



THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études
Dans le cadre d'une cotutelle avec l'Université de Montréal

Louis Massignon et la mystique musulmane
Analyse historiographique, méthodologique et réflexive
d'une contribution à l'islamologie

Soutenue par

Florence OLLIVRY

le 3 décembre 2019

École doctorale n° 472

**École doctorale de l'École
Pratique des Hautes Études**

Spécialité :

**Histoire des religions -
anthropologie religieuse -
sciences des religions.**

Composition du jury :

Christian, JAMBET

Directeur d'études, émérite, EPHE-PSL *Président*

Denis, GRIL

Professeur émérite, Uni. Aix-Marseille *Rapporteur*

Damien, JANOS

Professeur adjoint, IER, UdeM *Rapporteur*

Patrice, BRODEUR

Professeur agrégé, IER, UdeM *Directeur de thèse*

Pierre, LORY

Directeur d'études, EPHE-PSL *Directeur de thèse*

THÈSE DE DOCTORAT
de l'Université de Montréal
et de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres – École Pratique des
Hautes Études

Louis Massignon et la mystique musulmane
*Analyse historiographique, méthodologique et réflexive
d'une contribution à l'islamologie*

présentée par Florence OLLIVRY
en vue de l'obtention du grade de *Philosophiæ Doctor (Ph.D.)* (Université de
Montréal)
et de *Docteur en philosophie* (École Pratique des Hautes Études),

Institut d'études religieuses (UdeM)
École doctorale 472 – Mention « Religions et systèmes de pensée » (EPHE)
Laboratoire d'Études sur les Monothéismes – UMR 8584

Juillet 2019

© Florence Ollivry 2019

Résumé¹

Née d'un questionnement épistémologique sur la manière dont les concepts véhiculés par la recherche découpent le réel et sur la place de la subjectivité en sciences des religions, cette thèse analyse la vision de la mystique musulmane de Louis Massignon (1883-1962) et offre les principaux résultats suivants :

Dans un contexte où la mystique suscite un intérêt croissant, où les sciences des religions et l'islamologie s'institutionnalisent, cet orientaliste contemporain de l'expansion coloniale française et britannique, expérimente diverses tensions entre logique savante et logique politique, entre académisme et mission civilisatrice. Les sources biographiques permettent de retracer un parcours qui s'origine à Paris, se poursuit au Caire et le conduit à Bagdad, ville où avait péri en 309/922 Ḥusayn b. Maṣṣūr al-Ḥallāj, auquel il consacre sa thèse doctorale. S'intéressant à la dimension lexicale du soufisme, il démontre, au moyen d'une méthode de lecture *intérioriste* des textes, son origine qur'ānique et son caractère foncièrement islamique. Ces analyses contextuelles et biographiques permettent de mettre en lumière la spécificité de la posture herméneutique de ce chercheur vis-à-vis de son champ d'étude. C'est en interprète inspiré par une vision chrétienne de la sainteté qu'il aborde la figure d'al-Ḥallāj, faisant d'elle le paradigme de la sainteté en islām.

Cette recherche décrit ensuite la manière dont la spiritualité de ce chercheur influence sa vision de la mystique musulmane. La voie ḥallājienne – la plus pure à ses yeux – est conçue comme une voie d'ascèse, de purification par la souffrance. Au cœur de l'union

¹ Ce résumé est au format requis par l'UdeM. Le résumé EPHE se trouve sur la 4^e de couverture (dernière page de ce fichier).

transformante et personnalisante, le mystique devient le témoin de Dieu. Il ne peut se conjoindre à Dieu que dans l'expiation, l'amour, le sacrifice. À cette voie, il oppose celle d'Ibn ʿArabī (m. 638/1240) auquel il reproche de supprimer la radicalité de la transcendance. L'islām des théophanies est à ses yeux un panthéisme : il refuse toute médiation et perçoit l'influence du néoplatonisme comme une altération de la pureté ascétique primitive. Si la mystique authentique est selon lui une mystique de l'aridité, de l'annihilation (*fanā'*), c'est qu'à ses yeux, l'absolue petitesse humaine n'a d'égal que la toute-puissance divine. L'inconsistance de l'être humain le rend indigne d'endosser les attributs divins et de connaître l'état de subsistance (*baqā'*).

Cette étude analyse ensuite la manière dont les questionnements existentiels de L. Massignon affectent son regard sur la réalité étudiée. Son effort illustre la difficile conciliation entre quête du vrai (scientifique) et quête de la Vérité (métaphysique). À travers l'analyse de l'exemple de cet islamologue, cette recherche montre combien la subjectivité du ou de la chercheur·e appuie la recherche et l'entrave à la fois. La thèse établit *in fine* pourquoi il importe de prendre conscience de la particularité de sa situation herméneutique, d'énoncer son intention, d'interroger ses catégories conceptuelles, sa philosophie implicite, de maintenir une distance critique à son sujet, de s'interroger sur sa pratique de manière réflexive : ces précautions contribuent à construire les conditions d'une compréhension plus juste, afin que la subjectivité ne déforme pas le réel, mais l'éclaire et le révèle.

Abstract

Born from epistemological questions about the way in which the concepts conveyed by research cut out the real and about the place of subjectivity in the academic study of religion, this thesis analyzes Louis Massignon's (1883-1962) vision of Muslim mysticism and provides the following key results:

In a context in which mysticism is attracting increasing interest and in which the study of religion and of Islam more specifically are becoming institutionalized, this orientalist thinker, contemporary of both French and British colonial expansion, experimented with various tensions between scholarly and political logics, between academism and civilizing mission. Biographical sources make it possible to trace an itinerary that originated in Paris, continued in Cairo, and led him to Baghdad, the city where Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāj, to whom Massignon dedicated his doctoral dissertation, had died in 309/922. Interesting himself particularly in the lexical dimension of Sufism, he demonstrated, by means of an *interiorist* method of reading texts, its Qur'anic origin and its fundamentally Islamic character.

These contextual and biographical analyses shed light on the specificity of Massignon's hermeneutic posture vis-à-vis Muslim mysticism. It is as an interpreter inspired by a Christian vision of holiness that he approaches the figure of al-Ḥallāj and makes the latter the paradigm of holiness in Islām. This research brings to light how this Christian scholar's spirituality influenced his vision of his field of study. The ḥallājīan mystic - the purest in his eyes - is conceived as on a path of asceticism, of purification through suffering. At the heart of the transforming and personalizing union, this mystic becomes the witness of God. The mystic can only join with God in atonement, love, and sacrifice. Massignon's vision thus

opposes that of Ibn ʿArabī (d. 638/1240), which he reproaches for suppressing the radicality of transcendence. The Islām of theophanies is, in his eyes, pantheism; he refuses all mediation and perceives the influence of Neoplatonism as an alteration of primitive ascetic purity. If authentic mysticism is, in according to him, a mystique of aridity, of annihilation (*fanāʾ*), it is because in his eyes, the absolute smallness of the human being is matched only by divine omnipotence: the inconsistency of the human being makes them unworthy to endorse the divine attributes and to know the state of subsistence (*baqāʾ*).

This study analyzes, finally, how Massignon’s existential questions affect the way he looks at the reality he is studying. His effort illustrates the difficult reconciliation between the (scientific) quest for the true and the (metaphysical) quest for the Truth. Through this case study, this research demonstrates how the subjectivity of the researcher supports research and hinders it at the same time. The study ultimately establishes why it is important to become aware of the peculiarity of one’s hermeneutical situation, to state one’s intention, to question one’s conceptual categories, to maintain a critical distance from one’s work, and to wonder about one’s practice in a reflexive way: these precautions help build the condition of a more just understanding, so that subjectivity no longer deforms reality, but illuminates and reveals it.



Mots-clés/Keywords :

FR : islamologie, mystique musulmane, soufisme, Louis Massignon, Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāj, orientalisme, posture herméneutique, phénoménologie, subjectivité.

EN: Islamic studies, Muslim Mysticism, Sufism, Louis Massignon, Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāj, orientalism, hermeneutic posture, phenomenology, subjectivity.

Table des matières

TRANSCRIPTION DES CARACTÈRES ARABES	XV
LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS	XVII
REMERCIEMENTS	XVIII
INTRODUCTION	2
a. Questionnement épistémologique.....	3
b. Émergence du sujet.....	6
c. Visée de la présente recherche	16
d. État de la question.....	17
e. Concepts clés	24
f. Posture herméneutique	29
g. Utilité de la recherche	31
h. Annonce du plan	32
PREMIERE PARTIE : LE CHERCHEUR L. MASSIGNON ET SON CHAMP D'ÉTUDE.....	34
Introduction à la première partie	34
CHAPITRE 1 : ANALYSE CONTEXTUELLE.....	36
Introduction au chapitre 1.....	36
1.1 REGAIN DE L'INTÉRÊT POUR LA MYSTIQUE, DÉBATS QU'ELLE SUSCITE, AU TOURNANT DU XX ^e SIÈCLE.	38
1.1.1 Renouveau de l'intérêt porté par les sciences humaines et l'Église à la mystique.	38
1.1.2 Les premières entreprises comparatives : entre désir œcuménique et ethnocentrisme.....	41
1.1.3 La question des « mystiques du dehors »	43

1.1.4 La question des influences	47
1.1.5 Caractère universel, élevé et séduisant de la mystique	50
1.2 INSTITUTIONNALISATION DES SCIENCES DES RELIGIONS ET DE L'ISLAMOLOGIE	52
1.2.1 Naissance d'une discipline nouvelle : «la science des religions ».....	52
1.2.2 Institutionnalisation de l'islamologie	59
1.3 INTERNATIONALISATION D'UNE COMMUNAUTÉ SAVANTE.....	64
1.3.1 Les premiers congrès internationaux en science ou histoire des religions.....	64
1.3.2 <i>L'Encyclopédie de l'Islam</i>	69
1.3.3 L. Massignon et « les études islamiques à l'étranger ».....	73
1.4. IMPACT DE L'EXPANSION COLONIALE SUR LES ÉTUDES ARABES ET ISLAMIQUES.	80
1.4.1 Entre logique savante et logique politique, entre académisme et mission civilisatrice.....	86
1.4.2 Élan civilisateur et eurocentrisme.....	92
1.4.3 Élan civilisateur et élan missionnaire	96
1.4.4 De la mission au dialogue	100
1.4.5 L'ébranlement de l'eurocentrisme.	102
1.5 SAVANT ARABISANT : UNE POSITION MÉDIANE ET DÉLICATE	103
1.5.1 Un savoir assujetti ou libérateur?.....	103
1.5.2 Savant et arabisant, une position privilégiée	107
1.5.3 Savant et arabisant, une position incommode	112
1.6 MUTATIONS GÉOPOLITIQUES, COURANTS RELIGIEUX ET INTELLECTUELS AU SEIN DU MONDE MUSULMAN	120
1.6.1 Une certaine relecture de la <i>Nahḍa</i>	120
1.6.2 Technicité de la modernité, libération de la parole	126
1.6.3 Dire le monde moderne en arabe	129
1.6.4 Un monde en mouvement, diversifié mais uni	134
Conclusion du chapitre 1.....	144
CHAPITRE 2 : ANALYSE BIOGRAPHIQUE	146

Introduction au chapitre 2.....	146
2.1 FORMATION ACADÉMIQUE	151
2.1.1 Des lettres françaises à la langue arabe.....	151
2.1.2 À l'école d'Hartwig Derenbourg.....	157
2.1.3 Léon l'Africain.....	164
2.2 D'UNE MISSION ARCHÉOLOGIQUE À L'ANTHROPOLOGIE DE LA SAINTETÉ	168
2.2.1 Définition de la mission archéologique et épigraphique confiée.....	168
2.2.2 De l'épigraphie à la sociologie du pèlerinage.	173
2.2.3 Culte des saints et piété populaire.	187
2.2.4 Pèlerinage participatif ou recherche expérientielle ?	193
2.3 UNE RELATION PASSIONNÉE AU CHAMP D'ÉTUDE	200
2.3.1 La « passion » d'al-Ḥallāj.....	200
2.3.2 Un orientaliste désorienté.....	208
2.3.3 Des recherches qui ne laissent pas indemne	210
2.4 L. MASSIGNON ET LES LETTRÉS D'IRAQ ET DE SYRIE.....	215
2.4.1 L'hospitalité d'une famille musulmane : Bayt al-Alūsī.....	215
2.4.2 La famille al-Alūsī et la naissance d'une vocation.	219
2.4.3 L'héritage intellectuel légué par la famille al-Alūsī :	224
2.4.4 Complexité de la généalogie intellectuelle et spirituelle de la famille al-Alūsī.....	228
2.4.5 La famille al-Alūsī et la mystique musulmane.....	236
2.4.6 L. Massignon et Jamāl al-Qāsimī, le damascène.	237
2.5 L. MASSIGNON ET L'ÉGYPTE	243
2.5.1 Engagement associatif et spirituel.	243
2.5.2 L. Massignon et les universités du Caire.....	248
2.5.3 Le « cours d'histoire des termes philosophiques arabes »	249
2.5.4 L. Massignon et l'Académie de langue arabe du Caire	257

2.5.5	L. Massignon et le Shaykh Muṣṭafā ‘Abd al-Rāziq.....	266
2.6	L. MASSIGNON ET IGNÁC GOLDZIHHER.....	273
2.6.1	Ignác Goldziher : éléments bio-bibliographiques.	273
2.6.2	Ignác Goldziher et Louis Massignon : quels échanges, quelle relation ?.....	280
2.6.3	Deux visions distinctes de la mystique musulmane	290
2.7	LOUIS MASSIGNON ET HENRY CORBIN.....	302
2.7.1	Henry Corbin.....	303
2.7.2	L. Massignon, H. Corbin et Rūzbihān, interprète d’al-Ḥallāj.....	305
	Conclusion du chapitre 2.....	313
DEUXIÈME PARTIE : VISION DE LA MYSTIQUE MUSULMANE SELON L. MASSIGNON		317
CHAPITRE 3 : RÉFLEXIONS TERMINOLOGIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES.		318
3.1	CONSIDÉRATIONS DÉFINITIONNELLES.....	318
3.1.1	« Mystique » : histoire d’un terme et de ses déplacements sémantiques.	319
3.1.2	Le terme « ṣūfi » et ses dérivés : un écheveau délicat à démêler	325
3.1.3	Mystique musulmane	341
3.2	ANALYSE MÉTHODOLOGIQUE.	349
3.2.1	Éléments contextuels et biographiques.....	349
3.2.2	Analyse de la méthode de Louis Massignon.....	359
3.2.3	Limites.....	379
3.2.4	Une vision d’ensemble.....	383
CHAPITRE 4. CENTRALITÉ DE LA RÉFÉRENCE QUR’ĀNIQUE.....		387
4.1	LES PREMIERS ORIENTALISTES ET LA QUESTION DES ORIGINES DE LA MYSTIQUE MUSULMANE.....	387
4.1.1	Principales thèses avancées.....	387
4.1.2	Une mystique composite ?.....	397
4.1.3	Chez les auteurs musulmans	398

4.2 LOUIS MASSIGNON ET LA QUESTION DES ORIGINES	400
4.2.1 Méthode et conditions d'une démonstration	400
4.2.2 Réponse à la question des influences étrangères.....	403
4.2.3 Analogies et non imitation	409
4.2.4 Une mystique « autochtone », nourrie par le terreau Qur'ānique	411
4.2.5 Réception et actualité de la thèse de L. Massignon	418
4.3 L'APPROPRIATION DE L'IDIOME ARABE PAR LES PREMIERS MYSTIQUES MUSULMANS	427
4.3.1 Fascination de L. Massignon pour le Qur'ān et la langue arabe.....	427
4.3.2 Appropriation du vocabulaire Qur'ānique.	432
Conclusion du chapitre 4 : Quête des origines et quête de la pureté.	442
CHAPITRE 5. UNE CERTAINE CONCEPTION DE LA SAINTETÉ.....	445
5.1 ELÉMENTS CONTEXTUELS ET BIOGRAPHIQUES : UNE POSTURE CHRÉTIENNE	445
5.1.1 Les mystiques du dehors	445
5.1.2 Quels modèles de sainteté ?.....	450
5.1.3 Une « théologie » de la substitution.....	456
5.1.4 Une spiritualité complexe.....	461
5.2 UNE LECTURE HAGIOGRAPHIQUE DES SOURCES.....	463
5.2.1 Sources précoces et sources tardives.....	463
5.2.2 Un prisme hagiographique	468
5.3 LA SAINTETÉ EN ISLĀM	472
5.3.1 Qu'est-ce qui caractérise le saint en islām ?	474
5.3.2 La mort du saint.....	476
5.3.3 Comment la sainteté est-elle reconnue, en islām ?	478
5.4 AL-ḤALLĀJ, UN SAINT <i>ʿISAWĪ</i>	479
5.4.1 La ressemblance entre al-Ḥallāj et Jésus	481
5.4.2 Qui est Jésus pour al-Ḥallāj ?	483

5.5 SIGNIFICATION DE LA MORT D'AL-ḤALLĀJ POUR MASSIGNON	486
5.5.1 Une substitution abrahamique	487
5.5.2 Détruire le Temple	489
5.5.3 Souffrir la Passion par amour	490
5.5.4 Oser l'union avec l'essence divine.	496
5.5.5 Caractéristiques de la sainteté d'al-Ḥallāj, selon L. Massignon	499
5.5.6 Souffrance et sainteté	503
5.5.7 Le type d'al-Ḥallāj : central ou marginal ?.....	506
5.6 UNE ŒUVRE EN FAVEUR DE LA SAINTÉTÉ D'AL-ḤALLĀJ	507
5.6.1 Faire connaître et reconnaître al-Ḥallāj	507
5.6.2 Le savant et le croyant.....	512
5.6.3 L'étude académique de la sainteté.....	514
CHAPITRE 6 : UNE CERTAINE CONCEPTION DE L'UNION MYSTIQUE.....	521
Introduction au chapitre 6.....	521
6.1 L'UNION MYSTIQUE D'APRÈS AL-ḤALLĀJ.....	523
6.1.1 La voie ḥallājienne	523
6.1.2 Les purifications actives.....	527
6.1.3 Les purifications passives.....	529
6.1.4 Voie mystique et locutions théopathiques chez al-Ḥallāj	531
6.1.5 Une mystique de l'amour	540
6.2. <i>WAḤDAT AL-WUJŪD</i> ET <i>WAḤDAT AL-SHUHŪD</i> SELON L. MASSIGNON	553
6.2.1 Une certaine vision de l'histoire.....	554
6.2.2 <i>Waḥdat al-wujūd</i> : éléments de définition	555
6.2.3 La critique akbarienne d'al-Ḥallāj	560
6.2.4 Hostilité de L. Massignon à l'égard d'Ibn 'Arabī.....	564
6.3 LA MYSTIQUE AUTHENTIQUE, SELON L. MASSIGNON EST UNE MYSTIQUE DU DÉPOUILLEMENT	584

6.3.1 Une mystique sacrificielle : de l'amour à l'oblation	584
6.3.2 Transcendance absolue de Dieu, refus de toute médiation.....	587
6.3.3 Le <i>fanā'</i> : éléments de définitions	590
6.3.4 La parabole du papillon, métaphore de l'union mystique.....	594
6.3.5 Une mystique du <i>fanā'</i>	596
6.3.6 Quête du vrai et quête de la Vérité.....	604
CONCLUSION.....	607
a. Réponse à la question de recherche	607
b. Vers une compréhension plus juste	616
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES	623
A. TEXTES DE LOUIS MASSIGNON	623
B. AUTRES SOURCES IMPRIMÉES	626
C. SOURCES INÉDITES	645
D. DOCUMENTATION AUDIO-VISUELLE	645
ANNEXES.....	646
Annexe 1a : Plaque <i>ex-voto</i> commémorant la conversion de L. Massignon à Bagdad.....	646
Annexe 1b : Croix de Louis Massignon à Pordic	647
Annexe 2: Al-Sayyid Nu'mān Khayr al-Dīn al-Alūsī (1252/1837-1317/1899).	648
Annexe 3 : Al-Sayyid 'Alī 'Alā' ad-Dīn al-Alūsī (1277/1857-1340/1924).....	649
Annexe 4 : Al-Imām Al-Sayyid Maḥmūd Shukrī al-Alūsī (1273/1857-1342/1924).....	650
Annexe 5 : Sceau offert à L. Massignon par Ḥājj 'Alī al-Alūsī au printemps 1908.	651
Annexe 6 : Lettre adressée par L. Massignon à Jamāl al-Dīn al-Qāsīmī, 8/III/1912	652
Annexe 7 : Lettre adressée par L. Massignon à Maḥmūd Shukrī al-Alūsī, 25/VII/1923.....	658
Annexe 8 : Mosquée al-Mirjāniyya (Bagdad).....	662

Annexe 9 : Inscription – Mosquée Mirjāniyya (Bagdad)	663
Annexe 10 : Tombeaux de saints à Bagdad.....	664
Annexe 11 : Lettre de L. Massignon à Mgr. Montini, 15/X/1949.	665
Annexe 12 : Lettre de L. Massignon à H. Corbin, 17/IX/1959	669
Annexe 13 : Lettre de L. Massignon à H. Corbin, 23/VI/1962.....	672
Annexe 14 : Lettre de L. Massignon à H. Corbin, 24 /VI/1962.....	675
Annexe 15 : Lettre d’H. Corbin à L. Massignon, 25/XII/1946.....	677

Transcription des caractères arabes

a. Consonnes

أ	‘	ص	ṣ
ب	b	ض	ḍ
ت	t	ط	ṭ
ث	th	ظ	ẓ
ج	j	ع	‘
ح	ḥ	غ	gh
خ	kh	ف	f
د	d	ق	q
ذ	dh	ك	k
ر	r	ل	l
ز	z	م	m
س	s	ن	n
ش	sh	ه	h

b. Vocalisation

Voyelles longues		Voyelles brèves	
أى	ā	أُ	u
و	w, ū	أَ	a
ي	y, ī	أِ	i
Diphthongues		Exemples	
أَو	aw	لأو	[law]
أَي	ay	سأيف	[sayf].

Note au sujet des transcriptions

ء	Nous ne transcrivons pas la <i>hamza</i> en initiale (ex : Abū).
ة	Nous ne transcrivons pas le ة sauf à la fin des mots en état d'annexion (<i>idāfa</i>) Ex : <i>ṣuḥbat al-ḥāl</i> .
Article ال	Est toujours rendu avec sa valeur quelle que soit la lettre suivante (<i>al-bāb, al-najm</i>). N'est assimilé que dans les citations qur'āniques.
<i>tanwīn</i>	Est indiqué au moyen de l'exposant : نَفْسٍ وَاحِدَةٍ [<i>nafsⁱⁿ wāḥidatⁱⁿ</i>].
Mots passés dans l'usage français	Sourate, Sunna, Sahara, hégire, Sultan, Bagdad, Le Caire, Damas, Machreq, Maghreb, etc. Nous francisons certains pluriels (ex : <i>ḥadīths, shaykhs, fatwās</i>).
Transcriptions mixtes	Nous adoptons certaines transcriptions mixtes : ṣūfisme, shī'isme, ḥanbalisme, wahhābisme, salafisme, Qur'ān, qur'ānique, etc.
Noms propres, majuscules	Lorsqu'un auteur publie en langue européenne, nous reprenons la transcription latine employée par son éditeur. Ex : Taha Hussein. Nous conservons, dans les titres des publications, les transcriptions adoptées par les éditeurs sans les harmoniser. Nous limitons dans nos transcriptions, l'emploi de la majuscule aux noms de personnes, de lieux et à l'initiale des intitulés.
Transcription des citations	Dans les citations présentées entre guillemets ou en retrait, nous avons laissé les transcriptions telles qu'elles figuraient dans les ouvrages consultés sans les harmoniser.
Références des citations qur'āniques	Les références des citations qur'āniques sont précisées comme suit : « Q. 6 : 3 » = Qur'ān, sourate 6 (الأَنْعَام), verset 3.
Traductions qur'āniques	Nous nous inspirons librement des traductions de Muhammad Hamidullah, Jacques Berque et Denise Masson.

Liste des sigles et abréviations

<i>ASB</i>	Académie des Sciences de Budapest.
<i>BAALM</i>	Bulletin de l'Association des Amis de Louis Massignon.
<i>BNF</i>	Bibliothèque Nationale de France.
<i>EM</i>	Louis Massignon, <i>Écrits mémorables</i> , éd. par Christian Jambet & al. (Paris : R. Laffont, 2009).
<i>EI¹</i>	<i>Encyclopédie de l'Islam, Première édition</i> (Leiden: Brill, 1913-1936).
<i>EI²</i>	<i>Encyclopédie de l'Islam, Nouvelle Edition</i> (Leiden : Brill ; Paris : Maisonneuve, 1960-2005).
<i>EI³</i>	<i>Encyclopædia of Islam THREE</i> (Leiden: Brill, 2005-...) [en ligne].
<i>EIr</i>	<i>Encyclopædia Iranica</i> , éd. par Ehsan Yarshater (1982-...) [en ligne].
<i>EU</i>	<i>Encyclopædia Universalis</i> [en ligne].
<i>IÉR</i>	<i>Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal.</i>
<i>EPHE</i>	<i>École Pratique des Hautes Études (Paris).</i>
<i>Essai</i>	Louis Massignon, <i>Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane</i> . (Paris : Geuthner, 1922 ¹ ; Paris : Vrin, 1954 ² ; Paris : Éd. du Cerf, 1999 ³).
<i>FLM</i>	<i>Fonds Louis Massignon</i> ; conservé à la BNF, Département des manuscrits.
<i>Passion</i>	Louis Massignon, <i>La Passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj : martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 Mars 922 : étude d'histoire religieuse</i> (Paris : Geuthner, 1922 ¹ ; Paris : Gallimard, 1975 ² et Paris : Gallimard, 2010 ³).
<i>PISAI</i>	
<i>RMM</i>	<i>Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica</i> (Rome). <i>Revue du Monde Musulman.</i>
<i>RHR</i>	<i>Revue d'Histoire des Religions.</i>
<i>BEO</i>	<i>Bulletin d'Études Orientales.</i>
(tr.)	« nous traduisons ».

Remerciements

Merci aux Directeurs qui ont accepté de guider ce travail : Pierre Lory (EPHE), qui toujours se montra généreux de son savoir et de son temps, pour sa confiance, sa patience et sa bienveillance. Patrice Brodeur, pour son accueil au sein de l'Institut d'études religieuses (IÉR-UdeM), ses encouragements répétés, ses suggestions salutaires, nos échanges vivifiants et son soutien constant. Merci à Christian Jambet (EPHE) pour le partage de son expertise et de ses vastes connaissances. Merci à Denis Gril (Aix-Marseille) et à Damien Janos (IÉR), d'avoir pris le temps de lire et de commenter ce travail.

Merci aux Professeur·e·s Denise Couture (IÉR), Guy-Robert St-Arnaud (IÉR), Fabrizio Vecoli (IÉR), Pasha Khan (McGill), Mohammed Ali Amir-Moezzi (EPHE) et à tous ceux et toutes celles qui m'ont guidée dans l'exploration de divers champs du savoir.

Merci à Sylvio De Franceschi, Directeur du Laboratoire d'Études sur les Monothéismes (LEM) dont j'ai eu l'honneur d'être membre, ainsi qu'à Alain Gignac, Directeur de l'IÉR, espace de formation, de liberté de dire et de croire, d'échanges, où chaque étudiant·e· est pleinement considéré·e· comme un·e chercheur·e·.

Merci à l'UdeM, à l'EPHE et au LEM pour leur soutien financier *via* l'octroi de plusieurs bourses doctorales. Merci aux personnes qui ont permis administrativement à cette cotutelle France-Québec d'être établie : Christophe Valia-Kolléry (EPHE), Sophia Baarabe (UdeM), Laurence Frabolot (EPHE), Claire Raynal (LEM), Fabienne Pollet (IÉR), Nathalie Roy (IÉR), Lucie Duval (IÉR) et Jeannette Baillargeon (IÉR).

Merci à Bérangère Massignon, à Daniel Gastambide, au Cardinal Tauran, à Edouard Méténier, pour leurs cordiales autorisations à reproduire certains documents d'archives.

Merci aux bibliothécaires : montréalais, de l'Institute of Islamic Studies de l'Université McGill (Anaïs Salamon, Ghazaleh Ghanavizchian, Samah Kasha, Charles Fletcher), de l'UdeM (Nino Gabrielli), de l'Université Concordia ; parisiens, du site Richelieu (BNF) ; romains, des Archives secrètes du Vatican et de l'École française de Rome.

Merci aux expert·e·s et chercheur·e·s avec lesquel·le·s j'ai pu échanger au cours de ce travail : merci au Fr. I. De Francesco pour sa relecture savante, merci à D. Millet-Gérard, S. Bachir Diagne, D. Avon, M. Pénicaud, J. Moncelon, X. Accart, B. Sturnega, H. Fakhoury, S. Tyser, K. Masotta, S. Maghsoudlou, F. Kawtharani, A. Djaout, M. Fadil, D. Proulx, J. Stilwell, F. Jacquin, M. Borrmans (†), J.-M. Mérigoux (†) et G. Baum (†).

Merci à Denise B. de m'avoir guidée vers la compréhension du mot *vérité* et de ce qu'est *le réel*. Merci à mes consœurs et amies Lydwine, Pauline, Tanja, Nagham, pour leurs lumières, leurs partages, leur sagesse. Merci à Josette (†) pour son exemple inspirant, merci à Karima (†) pour son enseignement.

Merci aux peuples Autochtones du Canada qui m'ont accueillie sur leurs terres.

Merci à mes parents, pour leur soutien généreux au long cours, merci à mes frères et à ma belle-sœur pour leurs encouragements, merci à Hélène (†). Merci à ma belle-famille lointaine, merci à la famille Jalabī pour son accueil, pour ce qu'elle m'a transmis.

Merci au grand N., compagnon et guide sur le chemin de la connaissance, ainsi qu'au petit N., dont la pureté du cœur et la fraîcheur du regard sont une source renouvelée d'enseignements. *À ces deux étoiles, à la lumière du jour, à celle de la nuit, cette thèse est dédiée.*

« لون الماء لون إناءه »

« La couleur de l'eau est celle de son récipient. »

Abū al-Qāsim al-Junayd (m.297/910)¹

¹Al-Junayd est cité par Ibn 'Arabī dans : Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, éd. par Abū al-'Ilā 'Afifī (Le Caire, 1365/1946), 226.

Introduction

Peut-être plus qu'une autre discipline, l'étude de la mystique musulmane requiert l'engagement de la subjectivité du chercheur. Cette idée est avancée par Alexander Knysh qui souligne que la tradition mystique de l'islām se rapporte à un aspect très personnel et insaisissable de la vie humaine et évoque son caractère souvent personnel et intangible².

Au sein de l'historiographie des études consacrées à la mystique musulmane, la figure de l'islamologue français Louis Massignon (1883-1962) illustre une difficulté liée à cet aspect : chez cet auteur, la subjectivité est à la fois *l'outil* qui lui permet d'appréhender son champ d'étude, et *le voile* qui obstrue l'accès à une vision transparente de la réalité étudiée. Incarnant une contradiction inhérente à un métier, il semble que L. Massignon se trouve tantôt éclairé et guidé par son intuition, tantôt égaré et trompé par ses « lunettes » déformantes. En considérant son œuvre, on peut s'interroger sur sa vision de ce champ du savoir : est-il parvenu à s'approcher de la réalité étudiée? à en rendre compte fidèlement? justement?

La présente étude vise à mettre en lumière les caractéristiques de sa vision de la mystique musulmane à travers l'analyse de sa posture herméneutique vis-à-vis de son champ d'étude. Mais avant d'entrer plus avant dans le cœur du sujet, prenons le temps de le situer au sein du vaste questionnement épistémologique qui le suscite.

² Alexander Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », in *A Companion for the History of the Middle East*, ed. by Youssef M. Choueiri (Oxford: Blackwell, 2005), [106-131], 108.

a. Questionnement épistémologique

Michel de Certeau, dans un texte publié en 1974 intitulé « L'opération historique », écrit qu'« il n'y a pas de considérations, si générales qu'elles soient, ni de lectures, si loin qu'on les étende, capables d'effacer la *particularité* de la place d'où je parle et du domaine où je poursuis une investigation. Cette marque est indélébile »³. Se référant à une considération méthodologique formulée par Raymond Aron⁴, M. de Certeau rappelle que « toute interprétation historique dépend d'un système de référence ; que ce système demeure une *philosophie* implicite particulière ; que, s'infiltrant dans le travail d'analyse, l'organisant à son insu, il renvoie à la *subjectivité* de l'auteur »⁵. Cet historien de la mystique salue l'enseignement par R. Aron à des générations d'historiens de l'« art de pointer les *décisions philosophiques* en fonction desquelles s'organisent les découpages d'un matériau, les codes de son déchiffrement et l'ordonnance de l'exposé »⁶.

À la lumière de cette réflexion, que peut-on dire de la pratique du ou de la chercheur·e⁷ en sciences des religions, plus précisément en islamologie, et tout particulièrement concernant l'étude de la mystique musulmane ? *comment* étudier ce champ de l'histoire religieuse musulmane sans le *recréer inconsciemment* à l'aune de nos propres catégories ou présupposés philosophiques inconscients ? Ce problème a été posé dans un article par un

³ Michel de Certeau, « L'opération historique », in *Faire de l'histoire*, éd. par J. Le Goff ; P. Nora (Paris : Gallimard, 1974), vol. 1, [19-68], 19.

⁴ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique* (Paris : Vrin, 1938) ; *La philosophie critique de l'histoire* (Paris : Vrin, 1938).

⁵ Certeau, « L'opération historique », 21, 22.

⁶ Certeau, « L'opération historique », 22.

⁷ Nous féminisons parfois les professions, mais pas systématiquement afin de ne pas gêner la lecture.

spécialiste de ce domaine, Omid Safi⁸, qui observe que le cadre théorique véhiculé par certains islamologues relègue bien souvent la mystique à la sphère privée ce qui les conduit à mettre l'emphase sur la notion d'expérience⁹. Cette vision découlerait, selon lui, d'une certaine vision du monde, qu'il qualifie de « post-Lumières et protestante »¹⁰, dans laquelle la sphère de la « religion » et de la « mystique » auraient été privatisées et définies en opposition à « la philosophie rationnelle ». Omid Safi, qui n'évoque jamais L. Massignon et se réfère uniquement à des auteurs anglophones, note l'influence sur les esprits, du célèbre ouvrage de W. James, *The Varieties of the Religious Experience* (1902)¹¹ et de la conception de l'expérience mystique qu'il véhicule. Il remarque encore une propension chez certains « à définir le *mysticisme* comme une catégorie universelle qui peut être trouvée dans la plupart des grandes religions »¹². Il analyse ensuite la manière dont certain·e·s chercheur·e·s ont tendance à présenter les mystiques musulmans en créant une opposition radicale entre les affaires « spirituelles » et le monde visible alors que selon lui, de nombreux musulmans n'établissent pas une telle distinction et considèrent qu'assumer la responsabilité de vivre en cet « univers visible » est également une activité spirituelle¹³. Par ailleurs, il discute la manière dont un certain chercheur¹⁴ opère un découpage de l'histoire de la mystique musulmane en périodes intitulées « âge classique » puis « déclin ». À la suite de Marshall G.S.

⁸ Omid Safi, « Bargaining with Baraka: Persian Sufism, *Mysticism*, and Pre-Modern Politics », *The Muslim World*, vol. 90, n° 3-4 (2000): 259-288.

⁹ Safi, « Bargaining with Baraka », 260.

¹⁰ «post-Enlightenment, Protestant».

¹¹ William James ; Robert H. Abzug (*The Varieties of Religious Experience*, Boston : Bedford/St. Martins (2013). [1902]).

¹² Safi, « Bargaining with Baraka », 260 (tr.).

¹³ Safi, « Bargaining with Baraka », 262.

¹⁴ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (New York: Oxford University Press, [1971] 1998).

Hodgson, il se demande, s'il n'y a pas là une « perspective triomphaliste *occidentale* »¹⁵, ou bien si, comme l'avait noté Carl Ernst, ce modèle de classicisme et de déclin dans l'évolution des ordres *ṣūfis*¹⁶ n'a pas plus d'une ressemblance avec le modèle historiographique *occidental* d'une période ancienne, médiévale et moderne. Pour Omid Safi, la plupart des travaux qui étudient la mystique musulmane continuent d'employer des modèles désuets et problématiques de « mystique » qui *déforment* notre compréhension¹⁷ des mystiques musulmans et de leur enseignement¹⁸.

Bien que les analyses proposées dans cet article soient parfois rapides et discutables, nous croyons que ce texte a le mérite de soulever un problème important : l'idée que la philosophie, la vision du monde, le système de référence, les implicites présents dans la conscience du ou de la chercheur·e l'amènent à « reconstruire » une certaine représentation de la mystique musulmane, à établir certaines oppositions, à mettre l'emphase sur tel ou tel aspect, à opérer tel ou tel découpage de l'histoire. L'auteur suggère que ces présupposés *inconscients*, philosophiques ou théologiques auront une influence certaine sur la vision de la spiritualité des premiers mystiques musulmans et sur sa représentation.

Avec O. Safi, nous pensons que la manière dont la définition de la mystique musulmane va être élaborée par un·e chercheur·e dépend largement de catégories ou de présupposés philosophiques *inconscients*. Comment, dès lors, une recherche *consciente d'elle-même*, va-

¹⁵ Safi, « Bargaining with Baraka », 263: «Western triumphalist perspective».

¹⁶ (Nos italiques). O. Safi emploie dans son article l'expression « *The Sufis* » pour désigner les «mystiques musulmans ». Cela ne va pas de soi, comme l'a démontré Sara Sviri dans : « Sufis : reconsidering terms, definitions and processes in the formative period of islamic mysticism », in *Les maîtres soufis et leurs disciples, III^e-V^e siècle de l'hégire (IX^e-XI^e s.)*, éd. Geneviève Gobillot ; Jean-Jacques Thibon (Beyrouth : Presses de l'Ifpo, 2012), [17-34], 21. Nous reviendrons sur ces questions définitionnelles au chapitre 3.

¹⁷ Safi, « Bargaining with Baraka », 261: « Which distort our understanding ».

¹⁸ Safi, « Bargaining with Baraka », 261.

t-elle s'énoncer et s'organiser afin d'aborder son champ d'étude de façon clairvoyante ? Cette thèse interroge la manière dont les concepts véhiculés par la recherche découpent le réel, elle questionne la place de la subjectivité du ou de la chercheur-e en sciences des religions dans sa rencontre avec l'autre, la place du « sujet » en « sciences des religions » : comment la personne qui entreprend une recherche peut-elle, depuis la place particulière qui est la sienne, devenir davantage consciente de sa philosophie implicite, des caractéristiques de son propre cadre de référence ? Comment élaborer un cadre conceptuel adéquat afin d'étudier l'histoire de la mystique musulmane ? La présente recherche ne prétend nullement apporter une réponse définitive et exhaustive à ce vaste questionnement épistémologique : mais c'est dans le cadre de cette réflexion qu'elle se situe.

b. Émergence du sujet

À partir du printemps 1907, date à laquelle Louis Massignon « rencontre al-Ḥallāj », l'étude de la mystique musulmane va devenir le principal champ d'étude du savant français. Dès 1922, la parution de la *Passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj*¹⁹, ainsi que celle de *l'Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*²⁰ est saluée par plusieurs spécialistes de la mystique musulmane. Parmi eux, Hans Heinrich Schaeder qui, en 1924, accueille la *Passion* en ces termes : « Je n'hésite pas à la désigner comme étant l'œuvre la plus profonde et la plus significative qui ait été consacrée à la formation religieuse de

¹⁹ Louis Massignon, *Passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj : martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 Mars 922 : étude d'histoire religieuse* (Paris : Geuthner, 1922).

²⁰ Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris : Geuthner, 1922).

l'islam, comme pouvant être comptée parmi les plus grandes réalisations en sciences des religions. »²¹ Selon lui, L. Massignon manifeste une connaissance de la littérature religieuse musulmane telle qu'aucun européen n'en a encore possédée et il salue l'utilisation qu'il fait d'un « nombre incalculable » de manuscrits et d'éditions jusqu'à présents inusités ou tout à fait inconnus²². Pour H.H. Schaeder, l'œuvre de L. Massignon est « d'une importance capitale et introduit *une nouvelle phase de l'islamologie* » : elle inaugure une *nouvelle méthode de description et d'analyse compréhensives* de la religiosité islamique dans son développement historique²³. D.B. Macdonald souligne lui aussi l'importance de la contribution de L. Massignon à l'islamologie :

Il est hors de doute que c'est pour notre connaissance de la vie théologique et religieuse de l'Islam la contribution la plus considérable qui ait paru dans les trente dernières années après les *Muhammedische Studien* de Goldziher. C'est la biographie d'un mystique sans pareil, thaumaturge et extatique, qui était une énigme pour ses contemporains, pour toutes les générations successives de théologiens canonistes et mystiques musulmans, et pour tous les chercheurs occidentaux qui ont étudié l'Islam. Mais M. Massignon a traité ce sujet de telle façon, qu'il en fait une étude élaborée de toute l'évolution de l'histoire religieuse de l'Islam au cours des premiers siècles, et des idées fondamentales des écoles mystiques jusqu'à nos jours²⁴.

²¹ Hans Heinrich Schaeder, «Hasan Al-Basrī Studien Zur Frühgeschichte Des Islam ». *Der Islam*, vol. 14. n° 1-2 (1924), [1-75]: 2 [« Ich zögere nicht, sie als die tiefste und bedeutsamste Arbeit zu bezeichnen, die der religiösen Ausbildung des Islam je gewidmet worden ist, als ein Werk das zu den Größten Leistungen der Religionswissenschaft überhaupt gehört ».] (tr.).

²² Schaeder, « Hasan Al-Basrī Studien Zur Frühgeschichte Des Islam », 3 [« Zu bedenken ist dabei, daß Massignons Darstellung auf eine Kenntnis der islamischen religiösen Literatur, wie sie noch kein Europäer besessen hat, auf die Benutzung einer kaum zu übersehenden Anzahl von zum Teil bisher nie benutzten oder gänzlich unbekanntem Handschriften und Drucken gestützt ist. »] (tr.).

²³ D'après Jacques Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident. Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'islam et se sont formé une image de cette religion : I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje, C.H. Becker, D.B. Macdonald, Louis Massignon* (Paris; La Haye: Mouton, 1963), 139. Nos italiques.

²⁴ Duncan Black MacDonald, « Recension de : *Al-Hallaj, Martyr Mystique de l'Islam... ; Essai sur les Origines ...* by Louis Massignon », *The American Historical Review*, vol. 28. n°2 (Jan. 1923), [297-299]: 297 [« This is easily

H. Laoust, qui succèdera à L. Massignon au Collège de France ainsi qu'au jury de l'agrégation d'arabe, dans le numéro des *Lettres françaises* consacré à l'auteur de la *Passion*, rend hommage à celui qui se fit « l'historien non seulement d'une âme mais de toute une époque »²⁵. Il s'incline également devant le travail d'historien réalisé par l'auteur du *Lexique*, œuvre dans laquelle L. Massignon étudie l'histoire des premières vocations mystiques en islām et les conditions dans lesquelles le mysticisme a pris son départ²⁶. « Ses thèses sur al-Hallāj et les premiers mystiques, écrit H. Laoust, comme aussi les nombreux articles qu'il écrivit par la suite sur le soufisme, feront longtemps autorité et restent un réservoir quasi inépuisable de références, de vue pénétrantes et rayonnantes d'une souveraine intelligence »²⁷. Selon Jacques Berque, « on rangera son œuvre avec celle de Sacy, d'I. Goldziher, de Snouck Hurgronje parmi celles des rares *happy few* qui, venus du dehors, auront pénétré l'intimité de l'arabe, des Arabes ou de l'Islam »²⁸.

Le caractère pionnier et fondateur de l'œuvre consacrée par L. Massignon à la mystique musulmane est souligné par Paul Nwyia, lorsqu'en 1976 la V^e section de l'Ecole pratique des hautes études (EPHE) connaît l'institution d'une nouvelle conférence dédiée à l'étude de la mystique musulmane : le jésuite iraquien en charge de cet enseignement insiste sur le rôle

the most considerable addition to our knowledge of the theological and religious life of Islam that has appeared in the last thirty years, since Goldziher's *Muhammedanische Studien*. It is the biography of a single thaumaturgic, ecstatic mystic, a puzzle to his contemporaries, to all the succeeding generations of Muslim theologians, canonists, and mystics and to all Western students of Islam ; but M. Massignon has so dealt with it as to make it an elaborate study of the whole course of the religious history of Islam in the first centuries and of the fundamental ideas of the mystical schools down to the present day.»] (tr. Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 138).

²⁵ Henri Laoust, « Louis Massignon islamologue », *Lettres françaises*, n° 952 (15 nov. 1962), [4], 4.

²⁶ Laoust, « Louis Massignon islamologue », 4.

²⁷ Laoust, « Louis Massignon islamologue », 4.

²⁸ Jacques Berque, « Souvenirs sur Louis Massignon », in *Louis Massignon et ses contemporains*, éd. par Jacques Keryell (Paris : Karthala, 1997), [21-28] : 27.

déterminant joué par L. Massignon dans cette décision et rappelle que ce dernier a enseigné dans cette même section de 1933 à 1954. Selon P. Nwyia, le savant français est depuis 1922 « le plus grand spécialiste de la mystique musulmane et de la pensée islamique aux quatre premiers siècles de l'Hégire »²⁹. Dans *l'Essai et la Passion*, écrit-il, L. Massignon « a dit, avec une puissance d'analyse et de synthèse prodigieuse, l'essentiel de ce qui concerne la pensée religieuse musulmane aux trois premiers siècles de l'Hégire »³⁰. Cette œuvre lui apparaît comme fondatrice d'un champ d'études. Seyyed Hossein Nasr estime que le savant français est l'un des premiers à avoir fait de l'islamologie une discipline sérieuse d'un point de vue religieux et spirituel, et pas seulement d'un point de vue philologique et historique. D'après lui, au sein de l'islamologie, c'est depuis L. Massignon que l'étude de la mystique musulmane, de ses développements historiques et de ses enseignements spirituels, de son langage, est devenue une discipline majeure et reconnue à part entière³¹.

Au lendemain du décès du savant français, Marshall G.S. Hodgson pense que l'on se souviendra de la contribution de L. Massignon à l'islamologie notamment

pour l'œuvre qu'il a consacrée au soufisme et qui établit la continuité du développement spirituel interne de ce mouvement comme une expérience musulmane, pour ses travaux sur la structure linguistique arabe, qui véhicule selon lui une perception spirituelle qui lui est propre ; en raison de ses études sur le

²⁹ Paul Nwyia, « Conférence de M. Paul Nwyia », *Annuaire EPHE, 1976-1977*, t. 85 (1976), [275-284] : 276.

³⁰ Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique, nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans* (Beyrouth : Dār el-Machreq, 1970), 12.

³¹ Seyyed Hossein Nasr, « In Commemoration of Louis Massignon, Catholic, Scholar, Islamicist and Mystic » in *Présence de Louis Massignon*, éd. Par Daniel Massignon (Paris : Maisonneuve & Larose, 1987), [50-61]: 51-53, 58-59.

mouvement *chī'īte*, qui exprime une prise de conscience eschatologique et charismatique [...] ³².

Au terme d'une recherche historiographique consacrée aux « Sufi studies » en Occident et en Russie, publiée en 2005, Alexander Knysh constate que ce domaine de la connaissance a connu, au cours des 150 dernières années, une avancée significative et que nous disposons aujourd'hui d'une vue d'ensemble assez exhaustive de l'histoire des mouvements mystiques en Islām et de leur condition actuelle dans le monde musulman³³. Au nombre de ceux qui édifièrent la charpente de ce champ d'étude académique, il cite le nom de Louis Massignon, qu'il range, à côté de plusieurs autres³⁴, au nombre des fondateurs de cette nouvelle branche de l'islamologie³⁵.

L'œuvre de L. Massignon va inspirer plusieurs générations de chercheur·e·s : le savant encouragea Henry Corbin dans ses études sur Suhrawardī al-Maqtūl (m. 1191/587)³⁶ ; Henri Laoust fut son élève et son successeur au Collège de France ; Louis Gardet et Georges Anawati³⁷ furent inspirés par son œuvre³⁸ et Roger Arnaldez fut son élève et son disciple. Paul Nwyia poursuivit les recherches commencées par l'auteur de l'*Essai* sur le lexique

³² Marshall G. S. Hodgson, « Louis Massignon », *History of Religions*, vol. 3, n° 1 (Summer 1963), [168-170]: 170. [He will be remembered especially for his work on ṣūfism, which established the continuity of the internal spiritual development of that movement as a Muslim experience ; for his work on Arabic linguistic structure, which he interpreted as a vehicle of distinctive spiritual perception ; for his studies of the Shī'ī movement as an expression of eschatological and charismatic awareness ;] (tr.).

³³ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 127; Nous entendons par « monde musulman » l'ensemble des peuples chez lesquels domine la religion musulmane.

³⁴ I. Goldziher, D. B. Macdonald, M. Asín Palacios, T. Andrae, R.A. Nicholson, A.J. Wensinck et W.R. Smith

³⁵ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 121.

³⁶ Christian Jambet, « Le soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin », in *Louis Massignon et l'Iran*, éd. par Eve Pierunek ; Yann Richard (Institut d'études iraniennes ; Leuven ; Paris ; Sterling : diff. Peeters, 2000), [31-42]: 31.

³⁷ Jacques Waardenburg, « L'impact de l'œuvre de Louis Massignon sur les études islamiques », in *Louis Massignon au cœur de notre temps*, éd. par Jacques Keryell (Paris : Karthala, 1999), [295-304] : 297.

³⁸ Waardenburg, « L'impact de l'œuvre de Louis Massignon sur les études islamiques », 297.

technique des mystiques musulmans³⁹. C'est encore grâce à lui qu'Osman Yahya poursuit ses recherches sur la mystique musulmane⁴⁰. Enfin, son exemple et son influence se sont fait sentir chez Helmut Ritter, Fritz Meier, Annemarie Schimmel, pour ne citer que quelques noms⁴¹.

À la lumière de ces appréciations portées sur l'œuvre de L. Massignon, cette dernière apparaît comme fondatrice d'un domaine : l'étude de la mystique musulmane. Pourtant, elle est également la cible de nombreuses critiques, et du vivant même de son auteur, certains soulignent la difficulté à y faire la part de *l'érudition objective* et de *la pure subjectivité intuitive*. C'est le cas de H. A. R. Gibb, pour qui cette œuvre pose certaines difficultés car elle se fonde sur deux registres : le premier est le niveau ordinaire de « l'érudition objective cherchant à élucider la nature d'un phénomène donné par la maîtrise des outils classiques de la recherche universitaire »⁴². Le second est « un niveau où les données objectives et la compréhension sont absorbées et transformées par une intuition individuelle de dimensions spirituelles »⁴³. Or, note H. A. R. Gibb, il est parfois difficile « de tracer une ligne de démarcation entre celui-ci et la transfiguration provenant de l'épanchement des richesses de sa propre personnalité »⁴⁴.

³⁹ Waardenburg, « L'impact de l'œuvre de Louis Massignon sur les études islamiques », 298, 300.

⁴⁰ Waardenburg, « L'impact de l'œuvre de Louis Massignon sur les études islamiques », 299.

⁴¹ Waardenburg, « L'impact de l'œuvre de Louis Massignon sur les études islamiques », 301.

⁴² Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, « Louis Massignon (1883-1962) », *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, n° 1/2 (Apr. 1963), [119-121], 120 [« One was the ordinary level of objective scholarship, seeking to elucidate the nature of the given phenomenon by a masterly use of the established tools of academic research ».] (tr.).

⁴³ Gibb, « Louis Massignon (1883-1962) », 120 [« The other was at a level on which objective data and understanding were absorbed and transformed by an individual intuition of spiritual dimensions. »] (tr.).

⁴⁴ Gibb, « Louis Massignon (1883-1962) », 120 [« It was not always easy to draw a dividing line between the former and the transfiguration that resulted from the outpouring of the riches of his own personality. »] (tr.).

L'œuvre est sévèrement jugée par l'orientaliste russe, V. Ivanow (m.1970), qui confie à H. Corbin (m.1978) le 30 décembre 1957 : « il est bloqué dans son *Hallâj*, et ne fait jamais aucun progrès sérieux. Tout le problème du soufisme, son histoire, ses véritables effets et implications sociologiques, etc., un immense problème qui mériterait d'être traité, reste aussi sombre que jamais »⁴⁵. Contrairement aux auteurs précités qui voient en L. Massignon l'un des fondateurs de l'étude de la mystique musulmane, V. Ivanow déplore que L. Massignon n'ait fondé aucune école, aucun mouvement et ne voit parmi ses admirateurs⁴⁶ personne qui soit capable de poursuivre le travail commencé⁴⁷.

Comme l'ont souligné Raymond Aron et Michel de Certeau, cités plus haut, l'historien opère certains découpages ; il est toujours porteur d'une vision subjective de l'histoire, parfois à son insu. Ainsi Ahmed Taleb Ibrahim, intellectuel algérien, reproche à celui qu'il surnomme avec ironie le « Pape de l'orientalisme », d'avoir mis l'emphase sur certains aspects hétérodoxes de la mystique musulmane « comme s'il voulait délibérément laisser dans l'ombre d'autres aspects de l'Islam »⁴⁸. Les lettres qu'il adresse depuis sa prison de Fresnes à divers correspondants (dont Jacques Berque et Maxime Rodinson) nous permettent de

⁴⁵ Henry Corbin; Vladimir Ivanow, *Correspondance Corbin-Ivanow : lettres échangées entre Henry Corbin et Vladimir Ivanow de 1947 à 1966*, éd. par Sabine Schmidtke (Leuven : Peeters, 1999), 154 [original : « he stuck in his Hallâj, never making any serious progress. The whole problem of Sufism, its history, real sociological effect and implications, and so forth, a huge problem which is really worth taking up, remains as dark as ever. »] (tr.).

⁴⁶ V. Ivanow fait ici référence aux contributeurs des *Mélanges Louis Massignon* en 3 volumes, préparés pour les 70 ans de L. Massignon.

⁴⁷ Corbin; Ivanow (1999), *Correspondance Corbin-Ivanow*, 154. Lettre de V. Ivanow à H. Corbin du 30/XII/1957 [«He has not founded any movement, any school»] (tr.).

⁴⁸ Ahmed Taleb Ibrahim, *Lettres de prison [1957-1961]*(Alger: Éd. nationales algériennes, 1966), 119. Lettre « à un ami français », Fresnes, le 8/III/1960.

comprendre que L. Massignon est à ses yeux un « orientaliste » non guéri d'« ethnocentrisme »⁴⁹.

La tendance prismatique de ce regard, nombreux sont ceux qui l'ont reprochée à l'islamologue, notamment concernant la place qu'il attribue à al-Ḥallāj dans l'histoire religieuse de l'islām : Stéphane Ruspoli, dans l'ouvrage qu'il consacre aux œuvres d'al-Ḥallāj en 2005, écrit : « Il y a Ḥallāj d'un côté, et puis Ḥallāj vu et rendu par Massignon de l'autre »⁵⁰, instaurant ainsi une distinction entre un « Ḥallāj objectif », sous-entendu « vrai », et distinct du Ḥallāj subjectif de L. Massignon. Introduisant son édition du *Dīwān ḥallājien*, 'Abdu Wāzin, cite Muḥammad Jalāl Sharaf, qui dans *Dirāsāt fī al-taṣawwuf* se demande : « Devons-nous laisser al-Ḥallāj aux orientalistes et y renoncer, ou devons-nous le conserver parce qu'il est l'un des nôtres? »⁵¹. J. Waardenburg, qui consacre en partie sa thèse doctorale à étudier la manière dont le savant français conçoit l'islām, fait observer que « Massignon voit le mystique Hallāj comme un saint supérieur à Mohammed, qui se substitue à lui et qui délivre l'Islam d'interdictions données par le Prophète »⁵². Patrick Laude s'interroge à son tour sur la vision développée par L. Massignon d'un « achèvement de

⁴⁹ Alors qu'il correspond, depuis sa prison avec J. Berque et M. Rodinson dont il salue l'approche non ethnocentrée. Voir : lettre à Haïdar Bammate du 3/IX/ 1959, p. 85 ; lettre à J. Berque du 30/XI/1959, p. 96/7 ; lettre à M. Rodinson du 10/XII/1960, 146 ; Sur Louis Massignon et les intellectuels algériens, voir : Allan Christelow, « Massignon et les intellectuels musulmans algériens, domination coloniale et absence de confiance », in *Louis Massignon au cœur de notre temps*, éd. par Jacques Keryell (Paris : Karthala, 1999) : 195-209.

⁵⁰Stéphane Ruspoli, *Le message de Ḥallāj l'Expatrié. Recueil du Dīwān, Hymnes et prières, sentences prophétiques et philosophiques* (Paris : Éd. du Cerf, 2005), 7.

⁵¹ Al-Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāj, *Dīwān al-Ḥallāj*, éd. par 'Abdu Wāzin (Beyrouth : Dār al-Jadīd [1998] (2013)², 13. 'Abdu Wāzin cite : Muḥammad Jalāl Sharaf, *Dirāsāt fī al-taṣawwuf, shakhṣiyāt wa madhāhib* (Beyrouth : Dār al-Nahḍa al-'Arabiyya, 1980), 342 [« Hal natruk al-Ḥallāj lil-mustashriqīn wa nastaghni 'anhu amnāḥāfiḏ 'alayhi li-annahu minnā »] (tr.).

⁵² Waardenburg, 257.

l'islam par la voie hallagienne de la substitution», et se demande si la vision massignonienne d'al-Ḥallāj ne « christianise » point trop exclusivement la figure du mystique de Bagdad en restreignant en particulier la portée de son universalisme⁵³.

E. Saïd, qui dans *L'Orientalisme*, met en garde contre la recréation, la restructuration de l'Orient tel que perçu – consciemment ou *inconsciemment* – recréé par les orientalistes, bien qu'il salue en L. Massignon « un génie »⁵⁴ et qu'il lui concède certaines qualités, écrit : « Mahomet est expulsé, mais al-Hallaj est porté sur le devant de la scène parce qu'il s'est pris lui-même pour une figure christique »⁵⁵.

Le savant iranien Mohammad Qazvini (m. 1949) s'est lui aussi montré critique envers L. Massignon. À son correspondant Sayyed Hasan Taqizadeh qui lui demande d'avoir l'amabilité de lui faire parvenir les deux volumes de la *Passion*, il répond : « cet ouvrage est inutile pour un savant comme vous. Ces livres sont futiles, dénués de sens, et reposent sur des assomptions infondées »⁵⁶.

Il est pourtant intéressant de se souvenir que L. Massignon lui-même était désireux de « décoloniser » son regard, de réaliser un « décentrement mental » afin de voir l'islām non

⁵³Patrick Laude, *Massignon intérieur* (Lausanne : L'âge d'homme, 2001), 156.

⁵⁴Edward. W. Saïd, *L'Orientalisme* (Paris : Ed. du Seuil (2005)³[1980]), 257.

⁵⁵Saïd, *L'Orientalisme*, 124. Nous soulignons. Voir aussi : Pierre Lory, « Louis Massignon et l'orientalisme », *BAALM*, n° 11 (2001) : 23-31. Dans cet article, P. Lory, qui s'efforce d'analyser la critique Saïdienne, note par exemple que la mystique n'est pas le domaine de prédilection d'E. Saïd (p. 28) et analyse en détail la critique adressée par Saïd à Massignon.

⁵⁶Wendy de Souza, « Hostility and Hospitality: Muhammad Qazvini's Critique of Louis Massignon », *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 40, n° 4 (2013), [378-391]: 381. Qazvini est un savant iranien, contemporain de Massignon. Il est connu pour son travail méticuleux en philosophie islamique, poésie persane et prose, manuscrits, histoire, en partie en collaboration avec Edward Browne. Il a passé le début de sa carrière en Europe (1904-1939), entre Berlin, Londres et Paris, sa résidence principale, où il effectuait des recherches à la bibliothèque nationale (p. 380).

pas tel qu'il pouvait être vu de l'extérieur mais tel qu'il pouvait être vu de l'intérieur : il s'était efforcé de se placer « dans l'axe même de la doctrine musulmane », à « ce point vierge de vérité qui se trouve en son centre et qui la fait vivre »⁵⁷. Cependant, malgré cet effort de décentrement, en dépit d'une recherche documentaire importante et d'une érudition confondante a-t-il réussi ? si oui, en quoi ? si non, pourquoi ?

Comme le fait remarquer T. Brisson⁵⁸, plusieurs travaux ont cherché à complexifier les termes du débat posé par E. Saïd en 1978 et à montrer l'intérêt que lettrés et savants issus des sociétés non occidentales ont témoigné pour le regard que l'Europe élaborait sur leurs cultures, ainsi que leur rôle dans la production de ces savoirs. Ici aussi, il nous semble pertinent d'interroger ce regard posé sur l'autre, d'interroger les implicites dont il a pu être porteur, afin de mettre en lumière les présupposés susceptibles d'influencer, voire de biaiser l'étude de ce champ.

En dépit des généralisations ou intempérances qu'elle recèle, cette œuvre peut prendre la forme d'un cri ou d'un appel, qu'ici nous souhaitons entendre de manière non polémique mais constructive. Nous croyons, avec Alain Messaoudi, qu'il est fécond d'entendre cette invitation adressée aux chercheur·e·s à aborder « avec plus de considération et de sensibilité leurs objets de recherche et à exercer un regard critique sur leurs propres méthodes »⁵⁹.

L'essai saïdien, qui participe d'un processus de décolonisation des savoirs, est une contribution, par la critique de la production savante passée qu'il réalise, à l'histoire de

⁵⁷ Robert Caspar, « Le Concile et l'Islam », *Études*, n° 324 (janv.-juin 1966), [114-126] : 117.

⁵⁸ Thomas Brisson, « Le savoir de l'autre ? Les intellectuels arabes de l'université parisienne (1955-1980) : une relecture de l'orientalisme français », *Revue française de sociologie*, n° 49, vol. 2 (2009) : [255-270] : 256.

⁵⁹ Alain Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930. Savants, conseillers, médiateurs* (Lyon : ENS Editions, 2015), 16.

l'orientalisme savant. Sur le plan méthodologique, il est susceptible d'inspirer de nouvelles réflexions, à condition d'être entendu comme une invitation à opérer un retour réflexif sur les pratiques des chercheur·e·s travaillant sur le monde arabo-musulman.

c. Visée de la présente recherche

L'œuvre de L. Massignon est une œuvre de référence fondatrice d'un domaine d'étude, et pourtant, elle présente simultanément une vision « gauchie » (pour reprendre un mot cher à L. Massignon), de la mystique musulmane, vision qui peut être qualifiée de construction, de reconstruction. En effet, parmi les critiques adressées à L. Massignon, nous trouvons celle d'avoir recomposé l'histoire religieuse de l'islām en faisant d'al-Ḥallāj la figure centrale de cette religion au plan eschatologique. Ce savant, bien qu'il ait consciemment *voulu* réaliser un « décentrement mental », décoloniser son regard et le rendre fraternel, proche et bien qu'il ait consciemment *voulu* appréhender la spiritualité des premiers mystiques musulmans et en rendre compte le plus fidèlement possible, s'est vu, malgré tout, taxé d'ethnocentrisme, s'est vu reprocher d'avoir « christianisé » et déformé les figures qu'il étudiait.

En l'absence d'une étude académique approfondie de la vision de la mystique musulmane selon L. Massignon⁶⁰, s'agissant d'une œuvre fondatrice d'un champ d'étude, nous estimons qu'il importe de nous interroger sur cette vision, qui est à la fois un effort de compréhension et une reconstruction de l'histoire religieuse. Aussi, notre *question de recherche* sera formulée comme suit :

⁶⁰ Nous présentons une revue de littérature sur le sujet dans notre état de la question.

Qu'est-ce qui caractérise la vision de la mystique musulmane selon l'islamologue Louis Massignon ? quelle est la singularité de son interprétation de ce champ de l'histoire religieuse ?

d. État de la question

Pourquoi une nouvelle étude sur L. Massignon ? La littérature disponible à son sujet n'est-elle pas océanique ? D'autres chercheur·e·s ont-ils déjà travaillé sur la vision de la mystique musulmane selon L. Massignon ? La présente revue de littérature mettra en lumière l'état de la question.

1. Ouvrages collectifs, colloques, commémorations⁶¹

Après la mort de L. Massignon, survenue le 31 octobre 1962, nombreux sont les auteurs ayant désiré lui rendre un hommage posthume⁶². Dès 1962 est publiée *Parole donnée*⁶³, et en 1963 les *Opera Minora*⁶⁴. L'« Association des Amis de Louis-Massignon », fondée en 1965, publie un bulletin thématique annuel⁶⁵. En 1970 un cahier *Louis Massignon* est publié par les

⁶¹ On trouvera dans les *Actes* du colloque « Louis Massignon et le Maroc », une liste de 170 articles et monographies consacrés à L. Massignon. Maurice Borrman, *Louis Massignon et le Maroc : une parole donnée : actes du colloque tenu sur le même thème à Rabat au siège de la BNRM les 10-11 février 2006* (Casablanca : Fondation du Roi Abdul-Aziz Al-Saoud, 2008), 9-23; Voir également : Association des Amis de Louis Massignon, « Louis Massignon et le Maroc », *BAALM*, n° 18 (déc. 2005).

⁶² Le n° 952 du périodique hebdomadaire *Les Lettres françaises* (Paris), (15-21 nov. 1962), est consacré à Louis Massignon; Majmū'at mu'allifīn, *Dhikrā Louis Massignon* (Le Caire : Dar el-Salam, 1963) [Ar. et Fr]. [Collectif, *Mémorial Louis Massignon* (Le Caire : Dar el-Salam, 1963).]; Faculté des Lettres de Téhéran, « Hommage à Louis Massignon », *Revue de la Faculté des Lettres de Téhéran*, n° X (1962) [H. Corbin est l'un des contributeurs].

⁶³ Louis Massignon ; Vincent Monteil, *Parole donnée*. Recueil d'articles de L. Massignon précédé d'une biographie par V. Monteil (Paris : Julliard, 1962).

⁶⁴ Louis Massignon ; Yoakim Moubarac, *Opera minora*. Textes recueillis, classés et présentés avec une bibliographie par Y. Moubarac (Dār al-Ma'aref : Beyrouth, 1963).

⁶⁵ Le site de l'AALM [louismassignon.net] donne les thèmes des n°s publiés depuis 1994.

éditions de L'Herne⁶⁶ et une liste de ses publications est établie en 1972⁶⁷. En 1975, une nouvelle édition de la *Passion* est publiée chez Gallimard⁶⁸, traduite en anglais en 1983 par H. Mason⁶⁹, qui en donne, en 1994, une nouvelle version abrégée⁷⁰. L'œuvre est traduite en espagnol en 2000⁷¹, partiellement en arabe en 2004⁷², en turc en 2006⁷³. Le centenaire de la naissance de L. Massignon est célébré au Caire⁷⁴, à Palerme⁷⁵, à Milan⁷⁶ et à Damas⁷⁷. Daniel Massignon dirige deux ouvrages consacrés à l'œuvre de son père : *Présence de Louis*

⁶⁶ Jean-François Six (Ed.), *Louis Massignon* (Paris : L'Herne, 1970).

⁶⁷ Yoakim Moubarac, *Pentalogie islamo-chrétienne* (Beyrouth : Edition du Cénacle libanais, 1972), vol. 1. : « L'œuvre de Louis Massignon ».

⁶⁸ Louis Massignon, *La passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj : Martyr mystique de l'islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922 : Étude d'histoire religieuse* (Nlle éd.) (Paris: Gallimard, 1975). Geneviève et Daniel Massignon, Henri Laoust, Louis Gardet et Roger Arnaldez ont contribué à cette édition en 4 vol.

⁶⁹ Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj: mystic and martyr of Islam*, transl. by Herbert Mason (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1983), 4 vol.

⁷⁰ Louis Massignon, *Al-Hallâj. Mystic and martyr*, abridged ed. by Herbert Mason (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1994).

⁷¹ Louis Massignon; *La pasión de Hallâj, Martir Místico del Islam*, Agustin Lopez Tobajas; Maria Tabayo Ortega (trad.) (Barcelona : Paidós Orientalia, 2000).

⁷² Louis Massignon, *Ālām al-Ḥallâj shahīd al-taṣawwuf al-islāmī*, tarjama Al-Ḥusayn Muṣṭafā Ḥallâj (Damas : Dār Quḍmus, 2004). Le traducteur quitta ce monde avant d'avoir achevé son œuvre. Seul le 1^{er} vol. est disponible. La parution du second est cependant annoncée par l'éditeur damascène.

⁷³ Ismet Birkan, *Islâm'in Mistik Shehidi : Halladj-i Mansûr'un Tchelisi* (Ankara : Feryal Matbaasi, 2006).

⁷⁴ Majmū'at mu'allifin, *Al-Dhikrā al-mi'awīyya li-milād al-mustashriq al-faransī al-ustādh Louis Massignon, al-Qāhira, 11-13 uktūbar 1983* (Le Caire : Maṭba'at Jāmi'at al-Qāhira, 1984). [Collectif, *Centenaire de la naissance de l'orientaliste français le Professeur Louis Massignon. Le Caire, 11-13 octobre 1983* (Le Caire : Imp. de l'Université du Caire, 1984)].

⁷⁵ Collectif, *Incontro tra Cristianismo e Islamismo, Misticismo Cristiano e Misticismo Islamico*, (Palermo : Circolo Culturale Mediterraneo, 1984). [Actes du 2^e Congrès International (Mondello, 21-23 octobre 1983) dédié au centenaire de Louis Massignon].

⁷⁶ Carmela Baffioni (a cura di), *Atti del Convegno sul centenario della nascita di Louis Massignon* (Napoli : Istituto universitario orientale, 1985).

⁷⁷ Sabaḥ Ḥusnī, « Khawāṭir wa sawānih 'ibar fi iḥyā' dhikrā mustashriq », *Majalat majma' al-lugha al-'arabiyya - Dimashq*, vol. 3, n° 59 (juil. 1984) : 463-447; vol. 4, n° 59 (oct. 1984) : 677-691.

[Sabaḥ Ḥusnī, « Souvenirs, biographie et enseignements d'un grand orientaliste », *Revue de l'Académie de Langue arabe – Damas*, vol. 3, n° 59 (juil. 1984) : 463-447 ; vol. 4, n° 59 (oct. 1985) : 691-677.]

Massignon⁷⁸ et *Louis Massignon et le dialogue des cultures*⁷⁹. En 1992, est publié « *Louis Massignon : mystique en dialogue* »⁸⁰. Plusieurs colloques sont organisés : à Paris en 1995, par l'Institut d'Études Iraniennes⁸¹, à l'Université Notre Dame en Indiana (USA) en 1997⁸², au Caire en 1999⁸³, et à Rabat en 2006⁸⁴. Opportunément, une réédition critique des principaux articles de L. Massignon est réalisée sous la direction de C. Jambet qui donne lieu en 2009 à la publication des *Écrits mémorables* chez R. Laffont⁸⁵. Enfin, en 2012 un après-midi d'étude est consacré au chercheur à la BNF à l'occasion de la création du Fonds Louis Massignon⁸⁶.

⁷⁸ Daniel Massignon (Ed.), *Présence de Louis Massignon : hommages et témoignages* (Paris : Maisonneuve & Larose, 1987).

⁷⁹ Daniel Massignon (Ed.), *Louis Massignon et le dialogue des cultures : Actes du Colloque sur Louis Massignon, Maison de l'UNESCO, 17 et 18 décembre 1992 organisé à l'occasion du 30^e anniversaire de la mort de L. Massignon (1883-1962)*, (Paris : Ed. du Cerf, 1996).

⁸⁰ Collectif, *Louis Massignon, mystique en dialogue* (Gordes : Question de; Paris, Albin Michel, 1992).

⁸¹ Le colloque donne suite à une publication : Eve Feuillebois-Pierunek; Yann Richard (Eds.), *Louis Massignon et l'Iran*, (Paris ; Leuven : Institut d'études iraniennes ; diff. Peeters, 2000).

⁸² Voir Hala Fattah, « Report on the conference *Louis Massignon : the vocation of a scholar*: Notre Dame University, Indiana, 2-5. 10. 1997», *Bulletin of the Royal Institute for Inter-faith Studies*, n° 1 (1999), 212-217. Certaines contributions présentées à cette occasion ont été publiées dans : Jacques Keryell, *Louis Massignon au cœur de notre temps* (Paris : Karthala, 1999).

⁸³ Majmū'at mu'allifin, *Fī qalb al-Sharq : qirā'a mu'āšira li-a'māl Louis Massignon, A'māl al-nadwa allatī nazzamathā Kulliyat al-Ādāb, Jāmi'at al-Qāhira bi-al-ta'āwun ma'a al-Markaz al-Faransī lil-Thaqāfa wa-al-Ta'āwun wa-al-Jam'iyya al-falsafiyya al-Miṣriyya, fī al-fatra min 13-15 Māris, 1999* (Le Caire : al-Majlis al-A'lā lil-Thaqāfa, 2005) [Collectif, *Au cœur de l'Orient. Relectures contemporaines de l'œuvre de Louis Massignon. Actes du Colloque tenu à l'Université du Caire, Faculté des Lettres en collaboration avec le Centre Français de Culture et de coopération. 13-15 mars 1999* (Le Caire : Haut Conseil de la culture, 2005)]

⁸⁴ Borrmans, *Louis Massignon et le Maroc : une parole donnée*.

⁸⁵ Louis Massignon, *Écrits mémorables*. Textes établis, présentés et annotés sous la direction de Christian Jambet par François Angelier, François L'Yvonnet et Souād Ayada (Paris: R. Laffont, 2009). Contient notamment une bibliographie des œuvres de L. Massignon : EMII, 941-997.

⁸⁶ Vendredi 26 octobre 2012, « Louis Massignon, hier et aujourd'hui (1883-1962) ». Allocutions de : Françoise Jacquin, Xavier Accart, Manoël Pénicaud, Jean-François Six, Dominique Millet-Gérard, François Angelier, D. Avon, Pierre Lory et Mohamed Sghir Janjar. Les archives Louis Massignon, de privées, deviennent publiques grâce à ce legs fait à la BNF.

1. L. Massignon, figure du dialogue islamo-chrétien

Plusieurs biographes se sont attelés à retracer cette « courbe de vie » : V. Monteil⁸⁷, J. Morillon⁸⁸, J. Moncelon⁸⁹, C. Destremeau⁹⁰, H. Mason⁹¹, F. Angelier⁹², D. Massignon⁹³, J. Keryell⁹⁴ et J.-M. Mérigoux⁹⁵. De nombreux travaux présentent L. Massignon comme une figure de proue du dialogue islamo-chrétien. Ainsi, *L'hospitalité sacrée*⁹⁶ de J. Keryell évoque L. Massignon et Mary Kahīl. M. Borrmans et F. Jacquin publient, en 2011, un ouvrage consacré à la *Badaliya*⁹⁷. Dans sa thèse, G. Harpigny s'efforce de comprendre l'attitude chrétienne de L. Massignon à l'égard de l'islām⁹⁸. R. Caspar, dans son *Traité de théologie musulmane* analyse le « changement à la Copernic » que son œuvre a permis d'opérer dans

⁸⁷ Massignon ; Monteil, *Parole donnée*. ; Vincent-Mansour Monteil, *Le linceul de feu, Louis Massignon (1883-1962)* (Paris : Ed. Vegapress, 1987).

⁸⁸ Jean Morillon, *Massignon* (Paris : Éd. Universitaires. Paris : Éd. Universitaires).

⁸⁹ Jean Moncelon, « Louis Massignon, l'ami de Dieu (*Khalīl Allāh*) » (Thèse d'Etat, Université Paris X, 1990)

⁹⁰ Christian Destremeau ; Jean Moncelon, *Louis Massignon* (Paris : Plon, 1994).

⁹¹ Herbert Mason, *Memoir of a Friend, Louis Massignon* (Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1990) ; éd. fr. : Herbert Mason, *Massignon : chronique d'une amitié*, trad. Michèle Bompois (Paris : Desclée de Brouwer, 1988).

⁹² François Angelier, « Louis Massignon, une courbe de vie : 1883-1962 », in *Louis Massignon, mystique en dialogue* (Gordes : Question de ; Paris : A. Michel, 1992), 224-253 ; « Repères biographiques », in *EM I*, XXIX – LXXX.

⁹³ Daniel Massignon, *Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908* (Paris : Ed. du Cerf, 2001) ; *Autour d'une conversion : Lettres de Louis Massignon et de ses parents au Père Anastase de Bagdad* (Paris : Ed. du Cerf, 2004). ; Voir aussi : *Louis Massignon et l'Irak*, BAALM n° 14 (juin 2003).

⁹⁴ Jacques Keryell, *Louis Massignon : la grâce de Bagdad* (Paris : Téqui, 2010).

⁹⁵ Jean-Marie Mérigoux, « La reconnaissance de Louis Massignon envers l'Irak », *La vie spirituelle*, n°620, t. 131 (mai-juin 1977) : 434-445.

⁹⁶ Jacques Keryell, *L'hospitalité sacrée*. Extrait de la correspondance entre L. Massignon et M. Kahil), (Paris : Nouvelle Cité, 1987).

⁹⁷ Maurice Borrmans ; Françoise Jacquin, *Badaliya, au nom de l'autre, 1947-1962* (Paris : Ed. du Cerf., 2011).

⁹⁸ Guy Harpigny, *Islam et christianisme selon Louis Massignon* (Louvain-la-Neuve : Centre d'histoire des religions de l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve, 1981).

l'orientation du regard chrétien porté sur l'islām⁹⁹. Cet aspect a fait l'objet de plusieurs publications¹⁰⁰, notamment par M. Borrmans¹⁰¹. La notion d'hospitalité abrahamique est au cœur de plusieurs études¹⁰². En 1999, un colloque est organisé à Vieux-Marché en Bretagne, lieu d'un pèlerinage consacré aux Sept Dormants¹⁰³, pèlerinage auquel M. Pénicaut consacre sa thèse doctorale, publiée en 2015¹⁰⁴. Enfin, dans un ouvrage récemment publié, C. Krokus analyse «la théologie de Massignon»¹⁰⁵, ce qui montre qu'un demi-siècle après la mort de l'islamologue, l'intérêt est toujours vif.

2. L. Massignon, *chercheur en sciences des religions*

Du point de vue des sciences des religions, les travaux sont moins nombreux. La « méthode » de Louis Massignon a été analysée par J. Waardenburg dans sa thèse et dans

⁹⁹ Robert Caspar, *Traité de théologie musulmane - 1 : Histoire de la pensée religieuse musulmane, Cours de théologie musulmane* (Rome : PISAI, 1987²).

¹⁰⁰ Voir : Neal Robinson, « Massignon, Vatican II and Islam as an Abrahamic Religion », *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 2 n° 2 (1991): 182-205 ; Christian S. Krokus « Louis Massignon's Influence on the Teaching of Vatican II on Muslims and Islam », *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 23, n° 3 (2012): 329-345.

¹⁰¹ Voir : Maurice Borrmans, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien. Louis Massignon, Jean-Mohammed 'Abd-el-Jalīl, Louis Gardet, Georges C. Anawati* (Paris : Cerf, 2009) ; « Massignon, Jésus et Marie, Hallāj et Fātima », *Islamochristiana* n° 36 (2010) : 117-137 ; (2012). « Louis Massignon et Hébron, al-Khalīl », *Cahiers pour la Terre Sainte (Chevaliers du Saint Sépulcre)*, n°2 (fév. 2012) : 6-13 ; David Burrell, « Mind and heart at the service of Muslim-Christian understanding: Louis Massignon as trail blazer », *The Muslim World*, n° 88, vol. 3-4 (1998): 268-278.

¹⁰² Mohamed Sghir Janjār, « L'éthique de l'hospitalité et le dialogue islamo-chrétien selon Louis Massignon », *Islamochristiana*, n° 25 (1999) : 115-124. Jacques Keryell (Ed.), *Personne et altérité : l'hospitalité au cœur de la rencontre* (Paris : Éd. du Cerf, 2013).

¹⁰³ Voir : Colloque (Vieux Marché) Sept Dormants, *BAALM* n° 9 (déc.1999) et Les Sept Dormants d'Ephèse, *BAALM*, n° 8 (juin 1999).

¹⁰⁴ Manoël Pénicaut, *Le Réveil des Sept Dormants. Un pèlerinage islamo-chrétien en Bretagne* (Paris: Éd. du Cerf, 2015).

¹⁰⁵ Krokus, *The Theology of Louis Massignon : Islam, Christ, and the Church* (Washington: The Catholic University of America Press, 2017).

plusieurs articles¹⁰⁶. E. Saïd évoque L. Massignon à plusieurs reprises¹⁰⁷. P. Rocalve lui a consacré sa thèse¹⁰⁸. Plusieurs travaux ont adopté une approche comparatiste : D. Gril met en dialogue trois approches, celles de L. Massignon, H. Corbin et R. Guénon¹⁰⁹. Xavier Accart¹¹⁰ et Jean Moncelon¹¹¹ ont comparé sa vision de l'islām à celle de R. Guénon. P. Laude s'est intéressé à sa spiritualité¹¹² et a comparé sa vision de l'islām avec celle d'H. Corbin, de R. Guénon et de F. Schuon¹¹³.

¹⁰⁶ Jacques Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident. Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'islam et se sont formé une image de cette religion : I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje, C.H. Becker, D.B. Macdonald, Louis Massignon* (Paris La Haye: Mouton, 1963); « Massignon: Notes for Further Research », *The Muslim World*. Hartford Seminary Foundation, LVI, 3 (1966): 157-172; « Regard de phénoménologie religieuse » in *Louis Massignon*, éd. par Jean-François. Six (Paris : Éd. de l'Herne, 1970) : 148-156 ; « L. Massignon's study of religion and Islam: an essay à propos of his *Opera Minora* », *Oriens*, n^{os} 21-22 (1968-1969): 136-158 ; « L'approche dialogique de Louis Massignon », in *Louis Massignon et le dialogue des cultures*, éd. par Daniel Massignon (Paris, Éd. du Cerf, 1996), 177-200 ; « L'impact de l'œuvre de Louis Massignon sur les études islamiques », 295-304.

¹⁰⁷ Saïd, *L'Orientalisme*; « Islam, the philological vocation and French culture : Renan and Massignon », in *Islam studies: a tradition and its problems*, ed. by M. H. Kerr (Malibu : Undena publication, 1980) : 53-72. Voir à ce sujet : Lory, « Louis Massignon et l'orientalisme ».

¹⁰⁸ Pierre Rocalve, « Place et rôle de l'Islam et de l'islamologie dans la vie et l'œuvre de Louis Massignon » (Thèse de doctorat, Paris IV, 1990) ; *Louis Massignon et l'Islam* (Damas : Institut Français de Damas, 1993).

¹⁰⁹ Denis Gril, « Espace sacré et spiritualité, trois approches : Massignon, Corbin, Guénon », in *D'un orient l'autre*, éd. par Marie-Claude Burgat (Paris : Éditions du CNRS, 1991), vol. 2 : 49-63.

¹¹⁰ Xavier Accart, « Feu et diamant, Louis Massignon et René Guénon », in *L'ermite de Duqqi* (Milano : Arché, 2001) : 287-325.

¹¹¹ Jean Moncelon, « Louis Massignon et Frithjof Schuon: une rencontre posthume », in *Frithjof Schuon*, éd. par Patrick Laude; Jean-Baptiste Aymard (Lausanne : L'âge d'homme 2002) : 179-198.

¹¹² Laude, *Massignon intérieur*.

¹¹³ Patrick Laude, *Pathways to an inner Islam : Massignon, Corbin, Guénon, and Schuon* (Albany: State University of New York Press, 2010).

La relation de Louis Massignon au Qur'ān a été documentée par M. Borrmans¹¹⁴ et R. Arnaldez¹¹⁵. Sa relation à la langue arabe a fait l'objet d'un article important de P. Nwyia¹¹⁶. A. Celli¹¹⁷, G. Troupeau¹¹⁸, Y. Le Bastard¹¹⁹ ainsi que J. Morillon¹²⁰ s'y sont également intéressés. Bien que les découvertes de L. Massignon aient profondément modifié les convictions des chercheurs concernant la mystique musulmane, les études consacrées à la relation de l'islamologue à ce champ d'étude sont relativement peu nombreuses. Si l'*Essai* et la *Passion* ont donné lieu à de multiples recensions, les travaux plus approfondis sont rares. Des réflexions intéressantes peuvent cependant être trouvées chez H. Corbin¹²¹, L. Gardet¹²², P. Lory¹²³, C. Jambet¹²⁴, M. Arfa-Mensia¹²⁵, R. Arnaldez¹²⁶ et enfin E. Ormsby¹²⁷.

¹¹⁴ Maurice Borrmans, « Louis Massignon et son exemplaire du Coran », *The Muslim world (Hartford)*, n°100, vol. 4 (2010) : 377-389.

¹¹⁵ Roger Arnaldez, « Le Coran dans la pensée de L. Massignon », in *Louis Massignon et le dialogue des cultures. Actes du Colloque sur Louis Massignon*, éd. par Daniel Massignon (Paris : Éd. du Cerf, 1996) : 71-90.

¹¹⁶ Paul Nwyia, « Massignon ou une certaine vision de la langue arabe », *Studia Islamica*, n° 50 (1979): 125-149.

¹¹⁷ Andrea Celli, « Il tema delle *lingue consacrate* nella scrittura di Louis Massignon », *Rivista di storia e letteratura religiosa*, Firenze : S. Olschki, vol. 41, n° 2 (2005) : 433-479.

¹¹⁸ Gérard Troupeau, « Louis Massignon et la langue arabe », in *Louis Massignon et le dialogue des cultures. Actes du Colloque sur Louis Massignon*, éd. par Daniel Massignon (Paris : Éd. du Cerf, 1996) : 33- 41.

¹¹⁹ Yvon Le Bastard, « La question des langues chez Massignon : aryanisme et sémitisme, profane et sacré », in *Louis Massignon et l'Iran*, éd. par Eve Feuillebois-Pierunek ; Yann Richard (Paris ; Leuven : Institut d'études iraniennes ; diff. Peeters, 2000) : 43-50.

¹²⁰ Jean Morillon, « La révélation et les langues sémitiques d'après Louis Massignon », in *Louis Massignon et le dialogue des cultures*, éd. par Daniel Massignon (Paris : Ed. du Cerf, 1996) : 43-69.

¹²¹ Henry Corbin « L. Massignon » [1962], in *Louis Massignon*, éd. par Jean-François Six (Paris : Éd. de l'Herne, 1970) : 55-62 ; « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique » [1978], in *Henry Corbin*, éd. par Christian Jambet (Paris : Éd. de l'Herne, 1981) : 38-56.

¹²² Louis Gardet, « La langue arabe et l'analyse des *états spirituels* » (contribution à l'étude du lexique *ṣūfī*), in *Mélanges Louis Massignon* (Damas : Institut Français de Damas, 1957), t. II : 215-243 ; Georges Anawati, Louis Gardet, *Mystique musulmane aspects et tendances, expériences et techniques* (Paris : Vrin, 1986⁴[1961]).

¹²³ Pierre Lory, « Le paradoxe dans la mystique : Le cas de Hallāj », in *Ésotérismes, gnoses & imaginaire symbolique : Mélanges offerts à Antoine Faivre*. éd. par R. Caron, J. Godwin, W. J. Hanegraaff ; J.-L. Vieillard-Baron (Leuven : Peeters, 2001) : 773-781; «Les paradoxes mystiques : l'exemple de Shibli.», *L'Orient des dieux*, n° 1 (2001) : 61-82.

e. Concepts clés

1. Mystique musulmane/šūfisme/*tašawwuf islāmī*

Au chapitre 3, la définition de ces termes sera approfondie. Temporairement, voici quelques éléments afin de situer le propos. Comme le fait observer H. Landolt, il y a des milliers de définitions du šūfisme¹²⁸. Selon ce spécialiste, il s'agit d'un mouvement historique composé de « *šūfis* », originellement des ascètes, qui s'organisa plus tard en groupes dans différents pays du monde musulman. Au sujet du rapport entre les termes « šūfi » et « mystique », il rappelle qu'un « šūfi » n'est pas nécessairement un mystique, et qu'un mystique du monde musulman ne sera pas toujours appelé « šūfi »¹²⁹.

Quant à la relation entre le šūfisme et l'islām, elle est décrite en ces termes par R. Caspar : « L'Islam n'est pas le soufisme, en ce sens qu'on ne peut réduire tout l'Islam au soufisme », mais « le soufisme, c'est aussi l'Islam »¹³⁰, pour bien souligner que tout « šūfi » est aussi et avant tout un croyant musulman.

Qu'est-ce qui caractérise la mystique musulmane? Pour G. Anawati et L. Gardet, elle peut être définie « comme une méthode systématique d'union intime, expérimentale, avec

¹²⁴ Jambet « Le Soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin » (IEI).

¹²⁵ Mokdad Arfa-Mensia, « Massignon et son approche de la mystique musulmane », *Cahiers de Tunisie /Al-Kurrāsāt al Tunisiyya*, n° 181 (2002) : 65-77.

¹²⁶ Roger Arnaldez, « Hallāj et Jésus dans la pensée de Louis Massignon », *Horizons Magrébins*, n°14-15 (1989) : 171-178.

¹²⁷ Eric Ormsby, « Abū Hamid al-Ghazālī vu par Louis Massignon », in *Louis Massignon et l'Iran*, éd. par Eve Feuillebois Pierunek ; Richard Yann (Paris ; Leuven : Institut d'études iraniennes ; diff. Peeters, 2000) : 51-59.

¹²⁸ Toshihiko Izutsu ; Hermann Landolt, « Sufism, Mysticism, Structuralism: A Dialogue », *Religious Traditions*, University of Sydney, vol. 7 (1984), [1-24], 5.

¹²⁹ Izutsu ; Landolt, « Sufism, Mysticism, Structuralism: A Dialogue », 4.

¹³⁰ Robert Caspar, *Cours de mystique musulmane* (Institut pontifical d'études arabes : Rome, 1968), [dactylographié], 3.

Dieu »¹³¹. Ici, le terme « expérience » peut être rapproché du mot « gustation », que l'on rencontre dans un extrait de la traduction par Farid Jabre du *Munqidh min al-ḍalāl* de Abū Ḥāmid al-Ghazālī (m. 505/1111). Le mystique est celui qui *vit* une expérience : il s'agit d'un *vécu*, non d'un savoir théorique. Ghazālī écrit au sujet des « ṣūfis » :

Mais il m'apparut que ce qui leur est spécifiquement propre ne se peut atteindre que par le « goût », les états d'âme et la mutation des attributs.

C'est ce qui se passe pour la santé et la satiété, par exemple. Quelle différence entre, d'une part, la simple connaissance de leurs définitions, de leurs causes et de leurs conditions respectives, et, d'autre part, le fait d'être soi-même bien portant ou rassasié ! Entre le fait d'être ivre et la connaissance de la définition de l'ivresse (cet état dû aux vapeurs qui montent de l'estomac au cerveau) ! L'ivrogne ne connaît pas la définition et la science de l'ivresse : il ne s'en doute même pas. Et celui qui est sobre les connaît bien, quoiqu'il soit à jeun. De même, un médecin malade connaît bien la définition de la santé, ses causes et les remèdes qui la rétablissent : il est pourtant malade. Eh bien, connaître la réalité de la vie ascétique, avec ses conditions et ses causes, est une chose ; mais c'en est une tout autre que d'être effectivement dans l'état d'âme de l'ascétisme et du détachement des biens de ce monde.

Or, j'ai compris avec certitude que les mystiques ne sont pas des discoureurs mais qu'ils ont leurs états d'âme. Ce qui pouvait s'apprendre, je l'avais acquis. Le reste, c'est affaire de *gustation* et de bonne voie¹³².

Cette idée que les mystiques musulmans ne sont pas des « discoureurs » est également avancée par P. Nwyia qui évoque leur attachement au réel, et l'adéquation qu'ils réalisent entre la langue et le cœur. Il les caractérise comme suit :

S'il est un mot qui les caractérise et par lequel ils aiment désigner le sens de leur effort spirituel, c'est bien celui de *taḥaqquq*, l'opposé même du rêve : à la fois effort pour

¹³¹ Georges Anawati ; Louis Gardet, *Mystique musulmane aspects et tendances, expériences et techniques* (Paris : Vrin, 1986⁴[1961], 13.

¹³² Al-Ghazālī, *Al-Munqid min aḍālal (Erreur et délivrance)*, Farid Jabre (trad.) (Beyrouth : Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1959), 96. Nos italiques.

accéder à la vérité et souci de coller au réel, en démasquant toutes les illusions. [...] cette pensée est essentiellement un effort loyal pour accéder à l'intelligibilité d'une expérience : celle de l'existence en tant qu'elle est habitée par la présence du *Ḥaqq*, le Dieu vrai qui est aussi le vrai réel¹³³.

Pour P. Nwyia, les vrais mystiques ce sont

ceux qui font l'existence engagée dans l'*iḥlās*, c'est-à-dire la recherche de l'authenticité la plus totale, non seulement avec Dieu, mais aussi et d'abord avec soi-même et les autres. [...] Parler un langage vrai et sincère, réaliser en soi et pour les autres l'accord de la langue et du cœur, telle est la condition primordiale pour entrer dans le royaume du réel dont la porte est le verbe. Là est précisément le signe que le mystique habite ce royaume, car si *être* signifie *être présent* (*ḥuḍūr*), comme ne cessent de le répéter les soufis, toute l'aventure mystique est tendue vers une présence dont le poids donne au langage sa cohésion et son pouvoir d'implantation dans le réel¹³⁴.

Enfin, proposant une définition du mot *ṣūfisme* au sens large, W. Chittick suggère qu'il désigne un engagement avec les enseignements et les pratiques islamiques de telle sorte que la dimension spirituelle, intérieure, est considérée comme prioritaire par rapport à la dimension légaliste, extérieure¹³⁵. On trouve une idée similaire chez Ibn Khaldūn (m. 808/1406), qui, après avoir insisté sur l'importance de l'intention (*niyya*)¹³⁶, écrit au sujet des actes extérieurs et intérieurs :

La compréhension de la Loi devint alors de deux espèces :

¹³³ Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, 1.

¹³⁴ Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, 2-3.

¹³⁵ William C. Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Din Kashani* (Oxford University Press: Oxford Scholarship Online: 2001), 8.

¹³⁶ Eric Chaumont, « La voie du soufisme selon Ibn Khaldūn : présentation et traduction du prologue et du premier chapitre du *Shifā' al-sā'ib* », in *Revue philosophique de Louvain*, tome 87, quatrième série n°74, mai (1989) : [264-296], 283.

La première consistait en la compréhension de l'extériorité (*fiqh al-zâhir*), c'est-à-dire en la connaissance des statuts concernant les actes des membres, qu'ils soient propres à chaque obligé ou le concernent tous en commun : les actes cultuels, les coutumes et autres actions extérieures. Cela, c'est ce que l'on appelle communément «le Droit» (*fiqh*). Les juristes (*faqîh*), à savoir les muftis et les gardiens de la religion, en ont la charge.

La seconde espèce consiste en la compréhension de l'intériorité (*fiqh al-bâtin*), à savoir en la connaissance des statuts concernant les actes des cœurs et de ce qui est propre à chaque obligé en particulier, comme actes des membres, dans son service de Dieu et dans sa manière de subvenir aux nécessités [de la vie]. Cela, on l'appelle « compréhension des cœurs », « compréhension de l'intériorité », « compréhension du scrupule (*wara*), « science de l'au-delà » et « soufisme »¹³⁷.

Provisoirement, nous définirons donc le mystique musulman comme le croyant qui est engagé dans une pratique intériorisée de l'islâm, qui cherche à purifier son intention, à accorder son cœur et sa langue, celui dont le mode de connaissance de Dieu est gustatif, expérimental, avant d'être théorique.

2. Orientalisme ou islamologie?

Par le terme « orientalisme », nous entendons une discipline savante qui s'est développée au moment de la Renaissance et dont le champ scientifique est l'étude des grandes civilisations de l'Asie et de leurs extensions africaines¹³⁸. Cette discipline englobe l'étude des langues,

¹³⁷ Chaumont, « La voie du soufisme selon Ibn Khaldûn », 285-286. Il s'agit du premier chapitre du *Shifâ' al-sâ'il* intitulé « Discours où l'on réalise ce qu'est la voie des soufis et où on la distingue, de manière générale, parmi les voies de la loi (*Turuq al-sharî'a*). Du sens de ce terme chez les anciens d'entre eux dans la communauté ».

¹³⁸ Kristopher Schipper, « Définition de l'orientalisme », *Le Livre blanc de l'orientalisme Français* (Société asiatique : Paris, 1922),[13-16], 13.

littératures, religions, philosophies, histoires, arts et lois des sociétés asiatiques, en particulier des plus anciennes¹³⁹. Les XVII^e et XVIII^e siècles se caractérisent par la croyance en l'omniscience du philologue¹⁴⁰. De nombreux orientalistes étaient liés à la bureaucratie coloniale, mais pas systématiquement, et leurs positions sur le colonialisme variaient. Au milieu du XX^e siècle, les orientalistes ont commencé à se dissocier des associations coloniales et néo-coloniales de l'orientalisme¹⁴¹. On commença alors à parler « d'études asiatiques » ou « d'islamologie ». Pour M. Rodinson, le déclin de l'orientalisme est également lié à la fin de l'hégémonie de la philologie. L'idée selon laquelle la formation philologique pouvait suffire pour traiter avec compétence de tous les problèmes posés par un domaine d'études que définissait une limite linguistique, devient désuète. L'avancée des sciences humaines montre la complexité des problèmes que les compétences linguistiques ne peuvent résoudre à elles seules et les contacts avec les autres disciplines deviennent nécessaires¹⁴².

En 1978, la publication de l'ouvrage *Orientalism* d'Edward Saïd confère au terme une connotation négative et polémique. Dans cette œuvre, il se réfère aux conceptions prétendument simplistes, stéréotypées et dégradantes des cultures arabe et asiatique généralement retenues par les érudits occidentaux¹⁴³.

¹³⁹ Megan C. Thomas, « Orientalism, cultural Field of Study », in *Encyclopedia Britannica* [en ligne] [URL: www.britannica.com/science/Orientalism-cultural-field-of-study] [Réf. Du 15/VI/2019].

¹⁴⁰ Maxime Rodinson, *La fascination de l'islam. Les étapes du regard occidental sur le monde musulman. Les études arabes et islamiques en Europe* (Paris : François Maspéro, 1982² [1980]), 118.

¹⁴¹ Thomas, « Orientalism, cultural Field of Study », *Encyclopedia Britannica*.

¹⁴² Rodinson, *La fascination de l'islam*, 106.

¹⁴³ Megan C. Thomas, « Orientalism, cultural Field of Study », *Encyclopedia Britannica*.

Depuis, le terme « orientalisme » est entaché d'ethnocentrisme occidental¹⁴⁴. Il revêt bien souvent une connotation vieillie et péjorative. C'est l'une des raisons pour lesquelles, dans la présente recherche nous qualifions le plus souvent L. Massignon d'« islamologue », plutôt que d'« orientaliste ». En effet, nous estimons que le terme « islamologue » est plus actuel et plus transversal : il nous permet de conduire une analyse réflexive qui prend son ancrage en l'exemple de L. Massignon et mène jusqu'à nos jours ; il permet d'établir une continuité et de souligner l'actualité d'une réflexion, la pérennité des questionnements inhérents à une profession. Quant à l'islamologie¹⁴⁵, nous la concevons, à la suite de D. Sourdel et de J. Waardenburg, comme une section des sciences des religions ayant pour but « une *juste* compréhension de l'islam en tant que religion vivante »¹⁴⁶.

f. Posture herméneutique

Comme l'écrit Arthur Buehler « La première étape pour prendre conscience de la subjectivité des autres est de prendre conscience de sa propre subjectivité »¹⁴⁷. C'est pourquoi, partant du principe que tout savoir est situé et que toute approche d'une œuvre est interprétative, nous n'avons cessé, au cours de ce travail, de nous interroger sur notre localisation de notre regard, la nature de notre intention, etc. Cette réflexion a été conduite en dialogue avec des professeur·e·s et des doctorant·e·s.

¹⁴⁴ Voir : Schipper, « Définition de l'orientalisme », 13.

¹⁴⁵ « *Islamwissenschaft* » en Allemagne, « *Islamic studies* », dans la sphère anglo-saxonne.

¹⁴⁶ C'est en ces termes que D. Sourdel salue la publication de la thèse de J. Waardenburg ; voir Dominique Sourdel, « Recension de J. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident* », *Arabica*, n°13 (1^{er} janv. 1966), [98-100], 98.

¹⁴⁷ Arthur Buehler, « Researching Sufism in the Twenty-First Century, Expanding the Context of Inquiry », in *The Bloomsbury Companion to Islamic Studies*, éd. par Clinton Bennett (London ; New Delhi ; N.Y ; Sydney : Bloomsbury, 2013), [93-118], 98.

Cette posture se veut universitaire et notre intention est d'apporter une contribution à la recherche en islamologie concernant l'étude de la mystique musulmane. Elle oscille entre distance et proximité à l'auteur étudié : de la conduite de cette thèse dans l'institution (EPHE) au sein de laquelle L. Massignon fonda le champ d'étude, « mystique musulmane », au sein de laquelle enseignèrent ses élèves (H. Corbin et P. Nwyia), découle une proximité avec cet auteur. Simultanément, la thèse est réalisée Outre-Atlantique, à l'Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal, et cet élément géographique favorise l'instauration d'une distance critique. Cette dernière se creuse au fil des lectures, et la consultation d'une importante documentation a servi de point d'appui au levier de l'analyse.

Notre point de vue étant celui d'une française vivant au Québec, il s'agit d'un regard franco-québécois porté sur un segment de l'islamologie. Ce regard charrie malgré lui une certaine représentation du monde, une histoire, une philosophie : une personne originaire de Chine ou d'Éthiopie aurait sans-doute d'autres référentiels, elle verrait autre chose en lisant les mêmes textes.

Comment interroger seul·e ses catégories conceptuelles, débusquer ses préjugés, prendre conscience de son ethnocentrisme? En sus du rôle crucial qu'ont joué les lectures, leur multiplication, leur diversification, ce parcours doctoral nous a enseigné l'utilité de la collégialité. À titre d'exemple, le séminaire mensuel des doctorants organisé par l'Institut d'études religieuses nous a permis de recevoir les critiques bienveillantes de plusieurs collègues sur notre projet de recherche. Grâce à ces retours constructifs, nous avons pu « ouvrir les yeux sur nos aveuglements », et bénéficier de regards pluriels sur notre travail.

g. Utilité de la recherche

J. Waardenburg, dans sa thèse doctorale¹⁴⁸ a comparé entre elles cinq approches de l'islām en isolant, dans les cinq cas, l'œuvre de l'objet qu'elle prétendait éclairer. Ce travail lui a permis de mettre à jour un certain nombre d'intentions, de présupposés, de concepts et de valeurs présents dans la conscience du chercheur et ayant joué un rôle dans son étude de l'islām. Il a souligné l'utilité de cette analyse pour l'épistémologie de la science religieuse, qui avait selon lui « cruellement besoin d'une réflexion sur la relation entre sujet et objet »¹⁴⁹.

D'autres chercheurs en islamologie ont souligné l'utilité d'un retour réflexif sur la qualité du regard porté par un groupe sur un autre. Ainsi, Maxime Rodinson a écrit dans son introduction à *La Fascination de l'islam* : il est scientifiquement, « de premier intérêt d'étudier la façon dont se forment, se déterminent, se développent les attitudes, les conceptions d'un vaste groupe de peuples de culture analogue envers un autre groupe de même type »¹⁵⁰. Il y fait observer que la manière dont un groupe conçoit un autre groupe évolue d'une part en fonction de « la situation respective (et changeante) des deux mondes en présence », et d'autre part, en fonction des « tendances internes du spectateur-acteur qui porte les jugements »¹⁵¹.

C'est inspirée par cette même conviction que cette thèse souhaite interroger le regard porté par le ou la chercheur·e sur son champ d'étude. Nous croyons que les implicites, présupposés ou intentions présents dans la conscience du ou de la chercheur·e jouent un

¹⁴⁸ Waardenburg, *L'Islam dans le miroir*.

¹⁴⁹ Waardenburg, *L'Islam dans le miroir*, 7.

¹⁵⁰ Rodinson, *La Fascination de l'islam*, 6.

¹⁵¹ Rodinson, *La Fascination de l'islam*, 6.

rôle essentiel dans sa manière d'aborder son champ d'étude. Concernant la mystique musulmane, l'œuvre consacrée par Louis Massignon à l'étude de la mystique musulmane a influencé la manière de *voir* la mystique musulmane de générations de chercheur·e·s. Il nous a donc semblé bénéfique d'interroger ce cadre conceptuel afin de « renouveler notre regard », de prendre conscience du fait qu'il s'agit d'*une certaine vision* qui ne va pas de soi et qui doit être questionnée.

Enfin, cette thèse s'inscrit dans le cadre du questionnement épistémologique suivant : comment étudier la mystique musulmane en étant « conscient·e » de tout ce dont notre regard est porteur, de nos présupposés théologiques ou philosophiques, du paradigme dans lequel nous nous situons ? Nous espérons qu'elle contribuera à enrichir une réflexion sur le regard porté sur la mystique musulmane: comment débusquer nos intentions, présupposés, concepts et valeurs implicites ? comment consciemment *regarder* cet objet d'étude pour mieux le *voir* apparaître dans toute *Sa* réalité ? Bien qu'il soit impossible d'atteindre cet objet « *en soi* », bien que sa réalité soit à tout jamais inaccessible, cette recherche vise à nous permettre de nous approcher de ce but, ou tout au moins, à nous conduire vers une compréhension *plus juste* de ce champ d'étude.

h. Annonce du plan

Afin de mener à bien ce projet, la première partie de cette étude sera consacrée à l'analyse de la relation du chercheur L. Massignon à son champ d'étude, grâce à une analyse des éléments contextuels (ch.1) et des éléments biographiques (ch.2).

La deuxième partie s'attachera à identifier les caractéristiques de la vision de la mystique musulmane selon L. Massignon. Y seront abordées tout d'abord certaines

considérations définitionnelles et méthodologiques (ch.3), puis sera mise en lumière la centralité de la référence qur'ānique chez L. Massignon (ch. 4). Ensuite, une étude du concept de « sainteté » dans l'œuvre de L. Massignon sera menée (ch.5) suivie par une étude de la manière dont il conçoit l'union mystique en islām (ch.6).

PREMIERE PARTIE : LE CHERCHEUR L. MASSIGNON ET SON CHAMP D'ÉTUDE

Introduction à la première partie

Au cours de cette analyse seront présentés les éléments d'ordre contextuel et biographique permettant de préciser la particularité de la posture herméneutique de L. Massignon à l'égard du champ d'étude « mystique musulmane ».

Durant les dernières décennies, de nombreux travaux biographiques ont été publiés au sujet de ce chercheur, notamment par V. Monteil¹, J. Morillon², J. Moncelon³, C. Destremeau⁴, H. Mason⁵, F. Angelier⁶, D. Massignon⁷ et J. Keryell⁸. Il nous a donc semblé inutile d'entreprendre ici une présentation diachronique de la biographie du savant français. Dans cette thèse, nous avons choisi de retenir les éléments contextuels et biographiques permettant de situer le regard posé par L. Massignon sur la mystique musulmane dans un

¹ Monteil, *Parole donnée* : contient une introduction biographique rédigée grâce à l'aide de L. Massignon ; Monteil, *Le linceul de feu, Louis Massignon (1883-1962)*. Apporte un éclairage significatif sur la vie et la pensée du savant.

² Morillon, *Massignon* : présente les étapes biographiques et les grands thèmes de l'œuvre de L. Massignon.

³ Jean Moncelon « Louis Massignon, l'ami de Dieu (Khalil Allāh) ». J. Moncelon est également l'administrateur du site internet « Moncelon - D'orient et d'occident »
[URL : www.moncelon.fr/Massignon.htm] [Réf. Du 15/VI/2019].

⁴ Destremeau ; Moncelon, *Louis Massignon*.

⁵ Mason, *Memoir of a Friend*, éd. Française : Mason, *Massignon : chronique d'une amitié*.

⁶ Angelier, « Louis Massignon, une courbe de vie : 1883-1962 » : 224-253 ; François Angelier, « Repères biographiques », in *EMI* : XXIX – LXXX.

⁷ D. Massignon, *Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908; Autour d'une conversion : Lettres de Louis Massignon et de ses parents au Père Anastase de Bagdad*; Voir aussi : *Louis Massignon et l'Irak*, *BAALM* n° 14 (Juin 2003).

⁸ Keryell, *Louis Massignon : la grâce de Bagdad*.

certain contexte, national et international ; de connaître sa formation intellectuelle, ses maîtres, ses collaborateurs ; d'analyser sa relation avec le champ d'étude « mystique musulmane » depuis le moment de sa rencontre avec la figure d'Al-Ḥallāj et jusqu'à la fin de sa vie.

Le chapitre 1 présentera les éléments contextuels qui nous permettront de préciser la particularité de la posture herméneutique de Louis Massignon à l'égard de la mystique musulmane. Au sein du chapitre 2 seront présentés les éléments biographiques relatifs à sa formation intellectuelle, son expérience en terre arabe, l'évolution de sa relation à son champ d'étude, ses maîtres et ses collaborateurs.

Chapitre 1 : Analyse contextuelle.

Introduction au chapitre 1

Pourquoi présenter le contexte historique dans lequel évolue Massignon ? Comme l'expose H.-G. Gadamer dans *Vérité et Méthode*, la manière dont un historien aborde les sources historiques dépend des questions, des préjugés, ou des intérêts de cet historien, historiquement déterminé : la lecture qu'un historien réalise d'une réalité historique est variable : son regard n'a pas la stabilité du point d'Archimède :

L'histoire des Esquimaux de l'Amérique du Nord ne dépend absolument pas du point de savoir si et quand ce peuple a influé sur « l'histoire universelle de l'Europe ». Et pourtant, on ne peut sérieusement nier que la réflexion attentive à « l'histoire de l'efficiency » se révélera féconde même à l'égard de ce problème historique. Celui qui relira dans cinquante ou cent ans ce qu'écrivent aujourd'hui les historiens sur ce peuple, ne trouvera pas seulement que cette histoire a vieilli du fait qu'entre-temps il aura acquis des connaissances nouvelles ou interprété de façon plus correcte les sources : il pourra aussi convenir qu'en 1960 on lisait autrement les sources parce qu'on était mû par d'autres questions, par d'autres préjugés et par d'autres intérêts⁹.

Dans le même ordre d'idées, mais concernant plus précisément le champ de l'islamologie, Maxime Rodinson observe que : « Malgré ses prétentions, le monde savant est pénétré de toutes parts par les idées de la société où il s'insère et, inversement, certaines au moins des

⁹ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode*, préface à la 2^{de} édition (Paris : Ed. du Seuil, 1976 [1960]), 12.

idées des savants se répercutent dans un public plus large, souvent par étapes dégradées »¹⁰. Ainsi, à titre d'exemple, au XVIII^e siècle, à l'époque des Lumières et de l'*Aufklärung*, les savants français ou allemands qui s'intéressent à la religion musulmane, à partir du lieu où ils se situent, s'en forgent une conception rationnelle, la rapprochent du déisme et tendent à minimiser sa dimension mythique et mystique :

L'Islam est regardé comme une religion rationnelle, éloignée des dogmes chrétiens les plus opposés à la raison, admettant un minimum de conceptions mythiques, et de rites mystiques, [...] conciliant l'appel à une vie morale avec un respect raisonnable des exigences du corps, des sens, de la vie sociale. En somme, c'est alors une religion toute proche du déisme que professent la plupart des *Aufklärer*¹¹.

Ainsi, estimant que l'histoire des idées est susceptible d'influencer la nature du regard porté sur l'autre et la manière dont on étudie cet autre, nous croyons utile de nous demander ici quels éléments contextuels ont pu orienter le regard porté par Louis Massignon sur son champ d'étude ou encore la qualité de sa relation à ce dernier?

Afin de répondre à cette interrogation, nous présenterons dans ce premier chapitre différents éléments grâce auxquels nous pourrions situer et analyser le regard porté par L. Massignon sur la mystique musulmane dans son contexte historique (1.1). Précisons d'ores et déjà que nous évoquerons non pas « le » contexte d'une époque, mais l'évolution qu'une succession de contextes nous permettra d'entrevoir, la situation qui prévaut au sein de l'islamologie française en 1883, année de la naissance de Louis Massignon étant fort différente de celle qui prévaudra en 1962, année de sa disparition.

¹⁰ Rodinson, *La Fascination de l'islam*, 130. Nous soulignons.

¹¹ Rodinson, *La Fascination de l'islam*, 69-70.

En premier lieu, sera évoqué le regain d'intérêt pour l'étude de la mystique à la fin du XIX^e siècle et les débats qu'elle suscite (1.1.1). Sera ensuite retracée l'institutionnalisation des sciences des religions, puis, relaté l'essor de l'islamologie entendue comme discipline scientifique (1.1.2). L'internationalisation de la communauté savante sera alors présentée (1.1.3.). On s'efforcera ensuite d'analyser l'impact de l'expansion coloniale sur les études arabes et islamiques (1.1.4) et de comprendre pourquoi la position du savant arabisant est alors médiane et délicate (1.1.5). Enfin, seront esquissées les mutations géopolitiques qui, du vivant de l'auteur étudié, affectent les courants religieux et intellectuels au sein du monde musulman (1.1.6).

1.1 Regain de l'intérêt pour la mystique, débats qu'elle suscite, au tournant du XX^e siècle.

Si l'on se doit de souligner que la passion de Louis Massignon pour l'étude de la mystique musulmane lui appartient en propre, on peut également tenter de resituer cet élan individuel au sein de l'écheveau des éléments contextuels ayant pu contribuer à faire mûrir ce regard et à nourrir cet intérêt. Ces éléments permettront ultérieurement d'analyser l'approche de ce champ d'étude par L. Massignon.

1.1.1 Renouveau de l'intérêt porté par les sciences humaines et l'Église à la mystique.

En premier lieu, soulignons le regain d'intérêt dont fait l'objet, à la fin du XIX^e siècle l'étude de la *mystique*, de la *théologie mystique*, du *mysticisme* ou encore des *mystiques*.

Depuis G.W.F. Hegel (m.1831), la pensée cherchait à faire pénétrer la raison dans ce qui paraissait jusqu'ici irrationnel en abordant des réalités telles que l'existence, la personne, ou l'amour.¹² Ainsi, l'objet « mystique » devint le point d'une convergence étonnante de disciplines et de méthodes diverses. Rudolf Steiner voulut montrer que l'on pouvait être un adepte fidèle de la conception scientifique du monde et néanmoins être en quête des voies qui mènent à l'âme¹³.

Nous pensons qu'il est possible d'établir une corrélation entre ce regain d'intérêt pour la mystique et l'accroissement de l'attention portée au *sentiment religieux* qui, en 1880, est défini par le hollandais Cornelius Tiele (m. 1902), comme ce « *grand fait psychologique*, auquel nous donnons le nom de religion » [et qui] « s'est développé et manifesté sous des formes variées chez les différents peuples et dans les différentes races qui occupent l'univers »¹⁴. P. Cabanel, dans un article consacré à l'institution des sciences religieuses¹⁵, rapproche la définition de C. Tiele de la conception de la religion de F. Schleiermacher (m.1834), et de celle de l'indianiste Max Müller. Pour ce dernier, l'essence de la religion est « une faculté mentale qui, indépendamment et parfois même en dépit du bon sens et de la raison, rend l'homme capable de *saisir l'infini* sous différents noms et diverses formes »¹⁶. Pour le professeur d'Oxford, il est possible d'entendre « dans toutes les religions un

¹² Dominique Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient. Les Dominicains du Caire, années 1910-années 1960* (Paris : Éd. du Cerf, 2005), 200.

¹³ Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient*, 201.

¹⁴ La « Préface » de Cornelius Petrus Tiele au *Manuel de l'histoire des religions*, Trad. Maurice Vernes (Paris : E. Leroux, 1880) est citée par : Maurice Vernes, « Chronique », *Revue d'Histoire des Religions*, t.I. (1880), [282 - 296] : 289.

¹⁵ Patrick Cabanel, « L'institutionnalisation des *sciences religieuses* en France (1879-1908), une entreprise protestante ? », *Bulletin de la société d'histoire du protestantisme français* (janv.-mars 1994) : 33-81.

¹⁶ Max Müller est cité par : Albert Réville, *Prolégomènes de l'histoire des religions* (Paris : Fischbacher, 1881), 31. Nos italiques.

gémissement de l'esprit, un effort pour concevoir l'inconcevable, pour exprimer l'inexprimable, un soupir vers l'Infini »¹⁷.

En ce sens, nous pensons que le regain d'intérêt dont la mystique fait l'objet à la fin du XIX^e siècle pourrait être interprété comme allant de pair avec l'avènement d'une religion plus personnelle, intérieure. L'expérience personnelle du vécu religieux, la dimension psychologique de ce dernier, sont des champs de réflexion auxquels s'intéressent les prédécesseurs et contemporains de L. Massignon, tel William James, qui, en 1902 publie *The Varieties of Religious Experience*¹⁸. Ainsi, au moment où L. Massignon « rencontre » Al-Hallāj, les publications consacrées à la mystique ou aux mystiques se multiplient. Signalons par exemple l'étude publiée par Henri Delacroix en 1908 sur *les grands mystiques chrétiens* (Thérèse d'Avila, Madame Guyon, Suso)¹⁹.

Dans le monde anglo-saxon et germanique, l'historien luthérien Rudolf Otto (m. 1937) donne aux États-Unis une série de conférences (1923-1924) portant sur les « ressemblances » et « différences » entre le mystique hindou Çankara et le mystique chrétien Eckhart. Quant à Romain Rolland (m. 1944), il appelle de ses vœux la création, aussi bien en Inde qu'en Europe, de chaires de Métaphysique et Mystique comparées d'Orient et d'Occident : il convient, selon lui de fonder l'étude du religieux non sur des dialectiques intellectuelles, mais sur des faits d'expérience²⁰. Ainsi, les sciences humaines portent un intérêt nouveau et empreint de respect au « phénomène mystique ». De cet ordre sont les recherches de

¹⁷ Max Müller est cité par : Réville, *Prolegomènes de l'histoire des religions*, 31. Nos italiques.

¹⁸ William James ; Robert H. Abzug, *The Varieties of Religious Experience* (Boston : Bedford/St. Martins, 2013 [1902]).

¹⁹ Henri Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens* (Paris : Alcan, 1908).

²⁰ Romain Rolland, *Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante* (Paris : Stock, 1930), t. II, 213.

Jean Baruzi (m. 1953) sur saint Jean de la Croix, de Miguel Asín Palacios (1944) et bien sûr, ce qui nous intéresse ici, celles de L. Massignon sur la mystique musulmane.

Au début du XX^e siècle, la pensée chrétienne elle aussi reconsidère l'expérience mystique et porte sur elle un regard plus positif, la situant au sommet d'un épanouissement normal de la charité théologale. Au sein de l'Église catholique, les grands mystiques se voient reconnus comme des chrétiens à part entière²¹. Ainsi, en 1926, Pie XI place saint Jean de la Croix parmi les Docteurs de l'Église universelle²². Notons également la fondation, en 1919 et 1920, de *La Vie spirituelle* et de *La Revue d'ascétique et de mystique*. Les *Études Carmélitaines* se rajeunissent en 1931 et suscitent des congrès annuels. En 1927, le dominicain Ambroise Gardeil publie *La structure de l'âme et l'expérience mystique* et en 1932, dans *Les Degrés du savoir*²³, Jacques Maritain consacre plusieurs pages à la connaissance mystique.

1.1.2 Les premières entreprises comparatives : entre désir œcuménique et ethnocentrisme.

Si les mystiques non chrétiennes, telle la mystique hindoue ou la mystique musulmane par exemple, suscitent l'intérêt des chercheur·e·s au début du XX^e siècle, c'est notamment afin de répondre à un questionnement philosophique et théologique : y-a-t-il un noyau universel, une essence commune, aux différentes traditions mystiques ? A cette question, Rudolf Otto, évoqué plus haut, répond par l'affirmative et avance la thèse, d'une parenté des « *Urmotiven* » (raisons originelles) et d'une « essence » homogène de la

²¹ Louis Gardet ; Olivier Lacombe, *L'expérience du soi : étude de mystique comparée* (Paris : Desclée De Brouwer, 1981), 8.

²² Gardet; Lacombe, *L'expérience du soi*, 7.

²³ Jacques Maritain, *Distinguer pour unir; ou Les degrés du savoir* (Paris: Desclée de Brouwer, 1932).

Mystique. Quant à William James (m. 1910), il identifie dans ses *Varieties*²⁴ quatre caractéristiques communes aux expériences mystiques de différentes traditions religieuses : ineffabilité, qualité noétique, caractère éphémère de l'expérience et passivité du sujet²⁵.

Analysant rétrospectivement les premières entreprises comparatives, S. Katz a montré dans un article publié en 1978²⁶ que malgré leur prétention à réaliser une comparaison scientifique, ces travaux, traversés par l'idée qu'il y aurait un noyau commun à toutes les expériences mystiques, étaient porteurs d'une vision ethnocentrée de la mystique. La première catégorie de travaux qu'il décrit s'appuie sur l'idée que toutes les expériences mystiques sont identiques. Les travaux relevant de cette catégorie mettent en lumière une similarité sous-jacente qui transcende la diversité religieuse et culturelle.

Cette approche, précise-t-il, se retrouve dans les premières recherches en « mystique comparée », menée dans un contexte missionnaire, contexte que connaît le jeune Massignon. Ces entreprises comparatives, écrit Katz, qui s'efforcent de trouver un dénominateur commun parmi les traditions religieuses distinctes, muées par un désir œcuménique, s'appuient implicitement sur l'idée que toutes les religions, même si elles apparaissent différentes, enseignent en réalité *X*. Or, la définition de *X* varie en fonction de la croyance dogmatique particulière de l'interprète donné ; par exemple, pour le Chrétien, *X* est le Dieu chrétien²⁷. Une telle approche, portée par un désir œcuménique, aboutit en définitive à gommer les différences propres à chaque tradition.

²⁴ James, *The Varieties of Religious Experience*.

²⁵ Steven Katz, « Language, Epistemology, and Mysticism », in *Mysticism and Philosophical Analysis*, éd. par Steven Katz (London: Sheldon Press, 1978), 47 ss.

²⁶ Katz, « Language, Epistemology, and Mysticism », 22-74.

²⁷ Katz, « Language, Epistemology, and Mysticism », 24.

Ainsi, S. Katz, qui analyse dans cet article uniquement des travaux d'auteurs anglophones, observe que dans les travaux de R. M. Bucke (m. 1902), E. Underhill (m. 1941), W. T. Stace (1967)²⁸, A. J. Arberry (m. 1969) et R. C. Zaehner (m. 1974)²⁹ on retrouve l'idée que toutes les mystiques se réfèrent à une même expérience ou à un petit nombre d'expériences mystiques similaires³⁰. L'article de Katz montre qu'au moment où la mystique fait l'objet d'un intérêt croissant, le désir œcuménique des premiers comparatistes d'Europe ou d'Amérique pouvait être porteur d'une vision ethnocentrée de la mystique, le plus souvent christiano-centrée.

1.1.3 La question des « mystiques du dehors »

Un autre questionnement vient nourrir l'intérêt des contemporains de Massignon — plus précisément des théologiens catholiques — pour les mystiques non chrétiennes : la grâce surnaturelle existe-t-elle «en dehors» de la tradition chrétienne ? peut-on reconnaître comme fruit de la grâce divine l'expérience vécue par des mystiques appartenant à d'autres traditions religieuses : que penser des «mystiques du dehors» ?

²⁸ S. Katz reproche à W. T. Stace (m. 1967) de croire en l'existence d'un « noyau universel » commun à toutes les expériences mystiques (Voir : Katz, « Language, Epistemology, and Mysticism », 46). Il montre qu'en recherchant les caractéristiques universelles et communes des traditions mystiques, il est influencé à son insu par sa propre subjectivité moniste et introvertie (Voir p. 49 ss.).

²⁹ Selon S. Katz, le catholicisme de R. C. Zaehner (m. 1974) colore toute son enquête : aussi cette dernière apparaît comme un éloge du monothéisme occidental tandis qu'il porte sur le monisme oriental un regard davantage critique (Voir Katz, « Language, Epistemology, and Mysticism », 31).

³⁰ Katz, « Language, Epistemology, and Mysticism », 46.

À ce sujet, B. Carra de Vaux (m. 1953), dans son *Gazali* (1902)³¹, fait remarquer que contrairement à la « mystique surnaturelle des chrétiens », l'état extatique dont parle al-Ghazālī (m. 505/1111) paraît « mis à la portée naturelle de l'homme »³² établissant par là une distinction importante entre mystique *naturelle* et mystique *surnaturelle*, entre la *nature* et la *grâce*.

La mention de ces débats permet de saisir la portée, et peut-être l'une des intentions, de la thèse de Massignon sur al-Ḥallāj : en reconnaissant la présence de la grâce divine dans la mystique *surnaturelle* d'un musulman, al-Ḥallāj, L. Massignon affirme la possibilité de l'action de la grâce divine chez un croyant musulman, non baptisé. Il écrit dans la *Passion* (1922) :

L'union mystique d'al Ḥallāj s'opère donc, sur le type même de celle que le Qor'ân attribue à Jésus, par l'union au *kon!* « fiat » divin, obtenue par le moyen d'une adhésion de plus en plus étroite et fervente de l'intelligence aux commandements de Dieu que la volonté aime en premier. Et le résultat de cette acceptation permanente du « fiat » divin est la venue dans l'âme du mystique, de l'Esprit divin, lequel provient du commandement de mon Seigneur (n. Q. 17 :87) et fait désormais, de chacun des actes de cet homme, des actes véritablement divins ; et qui en particulier donnera aux paroles de son cœur, l'articulation, l'énonciation et l'application voulues de Dieu³³.

Le 19 juillet 1920, L. Massignon et le Père J. Maréchal se rencontrent à Louvain³⁴. Al-Ḥallāj était-il au centre de leurs discussions ? Nous l'ignorons, mais observons que trois ans plus

³¹ Bernard Carra de Vaux, *Gazali* (Paris : Alcan, 1902).

³² Maurice De Wulf « Recension de : Carra de Vaux, *Gazali* (1904) », *Revue néo-scholastique*, vol. 11, n°44 : 503.

³³ Massignon, *Passion* (1922) II, 520-521. Nous soulignons.

³⁴ François Angelier, « Repères biographiques », in *EMI*, [XXIX – LXXX], LVI.

tard, ce théologien publie un article intitulé « Le problème de la grâce mystique en Islam »³⁵, se fondant sur un commentaire serré du cas d'al-Ḥallāj. À travers cet exemple, J. Maréchal s'autorise donc à reconnaître « la *possibilité* même des grâces dont al-Ḥallāj, musulman sincère, se crut favorisé. [...] Et nous parlons de grâces strictement surnaturelles. »³⁶ Maréchal est sensible à l'impossibilité de réduire toutes les formes de mysticisme à une seule et même « mystique » qui se retrouverait partout sous des revêtements doctrinaux ou culturels variés. Il n'accepte pas non plus l'alternative trop facile et sans nuance : *ou* mystique surnaturelle, *ou* fausse mystique³⁷.

En 1931, Élisée de la Nativité pose à nouveau la question soulevée par J. Maréchal : le chrétien peut-il supposer l'existence de vraies grâces mystiques dans l'islām ?³⁸ Selon lui, les deux conditions de réalisation de ce « contact direct avec Dieu » sont l'appartenance à l'Église du Christ non réduite à sa dimension visible, présupposant la foi théologale, ainsi que le fait de croire en l'existence de Dieu et en sa providence rédemptrice³⁹.

Dans une séance du Cercle thomiste, en octobre 1939, Claude Xavier propose une conférence sur la « mystique musulmane » et cherche à démontrer qu'une vie mystique « catholique » n'est pas impossible, mais très rare, chez des non baptisés qui vivent en « état de grâce » et de ce fait sont susceptibles d'appartenir à l'Église « invisible ». Pour les catholiques,

³⁵ Joseph Maréchal, « Le problème de la grâce mystique en Islam », *Recherches de sciences religieuses*, XIII, (1923) : 243-292.

³⁶ Joseph Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques* (Bruges; Paris : Charles Beyaert, 1937), II, 529.

³⁷ Louis Gardet ; Olivier Lacombe, *L'expérience du soi : étude de mystique comparée* (Paris, Desclée de Brouwer, 1981), 11.

³⁸ Élisée de la Nativité, « L'Expérience mystique d'Ibn 'Arabī, est-elle surnaturelle ? », *Études carmélitaines*, XVI (2 oct. 1931): 137-168.

³⁹ Avon, *Les frères prêcheurs en Orient*, 374.

admettre l'existence possible de grâces spirituelles en dehors de l'Église, c'est ouvrir la porte du syncrétisme⁴⁰. Il est utile ici de rappeler qu'en 1932, dans les *Deux Sources de la morale et de la religion*, Henri Bergson (m. 1941) avait réduit la part de la mystique orientale à son apport préchrétien (brahmanisme, bouddhisme et jaïnisme) et présentait comme figures mystiques dans cet ouvrage cinq chrétiens (l'apôtre Paul, Thérèse d'Avila, Catherine de Sienne, François d'Assise, Jeanne d'Arc) en qui il voyait le « mysticisme complet ».

Quant à Jacques Maritain, il n'existe à ses yeux qu'une seule vraie mystique : la mystique chrétienne. Selon lui, une « mystique comparée phénoméniste » ne permettrait pas de sauvegarder la distinction nature-grâce parce qu'elle effacerait l'objet essentiel et aboutirait au syncrétisme ; seule une « mystique comparée théologique », explique Maritain, devrait permettre de saisir partout ce qui est authentique⁴¹.

Il est essentiel, en lisant les travaux de Massignon sur les mystiques musulmans, d'avoir présent à l'esprit ce débat des « mystiques du dehors » : peut-être s'efforce-t-il, à travers sa thèse sur Al-Ḥallāj, non seulement d'opérer une relecture de cette figure du point de vue de l'histoire religieuse musulmane, mais aussi d'apporter une réponse à un questionnement théologique plus personnel, qu'il partage, en tant que catholique, avec nombre de ses coreligionnaires.

⁴⁰ Avon, *Les frères prêcheurs en Orient*, 372.

⁴¹ Avon, *Les frères prêcheurs en Orient*, 378 ss.

1.1.4 La question des influences

Au moment où Massignon commence à s'intéresser à la mystique musulmane, un autre débat illustre l'ethnocentrisme du regard porté sur ce champ d'étude : celui des origines de la mystique musulmane. Nous l'évoquerons brièvement dans le cadre de cette analyse contextuelle, avant d'étudier au chapitre 4 de manière plus approfondie les travaux de L. Massignon à ce sujet.

Pour le Baron Carra de Vaux (m. 1953), la mystique musulmane résulte de l'interaction de l'influence indienne, néo-platonicienne et chrétienne. Ce Professeur de la Faculté de Théologie Catholique de Paris écrit dans son *Gazali* (1902) que « c'est le christianisme qui a inspiré au soufisme ses doctrines élevées sur les états mystiques »⁴².

Quant au savant austro-hongrois Ignác Goldziher (m. 1921), dans une étude publiée dans la *Revue de l'Histoire des Religions* en 1880, après avoir défendu la capacité d'assimilation de la religion musulmane des traditions étrangères, il affirme que le développement historique de l'islām « repose sur l'influence des idées étrangères »⁴³. Il évoque « la transformation des traditions des religions étrangères quand elles ont pénétré dans l'Islam, les absorptions, les assimilations, les métamorphoses qu'elles ont ainsi subies »⁴⁴.

En Espagne, le Père Miguel Asín Palacios (1871-1944), qui réalise une lecture « christianisante » de l'œuvre d'al-Ghazālī (m. 505/1111), étude publiée en 1901⁴⁵, et de celle

⁴² De Wulf « Recension de : Carra de Vaux, *Gazali* (1904) », 503.

⁴³ Ignaz Goldziher, « Le culte des saints chez les musulmans », *RHR*, t. 2 (1880), [257-351] : 298.

⁴⁴ Goldziher, « Le culte des saints chez les musulmans », 298.

⁴⁵ Miguel Asín Palacios, *Algazel ; dogmática, moral, ascética* (Zaragoza : Comas Hermanos, 1901).

d'Ibn 'Arabī (m. 638/1240), étude publiée en 1931⁴⁶, s'efforce d'établir les influences profondes de l'antique monachisme chrétien et veut en faire le seul mode d'explication de la mystique musulmane⁴⁷.

Parmi les islamologues « christianisants », sur un mode hypercritique⁴⁸, le jésuite Henri Lammens (m. 1937) s'efforce à son tour d'établir que, chez tous les mystiques musulmans, c'est l'influence chrétienne qui domine. La présence de cette idée d'une supériorité de la mystique chrétienne ainsi que l'adoption d'une posture ethnocentrée (souvent « christiano-centrée ») par les premiers islamologues ou comparatistes sera notamment critiquée par le savant égyptien Abd-el-Halim Mahmoud (m. 1398/1878), qui, dans sa thèse sur Ḥārith al-Muḥāsibī (m. 243/857), dirigée par Louis Massignon et soutenue en Sorbonne, écrit : « un homme comme le P. Lammens s'acharne à établir que chez tous les mystiques musulmans, c'est l'influence de la mystique chrétienne qui domine et, pour arriver à ses fins, il ne fait qu'affirmer sans se soucier aucunement de donner des références »⁴⁹.

En France, E. Blochet s'intéresse à la question des influences et publie en 1901, *Les sources orientales de la Divine Comédie*⁵⁰. En 1918-1919, L. Massignon mentionne cette étude dans la *Revue du Monde Musulman* à propos des travaux d'Asín Palacios. E. Blochet publiera dans

⁴⁶ Miguel Asín Palacios, *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenárabi de Murcia* (Madrid, Editorial Plutarco, 1931).

⁴⁷ Voir aussi Miguel Asín Palacios, *La escatologie musulmana en la « Divina Comedia »* (Madrid : Real Academia Española, 1919).

⁴⁸ Voir notamment : Henri Lammens, *L'Islam, croyances et institutions* (Beyrouth : Imprimerie catholique, 1926).

⁴⁹ Abd-el-Halim Mahmoud, *Al-Mohāsibī, un mystique musulman religieux et moraliste* (Paris : Geuthner, 1940), 246.

⁵⁰ Massignon, « Les recherches d'Asín Palacios sur Dante : le problème des influences musulmanes sur la Chrétienté médiévale et les lois de l'imitation littéraire », *RMM*, vol. XXXVI (1918-1919), [23=58] : 24.

les années 1920 plusieurs travaux concernant les influences grecques⁵¹ chrétiennes et bouddhiques⁵² sur le dogme islamique.

Enfin, signalons Outre-Rhin la publication en 1927 par Maximilian Horten de deux volumes comprenant une étude terminologique, destinés à mettre en lumière les influences indiennes reçues par la mystique musulmane de langue persane avant le X^e siècle⁵³.

Si l'insistance sur ces éléments étrangers permet d'affirmer la capacité de l'islām à assimiler des éléments en provenance de traditions étrangères (capacité qui lui fut tout d'abord déniée),⁵⁴ elle aboutit cependant à réduire la mystique musulmane à des éléments empruntés, exogènes, minimisant ainsi son caractère islamique et niant presque son origine Qur'ānique.

Dans ce contexte pré-conciliaire⁵⁵, la vision qui prévaut est celle de l'islām comme religion périphérique, décentrée par rapport au socle monothéiste central que constitue la tradition judéo-chrétienne : en ce début de XX^e siècle, la plupart des chercheur·e·s refusent de voir en l'islām une religion vivante, de lui accorder le statut et la légitimité d'une véritable religion monothéiste. A cet égard, comme nous le montrerons plus loin, les travaux de L. Massignon revêtent une importance cruciale, et une originalité manifeste.

⁵¹ Edgar Blochet, « La pensée grecque dans le mysticisme oriental », *Revue de l'Orient chrétien*. t. IX, vol. XXIX (1933-1934) : 33-113.

⁵² Edgar Blochet « La conquête des États nestoriens de l'Asie centrale par les shiïtes : Les influences chrétiennes et bouddhiques dans le dogme islamique », *Revue de l'Orient chrétien*. t. V, vol. XXV (1925-1926) : 3-131.

⁵³ Maximilian J. Horten, *Indische Strömungen islamischen Mystik* (Leipzig ; Heidelberg: Otto Harrassowitz, 1927), 2 vol.

⁵⁴ Nwyia, « Conférence de M. Paul Nwyia », 276.

⁵⁵ Le Concile Vatican II se déroula d'octobre 1962 à décembre 1965.

1.1.5 Caractère universel, élevé et séduisant de la mystique

Par ailleurs, une autre qualité permettant d'expliquer l'intérêt croissant des chercheurs·e-s européens ou européennes pour la mystique musulmane est sa dimension « interreligieuse ». Ainsi, Christiaan Snouck Hurgronje (m. 1936) qui, au début du XX^e siècle jouit d'une véritable notoriété parmi les islamologues, affirme dans un texte publié en 1911 : « c'est justement par son mysticisme que l'Islâm a trouvé le moyen de *s'élever* à une hauteur d'où il peut voir plus loin que son propre horizon étroitement limité. »⁵⁶ Pour ce Hollandais, ce qui distingue « le mysticisme », en islām :

[...] c'est sa tendance à *élever* la religion *au-dessus* des formes, et à aller par conséquent vers la conciliation. Il a en lui, si je puis m'exprimer ainsi, quelque chose d'*«interreligieuse»*. C'est pour cela que quelques-uns ont considéré le mysticisme musulman comme destiné à sauver l'Islam de son isolement spirituel et qu'ils comptent sur lui pour réconcilier l'Islâm avec la culture moderne.⁵⁷

Les textes de Massignon présentent une vision comparable. Pour ce dernier, la mystique a permis à l'islām de devenir une religion internationale et universelle⁵⁸. Internationale, parce que son extension, notamment vers l'Orient, peut être imputée aux mystiques musulmans ; universelle, car « ce sont les mystiques qui, les premiers, ont compris l'efficacité morale de la *ḥanīfiya*, le fait d'un monothéisme, rationnel, naturel à tous les hommes[...] »⁵⁹.

⁵⁶ Christiaan Snouck Hurgronje *Politique musulmane de la Hollande* (Paris : Ledoux, Coll. de la *RMM*, 1911), 70. Nos italiques.

⁵⁷ Snouck Hurgronje *Politique musulmane de la Hollande*, 72. Nos italiques.

⁵⁸ Massignon (1954)², *Essai*, 15.

⁵⁹ Massignon (1954)², *Essai*, 15.

Les textes illustrant cette quête de L. Massignon d'un espace de rencontre entre mystique musulmane et mystique chrétienne sont nombreux. Citons par exemple son article intitulé « Mystique musulmane et mystique chrétienne », dans lequel il écrit, au sujet de la *mubāhala* : « Sous un aspect formaliste, la Mubāhala confronte les deux mystiques : l'islamique et la chrétienne ; loin de les opposer elle les fait converger »⁶⁰.

Jacques Waardenburg, qui analyse l'idée selon laquelle la mystique constituerait un terrain de rencontre favorable entre l'islām et le christianisme, attire cependant l'attention sur un point : il suggère que l'intérêt des Européens pour la mystique au moment de l'expansion coloniale découle d'une certaine conception de la « mystique », perçue comme une réalité « spirituelle », étrangère à la dimension politique de l'islām. Cet islām mystique, considéré par les milieux cultivés comme une religion digne de ce nom, spirituelle et belle, est accueilli favorablement aussi longtemps qu'il se cantonne au domaine religieux ou spirituel. Mais dès qu'il est question de projet social ou d'organisation politique, l'attitude des Européens se raidit. À l'époque coloniale, tout traditionalisme, toute action politique se réclamant de l'islām ou résistant au modèle occidental fait l'objet de réprobation. J. Waardenburg analyse cette ambiguïté dans la perception de l'islām comme résultant de l'ancienne conception européenne d'une opposition entre le religieux et le politique, entre le spirituel et le temporel⁶¹. Selon nous, l'une des faiblesses d'un tel cadre conceptuel, opposant les dimensions religieuses et politiques, est d'aboutir à une vision « spiritualisée » de la

⁶⁰ Massignon, « Mystique musulmane et mystique chrétienne » [1957], *EM II*, 142.

⁶¹ Jacques Waardenburg, *Islam et sciences des religions. Huit leçons au Collège de France* (Paris : Diffusion Les Belles Lettres, 1998), 15 ss.

mystique musulmane, l'amputant de ses aspects plus sociaux, politiques ou temporels. Nous verrons plus loin ce qu'il en est dans les travaux de L. Massignon.

1.2 Institutionnalisation des sciences des religions et de l'islamologie

1.2.1 Naissance d'une discipline nouvelle : «la science des religions »

À l'instar de la situation observable dans les Universités d'Europe du Nord⁶², le contexte français connaît l'institutionnalisation des « sciences religieuses »⁶³ comme discipline académique au cours des années 1870. En témoignent la publication par Emile Burnouf en 1872 de *La science des religions*, celle, en français, de *La science de la religion* de Max Müller en 1873⁶⁴, et, cette même année, la création de l'Ecole libre des sciences religieuses⁶⁵. Notons enfin qu'au cours de l'année universitaire 1885-1886, la V^e section, dite « des sciences religieuses » est constituée au sein de l'EPHE après la fermeture de la faculté de théologie de la Sorbonne.⁶⁶

⁶² Patrick Cabanel (1994), « L'institutionnalisation des sciences religieuses en France (1879-1908) Une entreprise protestante ? », *Bulletin de la société d'histoire du protestantisme français* (janvier-février-mars 1994) : 33-81. Dans cet article (voir par ex. p. 78) l'auteur montre que cette nouvelle branche du savoir provient des pays protestants d'Europe, au premier chef la Hollande.

⁶³ En allemand, est employée l'expression « Religionswissenschaft » (science des religions) ; en anglais, on emploie couramment celle de « religious studies » (études religieuses), parfois celle de « comparative religion » (science comparative de la religion).

⁶⁴ Traduite de l'anglais par H. Dietz. [Titre original, publié en 1972 : *Introduction to the Science of Religion; Four Lectures Delivered at the Royal Institution in February and May 1870*].

⁶⁵ Elle deviendra en 1877 la Faculté de théologie protestante de Paris.

⁶⁶ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. Savants, conseillers, médiateurs, 1780-1930*, 360. On trouvera dans l'ouvrage de A. Messaoudi de nombreux détails concernant la fondation de l'Ecole pratique des hautes études et la création de ses différentes sections.

Comment la distinction entre ces *sciences religieuses* et les *sciences théologiques* s'opère-t-elle ? Selon F. Lichtenberger (m. 1899), éditeur de *l'Encyclopédie des sciences religieuses* (1877-1882), cette nouvelle science se distingue par l'étendue de son domaine, plus vaste que celui de la théologie, car elle s'efforce de saisir les manifestations du sentiment religieux partout où elles se produisent. Une seconde distinction concerne les méthodes des deux disciplines : la nouvelle science s'inspire du principe de la méthode historique⁶⁷ et réserve une large place à l'histoire des religions⁶⁸. Ainsi, en 1879 une Chaire de l'histoire des religions est fondée au Collège de France et en 1880, la *Revue de l'Histoire des Religions (RHR)* voit le jour. L'intérêt des milieux français pour l'histoire des religions ne cesse de croître, suite notamment à la publication par Renan en 1863 de *La Vie de Jésus*⁶⁹.

Inaugurant une longue série⁷⁰, le premier « Congrès international d'histoire des religions » se tient en 1900 à Paris, à l'occasion de l'Exposition universelle. Organisé principalement par des membres de la V^e section de l'EPHE⁷¹, son règlement stipule : « Les travaux et les discussions du congrès auront essentiellement un caractère historique. Les polémiques d'ordre confessionnel ou dogmatique sont interdites⁷². » Suite à ce congrès, l'étude de la religion et les rencontres dédiées à la religion deviennent de plus en plus scientifiques et de

⁶⁷ Frédéric Lichtenberger, « Préface », *Encyclopédie des sciences religieuses* (Paris, Sandoz et Fischbacher, 1877-1882), [II-VIII], t. I, II.

⁶⁸ Lichtenberger, « Préface » in *Encyclopédie des sciences religieuses*, vol. 1, III.

⁶⁹ Cabanel, « L'institutionnalisation des sciences religieuses... », 36.

⁷⁰ Bâle 1904, Oxford 1908, Leiden 1912, Paris 1923, Lund 1929, Bruxelles 1935, Amsterdam en 1950. Depuis 1960 ces conférences sont organisées tous les cinq ans. D'après : Arie Molendijk, « Les premiers congrès d'histoire des religions, ou comment faire de la religion un objet de science ? », *Revue Germanique Internationale*, n° 12 (2010), [91-103] : 97.

⁷¹ Dirigée par Albert Réville, qui, par ailleurs, occupait depuis 1880 la première chaire d'histoire des religions au Collège de France. D'après Molendijk « Les premiers congrès... », 98.

⁷² Collectif, *Actes du premier congrès international d'histoire des religions. Actes du premier congrès international d'histoire des religions, Paris 1900* (Paris: E. Leroux, 1901), VI.

plus en plus spécialisées⁷³. Le règlement du IV^e Congrès international d'histoire des religions qui se tient à Leiden en 1912, et auquel participe L. Massignon⁷⁴, énonce : « Le congrès sera exclusivement scientifique et sera consacré à des recherches purement historiques sur les religions. Toute discussion concernant des questions de foi sera interdite⁷⁵. » Le chercheur Arie Molendijk, dans un article intitulé « Les premiers congrès d'histoire des religions, ou comment faire de la religion un objet de science ? » étudie « l'émergence des congrès d'histoire de la religion et les différentes manières dont les premiers historiens de la religion se définirent *par opposition* au dialogue religieux et à la théologie »⁷⁶. Selon ce chercheur hollandais, alors que la tendance de l'étude de la religion à s'orienter vers une recherche historique fut tout d'abord menée de manière *autonome* par rapport à la théologie (confessionnelle), on observe qu'en Europe, elle sera poursuivie, au cours du XX^e siècle, de plus en plus *en opposition* à cette dernière⁷⁷.

Parmi les penseurs catholiques, ce conflit est illustré par ladite « crise du modernisme », déclenchée par Alfred Loisy, qui voulut proposer une philosophie religieuse⁷⁸, fut

⁷³ Molendijk « Les premiers congrès... », 99.

⁷⁴L. Massignon y présente une contribution intitulée : « De l'influence du soufisme sur le développement de la théologie morale islamique avant le IV^e siècle de l'hégire ». Voir : Collectif, *Actes du premier congrès international d'histoire des religions*, 121 ss.

⁷⁵ Collectif, *Actes du IV^e Congrès international d'histoire des religions, tenu à Leyde du 9 au 13 septembre 1912* (Leide: E.J. Brill, 1913), 14.

⁷⁶ Molendijk, « Les premiers congrès d'histoire ...», 92. Nos italiques.

⁷⁷ Molendijk, « Les premiers congrès d'histoire ...», 98 (nos italiques). Cette opposition se creuse en Europe plus qu'en Amérique du Nord.

⁷⁸ Emile Goichot, « Loisy Alfred (1857-1940) » in *EU*[en ligne].

[URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/alfred-loisy/>]. [Réf. du 15/VI/2019].

excommunié par le Vatican en 1908 et l'année suivante et nommé à la Chaire d'histoire des religions du Collège de France⁷⁹.

Dans ce contexte où la foi et la raison apparaissent comme difficilement conciliables, L. Massignon, qui participe à la fois à la vie de la conscience chrétienne et à celle du milieu savant, pratique par son travail ce que Dominique Avon appelle « une incision dans la relation binaire qui met en parallèle les travaux de la tradition religieuse (chrétienne) et ceux de la tradition scientifique ». Il s'efforce, selon cet historien, de rechercher « La Vérité, celle qui ne s'écrit qu'avec une majuscule, selon la foi et la science »⁸⁰.

Ces questions, ces débats, L. Massignon dut les affronter de son vivant. Dans une lettre qu'il adresse à Claudel, il critique le « paulinisme » d'Alfred Loisy, qu'il qualifie de « malheureux exégète »⁸¹ et prône une soumission aveugle et confiante à ce qu'ordonne l'Église. « Celui qui a eu *l'expérimentation de Dieu* selon ses forces, celui-là sait que la sincérité du converti se mesure à la soumission. *Domine, quid me vis facere?* »⁸², écrit-il le 6 avril 1909. Pour L. Massignon, la foi est une grâce reçue par le cœur. Elle ne doit pas pour être « authentifiée » être passée à l'épreuve d'une argumentation logique et raisonnée. A ce sujet, L. Massignon

⁷⁹ Notons que le 27 mars 1926, L. Massignon et A. Loisy se rencontrent et que le 30 mai suivant, L. Massignon est élu à la Chaire de sociologie et sociographie musulmane du Collège de France en remplacement d'Alfred Le Châtelier.

⁸⁰ Avon, *Les Frères prêcheurs...*, 205.

⁸¹ Dominique Millet-Gérard (2012). *P. Claudel, L. Massignon. Correspondance 1908-1953 : « Braises ardentes, semences de feu »*. Nlle éd. renouvelée (1908-1914) et augmentée (1915-1953) (Paris : Gallimard, 2012), 59. Lettre de L. Massignon à P. Claudel, 6/IV/1909. Nous souhaitons exprimer à Mme Dominique Millet-Gérard notre sincère gratitude pour ses encouragements et son soutien tout au long de nos études, depuis le master et jusqu'à l'inscription en doctorat.

⁸² Millet-Gérard, *P. Claudel, L. Massignon. Correspondance 1908-1953*, 60. Lettre de L. Massignon à P. Claudel. 6/IV/1909.

critique l'ouvrage paru en 1908 de Friedrich Von Hügel (1852-1925)⁸³, intitulé *The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends*⁸⁴. La conception de la mystique développée par cet auteur au long de ces deux gros volumes d'une inintelligence mystique et d'une inutile érudition invraisemblables lui apparaît comme spiritualisante et désincarnée. Il s'en confie à Claudel en ces termes :

Tout, écrit-il, y est mêlé, confondu, sans discrimination ni hiérarchie. Et cette inquiétante tendance de l'hérésie de l'immanence s'y fait jour dans les pages où il traite de légende la stigmatisation de sainte Catherine de Gênes ; tous ces « spiritualisants » sont fort gênés au fond par leur corps ; ils oublient l'Incarnation, et pour un peu, par respect pour Dieu, escamoteraient les cinq Plaies et « subtiliseraient » l'hostie ! Heureusement que le Credo est là : « *resurrectionem carnis* »⁸⁵.

Quelques mois plus tard, il écrit au Père Anastase de Saint Elie, témoin de son retour au christianisme au cours du printemps 1908 à Bagdad, sa peine de voir « de très bons catholiques *moderniser* sous prétexte de ménager un accord impossible entre le monde, qui nie et blasphème, et le Christ, qui affirme et bénit »⁸⁶. Il confie au Carme déplorer les imprudences de l'abbé Labourt (1874-1957), docteur en théologie et en sciences orientales, qui se rattacha au mouvement du Sillon⁸⁷. L. Massignon croit que l'imminence de la

⁸³ Ami du jésuite Georges Tyrell (1861-1909) converti au protestantisme, et d'Alfred Loisy, cité plus haut.

⁸⁴ Friedrich von Hügel, *The Mystical Element of Religion As Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends* (J.M. Dent & Co: London; E.P. Dutton & Co.: New York, 1908).

⁸⁵ Millet-Gérard, *P. Claudel, L. Massignon. Correspondance 1908-1953*, 60. Lettre de L. Massignon à P. Claudel. 6/IV/1909.

⁸⁶ D. Massignon, *Autour d'une conversion*, 76. Lettre de Massignon au Père Anastase. 22/X/1909.

⁸⁷ Le « sillon » est un mouvement politique et idéologique français contemporain des troubles dus à la politique anticléricale qui aboutira à la loi de séparation de l'Église et de l'État. Il s'inspire des enseignements de l'encyclique *Rerum novarum* (15 /V/1891) et de la politique dite « du ralliement », qui marqua le pontificat de Léon XIII. C'est le porte-parole d'une démocratie chrétienne qui entend politiquement et socialement affirmer la présence de l'Église aux problèmes du siècle naissant. Il s'agit de définir une politique dont l'humanisme est

condamnation de ce religieux par le Vatican est imputable à ses imprudences et à son imitation de l'exégèse d'Adolf von Harnack (1851-1930)⁸⁸, ou de la méthode biologique de Georges Bohn (1868-1948)⁸⁹.

Dans cette lettre au Père Anastase, le très catholique L. Massignon écrit qu'il estime préférable de ne pas rechercher un accord entre les principes scientifiques et le dogme, mais plutôt d'oser, guidé par la charité, l'espérance et la prière de se soumettre « à ce qu'ordonne l'Église » et « à ce qu'elle conseille ». Selon lui, la critique historique en matière d'exégèse biblique est comme une attaque portée à l'encontre de la plénitude du Verbe. Or, ce dernier ne saurait « souffrir d'une analyse aussi imparfaite qu'incomplète »⁹⁰.

L'année suivante, en septembre 1910, L. Massignon se déclare à nouveau favorable au serment antimoderniste et condamne le rationalisme des sillonistes⁹¹. Au fil des années, ce positionnement de L. Massignon à l'encontre de la critique historique en matière d'exégèse biblique va perdurer. Dans une lettre du 15 octobre 1949, adressée au Cardinal Montini (futur Paul VI), L. Massignon semble déplorer l'application au domaine de la foi de la méthode historico-critique :

d'autant plus au service de tous qu'il est aussi une spiritualité. D'après : Pierre-Robert Leclercq, « Le Sillon », *EU*. [en ligne]. [URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/le-sillon/>] [Réf. du 8/VII/2019].

⁸⁸ Théologien protestant allemand qui s'attacha à faire l'édition critique des écrivains chrétiens anténicéens, afin de retrouver le christianisme en sa forme primordiale. Partisan du « libéralisme » dans les débats du protestantisme allemand, il considère les expressions du dogme, les formes du culte et les structures de l'Église comme des « superstructures » dont on peut se passer.

⁸⁹ D. Massignon, *Autour d'une conversion*, 77. Lettre de Massignon au Père Anastase. 22/X/1909. Naturaliste français, Georges Bohn était agrégé et docteur ès sciences. Il était directeur de laboratoire à la Sorbonne (Paris).

⁹⁰ D. Massignon, *Autour d'une conversion*, 77. Lettre de L. Massignon au Père Anastase. 22/X/1909.

⁹¹ Dominique Avon, « Histoire positive et histoire sacrée autour de la pensée de Louis Massignon », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, n° 16 (2016), [1-17] : 6. [en ligne].

Certaine école d'exégètes [...] soutiennent, avec des « *imprimatur* », hélas, qu'il n'est pas nécessaire que les personnages célèbres de la Bible soient réels ; qu'Abraham, en particulier, est un mythe que l'auteur inspiré nous a raconté. Je connais, autant que personnelles, les difficultés historiques objectées à l'existence d'Abraham ; *mais je sais* que nous devons adorer Celui qui, du Buisson Ardent, a dit à Moïse « Je suis le Dieu d'Abraham », et non pas « Je suis le Dieu d'un mythe » ; où serait notre espoir de ressusciter ?⁹²

On peut entendre dans ce « *mais je sais* », la voix du croyant qui proteste car *il sait* qu'il doit adorer le Dieu du Buisson Ardent : or, ce type de *savoir* relève de l'ordre de la croyance religieuse et s'apparente à une forme de certitude située dans le cœur : la foi. Il est d'un ordre distinct du *savoir* pouvant découler d'une approche historico-critique de la Bible, savoir résultant du travail de la pensée et l'entendement.

Cette même année, dans un article intitulé « Le signe marial », indigné par les attaques formulées à l'encontre de la sincérité du Prophète Muḥammad, L. Massignon s'emporte contre le « scepticisme apologétique » d'Henri Lammens et sur la manière dont il manie le « scalpel » dans ses études sur la *Sīra* (la vie du Prophète) : « Il ne faut pas faire aux autres ce qu'on ne voudrait pas qu'ils vous fissent ; et le scepticisme apologétique est une arme à double tranchant »⁹³.

Ainsi, il nous faudra nous demander, au cours de notre analyse, comment, au moment où les sciences religieuses cherchent à se constituer en discipline autonome et revendiquent leur caractère « scientifique », le savant Professeur de l'Ecole pratique et du Collège de France (où Loisy est son collègue) parvient à concilier les exigences, à première vue contradictoires, de sa foi catholique d'une part et la rigueur méthodologique des *sciences* religieuses d'autre

⁹² Lettre de L. Massignon à G.B. Montini. 15/X/1959. *FM (BNF)*.

⁹³ Massignon, « Le signe marial » [1948-1949], *EMI*, 213.

part. Comme l'écrit D. Avon, il semble que L. Massignon aspirait à « prouver rationnellement son ouverture à la sacralité »⁹⁴. D'où son rejet de l'héritage d'Ernest Renan, « accusé d'être resté en dehors de son objet d'étude sans jamais l'atteindre »⁹⁵. Pour cet historien, L. Massignon s'efforce de faire prévaloir « l'intelligence du cœur contre la sécheresse de la raison »⁹⁶. Sa relation à l'islām s'effectue sur le mode de la solidarité et du dialogue et il s'efforce d'en avoir « une compréhension du dedans »⁹⁷.

A titre d'hypothèse heuristique, indiquons ici que nous croyons possible de décrire son approche au moyen de concepts empruntés à Dilthey : L. Massignon s'efforce de « comprendre » (*Verstehen*) l'expérience religieuse du sujet humain, son « vécu » (*Erlebnis*) dans toute sa complexité et son imprévisibilité plutôt que de vouloir à tout prix « l'expliquer » (*Erklären*) à partir de son contexte et au moyen de lois positives⁹⁸. Mais ces questions de méthodes requièrent de plus amples développements, c'est pourquoi nous approfondirons ce point au cours du chapitre 3.

1.2.2 Institutionnalisation de l'islamologie

En 1539, le savant renaissant Guillaume Postel commence à enseigner les langues orientales au Collège de France. Peu à peu, les collections de manuscrits dans les bibliothèques s'enrichissent et fournissent aux savants les matériaux nécessaires à

⁹⁴ Avon, « Histoire positive et histoire sacrée... », 9.

⁹⁵ Avon, « Histoire positive et histoire sacrée... », 9.

⁹⁶ Avon, « Histoire positive et histoire sacrée... », 9.

⁹⁷ Avon, « Histoire positive et histoire sacrée... », 9.

⁹⁸ Jacques Waardenburg, *Des dieux qui se rapprochent* (Genève : Labor et Fidès, 1993), 151 ; Florence Ollivry, « 50 ans après Vatican II : la contribution de Louis Massignon au renouvellement du regard porté par l'Église sur l'islam », *Théologiques*, vol. 22, n°1 (2014), [189-217]: 194.

l'acquisition de connaissances approfondies⁹⁹. En 1697, B. d'Herbelot réalise une première encyclopédie consacrée à « l'Orient » : la « *Bibliothèque orientale* ».

A partir de la fin du XVIII^e siècle, on s'aperçoit qu'il n'est plus possible de « parler sérieusement de l'Orient sans une étude préalable, fondée sur les textes originaux et, par conséquent, sur une connaissance approfondie des langues indigènes »¹⁰⁰. M. Rodinson date de cette époque les prémices de l'essor de travaux d'éditions, de traduction, de compilation de dictionnaires et de grammaires, la constitution de l'histoire événementielle¹⁰¹. La naissance de « l'orientalisme » advient à un moment où les sciences humaines sont encore « dans l'enfance, dépourvues d'une méthodologie précise qui leur permettrait d'élaborer la masse énorme des connaissances acquises en synthèses théoriquement fondées »¹⁰².

C'est à la fin du XIX^e siècle, alors que les sciences des religions s'instaurent en discipline académique, qu'un nouveau champ d'étude commence à prendre forme : l'islamologie. En 1784, le Collège de France se dote d'une chaire d'arabe¹⁰³, puis, en 1879, d'une chaire d'histoire des religions. Dans ce même établissement, en 1902, Alfred Le Châtelier se voit attribuer une Chaire de sociologie et de sociographie musulmanes, qu'il conservera jusqu'en 1924. L. Massignon, qui figure au nombre de ses étudiants, lui suppléera de 1919 à 1924 puis sera élu à ce poste le 30 mai 1926. Il en restera titulaire jusqu'en 1954. En 1906 paraît le

⁹⁹ Rodinson, *La Fascination de l'islam*, 65.

¹⁰⁰ Rodinson, *La Fascination de l'islam*, 81.

¹⁰¹ Rodinson, *La Fascination de l'islam*, 81.

¹⁰² Rodinson, *La Fascination de l'islam*, 82.

¹⁰³ Historique de la Chaire d'arabe du Collège de France : Jean-Jacques Caussin de Perceval : 1784-1833 ; Amand-Pierre Caussin de Perceval : 1833-1871 ; Charles-François Defrémery : 1871-1883 ; Stanislas Guyard : 1884 ; Adrien Barbier de Meynard : 1885-1908 ; Paul Casanova : 1909-1926 ; William Marçais : 1926-1943 ; D'après A. Messaoudi (2015b). *Les arabisants et la France coloniale*. [Annexes en ligne].

[URL : <https://books.openedition.org/enseditions/3726?lang=fr>] [Réf. du 15/VI/2019].

premier numéro d'une revue déjà évoquée, consacrée aux études islamiques : la *Revue du Monde Musulman*, également dirigée par Alfred Le Châtelier. L. Massignon devient membre de son comité éditorial en 1911 et sera, à partir de 1918, son principal rédacteur. Alors que le dernier numéro de cette revue paraît en 1924, L. Massignon, afin de la remplacer, lance chez Geuthner la *Revue des Études Islamiques*, en 1928¹⁰⁴.

Fondée en 1795, l'École spéciale des langues orientales devient en 1914 l'École nationale des langues orientales vivantes. De 1879 à 1909, la Chaire d'arabe¹⁰⁵ y est dirigée par Hartwig Derenbourg et le 10 février 1906, L. Massignon y obtient son diplôme d'arabe classique et vulgaire¹⁰⁶. Sur le modèle de l'Institut d'études scandinaves fondé en 1922, adopté peu à peu pour l'ensemble des « civilisations », un *Institut des Études Islamiques* voit le jour en Sorbonne, en 1929, fondé par William Marçais, Maurice Gaudfroy-Demombynes et Louis Massignon¹⁰⁷. Cet institut, que dirigera Régis Blachère de 1956 à 1965, jouera un rôle central au sein des études islamiques à Paris jusqu'en 1968¹⁰⁸. En dépendront les revues *Arabica*¹⁰⁹ et *Studia Islamica*¹¹⁰.

¹⁰⁴ Cette revue sera reprise par H. Laoust en 1956. Voir Brisson, « Le savoir de l'autre ? Les intellectuels arabes de l'université parisienne (1955-1980): ... », 262.

¹⁰⁵ Historique de la Chaire d'Arabe de cette école : Maurice Gaudfroy Demombynes :1910-1934 ; [Ahmed Benhamouda : 1921-1938] ; Régis Blachère : 1935-1951 ; [Mohamed ben Ahmed Sabihi : 1938-1946 ; Mohammed Aouad et Mohamed Bira : 1946-1948 ; Taieb Sehmani : 1948-1954 ; Ahmed Salmi : 1949-1956] ; Charles Pellat : 1951-1957 ; [Habib Hamdani : 1954-1962 ; Bensalem Seffar : 1956-1957 ; Abdelaziz Fassi-Fihri, 1957-1976 ; Mongi Chemly : 1958-1960] ; Gérard Lecomte : 1958-1986. Les noms des répétiteurs sont placés entre crochets. D'après Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale*. [Annexes en ligne].

¹⁰⁶ Pour plus de détails sur l'École des langues orientales, voir : Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. Savants, conseillers, médiateurs, 1780-1930*.

¹⁰⁷ Brisson, « La critique arabe de l'orientalisme en France et aux États-Unis. Lieux, temporalités et modalités d'une relecture », *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 2, n° 3 (2008), [505-521], 508 ; Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale* [Annexes en ligne] ; Avon, « Histoire positive et histoire sacrée autour de la pensée de Louis Massignon », 2.

¹⁰⁸ Brisson, « Le savoir de l'autre ? Les intellectuels arabes de l'université parisienne (1955-1980)... », 264.

Concernant la constitution de l'islamologie comme champ d'étude à l'EPHE, précisons qu'H. Derenbourg, qui depuis 1884 enseignait la philologie arabe au sein de la IV^e section à l'EPHE, se voit, en 1886, attribuer en sus la Chaire « Islamisme¹¹¹ et religions de l'Arabie », au sein de la V^e section¹¹². En 1905, parmi les étudiants de l'auteur du catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque madrilène « Escorial », est présent le jeune Massignon. C'est à ce Professeur qu'en 1922, il dédiera son *Essai*¹¹³. Cette évolution au sein de l'EPHE traduit la lente et progressive reconnaissance de l'islām comme religion à part entière, digne d'être étudiée au même titre que le christianisme ou le judaïsme.

La Chaire « Islamisme et religions de l'Arabie », sera dirigée de 1908 à 1927 par Clément Imbault-Huart, puis par Maurice Gaudefroy-Demombynes. Le 16 novembre 1932, L. Massignon se voit attribuer cette Chaire, qu'il conservera jusqu'en 1954¹¹⁴.

¹⁰⁹ dirigée par Régis Blachère à partir de 1954. D'après : Brisson, « Le savoir de l'autre ? Les intellectuels arabes de l'université parisienne (1955-1980)... », 258.

¹¹⁰ dirigée par Robert Brunschvig à partir de 1954. D'après : Brisson, « Le savoir de l'autre ? Les intellectuels arabes de l'université parisienne (1955-1980)... », 258.

¹¹¹ Du vivant de L. Massignon, le suffixe « -isme » du terme « islamisme » revêt la même valeur que celui de « christian-*isme* » ou « juda-*isme* ». Le terme « islamisme » désignait alors simplement « la religion des musulmans ». Depuis la révolution iranienne de 1979, le qualificatif « islamisme » revêt une connotation idéologique et politique. F. Burgat remarque qu'il n'existe pas de définition académique consensuelle de cette notion et parle à son sujet « d'incertitude terminologique », voir François Burgat. (2017) *L'islam des uns et l'islamisme des autres*.

¹¹² Il cumulera jusqu'à sa mort les deux directions d'études. Cette chaire sera ensuite dirigée par A. Barthélemy, directeur adjoint (1908-1915), puis directeur d'études (1916-1929) ; W. Marçais, directeur d'études (1919-1941) ; puis R. Blachère, directeur d'études (1941-1972). D'après : Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. Savants, conseillers, médiateurs, 1780-1930*, 362.

¹¹³ Massignon, *Essai* (1922), 1; voir également : Massignon, « La passion d'al-Halladj et l'ordre des Halladjijah ».

¹¹⁴ Y enseignent également S. Van den Bergh, conférences libres dans le cadre des directions d'études d'É. Gilson (1932-1933) ; P. Kraus, chargé de conférences complémentaires (1933-1936).

Pour lui succéder, L. Massignon désignera son ami Henry Corbin, qui occupera cette Chaire jusqu'en 1978. Ce choix montre que le philosophe était celui qu'il « considérait comme le plus proche de lui pour prolonger la direction qu'il avait donnée aux recherches, sinon quant à leur contenu, du moins quant à leur sens et leur esprit »¹¹⁵. Rappelons aussi qu'en 1945, H. Corbin avait créé un Département d'Iranologie au sein de *l'Institut franco-iranien*, département qui fut présidé, de 1947 à 1962 par Louis Massignon¹¹⁶. G. Lazard, dans un article consacré à l'histoire de *l'Institut d'Études Iraniennes*, décrit la progressive constitution de sa bibliothèque et le rôle joué par cet institut dans l'avancement des études iraniennes¹¹⁷.

Enfin, lorsqu'en 1976, la V^e section de l'EPHE connaît l'institution d'une nouvelle conférence dédiée à l'étude de la mystique musulmane, P. Nwyia insistera, dans sa conférence inaugurale¹¹⁸, sur le rôle déterminant joué par L. Massignon dans cette décision. Nous verrons plus loin l'importance de la contribution de L. Massignon à la connaissance de la mystique musulmane, ainsi qu'à l'instauration de cette dernière en champ d'étude académique.

¹¹⁵ Henry Corbin, « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique », [1978] in *Henry Corbin*, éd. par Christian Jambet (Paris : Ed. de l'Herne, 1981), [38-56], 47.

¹¹⁶ Voir Lettre de H. Corbin à L. Massignon. 25/XII/1946 [1-8]. *FLM (BNF)*.

¹¹⁷ Gilbert Lazard, « Histoire de l'Institut d'étude iranienne », in *Massignon et l'Iran*, éd. par Ève Feuillebois Pierunek ; Richard Yann (Paris ; Leuven : Institut d'études iraniennes ; diff. Peeters, 2000), 7-11.

¹¹⁸ Nwyia, « Conférence de M. Paul Nwyia », 276.

1.3 Internationalisation d'une communauté savante

1.3.1 Les premiers congrès internationaux en science ou histoire des religions.

À la faveur de l'industrialisation et du développement des moyens de transport et de communication que connaissent de nombreux pays au cours du XIX^e siècle, les échanges entre savants de diverses nations s'intensifient. En 1893, l'exposition universelle de Chicago accueille le Parlement mondial des religions (*World's Parliament of Religions*)¹¹⁹. Du 31 août au 4 septembre 1897, se tint à Stockholm un Congrès des sciences religieuses visant à « grouper des hommes de diverses nations et de diverses confessions ayant étudié scientifiquement les religions, afin de contribuer ainsi au développement des sciences religieuses »¹²⁰. Mais c'est surtout le I^{er} Congrès international d'histoire des religions organisé à Paris, et évoqué plus haut, qui inaugure une importante série de conférences scientifiques : Bâle 1904, Oxford 1908, Leiden 1912, Paris 1923, Lund 1929, Bruxelles 1935, etc¹²¹.

Pour Arie Molendijk, l'histoire des premiers congrès est celle d'un processus très réussi « d'internationalisation scientifique ». A l'occasion de ces congrès internationaux, des savants de différents pays et arrière-plans religieux ou athées se rencontrent et discutent de leur travail et y célèbrent le caractère collectif des sciences religieuses en voie de constitution¹²². Bien que la fierté nationale joue dans ces congrès un rôle certain, l'accent est

¹¹⁹ Molendijk, « Les premiers congrès... », 91.

¹²⁰ Anathon Aall, « Le congrès des sciences religieuses de Stockholm », *Revue de l'Histoire des Religions*, n°18 (1897), [265-270] : 265.

¹²¹ Molendijk, « Les premiers congrès... », 97.

¹²² Molendijk, « Les premiers congrès... », 99, 102.

plutôt porté sur les buts communs de la communauté internationale des scientifiques. Les congrès sont des lieux de rencontre, d'échanges. Nous ne mentionnerons pas ici toutes les conférences d'envergure internationale auxquelles a assisté L. Massignon, mais nous en donnerons quelques exemples afin d'illustrer sa participation à la vie savante au niveau international et de souligner son intérêt pour les idées et les productions de ses confrères à l'étranger. Il est présent dès l'âge de 22 ans, au XIV^e Congrès international des orientalistes qui se tient à Alger en 1905 et il y présente ses recherches sur « Léon l'Africain ». Notons que les savants algériens sont bien représentés lors de ce congrès¹²³ et que certaines contributions sont données en langue arabe : les discours du Shaykh Muḥammad Sulṭān, représentant du gouvernement égyptien, et celui de Bū Qundūra, *mufti* ḥanafite de la mosquée de la Pêcherie à Alger sont donnés en arabe¹²⁴.

Du 13 au 22 juillet 1908, L. Massignon est à Copenhague et participe au XV^e Congrès international des orientalistes, où I. Goldziher est présent. En avril 1912, il participe au XVI^e Congrès international des orientalistes à Athènes, et y prononce, le 11, une communication intitulée « *Ana al-haqq* - Étude historique et critique sur une formulation dogmatique de théologie mystique, d'après les sources islamiques ». Il y retrouve I. Goldziher et s'y lie d'une durable amitié avec l'orientaliste C. H. Becker. En septembre 1912, il est à Leiden à l'occasion du IV^e Congrès international d'histoire des religions et sa contribution porte sur l'influence du soufisme sur le développement de la théologie morale islamique au cours des

¹²³ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 447.

¹²⁴ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 413.

premiers siècles de l'hégire¹²⁵. Il y rencontre alors R. A. Nicholson¹²⁶, M. Horten, M. E. Littman, M. Hartmann et son ami C.H. Becker.

La première guerre mondiale freine les rencontres. Après le congrès d'Athènes de 1912, il faudra attendre 1928 pour que les « orientalistes » se réunissent à nouveau. Ce sera à Oxford, pour un XVII^e Congrès¹²⁷. En avril 1923, L. Massignon participe au V^e Congrès international des sciences historiques de Bruxelles et présente une contribution intitulée « Dans quelle mesure l'expérience mystique intervient-elle pour la construction des dogmes ? »¹²⁸. Toujours à Bruxelles, du 5 au 10 septembre 1938, L. Massignon participe au XX^e Congrès international des orientalistes et présente ses recherches sur la légende des Sept Dormants et sa valeur eschatologique en islām.

Puis, les rencontres sont à nouveau freinées par la seconde guerre mondiale. En 1948, le XXI^e Congrès international des Orientalistes est organisé à Paris, du 22-31 juillet 1948, et L. Massignon y participe¹²⁹. En 1950, il est présent au VII^e Congrès international de l'histoire des religions, qui se tient à Amsterdam du 4 au 6 septembre 1950 et à l'occasion duquel est

¹²⁵ Collectif, *Actes du IV^e Congrès international d'histoire des religions, tenu à Leyde du 9 au 13 septembre 1912* (Leide: E.J. Brill, 1913), 121 ss.

¹²⁶ Nicholson y présente une contribution intitulée « The goal of Muḥammadan mysticism » ; Voir résumé dans : Collectif, *Actes du IV^e Congrès international d'histoire des religions, tenu à Leyde du 9 au 13 septembre 1912* (Leiden: E.J. Brill, 1913), 125 et publication intégrale dans : *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (Jan., 1913), [55-68].

¹²⁷ Julien Ries, « Le XXIX^e Congrès International des Orientalistes, Paris (16-22 juillet 1973) », *Revue théologique de Louvain*, 5^e année. fasc. 2. (1974), [252-255] : 252.

¹²⁸ Voir le résumé de cette contribution dans : Paul Synave, « Religions sémitiques », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 12. n° 3 (1923), [371-389] : 376-378.

¹²⁹ V. Ivanow y participe et, dans une lettre adressée à Corbin le 1^{er}/VIII/1948, critique le manque d'organisation, la foule et l'inutilité de la manifestation. Il suggère d'organiser ces congrès différemment. Voir : H. Corbin ; V. Ivanow, *Correspondance Corbin-Ivanow*, 26.

créée *L'Association Internationale pour l'Étude de l'Histoire des Religions*¹³⁰. Dans une lettre adressée à H. Corbin, V. Ivanow, l'un des pionniers des études ismaéliennes, écrit le 3 juillet 1950 :

J'ai reçu il y a quelques jours une lettre du Professeur Gibb, d'Oxford, qui m'écrit qu'a priori, peu de britanniques se rendront l'an prochain au congrès des orientalistes à Constantinople. Il dit projeter de s'y rendre, très probablement, et souhaiterait ma venue. [...] Je suis en train d'écrire à quelques personnes afin de leur demander leur avis, pour savoir si nous, islamologues, devons venir, non dans le but d'assister au congrès mais *afin de former notre propre conférence pour discuter un plan, ou un programme pour les recherches futures et fixer des priorités*. Je suis en train d'écrire en ce sens au Professeur Massignon. Prévoyez-vous de vous rendre à Constantinople ?¹³¹

L. Massignon participera au congrès stambouliote, en septembre 1951, et sa contribution portera sur un thème qui lui est cher, la *Futuwwa*¹³². Notons enfin qu'il participera en 1960, au XXV^e Congrès international des orientalistes à Moscou. Gravement malade, il sera hospitalisé sur place¹³³.

L'organisation de tels congrès présente plusieurs périls. Julien Ries écrit au sujet du VIII^e Congrès international des orientalistes qui se tint à Stockholm en 1889 qu'il réunissait « plus

¹³⁰ I.A.H.R. d'après son acronyme anglais: *International Association for the History of Religion*.

¹³¹ Voir H. Corbin ; V. Ivanow, *Correspondance Corbin-Ivanow...*, 49-50 [«I received a few days ago a letter from Prof. Gibb, Oxford, who says that probably not many Britishers are going to join the next year's Congress of Orientalists in Constantinople, but he most probably will go, and wishes I would also come. [...] I am writing to some people to elicit their opinion whether we, Islamologists, should come, but not for the purpose of attending the congress, but to form our own conference to discuss the plan, or programme, for further research and fix priorities. I am writing in this sense to Prof. Massignon. Do you plan coming to Constantinople ?»]. Nous soulignons.

¹³² Louis Massignon, « La *Futuwwa* ou pacte d'honneur artisanal entre les travailleurs au Moyen Age » in *Proceedings of the Twenty-Second Congress of Orientalists held in Istanbul September 15th to 22nd*. 1951 (Ed. Z.V. Togan. Leiden : Brill. 1957). (tr. nos italiqes). Ce texte est également édité dans : *EM*. II, 613-639.

¹³³ Angelier, « Repères biographiques », in *EMI*, [XXIX – LXXX], LXXX.

de touristes que de savants » et que la recherche y était « menacée par le virus de la mondanité ». ¹³⁴ Le manque d'organisation du XXI^e Congrès international des orientalistes, qui se tint en 1948 à Paris, est vivement critiqué par V. Ivanow qui le qualifie de « farce ridicule » et félicite H. Corbin de ne pas y avoir pris part ¹³⁵.

Cela étant dit, il convient de souligner d'une part que ces rencontres de savants de niveau international se sont poursuivies en dépit des déchirures internes à l'Europe, occasionnées par les deux guerres mondiales, et d'autres parts que la présence des savants originaires du monde arabo-musulmans lors des congrès orientalistes ira en s'intensifiant. Ainsi, à titre d'exemple, notons la participation en 1931 de Muḥammad Kurd 'Alī, président de l'Académie de langue arabe damascène, au Congrès internationale des orientalistes de Leiden ¹³⁶.

Ces espaces de rencontre entre personnes favorisent les échanges, les collaborations et contribuent ainsi à l'avancée de la recherche. Lors de ces rencontres, des informations

¹³⁴ « Au milieu des festivités et des réceptions, la recherche scientifique se voyait réduite à un point tel que, sans un sursaut énergique des orientalistes, le virus de la mondanité eût condamné à mort ces réunions internationales. » Ries, « Le XXIX^e Congrès International des Orientalistes... », 252.

¹³⁵ Voir : H. Corbin ; V. Ivanow, *Correspondance Corbin-Ivanow...*, 26. Lettre d'Ivanow à Corbin, 1^{er}/VIII/1948. [«Dear Prof. Corbin, Yesterday the Congress of Orientalists has been closed, and I can now write to you my impressions. You acted rightly by not wasting your time and money for attending it. It was exceptionally ill-organised, or rather not organised at all, and, to speak frankly, was perfectly useless: many, like myself, have found that they had not benefitted themselves by it in any way. There was a huge crowd of people, but very few real orientalists, I mean those who really work. All sorts of old and young people came simply for a *tamasha*, having nothing to do at home. Several people talked of suggesting a resolution to the effect that this type of the Congress should be discontinued, and sectional congresses introduced: Islamology, Archeology, Sinology, Indology, Semitology, etc. That there should be no reading of useless *papers*, but discussion of general questions, such as methodology, technique, and other matters of principal importance. [...] I saw Massignon, but had no talk with him – he invited me to come this afternoon. »]

¹³⁶ Ekkehard Rudolph, *Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik, Grundzüge und aktuelle Merkmale einer innerislamischen Diskussion* (Berlin: Klaus Schwartz Verlag, 1991), 26. [*L'islamologie occidentale dans le miroir de la critique musulmane, principaux traits et caractéristiques actuelles d'un débat interne à l'islam.*]

variées sont échangées ; on peut y être renseigné sur l'existence de tel ou tel manuscrit, nouvellement exhumé ou acquis par une bibliothèque, ou encore sur telle ou telle traduction en cours.

Lors de ces congrès, se nouent diverses amitiés et collaborations. Ainsi en fut-il de la genèse de l'*Encyclopédie de l'Islam*, qui sera retracée à présent.

1.3.2 L'*Encyclopédie de l'Islam*.

La naissance d'une communauté scientifique internationale, en dépit des divisions et des conflits géopolitiques peut être illustrée par l'histoire de l'*Encyclopédie de l'Islam* : le I^{er} Congrès international des orientalistes avait été organisé à Paris, en 1873. Or, c'est lors de sa IX^e session, à Londres en 1892, que William Robertson Smith (m. 1894), éditeur de l'*Encyclopædia Britannica* et contributeur de l'*Encyclopædia Biblica*, lança l'idée d'une « *Encyclopædia of Islam* »¹³⁷.

Deux ans plus tard, l'anthropologue écossais devait quitter ce monde, âgé de seulement 47 ans. Cependant, l'idée de ce projet éditorial lui survivra. Ainsi, en 1894, au cours du X^e Congrès international des orientalistes qui se tient à Genève en 1894, I. Goldziher se voit confier la direction de la future *Encyclopédie*. Pourtant, trois ans plus tard, lors du Congrès qui se tient en 1897 à Paris, le maître de Budapest donne sa démission, arguant notamment du fait que l'ouvrage devant être imprimé à Leiden, il serait préférable que la rédaction réside en cette même cité. L'une des raisons de l'implantation de cette initiative en Hollande

¹³⁷ Emeri Van Donzel, «Mawsū'a», *EF* (1990), t.VI, [898-902], 900. L'idée d'une telle entreprise est ancienne. On pense notamment à la *Bibliothèque orientale* publiée dès 1697 par Barthélemy d'Herbelot. Au Liban, Butrus al-Bustānī est l'initiateur d'une encyclopédie de la langue arabe : Buṭrus al-Bustānī, *Dā'irat al-ma'arif* [*Encyclopédie du savoir*](Beyrouth, 1876-1900), 11 vol.

était que l'éditeur E. J. Brill était renommé dans l'impression des caractères arabes¹³⁸. De Goeje demanda alors à son élève, M. Th. Houtsma, de remplacer I. Goldziher à la tête de ce projet. Ainsi, lors de la première session de l'Association Internationale des Académies (Paris, 1901), une proposition pour l'édition de l'*EI* fut présentée et admise. Sous la présidence de De Goeje, un comité fut constitué afin d'étudier le projet et M. Th. Houtsma fut nommé rédacteur en chef. Parmi les membres du comité, se trouvaient : I. Goldziher, E. G. Browne, C. A. C. Barbier de Meynar, V. von Rosen, I. Guidi, J. Karabacek, V. Chauvin, F. Buhl et A. Fischer.

Un soutien financier fut promis par divers gouvernements, associations et académies des sciences. Cependant, certaines subventions furent accordées à la condition expresse que l'*EI* soit publiée dans la langue du donateur. Conséquemment, il fut décidé de publier *l'Encyclopédie de l'Islam* en trois langues : l'allemand, l'anglais et le français. Il en résulta que les articles devaient paraître sous des entrées en langues orientales, le plus souvent en arabe. Cette triple édition allait accroître les frais et allonger le temps de travail¹³⁹. En ce qui concerne la transcription des termes arabes, persans et turcs, il fut décidé de suivre celle du Congrès de Genève¹⁴⁰. Cet accord entre savants au niveau international, sur un système de transcription, traduit la progressive constitution de l'islamologie en une discipline académique reconnue au plan international.

Après la mort de De Goeje, en 1909, Chr. Snouck Hurgronje lui succéda comme président du Comité Exécutif. M. Seligsohn et A. Schaade, M. Hartmann, H. Bauer, T.W. Arnold de Londres

¹³⁸ Van Donzel, « Mawsū'a », in *EF*, 900 ; Molendijk, « Les premiers congrès... », 102.

¹³⁹ Van Donzel, « Mawsū'a » in *EF*, 901.

¹⁴⁰ Van Donzel, « Mawsū'a », in *EF*, 901.

et R. Basset d'Alger¹⁴¹ puis son fils H. Basset, A. Wensinck, E. Lévi Provençal, W. Heffening. sont quelques-uns des rédacteurs grâce auxquels l'*Encyclopédie* put être publiée en anglais, français et allemand. Le tome I (A-D) fut achevé en 1913, le tome II (E-K), en 1927, le tome IV (S-Z), en 1934, et le tome III (K-S) en 1936.

En conclusion, on peut affirmer que l'histoire de la publication d'une œuvre d'une envergure si considérable en trois langues est celle d'un succès : elle illustre la naissance d'une communauté savante au plan international et nous pensons que les Congrès internationaux, ont favorisé, en dépit de leurs imperfections, l'accomplissement d'un projet d'une telle envergure¹⁴². L'histoire de ce projet éditorial montre que les orientalistes étaient parvenus à construire un espace de travail académique qui les plaçait au-dessus de l'agitation politique¹⁴³.

La contribution de L. Massignon à *L'Encyclopédie de l'Islam* peut être qualifiée de substantielle : il rédigea pour cette première version non moins de 59 articles, comptant pour certains plus de 3000 mots (ex : *Ḳarmaṭians, Nuṣairī, Ṭariḳa, Taṣawwuf*). Voici la liste de ses contributions à l'*EI*¹ :

- **Aḥmad b. Idrīs**
- **al-Ḥallādī** (Abu 'l-Mughīth al-Ḥusain b. Maṣūr b. Maḥammā al-Baiḍāwī)
- **Ḥamawī** (Sa'd al-Dīn Muḥammad b. al-M'aiyad b. Ḥammūya)
- **Ḥāmid** (b. al-'Abbās Abū Muḥammad)
- **Ḥarīriyya**

¹⁴¹ « En imposant le choix d'Alger comme lieu du prochain congrès des orientalistes en 1905, René Basset affirme l'importance du pôle scientifique de l'Ecole des lettres. L'année suivante, il est choisi pour diriger la rédaction française de l'Encyclopédie de l'Islam ». Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale, 1780-1930. Savants, conseillers, médiateurs*, 446.

¹⁴² Molendijk, « Les premiers congrès... », 103.

¹⁴³ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale, 1780-1930. Savants, conseillers, médiateurs*, 451.

- Hilād̲j
- al-Ḥilli
- Ḥulmāniya
- Ḥulūl
- al-Ḥurr al-‘Āmilī (Muḥammad b. Ḥasan)
- Huwa Huwa
- Ibn Rūḥ (Abu ’l-Ḳāsim al-Ḥusain b. Rūḥ b. Baḥr al-Baiyī al-Nawbakhtī)
- al-Iṣfahānī (Abū Bakr Muḥammad b. Dā’ūd b. ‘Alī)
- Ḳābiḍ
- al-Kaiyāl (Aḥmad al-Kaiyāl al- Ḳḥaṣībī)
- Ḳarmatians
- Ḳharrāz, (Abū Sa‘īd Aḥmad b. ‘Īsā)
- Ḳhaṭṭābiya
- Ḳhawarnaq
- al-Kindī (Abd al-Masīḥ b. Iṣḥāḳ)
- Ḳirā’a
- Ḳushairī (Abu ’l-Ḳāsim ‘Abd al-Karim b. Hawāzin b. ‘Abd al-Malik b. Ṭalḥa b. Muḥammad)
- Leo Africanus (al-Ḥasan b. Muḥammad al-Wazzān al-Zaiyātī)
- Māhiya
- al-Makki (Abū Ṭālib Muḥammad b. ‘Alī al-Hārithī)
- Ma‘rūf Rūṣāfi
- Mubāhala
- Muḥāsibī (Abū ‘Abd Allāh Ḥārith b. Asad al-‘Anazī)
- al-Muḥassin (b. ‘Alī)
- Mutawālī
- Nahīkī
- Nawbakht
- Nawbakhtī
- Nūr Muḥammadi
- Nuṣairī
- Sahl al-Tustarī (Abū Muḥammad Sahl b. ‘Abdallāh b. Yūnus)
- Salmāniya
- Sarī (al-Saḳāṭī, Abu ’l-Ḥasan Ṣarī b. Muḡhallis)
- Senkere
- Shābāshīya
- Shadd (or Rabṭ al-Miḥzam)
- Shatḥ
- al-Shibli (Abū Bakr Dulaf b. Djāḥdar)
- Shurāt

- Shūshtarī (Abu ‘l-Ḥasan ‘Alī b. ‘Abd-Allāh)
- Shūshtarī (Sayid Nūr Allāh b. Sharīf Mar‘shī)
- Şinf
- Ṭā-hā
- Ṭarīka
- Taşawwuf
- Tik
- Tirmidhī (Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Alī b. ḥusain, surnommé al-Ḥakīm)
- ‘Udhri
- Ukhaiḍir
- Warrāk (Abū ‘Īsā Muḥammad b. Hārūn)
- Wird
- Zandj
- Zindīk
- Zuhd

Cette contribution sera encore enrichie à l’occasion de la publication de l’*EF*, à laquelle une nouvelle équipe travaille dès 1954. La sollicitation de ses compétences pour un si grand nombre d’entrées traduit la reconnaissance de son expertise au plan international.

1.3.3 L. Massignon et « les études islamiques à l’étranger »

Comme le fait observer P. Nwyia, lorsqu’il inaugure la Chaire de mystique musulmane à l’EPHE, l’un des mérites de L. Massignon fut d’avoir, en France, ouvert l’étude de la mystique musulmane, notamment au sein de la *RMM*, sur les études en cours dans ce domaine à l’étranger¹⁴⁴.

Nous avons souligné le regain d’intérêt pour la mystique au sein des sciences humaines et au sein de l’Église au début du XX^e siècle. Cependant, concernant à proprement parler la mystique musulmane, elle n’intéresse en France, à cette époque, que les administrateurs des

¹⁴⁴ Nwyia, « Conférence de M. Paul Nwyia », 275 ; 277.

colonies soucieux de contrôler les confréries, perçues comme des lieux de rassemblement au potentiel subversif inquiétant. La relative pauvreté des études françaises consacrées à la mystique musulmane¹⁴⁵, qui portent le plus souvent sur le rôle politique des confréries religieuses de l’Afrique du Nord, contraste avec le caractère académique des études consacrées à ce champ d’étude par I. Goldziher, R.A. Nicholson ou M. Asín Palacios. Ces derniers font connaître la richesse spirituelle de ce champ d’étude, s’intéressent à ses développements ainsi qu’à ses grandes figures spirituelles¹⁴⁶.

C’est pourquoi, dès 1918, L. Massignon va œuvrer à présenter au lectorat francophone les travaux de ses confrères à l’étranger. Devenu le principal rédacteur de la *Revue du Monde Musulman*, il rédige dans le volume XXXVI une rubrique intitulée « Les études islamiques à l’étranger ». Il y commente les recherches publiées en Espagne, notamment celles d’Asín Palacios sur Dante qui étudie le problème des influences musulmanes sur la Chrétienté médiévale et les lois de l’imitation littéraire¹⁴⁷. Il évoquera à nouveau les travaux du prêtre espagnol en 1921¹⁴⁸, et mentionnera ses travaux sur les antécédents musulmans du « pari » de Pascal, structure apologétique que le comparatiste retrouve dans un distique d’Abū’al ‘Alā al-Ma‘arrī ainsi que dans deux passages de l’*Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn* de Ghāzālī.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Signalons toutefois la publication en 1902 des 2 études suivantes : Edgard Blochet, « Études sur l’ésotérisme musulman », *Journal Asiatique*, n° 1 (1902) : 489-531; n° 2 (1902) : 49-111. Rééditées en 1979 : Edgard Blochet, *Études sur l’ésotérisme musulman* (Paris : Sindbad, 1979).

¹⁴⁶ Nwyia, « Conférence de M. Paul Nwyia », 276.

¹⁴⁷ Massignon, « Les recherches d’Asín Palacios sur Dante : ... », *RMM* : 23-58 ; Réédition : *EMII* [104-128].

¹⁴⁸ Louis Massignon, « Les études islamiques à l’étranger », *RMM*, vol. XLIV-XLV (avril-juin 1921), [303-310], 306 ss.

¹⁴⁹ Miguel Asín Palacios, *Los precedentes musulmanes del pari de Pascal* (Santander : Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo, 1920).

En 1920, la rubrique « Les études islamiques à l'étranger » est consacrée aux Pays Bas. L. Massignon y présente les études de Cornelis van Arendonk (m. 1946) sur les Zaydites du Yémen¹⁵⁰ et la traduction par Arent Jan Wensinck (m. 1939) du *Collier de la Colombe* de Barhebræus, texte dans lequel le Professeur d'Utrecht met en lumière l'influence d'al-Ghazālī (m. 505/1111) sur les œuvres de cet évêque syriaque¹⁵¹. Le savant français introduit sa présentation de ces travaux en ces termes¹⁵² :

Ces deux ouvrages permettent d'exposer ici quelques-unes des préoccupations dominantes et des idées directrices du mouvement d'études islamiques qui se poursuit actuellement en Hollande, sous l'impulsion imprimée par Dozy et de Goeje, grâce aux conseils de Snouck, Houtsma et de Boer¹⁵³.

L. Massignon invite encore les lecteurs de la *R.M.M.* à découvrir les études islamiques en Suède¹⁵⁴ : il présente l'ouvrage de Tor Andrae consacré à la personnalité du Prophète Muḥammad selon l'enseignement et la croyance de la communauté islamique¹⁵⁵, ainsi que l'édition critique de trois textes de *Ibn al-ʿArabī*, par Henrik Samuel Nyberg (m. 1974)¹⁵⁶. Il

¹⁵⁰ Cornelis Van Arendonk, *De opkomst van het Zaidietische imamaat in Yemen* (Leiden: Brill. Publication of the De Goeje Fund, 1919).

¹⁵¹ Bar Hebræus; Arent Jan Wensinck (tr.), *Bar Hebræus's Book of the Dove Together with Some Chapters from His Ethikon* (Leiden: E.J. Brill. Publication of the De Goeje Fund, 1919).

¹⁵² Louis Massignon, « Les études d'Arendonk sur les Zeïdites et de Wensinck sur Barhebræus », *RMM*, vol. XXXVIII (mars 1920) : 250-260.

¹⁵³ Louis Massignon, « Les études d'Arendonk sur les Zeïdites ... », 250

¹⁵⁴ Louis Massignon, « La personnalité de Mohammed selon l'Islam, d'après Andrae : la méthode de pensée d'Ibn al ʿArabī, suivant les travaux de Nyberg », *RMM*, vol. XXXIX (juin 1920) : 151- 157.

¹⁵⁵ Tor Andrae, *Die Person Mohammeds, in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (Stockholm, Kungl. boktryckeriet. P.A. Norstedt & Söner, 1918).

¹⁵⁶ Ibn al-ʿArabī ; H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī* (Leiden: E.J. Brill, 1919). Contient l'édition critique des trois textes suivants, réalisée à partir de manuscrits conservés à Upsal : 1) *Inshā' al dawā'ir al-iḥātiyya ʿalā muḍāhāt al-insān li'l Khālīq wa al-khalā'iq*; 2) *ʿUqlat al-mustawfiz*; 3). *Al-Tadbīrāt al-ilāhiyya fī iṣlāḥ al-mamlaka al-insāniyya*.

écrit : « L'orientalisme suédois, dont l'effort s'était jusqu'ici concentré sur d'autres disciplines philologiques que l'arabe et sur d'autres systèmes religieux que l'Islam, vient de contribuer à l'Islamologie par deux œuvres de premier ordre, deux Suédois, deux amis, Andrae et Nyberg, au tout premier rang de l'orientalisme de langue germanique »¹⁵⁷.

En 1921, la rubrique « Les études islamiques à l'étranger » annonce la traduction en français des *Vorlesungen über den Islam* d'I. Goldziher par Félix Arin¹⁵⁸, ainsi que la parution d'un nouvel ouvrage du maître hongrois consacré aux différentes orientations de l'interprétation du Qur'ān en Islam, en langue allemande¹⁵⁹.

Dans les pages suivantes de la *Revue*, L. Massignon présente les *Studies in Islamic Mysticism*¹⁶⁰ de R. A. Nicholson. L'éditeur du *Kitāb al-Luma'* d'Abū Naṣr al-Sarrāj (m. 378/988-9)¹⁶¹ publie dans ce nouvel ouvrage ses recherches sur Abū Sa'īd Ibn Abī al-Khayr (m. 440/1049), 'Abd-al Karīm al-Jīlī (m. c. 815/1412), Ibn 'Arabī (m. 638/1240) et Ibn al-Fāriḍ (m. 631/1234), études qui, selon L. Massignon, « se ressentent même d'un certain goût intérieur, sobre et médité, pour les sujets examinés »¹⁶². D'autres travaux de Nicholson sont à nouveau présentés par la *Revue* en 1924, et L. Massignon fait part à ses lecteurs de la

¹⁵⁷ Massignon, « La personnalité de Mohammed selon l'Islam, d'après Andrae... », 151.

¹⁵⁸ Louis Massignon, « Recension de : Goldziher, *Le dogme et la loi de l'islam* », *RMM*, vol. XLIV-XLV (avril-juin 1921), [303-304] : 303.

¹⁵⁹ Ignác Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung. Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (Leiden: Brill, 1920).

¹⁶⁰ Reynold. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge: University Press, 1921).

¹⁶¹ Abū Naṣr Al-Sarrāj ; Reynold Alleyne Nicholson *The Kitāb al-luma' fi 'l-Taṣawwuf of Abū Naṣr 'Abdallah b. 'Alī al-Sarrāj al-Ṭūsī*. (London; Leiden: Brill, Gibb Memorial Series 22, 1914).

¹⁶² Louis Massignon, « Recension de : Reynold A. Nicholson: *Studies in Islamic Mysticism...* » (avril-1921), *RMM* vol. LIV-LXV (1921): 307-308.

publication de *The idea of personality in sufism*¹⁶³. Dans cet ouvrage, son confrère britannique réagit contre une opinion qui identifiait le soufisme au panthéisme et montre que la mystique musulmane porte les marques d'une religion personnelle originale, inspirée par un Dieu vraiment personnel¹⁶⁴.

Quant à l'islamologie italienne, L. Massignon s'y intéresse en 1921¹⁶⁵ et présente les études consacrées par C. Nallino à Ibn al-Fāriḍ, en indiquant que ces travaux sont une réponse à I. di Matteo. Selon lui, « ces quatre études réfèrent à une polémique qui montre l'importance croissante prise par l'étude des mystiques musulmans dans l'islamologie contemporaine. »¹⁶⁶ Le savant français précise ici que le point fondamental de la controverse Nallino-Di Matteo est la question du *shatḥ*, ou langage extatique, problème qu'il dit avoir étudié de façon détaillée dans son travail sur al-Ḥallāj, dont il annonce la publication prochaine¹⁶⁷.

En 1924, (vol. LVII) il présente dans la *RMM* un recueil contenant 19 études de C.H. Becker, qui avait en 1910, fondé la revue *Der Islam*¹⁶⁸, exposant l'état d'avancement des principales enquêtes islamologiques. Ces exemples montrent que la réflexion et les recherches de L. Massignon s'élaborent comme « en dialogue » avec les travaux de ses confrères à l'étranger, qu'il lit assidument et ne manque pas de commenter. Ils montrent combien la connaissance

¹⁶³ Louis Massignon, « Recension de: Reynold A. Nicholson. – *The idea of personality in sufism* », *RMM* vol. LVII (1924): 211.

¹⁶⁴ On peut ici décerner une évolution dans la pensée de R. A. Nicholson, qui évoquait dix ans plus tôt les aspects « panthéistes » et « extatiques » du ṣūfisme ; Voir Reynold A. Nicholson, « The Goal of Muhammadan Mysticism », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (Jan. 1913), [55-68]: 56.

¹⁶⁵ Louis Massignon « Recension de : C. Nallino, *Il poema mistico arabo d'Ibn al FāriḍAncora su Ibn al Fāriḍ e sulla mistica musulmana* », *RMM* vol. LIV-LXV (avril-juin 1921) : 308-310.

¹⁶⁶ Massignon « Recension de : C. Nallino, *Il poema mistico arabo d'Ibn al Fāriḍ*», 308.

¹⁶⁷ Massignon « Recension de : C. Nallino, *Il poema mistico arabo d'Ibn al Fāriḍ*», 309.

¹⁶⁸ Louis Massignon, « Recension de: C.H. Becker– *Islamstudien, t.I, Vom Werden und Wesen der Islamischen Welt* », *RMM*, vol. LVII (1924) : 201-202.

de ce contexte intellectuel est essentielle afin de mesurer la signification et la portée des thèses présentées. En 1924, dans cette même revue, il salue la traduction par W.H.T. Gairdner de la *Mishkāt al-Anwār* d'al-Ghazālī (m. 505/1111) et souhaite que les textes des grands penseurs musulmans soient réexhumés et édités « avec la même rigueur que les classiques grecs, latins ou français »¹⁶⁹. A la page suivante, il présente une autre traduction d'al-Ghazālī, par son collègue Helmut Ritter. L. Massignon annonce la traduction du persan, par son confrère, de la *Kimiyā al-sa'āda* et estime que cette publication :

atteste l'intérêt croissant qu'excite en Europe, en général, les œuvres de Ghazālī, alors qu'en français, on ne trouve à leur sujet, depuis la deuxième traduction du *monqidh* par Barbier de Meynard et la monographie de Carra de Vaux, que la belle analyse du *minhādj al 'abidîn* publiée par Asin Palacios (*Revue d'ascétique et de mystique*, juillet-octobre 1923)¹⁷⁰.

Dans ces lignes, le savant déplore la relative indigence des études françaises consacrées à la mystique musulmane, au regard de leur prospérité dans plusieurs autres pays d'Europe.

La question des influences chrétiennes décelables dans le corpus de l'islam des origines intéresse ici encore les confrères européens de L. Massignon, qui signale la publication aux Pays Bas des travaux de A. J. Wensinck : le chercheur hollandais recherche dans les *hadīth*-s anciens et dans le Qur'ān, des termes et des schèmes d'origine chrétienne¹⁷¹.

L. Massignon s'intéresse à l'histoire de la mystique musulmane jusque dans sa réalité malaise et présente et signale, en 1924, les notes prises par l'historien des religions Hendrik Kraemer

¹⁶⁹Louis Massignon, « Recension de: W.H.T. Gairdner, *Mishkāt al-Anwār* (*The niche for lights*) d'al Ghazālī », *RMM* vol. LVII (1924): 209.

¹⁷⁰Louis Massignon, « Recension de : Helmut Ritter. *Al Ghasali Das Elixir der Glückseligkeit*», *RMM* vol. LVII (1924): 210.

¹⁷¹ L. Massignon, «Recension de: Wensinck – *Mohammed und die Propheten* », *RMM*, vol. LVII (1924): 209.

(m. 1965) sur la mystique musulmane en Malaisie¹⁷². Enfin, en 1925, il présente le sommaire du premier numéro de la revue *Islamica* (Leipzig)¹⁷³, édité par son confrère allemand August Fischer (m. 1949).

Ces recensions, présentations d'ouvrages et de revues, montrent que L. Massignon lit les publications de ses collègues européens, en des langues variées, et qu'il se nourrit des résultats de leurs recherches. Alors que les études françaises consacrées à la mystique musulmane sont alors relativement rares, L. Massignon se passionne pour les travaux de ses collègues européens, du Danemark à l'Espagne, de la Hongrie à l'Italie. Ces exemples montrent aussi que L. Massignon « ouvre » l'étude de la mystique musulmane française sur l'étranger : il lui donne une dimension internationale, et en ce sens, on peut affirmer que son activité de rédacteur de la *R.M.M.* a contribué à l'avancement et à l'enrichissement de ces études.



Nous venons de présenter le contexte intellectuel et académique au sein duquel évolue L. Massignon durant sa formation au sein d'institutions parisiennes. Nous avons également précisé certaines évolutions décelables au sein de la communauté savante, en nous intéressant essentiellement au versant ouest-européen de cette communauté. Afin de compléter notre étude des éléments contextuels, il nous faudra à présent décrire l'évolution des relations entre le monde musulman et l'Europe, de 1880 à 1950 et présenter les

¹⁷²Louis Massignon, « H. Kraemer. *I. Noord - Sumatraansche invloeden op de Javaansche mystiek - II. Tapa* », *RMM*, vol. LVII (1924), 231.

¹⁷³ Louis Massignon, « *Islamica* », *RMM*, vol. LIX (1925) : 326.

mutations touchant la vie intellectuelle et religieuse des contemporains de L. Massignon originaires du monde arabo-musulman.

1.4. Impact de l'expansion coloniale sur les études arabes et islamiques.

Dans le cadre de notre analyse, afin de préciser la posture herméneutique de L. Massignon vis-à-vis du champ d'étude « mystique musulmane », nous présentons ici les éléments contextuels susceptibles d'avoir influencé la nature de ses relations à ce dernier, ou encore orienté son regard sur ce dernier. Au cours de notre analyse, nous conserverons présente à l'esprit notre hypothèse de recherche, selon laquelle certains éléments contextuels ont pu présider à la formation de présupposés (philosophiques, théologiques ou autres) dans sa perception de la mystique musulmane.

À ces fins, dans un premier temps, nous présenterons ici certains éléments tirés de l'histoire de la vie intellectuelle, académique et géopolitique, ayant eu une influence sur les études islamiques en France de L. Massignon : au temps de l'hégémonie de puissances européennes, quel est l'impact de l'expansion coloniale sur l'islamologie française? Dans quelle mesure cette expansion affecte-t-elle le travail de L. Massignon, sa relation à son champ d'étude? le regard qu'il porte sur l'islam et plus précisément sur la mystique musulmane?

Nous avons en introduction expliqué notre choix du terme « islamologie » comme concept transversal pour l'ensemble de notre étude, et pourquoi nous ne ferons appel au terme « orientalisme » que ponctuellement.

Notre objectif n'est pas ici de porter un jugement sur L. Massignon en tant qu'« orientaliste », ni de confirmer ou d'infirmer les différents arguments énoncés dans le cadre de la critique de l'orientalisme ; il est simplement, dans ce chapitre, de rechercher les éléments contextuels ayant pu influencer sa vision de la mystique musulmane. Cependant, il nous semble essentiel de rappeler les moments fondateurs de cette critique, et de la prendre en compte afin de pouvoir ultérieurement, à partir de l'étude du cas de L. Massignon, conduire une analyse réflexive sur la pratique du ou de la chercheur-e en islamologie.

Comme le remarque P. Lory, une critique émanant souvent de courants marxisants, formulée par des universitaires formés en Occident, se trouve énoncée au sein des champs de savoir occidentaux, à partir des années 1950. Cette prise de parole

dénonce la collusion de l'orientalisme classique avec l'entreprise coloniale. Les historiens de l'Islam et de sa pensée se seraient efforcés de tracer de l'Orient musulman un portrait figé dans son passé, immuable, ne pouvant évoluer sans se trahir soi-même. La présence occidentale, vecteur de modernisation, se trouve alors justifiée de plein droit¹⁷⁴.

À ce propos, notons la parution en 1963 des articles en anglais d'Abdellatif Tibawi (1963)¹⁷⁵ et d'Abdallah Laroui (1973)¹⁷⁶ et en français d'Anouar Abdel-Malek (1963)¹⁷⁷. Ce dernier, dans « L'orientalisme en crise » suggère que l'orientalisme aurait fonctionné comme un auxiliaire

¹⁷⁴ Lory, « Louis Massignon et l'orientalisme », 24.

¹⁷⁵ Abdel Latif Tibawi, « English-speaking Orientalists: A Critique of their Approach to Islam and Arab Nationalism », *The Muslim World*, vol. 53, n° 4 (1963): 298-313.

¹⁷⁶ Abdallah Laroui, « For a Methodology of Islamic Studies: Islam Seen By G. Von Grunebaum », *Diogenes*, vol. 21, n° 83 (sept. 1973): 12-39.

¹⁷⁷ Anouar Abd-el-Malek, « L'orientalisme en crise », *Diogenes*, n° 44 (oct.-déc. 1963): 109-142. « Monde musulman » n'est pas ici strictement synonyme de « religion musulmane », mais de société majoritairement musulmane culturellement. E. Saïd est originaire d'une famille palestinienne protestante, et Anouar Malek d'une famille égyptienne copte.

de la colonisation. Pour ce sociologue égyptien, la connaissance que la science orientaliste offrait des peuples colonisés donnait au colonisateur les moyens « de reconnaître le terrain à occuper, de pénétrer les consciences des peuples, pour en mieux assurer l'asservissement aux puissances européennes »¹⁷⁸. Il reprend certaines analyses de Jacques Berque, qui en 1956, dans un article intitulé *Cent vingt ans de sociologie maghrébine*, suggère qu'à l'époque de l'expansion coloniale, « supportée, alimentée à la fois et limitée par l'action, l'étude des sociétés nord-africaines a été, dès l'origine, *orientée* »¹⁷⁹. A. Abdel-Malek cite également A. Cabaton, qui en 1914 écrit dans la *Revue du Monde Musulman* au sujet de l'orientalisme islamisant italien : « Les hautes études, et en particulier les études orientales, philologiques et historiques, ne sont-elles pas au contraire l'adjuvant le plus précieux de la politique d'expansion coloniale de l'Italie [...] ? »¹⁸⁰.

L'idée selon laquelle la recherche était alors *orientée*, subordonnée à une politique d'expansion coloniale sera reprise par E. Saïd qui, en 1978, publie *Orientalism*¹⁸¹. Ce Professeur américain, d'origine palestinienne, réalise dans ce brillant et retentissant essai l'archéologie de la production orientaliste britannique et française, présentée comme un tout structurellement lié à la domination coloniale. La visée de cette analyse, résume A. Messaoudi, est d'« aider les *sujets-objets* du savoir orientaliste à se libérer de la représentation illusionniste d'un Orient essentialisé, fiction forgée par l'Occident de manière

¹⁷⁸ Voir : Brisson, « La critique arabe de l'orientalisme en France et aux États-Unis. Lieux, temporalités et modalités d'une relecture », 507.

¹⁷⁹ Jacques Berque, « Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine », *Annales. Histoire, Science sociale*, 11^e année, n° 3 (1956), 296-324 : 321. Nos italiques.

¹⁸⁰ Antoine Cabaton, « L'orientalisme musulman et l'Italie moderne », *RMM*, vol. XXVII (juin 1914), 1-53 : 24.

¹⁸¹ Saïd, *Orientalism*.

à mieux asseoir sa puissance »¹⁸². L'année suivante, E. Saïd étudie plus en détail les travaux de L. Massignon, et les évoque, avec ceux d'E. Renan, lors d'un colloque à l'Université de Californie, portant sur les problèmes posés à la tradition des études islamiques¹⁸³.

À la même époque, d'autres penseurs musulmans prennent la parole et développent un argumentaire critique à l'égard de la science « orientaliste » européenne. Citons notamment l'essai de l'historien tunisien Hichem Djaït né en 1935, qui publie en 1978 *L'Europe et l'Islam* aux éditions du Seuil¹⁸⁴. Mentionnons également un article du chercheur marocain M'hammad Benaboud, né en 1950, qui réalise sa thèse de doctorat sous la direction de W. Montgomery Watt et publie en 1982 un article intitulé : « Orientalism and the Arab Elite »¹⁸⁵.

La critique « arabe de l'orientalisme » a fait elle-même à son tour l'objet de plusieurs travaux analytiques : mentionnons, entre autres, la recherche d'Ekkehard Rudolph, publiée à Berlin en 1991 sous le titre « *Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik* »¹⁸⁶. L'auteur y analyse les critiques formulées par des auteurs arabes et/ou musulmans souvent pré et parfois post-saïdiens, de manière chronologique et thématique. Citons également les articles de Thomas Brisson¹⁸⁷, qui analyse les circonstances de cette prise de parole des intellectuels originaires du monde musulman au sein des champs de savoir occidentaux.

¹⁸² Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 15

¹⁸³ Saïd, « Islam, the philological vocation and French culture: Renan and Massignon », 53-72.

¹⁸⁴ Hichem Djaït, *L'Europe et l'Islam*. Sur la critique de l'orientalisme (Paris : Seuil, 1978), voir notamment [48-80].

¹⁸⁵ M'hammad Benaboud, « Orientalism and the Arab Elite », *The Islamic Quarterly*, vol. XXVI, n° 1 (Jan. 1982): 3-15.

¹⁸⁶ Rudolph, *Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik*, ...

¹⁸⁷ Brisson, « La critique arabe de l'orientalisme en France et aux États-Unis. Lieux, temporalités et modalités d'une relecture », 505-521; « Les intellectuels arabes et l'orientalisme parisien (1955-1980) : comment penser la transformation des savoirs en sciences humaines ? », *Revue française de sociologie*, vol. 49, n° 2 (2008) : 269-

En dépit de l'*occidentalisme* qui caractérise, en certains lieux, la critique saïdienne, observons cependant que l'un des mérites de l'essai d'E. Saïd fut (et demeure) d'encourager les chercheur·e·s de toute origine travaillant sur le monde arabo-musulman à opérer un retour réflexif sur leur pratique, à interroger leurs présupposés et la validité de leur cadre conceptuel. Il provoqua notamment certaines réflexions concernant l'islamologie comme pratique dans son ensemble. Parmi les différents travaux publiés à ce sujet, mentionnons simplement ceux de Maxime Rodinson¹⁸⁸ et, plus précisément concernant la philosophie islamique, un article de Dimitri Gutas¹⁸⁹. Comme l'écrit M. Rodinson, souscrire aveuglément à certaines assertions de Saïd présente un nouvel écueil :

Le danger seulement serait qu'en poussant à la limite certaines analyses et, encore plus, certaines formulations d'Edward Saïd, on tombe dans une doctrine toute semblable à la théorie jdanovienne des deux sciences¹⁹⁰. [...] On a entendu parler d'une science noire et d'une science blanche, d'une science des colonisés et d'une science des impérialistes. [...] Quelle que soit l'importance des déviations entraînées par la situation coloniale dans le choix des données et dans le raisonnement, quelle que soit la nécessité de les combattre, quelle que soit l'importance de l'entrée en scène du jugement des colonisés ou ex-colonisés compétents, utilisant leur sensibilité normale à

299; « Genèse d'un bilinguisme d'érudition : le cas d'intellectuels arabes en France », *Langage & Société*, vol. 126, no 4 (2009) : 75-91; « Le savoir de l'autre ? Les intellectuels arabes de l'université parisienne (1955-1980): une relecture de l'orientalisme français », 255-270; « Décoloniser l'orientalisme ? : les études arabes françaises face aux décolonisations », *Revue d'histoire des sciences humaines*, vol. 24, n° 1 (2011) : 105-129.

¹⁸⁸ Voir : Rodinson, *La fascination de l'islam*, 5-16, 63-94.

¹⁸⁹ Dimitri Gutas, « The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century », *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 29, n° 1 (2002): 8-10.

¹⁹⁰ Andreï Jdanov (1896-1948), favorable à une division du monde en « deux camps », l'un porteur d'un bonheur prolétarien, l'autre voué au passéisme bourgeois. Dans la perspective jdanovienne (ou *Jdanovchtchina*) il existait deux cultures et deux sciences, l'une bourgeoise et impérialiste, qu'il fallait combattre, l'autre prolétarienne, qu'il fallait défendre.

ces déviations, *il est indispensable de ne pas se laisser aller à un dérapage vers la doctrine en question, celle des deux sciences*¹⁹¹.

Concernant la critique adressée par E. Saïd à L. Massignon, elle a fait l'objet d'un article de P. Lory¹⁹², qui invite à ne pas souscrire aveuglément au jugement porté par le Professeur de l'Université Columbia sur l'œuvre du savant français : Saïd ne possède pas selon lui une connaissance approfondie de l'œuvre de L. Massignon, et la mystique n'est pas son domaine de prédilection¹⁹³. Dans le cas précis de L. Massignon, écrit P. Lory, « l'oriental cesse d'être un simple miroir, manipulé et instrumentalisé par l'homme occidental : il devient une face cachée, intime et constitutive de la conscience même de ce dernier »¹⁹⁴.

Le terme « occidentalisme » est parfois utilisé pour désigner l'attitude de certains intellectuels, notamment arabes et/ou musulmans qui, à la suite de la controverse suscitée par *Orientalism* d'E. Saïd, tendent, afin de critiquer « l'orientalisme », à essentialiser à leur tour la production complexe et variée dite « occidentale », au lieu de l'aborder de manière différenciée¹⁹⁵.

Notre propos n'est pas ici de réaliser le procès de l'orientalisme, et nous veillerons à éviter tout « occidentalisme ». Cependant, prenant en compte les critiques formulées par divers intellectuels depuis les années 1960, et dans le cadre de notre recherche des éléments

¹⁹¹ Rodinson, *La fascination de l'islam*, 14-16.

¹⁹² Lory, « Louis Massignon et l'orientalisme », 23-31.

¹⁹³ Lory, « Louis Massignon et l'orientalisme », 28.

¹⁹⁴ Lory, « Louis Massignon et l'orientalisme », 31.

¹⁹⁵ Patrice Brodeur évoque « the Orientalist controversy in Western academia since the publication of Edward Saïd's book *Orientalism* and its parallel phenomenon among Arab Muslims in particular, called *Occidentalism* ». Patrice C. Brodeur, « From an Islamic heresiography to an Islamic history of religions Modern Arab Muslim literature on religious others with special reference to three Egyptian authors » (Ph.D. Thesis, Cambridge Massachusetts: Harvard University, 2000), 86.

contextuels ayant pu influencer le regard de L. Massignon sur son objet d'étude, nous nous efforcerons de répondre à la question suivante : au sein de la France coloniale, la recherche en islamologie conserve-t-elle son autonomie ou est-elle orientée?

Afin de répondre à cette question, la recherche approfondie, nuancée réalisée par Alain Messaoudi, récemment publiée sous le titre *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930. Savants, conseillers, médiateurs*¹⁹⁶ est fort éclairante. D'emblée, l'intitulé de cette enquête met en lumière la position *médiane* de l'arabisant, « l'entre-deux » mondes où il se situe.

Enfin, précisons que notre but ici n'est pas non plus de statuer sur les positionnements idéologiques ou politiques de L. Massignon à l'égard de l'entreprise coloniale ou mandataire. Un sujet si complexe et délicat mériterait à lui seul une vaste étude, fouillée et nuancée. Nous souhaitons simplement ici, afin de répondre à notre question de recherche, poursuivre notre effort de compréhension du contexte historique dans lequel travaillait L. Massignon et rechercher les éléments ayant pu influencer sa relation au monde musulman et son approche de la mystique musulmane.

1.4.1 Entre logique savante et logique politique, entre académisme et mission civilisatrice

Lors d'un colloque intitulé « Islamic studies : A tradition and Its Problems », organisé par l'Université de Californie en 1979, colloque auquel participe E. Saïd, Edmund Burke a montré combien les études sociologiques portant sur les tribus maghrébines réalisées par les

¹⁹⁶ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930. Savants, conseillers, médiateurs*.

hommes des Bureaux Arabes étaient orientées, en raison de la relation de ces derniers aux tribus étudiées et de leur ambition de contrôler leurs destinées¹⁹⁷. Le Professeur d'histoire invite à consulter les travaux des sociologues français travaillant à l'époque coloniale portant sur le Maghreb avec précaution. Il écrit : « L'existence même d'une relation entre le colonisateur et le colonisé, intervient et, de manière comparable au principe d'incertitude d'Heisenberg, fait en sorte que dans l'acte même d'observer, les phénomènes étudiés se trouvent modifiés »¹⁹⁸. Nous pensons que la précaution méthodologique indiquée par E. Burke est salutaire, et qu'il convient, en lisant l'œuvre de L. Massignon, d'avoir présent à l'esprit le contexte géopolitique dans lequel vivait ce chercheur.

Simultanément nous pensons, qu'il convient tout en saluant la force de la démonstration d'E. Saïd dans *Orientalism* (1978), de remarquer avec Jean-Pierre Thieck que le discours orientaliste n'est pas aussi uniforme que l'image qu'en donne cet auteur¹⁹⁹. À ces fins, on lira avec profit l'ouvrage de M. Rodinson paru en 1980 et intitulé *La Fascination de l'islam*²⁰⁰, ouvrage qui présente les étapes du regard occidental sur l'islām puis les études arabes et islamiques en Europe, de manière plus précise que l'essai saïdien et apporte de nouveaux éléments.

¹⁹⁷ Edmund Burke, « The Sociology of Islam: The French Tradition » in *Islam Studies: A Tradition and Its Problems*, éd. by M. H. Kerr. Malibu (California: Undena publication, 1979), [73-88], 88.

¹⁹⁸ Burke, « The Sociology of Islam: The French tradition », 88. [«The very existence of the relationship between colonizer and colonized, like the Heisenberg uncertainty principle, intervened to insure that in the very act of observing, the phenomena being observed are modified.»] (tr.).

¹⁹⁹ Jean-Pierre Thieck, « Recension de : Edward W. Saïd, *Orientalism* », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 35^e année, n°3 (1980), [512-516] : 514.

²⁰⁰ Rodinson, *La fascination de l'islam*.

Comme l'écrit A. Messaoudi, au terme de son enquête, il convient d'avoir une lecture nuancée de cette époque. Selon le chercheur, « la période coloniale est loin d'avoir eu l'homogénéité qu'on peut lui prêter *a posteriori* »²⁰¹. Il convient d'en avoir une lecture différenciée selon les époques, les lieux et les institutions. Après avoir signalé ces mises en garde contre toute généralisation inconsidérée et tout amalgame abusif, nous prendrons le temps, ci-dessous, de présenter un tableau détaillé et nuancé de cette époque.

Afin de mieux situer l'œuvre de L. Massignon, de mieux appréhender son approche de la mystique musulmane, nous chercherons, dans un premier temps, à mettre en lumière la tension qui traverse le monde des études dans lequel il évolue.

Cette dernière peut être identifiée au sein des diverses institutions qu'il fréquente, au moment de sa formation académique. Tout d'abord, à l'École des langues orientales, où L. Massignon obtient en 1906 son diplôme d'arabe classique et vulgaire, les études arabes sont, à la veille de 1914, « le lieu d'une tension entre logique savante et logique politique, entre diplomatie orientale et colonisation occidentale »²⁰². L'École n'a pas perdu toute attache avec la tradition savante et érudite qui s'y est développée depuis la fondation de la chaire d'arabe par Silvestre de Sacy²⁰³. Selon A. Messaoudi, l'enseignement de l'arabe y conserve une assise savante et ne s'inféode jamais à une stricte logique coloniale²⁰⁴. L'enseignement, tout en s'y développant de manière pratique et directement utile pour les agents de la conquête et de

²⁰¹ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 525.

²⁰² Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 354.

²⁰³ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 355.

²⁰⁴ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 355.

l'administration coloniale, y est lié aux travaux plus savants menés par ailleurs au Collège de France et à l'EPHE²⁰⁵.

Hartwig Derenbourg²⁰⁶, qui dirige la chaire d'arabe à l'École des langues orientales, enseigne simultanément à l'EPHE, où L. Massignon est également son étudiant. À l'EPHE, Derenbourg a pris en 1884 la direction des études arabes à la IV^e section, section philologique, et en 1885, celle de la Chaire Islamisme et religions de l'Arabie à la V^e section, section des études religieuses. A. Messaoudi observe que dans la IV^e section, la plupart des étudiants du cours d'arabe sont des érudits, motivés ou par leurs travaux d'exégèse biblique, ou bien attirés par l'histoire des civilisations et des religions anciennes, ce qui confirme l'importance de l'articulation entre philologie et histoire des religions à la fin du XIX^e siècle. L'étude des textes sacrés est au centre de l'apprentissage. Lorsque la V^e section est créée, Hartwig Derenbourg réserve une conférence hebdomadaire à l'étude des sourates du Qur'ān²⁰⁷.

Les apprentis drogmans ou futurs diplomates sont présents aux Langues orientales et dans les deux sections précitées de l'EPHE : ils sont présents aux cours de H. Derenbourg dans les années 1900-1910, puis aux conférences de son successeur C. Imbault-Huart, au passé de diplomate, puis à celles de son successeur, M. Gaudefroy-Demonbynes, à partir de 1926.²⁰⁸

²⁰⁵ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 367.

²⁰⁶ Historique de la Chaire d'Arabe de cette école : Maurice Gaudefroy Demombynes :1910-1934 ; [Ahmed Benhamouda : 1921-1938] ; Régis Blachère : 1935-1951 ; [Mohamed ben Ahmed Sabihi : 1938-1946 ; Mohammed Aouad et Mohamed Bira : 1946-1948 ; Taieb Sehbani : 1948-1954 ; Ahmed Salmi : 1949-1956] ; Charles Pellat : 1951-1957 ; [Habib Hamdani : 1954-1962 ; Bensalem Seffar : 1956-1957 ; Abdelaziz Fassi-Fihri, 1957-1976 ; Mongi Chemly : 1958-1960] ; Gérard Lecomte : 1958-1986. Les noms des répétiteurs sont placés entre crochets. D'après : Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale* [Annexes en ligne].

²⁰⁷ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 362.

²⁰⁸ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 363.

Rappelons que L. Massignon deviendra titulaire de cette même chaire en 1932. Comme l'indique A. Messaoudi,

la dimension religieuse des mouvements de résistance à la colonisation française et la nécessité d'administrer de nombreuses populations musulmanes dans le cadre de l'empire colonial donnent une forme et une force spéciales à cet intérêt. Les jeunes élèves des Langues orientales, sensibles au discours selon lequel les succès de la diplomatie et de l'administration en Orient ne passent pas seulement par la maîtrise des langues mais aussi *par la compréhension des données religieuses*, viennent nombreux écouter les conférences de Derenbourg [...]²⁰⁹.

En 1886, Hartwig Derenbourg — auquel L. Massignon dédiera la Préface de son *Essai*, paru en 1922²¹⁰ — s'adresse en ces termes à ses élèves de l'EPHE, voulant les convaincre de l'utilité de l'étude du Qur'ân dans le cadre de l'expansion coloniale :

Pour être en état d'affronter la lutte à armes égales, il faut que les représentants de la France, à tous les degrés, soient initiés non seulement à l'idiome, mais encore à la religion de ceux qu'ils prétendent gouverner²¹¹. [...] L'étude du Coran, à laquelle nous allons nous livrer ensemble, *sera pour vous un levier puissant pour agir sur les musulmans*²¹².

Cette tension entre logique savante et logique politique se vérifie au sein de diverses institutions parisiennes que fréquente L. Massignon : à la Faculté des lettres de Paris, en 1902 est créé un cours complémentaire « de géographie et colonisation de l'Afrique du Nord », dont l'enseignement est confié à Augustin Bernard. L. Massignon y assistera et élaborera avec ce professeur son mémoire sur Léon l'Africain en 1903-1904. L'année 1902 voit également la fondation au Collège de France, au moyen de fonds coloniaux, d'une chaire de

²⁰⁹ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 364. Nos italiques.

²¹⁰ Massignon, « Préface », in *Essai* (1922), 1.

²¹¹ Hartwig Derenbourg, *La science des religions et l'islamisme. Deux conférences, faites le 19 et le 26 mars 1886 à l'École des Hautes-Études (section des sciences religieuses)* (Paris : E. Leroux, 1886), 85-86.

²¹² Derenbourg, *La science des religions et l'islamisme*, 93-94. Nos italiques.

sociologie musulmane, par Alfred Le Châtelier, à la fois militaire et universitaire. L. Massignon en devient titulaire de 1926 à 1954. En 1906, A. Le Châtelier fonde *La Revue du Monde Musulman*, à laquelle L. Massignon collabora à partir de 1911. Or, il convient, selon l'historien Edmund Burke, de souligner que dans cette revue, les musulmans étaient pour la première fois les *sujets*, autant que les *objets* de l'enquête, et que leurs sociétés étaient présentées dans leur diversité et leur vitalité²¹³.

A. Messaoudi observe qu'au Collège de France et à l'EPHE, où étudie L. Massignon, « les savants arabisants sont plus souvent tournés vers l'édition des textes anciens et vers l'Orient que vers l'Afrique française »²¹⁴. D'après ce même chercheur, en 1914, il est encore des savants dont les travaux sont proches d'une tradition érudite qui précède l'investissement colonial, qu'ils soient restés ou non à l'écart des institutions de l'État. Aux cours magistraux du Collège de France et aux conférences de la IV^e section de l'EPHE, se croisent les futurs grands érudits et ceux qui feront carrière comme drogmans et consuls au ministère des Affaires étrangères²¹⁵. A. Messaoudi observe également qu'après 1860, les études arabes doivent à l'expansion coloniale l'augmentation du nombre de leurs élèves, le développement d'un enseignement spécialisé dans les parlers maghrébins aux Langues orientales et la création de cours dans les nouveaux instituts coloniaux²¹⁶.

En somme, au moment où L. Massignon réalise sa formation intellectuelle au sein d'institutions françaises, l'expansion coloniale a incontestablement un impact sur le

²¹³ Burke, « The Sociology of Islam: The French Tradition », 85. Nos italiques. [« Muslims were for the first time the subjects as well as objects of inquiry, and their societies are presented in all of their manifold differences and vitality. »] (tr.).

²¹⁴ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 429.

²¹⁵ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 362.

²¹⁶ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 430.

développement des études arabes et islamiques. Cependant, si un courant poussant les études arabes à répondre aux problèmes de l'administration est attesté, il est compensé par la force des exigences scientifiques permettant à l'islamologie française de conserver son rang à l'échelle internationale, et par la volonté de Paris de conserver son indépendance face au pôle colonial algérien²¹⁷. Pour conclure, A. Messaoudi souligne surtout la force d'une tradition savante qui conserve son autonomie par rapport aux demandes politiques suscitées par l'expansion coloniale.

1.4.2 Élan civilisateur et eurocentrisme

La recherche d'A. Messaoudi aboutit à confirmer l'idée selon laquelle les savants arabisants français, depuis le XIX^e siècle sont bien souvent habités par un élan civilisateur. Il tente de cerner l'origine de cette posture morale : il constate, concernant la période 1830-1870, que l'expédition d'Égypte et l'expédition d'Alger procèdent d'un même mouvement, impérial et colonial. On retrouve dans les deux expéditions « une volonté de domination politique et économique, d'élargissement des frontières de la science, et un sentiment de devoir missionnaire, évangéliste et civilisateur »²¹⁸. Ce projet est soutenu par de nombreux jeunes savants mus par le projet enthousiasmant de réformer l'Orient, s'inspirant de Volney, qui au retour de son voyage en 1783, convaincu de l'universalité de la condition humaine, et constatant le malheur des Orientaux, avait recherché les causes de la

²¹⁷ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 367.

²¹⁸ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 133.

dégradation de l'homme en Orient dans le climat, dans le sol, mais surtout dans « *les institutions sociales que l'on appelle gouvernement et religion* »²¹⁹.

On retrouve cette idée d'une vision universelle du progrès chez Ernest Renan. Elle est, chez cet auteur, selon Hichem Djaït à la source d'une vision dépréciative de l'islām. Il écrit : « sa sévérité à l'égard de l'Islam se rapporte à toute une vision du progrès culturel, égale pour tous »²²⁰.

Selon M. Rodinson, le phénomène qui conditionne le plus la vision européenne de l'Orient est l'impérialisme. La supériorité économique, technique, militaire, politique, culturelle de l'Europe devient écrasante tandis que l'Orient s'enfonce dans le sous-développement. Les rapports de force géopolitiques favorisent un eurocentrisme qui prend une coloration tout spécialement condescendante. Au XIX^e siècle, la seule universalité possible est alors

conçue comme l'adoption du modèle européen sous tous ses aspects. On en proclame la nécessité, en soulignant aussi l'impossibilité par suite de la spécificité si accentuée des non-Européens, ce qui conduit à en rejeter la réalisation dans un vague avenir, en acceptant pour le moment la perpétuation des cultures exotiques sous leur forme dégradée et politiquement dominée²²¹.

Dans une conférence prononcée à Leiden en 1976, Rodinson affirmait déjà au sujet de l'eurocentrisme observable au XIX^e siècle :

Non seulement la société et la civilisation européennes sont posées en modèles universellement valables, non seulement leur supériorité absolue sur tous les plans est présupposée (elle est réelle sur un certain plan limité, par exemple dans les

²¹⁹ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 133. Cite Volney.

²²⁰ Djaït, *L'Europe et L'Islam*, 57

²²¹ Rodinson, *La fascination de l'islam*, 88.

techniques), mais encore les facteurs à l'œuvre dans cette civilisation et cette société sont mécaniquement transposées toujours et partout²²².

Concernant la présence de l'eurocentrisme au sein des études arabes, A. Messaoudi constate qu'elles ne sont pas, après 1870, « imperméables au développement d'une conception du progrès qui hiérarchise les civilisations et dans laquelle la civilisation arabe n'a pas de place, sinon comme vestige du passé »²²³.

Une posture culturellement ethnocentrée de l'islamologie « occidentale » peut être identifiée selon Hichem Djaït, déclinée sous diverses formes, au cours du XX^e siècle. Analysant « la psychologie de l'orientalisme », l'historien tunisien fait remarquer que découle, de l'ethnocentrisme inconscient de certains auteurs, une prédisposition à réaliser une lecture de la réalité de l'autre, à partir de soi, en référence à soi. Inconsciemment, certains auteurs tendent à rendre familier, proche, ce que l'altérité recèle d'inquiétant, de menaçant car différent et lointain. Il écrit ces lignes, qui ont attiré notre attention car elles se réfèrent au « hallâgisme » de L. Massignon et de R. Arnaldez²²⁴ :

[...] ces présupposés rejoignent une constellation fondamentale de l'inconscient occidental : pour vaincre ce qu'il y a d'anxiogène dans l'altérité de l'Orient, il faut tendre la main à ce qu'il recèle en lui d'occidental : la dynastie omayyade, l'hellénisme, certains aspects du soufisme (le hallâgisme est une « religion de la croix »).²²⁵

H. Djaït sous-entend ici que l'insistance de Louis Massignon ou de Roger Arnaldez sur certains aspects de la mystique musulmane serait lié à leur désir conscient ou inconscient de mettre en lumière les aspects permettant de rapprocher la mystique musulmane de « la

²²² Rodinson, *La fascination de l'islam*, 116-117.

²²³ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 430.

²²⁴ Voir : Roger Arnaldez, « Hallâj ou la religion de la croix » (Paris : Plon, 1964). Dans cet ouvrage R. Arnaldez se réfère fréquemment aux travaux de L. Massignon.

²²⁵ Djaït, *L'Europe et l'Islam*, 62.

religion de la croix », c'est-à-dire du christianisme, afin de la rendre plus familière, moins « étrangère », et donc moins « étrange ».

M. Arkoun, quant à lui, déplore la supériorité culturelle et le mépris pour la civilisation islamique qu'il rencontre chez plusieurs arabisants et islamologues français à Alger : dans le témoignage qu'il livre à l'occasion du *Centenaire Louis Massignon* au Caire, en 1984, il se souvient avoir à l'Institut d'Études Orientales d'Alger, vers 1954, « reçu chaque cours comme une agression à [sa] sensibilité de musulman »²²⁶. Le « mépris mandarinal de certains Maîtres d'Alger »²²⁷, qui comparaient de manière dépréciative la civilisation arabe et islamique « au génie de la France et de l'Occident »²²⁸, resta gravé dans sa mémoire. Sa déception se poursuivit à Paris, où il se souvient des « jugements implicites ou explicites sur la pauvreté de la pensée islamique, la personnalité de Muhammad, l'influence de la Bible sur le Coran »²²⁹, de plusieurs de ses professeurs, jusqu'en 1956.

Cependant, s'il cite ces exemples d'enseignants français imbus d'une certaine idée de leur supériorité culturelle, ce n'est que pour mieux pour saluer, par contraste, l'attitude de L. Massignon, « la grandeur de l'engagement spirituel »²³⁰ et « la grande simplicité du

²²⁶ Mohammed Arkoun, « Ma rencontre avec L. Massignon » in *Centenaire de la naissance de l'orientaliste français le Professeur Louis Massignon. Le Caire du 11 au 13 octobre 1983* (Le Caire : Imprimerie de l'Université du Caire, 1984.), [51-57], 52.

²²⁷ Arkoun, « Ma rencontre avec L. Massignon, 53

²²⁸ Arkoun, « Ma rencontre avec L. Massignon, 51.

²²⁹ Arkoun, « Ma rencontre avec L. Massignon, 52.

²³⁰ Arkoun, « Ma rencontre avec L. Massignon, 53.

Maître »²³¹, dont il avait ailleurs souligné l'importance de l'intervention à propos de la sourate 18, « *al-Kahf* »²³².

1.4.3 Élan civilisateur et élan missionnaire

Au temps de l'expansion coloniale, l'élan civilisateur et élan missionnaire chrétien sont-ils alors associés ? Selon l'auteur de *La Fascination de l'islam*, l'expansion coloniale encouragerait le prosélytisme des missionnaires chrétiens. Ces derniers, selon M. Rodinson

associent le succès des nations européennes à la religion chrétienne, les revers du monde musulman à l'Islam. *Le christianisme serait par nature favorable au progrès et par conséquent l'Islam à la stagnation et au retard culturel. L'attaque contre l'Islam se fait aussi agressive qu'il est possible et l'argumentation médiévale est reprise avec des enjolivements modernisateurs*²³³.

Ces lignes de M. Rodinson sont reprises par M. Benaboud, pour qui le désir de répandre le christianisme en terre arabe ou musulmane reflète une attitude de supériorité culturelle qui se retrouve chez la plupart des orientalistes chrétiens. Ces derniers, écrit-il, conçoivent le plus souvent l'islām comme en attente d'un salut miséricordieux. Pour M. Benaboud,

l'esprit missionnaire chrétien et les sentiments culturels de supériorité des orientalistes chrétiens ont sérieusement affecté leur vision générale des Arabes et de l'Islam. À travers le miroir chrétien, l'Islam et les Arabes ont été arrangés pour concorder avec le dogme chrétien et avec ses assomptions. Cela se reflète dans la tournure que prirent les études arabes et islamiques, telle que soulignée par la plupart

²³¹ Arkoun, « Ma rencontre avec L. Massignon, 53.

²³² Arkoun Mohammed, « Lecture de la sourate 18 », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 35^e année, no 3-4 (1980), [418-435] :430.

²³³ Rodinson, *La fascination de l'islam*, 89. Nos italiques.

des orientalistes chrétiens et par les orientations et les interprétations prédominantes chez ces orientalistes²³⁴.

Qu'en est-il réellement ? La mission de Beyrouth est évoquée par le Directeur de la *Revue du Monde Musulman*, Alfred Le Châtelier, qui voit, dans cette mission levantine la preuve que les « Missions religieuses, disposant de budgets considérables et dirigés avec intelligence et méthode peuvent beaucoup, même en pays musulman, pour la pénétration des cultures européennes »²³⁵.

Dans sa thèse soutenue en 2003 et publiée en 2009, l'historienne tunisienne Leyla Dakhli confirme, au sujet du Machreq, l'existence d'un lien entre mission et expansion coloniale, à partir de 1860 :

L'essor des institutions fondées par les missionnaires occidentaux est une conséquence quasi-directe du règlement des événements de 1860. Dans son rôle de protectrice des chrétiens d'Orient, jusque-là très théorique, la France puise les quelques principes qui fondent son implantation dans cette région du monde, *dans un élan qui ne peut être séparé du mouvement colonial dans son ensemble*. Cette implantation se fonde en grande partie, pour la France comme pour les Britanniques, sur une politique culturelle et éducative, une nouvelle impulsion donnée aux Missions présentes depuis des siècles sur ce terrain, extension de la Terre sainte²³⁶.

²³⁴ Benaboud, « Orientalism and the Arab Elite », 7. [The Christian missionary spirit and the cultural feelings of superiority by Christian Orientalists have seriously affected their general outlook of the Arabs and Islam. Through the Christian looking glass, Islam and the Arabs were shaped to concord with Christian dogma and preconceptions. This is reflected in the aspects of Arabic and Islamic studies stressed by most Christian Orientalists and by the predominant orientations and interpretations of these Orientalists.] (tr.).

²³⁵ Alfred Le Châtelier, « La conquête du Monde Musulman », *RMM*, vol. XI, n° X (1911), [1-10] : 6

²³⁶ Leyla Dakhli, *Une génération d'intellectuels arabes. Syrie et Liban (1908-1940)* (Paris : IISMM ; Karthala, 2009), 25. Nos italiques.

A. Messaoudi abonde lui aussi en ce sens et observe qu'à partir des années 1880, les autorités françaises s'intéressent au développement des études arabes à l'Université Saint-Joseph : elles y attachent de l'importance, conscientes de la dimension politique de l'investissement scientifique des jésuites français, et favorisent l'institution d'un pôle d'études à Beyrouth sur le modèle de l'Ecole du Caire²³⁷.

Il convient cependant de distinguer la réalité observable au Proche-Orient, où l'administration française prend appui sur des missions religieuses dont l'action favorise la diffusion de la langue et de la culture française, de celle qui prévaut en Afrique du Nord, où l'État intervient directement par le biais de son armée et de ses fonctionnaires et l'action diplomatique de la France²³⁸.

Ainsi, la densité du lien qui lie mission chrétienne et expansion coloniale européenne est très variable, selon les lieux, les époques et les institutions. C. Snouck Hurgronje, qui en 1889 devient conseiller du gouvernement hollandais aux Indes Orientales, enjoint à bien distinguer la sphère de la gouvernance étatique, de la sphère religieuse. Ce collaborateur de la *Revue du Monde Musulman*, aîné et ami de L. Massignon, donne avis que faire de l'État un « allié » des missions chrétiennes n'aboutirait qu'à annihiler la confiance des populations musulmanes. Il déconseille vivement cette stratégie : selon lui, un État ne devrait pas chercher à utiliser la présence des missions chrétiennes pour convertir les « Mahométans » et le rôle de l'État devrait être uniquement de garantir la liberté de culte :

la seule attitude qui convienne à un Gouvernement sage et juste, envers l'Islâm, serait de lui garantir aussi strictement que possible, la liberté *religieuse*, avec des réserves

²³⁷ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 427.

²³⁸ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 422.

quant au côté *politique* du système musulman et en laissant ouvertes toutes les voies qui peuvent conduire les Mahométans à une évolution *sociale*, supérieure à leur doctrine religieuse. [...] Dans tout le monde musulman prévaut un proverbe qui dit : « Un royaume peut subsister sans la vraie foi, mais il ne le peut en vivant d'injustice »²³⁹.

On le voit, au début du XX^e siècle, le lien entre mission civilisatrice et mission chrétienne est loin d'être partout d'une densité égale.

À ce sujet, nous souhaitons reprendre à notre compte la mise en garde formulée par Leyla Dakhli contre une lecture de l'histoire qui associerait, plus ou moins consciemment d'une part, les concepts d'occident, de chrétienté et de modernité, et d'autre part les concepts d'orient, d'islām et de « retard ». Dans la relecture qu'elle entreprend de la *Nahḍa*, Leyla Dakhli invite à se détacher de telles catégories et à les interroger :

Il paraît plus urgent que jamais de maintenir cette tension sur les mots et les dénominations qui définissent des essences et des identités. Il est possible de sortir les intellectuels des oppositions binaires dans lesquelles ils sont maintenus [...]. Ces oppositions se déclinent [...], en une série de différenciations qui, prises comme des « faits de culture », tendent à caractériser une essence orientale : partitions confessionnelles (qui, *entrant en résonance avec la grande binarité Orient-Occident, font par exemple des chrétiens orientaux des quasi-occidentaux*)²⁴⁰.

Comme le rappelle L. Massignon lui-même, de nombreuses figures de proue de la *Nahḍa* furent chrétiennes et au plan linguistique leurs prises de position en faveur de la langue arabe furent éloquentes. Dans une communication faite le 9 novembre 1921, le savant rappelle l'importance de leur rôle :

²³⁹ Snouck-Hurgronje, *Politique musulmane de la Hollande*, 106-107.

²⁴⁰ Dakhli, *Une génération d'intellectuels arabes*, 303. Nos italiques.

Qui a dirigé le mouvement de renaissance linguistique arabe? Ce sont, chose très curieuse, des chrétiens arabes. Je cite, pour ceux qui les ont connus et parmi les morts : les Yazijî, les Bostânî, les Khâzen, Mâloûf, Meshâqa, Dahdah, [...] Ils sont beaucoup plus nationalistes que religieux. Ils pensent à peine à la chrétienté.²⁴¹

Gardons toujours à l'esprit que nous sommes en présence de mondes perméables, d'interactions complexes, d'identités multiples : il convient d'appréhender cette réalité historique de façon circonstanciée.

1.4.4 De la mission au dialogue

La présence missionnaire chrétienne en terre d'islâm entraînera une évolution de la perception chrétienne de l'islâm dans la première moitié du XX^e siècle. Au sein de l'Église catholique, à laquelle se rattache L. Massignon, nous constatons qu'au contact des musulmans, les missionnaires, Jésuites, Pères Blancs et Dominicains, sont amenés à repenser leur regard sur la foi musulmane²⁴². On assiste alors à un renouveau de l'islamologie, à l'élargissement des perspectives et à l'« ouverture » de la théologie.

M. Rodinson distingue à ce sujet un segment « anticolonialiste », catholique et « de gauche », à tendance œcuménique, témoignant plus de solidarité que d'hostilité envers les autres religions, au sein duquel il situe L. Massignon. Cette tendance œcuménique, écrit-il,

sans abandonner la prétention de posséder intégralement la vérité ni, théoriquement, celle d'y amener peu à peu les égarés, renonce pourtant à toute pression extra-spirituelle, reconnaît dans ces autres religions des interlocuteurs, des alliés éventuels, des hommes de bonne foi détenant des valeurs respectables²⁴³.

²⁴¹ Massignon, « L'Arabie et le problème arabe » [1921], in *EMI* [541-561], 543.

²⁴² Maurice Borrmans, *Dialoguer avec les Musulmans* (Paris, Téqui, 2011), 104.

²⁴³ Rodinson, *La Fascination de l'islam*, 101.

Ainsi, pendant l'entre-deux guerres, les Églises — orthodoxes, catholiques ou protestantes, commencent à reconnaître à l'islām son statut de religion vivante à part entière²⁴⁴. Dans notre étude publiée à ce sujet en 2014²⁴⁵, nous avons pu observer que les textes adoptés lors du Concile Vatican II témoignaient d'un changement dans l'auto-compréhension de l'Église catholique de sa relation au monde et qu'ils traduisaient le renouvellement du regard porté par l'Église sur l'islām. En témoignent la Constitution *Lumen Gentium*²⁴⁶ (nov. 1964), puis la Déclaration *Nostra Ætate* (oct. 1965). Après Vatican II, il n'est plus possible à un catholique de dire sans nuances que les musulmans n'adorent pas le même Dieu que lui²⁴⁷. *Nostra Ætate* affirme que l'Église porte sur les musulmans un regard plein « d'estime » et reconnaît que chrétiens et musulmans partagent certaines valeurs²⁴⁸. Le temps des décolonisations est celui d'un changement de conjoncture favorable à l'avènement de relations plus équilibrées et dialogiques entre l'Europe majoritairement chrétienne et le monde musulman.

Du vivant de L. Massignon, on assiste donc à une évolution vers un nouveau paradigme, à une succession de contextes distincts qui eurent un impact sur l'évolution du regard porté sur le monde-musulman, au sein des études islamiques et au sein de l'Église.

²⁴⁴ Waardenburg, *Islam et sciences des religions*, 29.

²⁴⁵ Ollivry, « 50 ans après Vatican II, la contribution de Louis Massignon au renouvellement du regard porté par l'Église sur l'islam », 189-217.

²⁴⁶ §16, ch. II : « Mais le dessein de salut enveloppe également ceux qui reconnaissent le Créateur, en tout premier lieu les musulmans qui, professant avoir la foi d'Abraham, adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour. » On remarque ici que le texte parle « des musulmans » mais qu'il n'aborde pas nécessairement la question de la reconnaissance de « l'islām » comme religion en tant que telle.

²⁴⁷ Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient*, 806.

²⁴⁸ Antonin-Marcel Henry (Éd.), *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes* (Paris : Cerf. 1966), 29.

1.4.5 L'ébranlement de l'eurocentrisme.

Autre exemple illustrant la complexité des relations entre l'Europe et le monde musulman : le regard porté par les Européens n'est pas toujours chargé de mépris. Il s'agit aussi, au plan spirituel, d'un regard désirant, mué chez certains par une quête spirituelle. A. Messaoudi constate que dès les années 1900, certains élèves des grands établissements supérieurs parisiens s'intéressent à « l'Orient » parce qu'ils le conçoivent comme une possible source de régénération spirituelle. Il souligne l'ambiguïté de cette mode orientale, qui « se nourrit d'une foi dans l'avenir de cet empire dont les vertus sont jugées incontestables en même temps qu'elle est l'expression d'un scepticisme devant les progrès de la civilisation technique européenne, d'un désenchantement précurseur de la crise des valeurs que révélera la Première Guerre mondiale »²⁴⁹.

Selon M. Rodinson, cette crise des valeurs se vérifie tout particulièrement à partir de la guerre 1914-1918, qui ébranla la confiance en elle-même de l'Europe et conséquemment, l'eurocentrisme de ses habitants :

La révolte arabe en Orient, même canalisée, le mouvement kémaliste, l'ébranlement des nations allogènes de l'ancien Empire russe, les révoltes de l'Inde et de l'Indonésie entre autres, tout cela, dans le prolongement des révolutions jeune turque et iranienne de la période 1905-1914, vinrent faire sentir que l'hégémonie européenne pouvait être mise en question²⁵⁰.

Selon Rodinson, la modernisation fut alors considérée comme un élément inauthentique, une trahison de la spécificité:

²⁴⁹ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 367.

²⁵⁰ Rodinson, *La Fascination de l'islam*, 95.

Dans la même ligne se situe à peu près la vision des ésotéristes qui cherchent dans l'Orient musulman, comme dans l'Orient bouddhiste par exemple, un modèle de vie sage, un contact avec des réalités suprasensibles, des secrets ancestraux transmis à travers une lignée initiatique. Loin de voir dans les confréries musulmanes une inspiration satanique, ils y cherchent plutôt des cellules de transmission de la tradition théosophique ancestrale²⁵¹.

Et de citer en exemple, le cas de René Guénon (1886-1951), qui se convertira à l'islām et mourra en terre musulmane.

Avant de présenter les mutations en cours au sein du monde musulman du vivant de L. Massignon, nous présenterons à présent la particularité de la position du savant arabisant, qui, à l'interface de deux mondes, occupe une position unique, médiane, qui fut celle de L. Massignon.

1.5 Savant arabisant : une position médiane et délicate

1.5.1 Un savoir assujetti ou libérateur?

Nous avons plus haut évoqué l'une des critiques récurrentes adressée aux savants orientalistes contemporains de l'expansion coloniale : celle d'assujettir leur savoir à une administration ayant pour finalité l'asservissement des peuples étudiés.

Il convient de présenter ici la situation paradoxale en laquelle se trouve le plus souvent le savant arabisant : à la fois maillon de l'administration, et donc de la conquête coloniale, il est aussi, par son aptitude à porter les revendications des musulmans, susceptible d'amener

²⁵¹ Rodinson, *La Fascination de l'islam*, 97.

l'administration coloniale à une meilleure compréhension, à un plus grand respect, de leur réalité : son expertise peut avoir des effets modérateurs en termes d'action coloniale.

Au sujet de la manière dont ils conçoivent leur rôle vis-à-vis de l'administration coloniale, les sensibilités des orientalistes sont loin d'être concordantes. Le XIV^e Congrès international des orientalistes qui se tient à Alger en 1905 (L. Massignon est présent) met à jour certaines contradictions

entre une science qui s'accompagne généralement d'une vision surplombante insensible aux points de vue intérieurs de ceux qu'elle prend pour objet et une politique qui, parce qu'elle se veut facteur d'intégration, est sensible à des approches plus sympathiques, réservant un espace de parole aux musulmans eux-mêmes²⁵².

Lors de ce congrès, la vision surplombante, qui tend à étudier les citoyens arabes sans leur donner la parole, entre en conflit avec une autre conception, selon laquelle l'expertise des savants arabisants doit permettre d'accroître le bien être des indigènes ; selon laquelle leur connaissance du monde musulman et de ses idiomes, peut leur permettre d'entrer en relation avec les indigènes, de mieux comprendre leur réalité et ainsi d'humaniser la colonisation.

Pour comprendre ce qu'il en est dans l'entourage de L. Massignon, commençons par préciser quelle réalité recouvre l'expression « politique musulmane » au début du XX^e siècle : comme l'explique Henry Laurens « la politique *musulmane* n'est pas une politique en faveur des musulmans, mais la *prise en compte des réalités musulmanes dans l'action intérieure et extérieure de la France* »²⁵³.

²⁵² Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 450.

²⁵³ Henry Laurens, *Orientales II, la III^e République et l'Islam* (Paris : CNRS, 2004), 57.

À ce sujet, l'exemple des Pays-Bas est souvent loué dans la *Revue du Monde Musulman*, à laquelle collabore Massignon. En 1911, cette revue publie l'intégralité du texte de C. Snouck Hurgronje intitulé *Politique musulmane de la Hollande*²⁵⁴. En 1915, la même revue cite à nouveau en exemple les conseillers, qui tel cet islamologue, sont employés par la Hollande:

Les Hollandais, persuadés par une longue expérience que notable partie des difficultés entre administrés et administrateurs vient de l'ignorance de la mentalité ou des traditions indigènes, pour diminuer autant que possible ces dangereux malentendus ont affecté un certain nombre de fonctionnaires du service civil aux Indes Néerlandaises à l'étude spéciale des langues, par suite des religions, traditions et mœurs des divers groupes ethniques de l'Archipel indo-néerlandais. [...] l'avant-dernier conseiller pour les affaires orientales et arabes à Batavia fut, jusqu'en 1907, M. C. Snouck Hurgronje [...Ses avis] déterminèrent une politique plus libérale et plus habile tout ensemble à l'égard des Musulmans de toutes nationalités établis aux Indes Néerlandaises²⁵⁵.

En 1919, la Hollande à nouveau citée en exemple par la *RMM* pour son recours à des conseillers savants afin d'établir une documentation réfléchie et impartiale sur le monde musulman. Cette documentation, écrit A. Le Châtelier, accroît « non plus seulement la richesse des colons, mais le bien être des habitants indigènes »²⁵⁶.

À Alger, écrit A. Messaoudi, René Basset et son contemporain A. Le Châtelier partagent avec la conviction selon laquelle « la science doit rendre l'action coloniale à la fois plus efficace et plus heureuse pour tous »²⁵⁷.

²⁵⁴ Snouck-Hurgronje, *Politique musulmane de la Hollande*.

²⁵⁵ Antoine Cabaton, « Fonctionnaires pour l'étude des langues de l'Archipel indo-Néerlandais et *adviseurs* ou conseillers des affaires indigènes. » *RMM*, vol. XV (août 1911), [343-437] : 344-345.

²⁵⁶ Alfred Le Châtelier, « Ce que doit être une documentation périodique sur les problèmes politiques et sociaux du monde musulman », *RMM*, vol. XXXVI (1918-1919), [1- 9] : 3 Nos italiques.

²⁵⁷ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 514.

Ainsi, au début du XX^e siècle, au moment où L. Massignon commence sa carrière, les connaissances du savant arabisant, de « l'orientaliste », peuvent aussi parfois permettre aussi une meilleure prise en compte des réalités indigènes. Selon A. Messaoudi, ce fut le cas en certains lieux, notamment au Machreq, où les collaborations entre administrateurs, savants et religieux ont contribué à favoriser une administration mieux informée et aux ambitions plus modestes. Ces collaborations ont donc pu avoir un effet modérateur en termes d'action coloniale²⁵⁸. Selon le chercheur, au début du XX^e siècle, « autour des arabisants, français et indigènes, se dessine un ensemble qui considère que le projet colonial français ne peut réussir qu'en associant les populations locales et en faisant une place à leurs langues et à leurs civilisations »²⁵⁹.

La réalité à ce sujet est complexe et doit être appréhendée de façon nuancée selon les lieux, les époques, les institutions. Simultanément assujettis à une administration coloniale, et pourtant susceptibles d'agir sur elle et de l'humaniser, leur situation est à la fois privilégiée et incommode. L'aptitude des savants arabisants à lire la presse musulmane et à entrer en contact avec l'élite du monde musulman, à entendre ce qui se dit, s'écrit, et à en rendre compte en français, les place dans une situation privilégiée. Ils sont sollicités comme experts par diverses instances, universitaires, éditoriales ou politiques. Vis-à-vis de leurs interlocuteurs musulmans, cette position se révélera ambiguë parfois incommode : à l'heure de l'expansion coloniale, nous verrons à présent pourquoi en terre musulmane, les « orientalistes », tel L. Massignon, inspirent tantôt l'admiration et la sympathie, tantôt la méfiance et la réprobation.

²⁵⁸ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 523.

²⁵⁹ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 431.

1.5.2 Savant et arabisant, une position privilégiée

Louis Massignon, à partir de 1911, réalise une revue de la presse arabophone pour la *Revue du Monde Musulman*. Ainsi par exemple, en juin 1912, dans le volume XIX de la *RMM*, qui évoque la vive réaction de la presse musulmane qu'avait provoqué la publication en 1911 du volume XVI de la même revue intitulé tout de go « La conquête du Monde Musulman », L. Massignon traduit l'allocution du sayyid Rashīd Riḍā, lors du Congrès annuel de l'Union des *'ulamā'* musulmans à Lucknow. « Ce congrès, écrit-il, est le premier où l'on ait célébré aussi nettement le grand réveil musulman qui se dessine un peu partout, par réaction contre la politique trop envahissante de l'Europe dans les terres d'Islam »²⁶⁰.

Cette revue de presse témoigne, de la part du savant, d'un sincère effort de compréhension des mouvements de pensée, des courants religieux animant le monde musulman, d'une capacité d'écoute. Désireux de se faire le porte-voix des revendications musulmanes, il s'efforce de défaire certains préjugés installés dans l'esprit de ses contemporains au sujet de l'Islam, souvent représenté comme menaçant. Ainsi par exemple, en juin 1920, il écrit, dans un texte intitulé « Introduction à l'étude des revendications islamiques » :

la Société des Nations ne doit à aucun prix maintenir, en l'aggravant, l'esprit du *statu quo ante bellum* ottoman, ni achever d'organiser l'exploitation économique intensive des pays musulmans par une société de « commanditaires » dûment mandatés, qui interdirait à ces pays même toute participation à la direction ou aux bénéfices de l'entreprise. La question est plus largement humaine. [...] Avant d'analyser au fond ce que disent et pensent réellement les musulmans, il faut examiner rapidement ces lieux communs de l'opinion publique occidentale, montrer que ce sont des explications a priori forgées purement et simplement par nos cerveaux d'Européens ; et que ces

²⁶⁰ Louis Massignon, « La défensive musulmane », *RMM*, vol. XIX (juin 1912), [287-289], 288.

projections de nos états d'âme d'Occidentaux ne font que nous empêcher de voir clair dans l'évolution actuelle de l'Islam²⁶¹.

Dans ce texte de vingt pages, L. Massignon démantèle certains mythes répandus dans les esprits de ses contemporains, tel le panislamisme, qu'il qualifie de « curieuse fiction est une fantaisie romanesque, popularisée en Occident depuis la fin du XVIII^e siècle par les écrits de divers auteurs, pour la plupart chrétiens orientaux ». ²⁶² Comme le précise M. Rodinson, « le panislamisme est un épouvantail à la mode dans le même sens, à la même époque, que le péril jaune ». Alors que l'Europe victorieuse « voit dans toutes les tentatives de résistance à sa domination une activité perverse à l'œuvre, un complot sinistre » ²⁶³, L. Massignon s'efforce de déconstruire ces fantasmes, fort de sa connaissance de la réalité musulmane.

Enfin, soulignons que L. Massignon est un lecteur insatiable de la production intellectuelle du monde musulman. Au cours des premières décennies du XX^e siècle, il travaille à faire connaître en français les périodiques et ouvrages publiés dans le monde arabe. Ainsi, dans le cadre de sa collaboration à la *RMM*, il présente aux lecteurs le sommaire de plusieurs numéros d'*Al-Manār (Le Phare)*, la revue fondée au Caire par Rashīd Riḍā, et le sommaire des trois premiers numéros de la *Revue de l'Académie arabe de Damas* ²⁶⁴.

En 1924, il signe une recension élogieuse des *Gharā'ib al-Gharb (Merveilles de l'Occident)* publiées par Muḥammad Kurd 'Alī. L'estime en laquelle il tient le Président de l'Académie damascène — institution dont il est membre lui-même, y est clairement exprimée :

²⁶¹ Louis Massignon, « Introduction à l'étude des revendications islamiques », *RMM*, vol. XXXIX (1920), [1-21] : 3.

²⁶² Massignon, « Introduction à l'étude des revendications islamiques », 3.

²⁶³ Rodinson, *La Fascination de l'islam*, 90.

²⁶⁴ Louis Massignon, « Revue des revues musulmanes arabes », *RMM*, vol. LLIV-XLV (1921), [311-313] : 312-313.

Sa vaste bibliothèque, à Damas, est caractéristique de son état d'esprit ; solidement historique, elle est clairement orientée vers l'actualité sociale, — l'évolution collective, les centres culturels. Grâce à lui, autour de lui, à Damas, une équipe de savants syriens, musulmans et chrétiens, travaillent à l'étude de la civilisation arabe avec une érudition dont la *Revue de l'Académie arabe* porte témoignage²⁶⁵.

Dans ce même numéro de la *RMM*, Massignon présente l'ouvrage de son ami défunt, Maḥmūd Shūkūrī al-Alūsī, intitulé *Al-ḍarā'ir wa mā yasūgh lil shā'ir min al-nāthir* [Des incompatibilités, et des licences admises chez le poète, non chez le prosateur]²⁶⁶. L. Massignon explique que le « wahhābisme » du bagdadi Shūkūrī al-Alūsī (de même que celui du damascène Jamāl al-dīn al-Qāsimī) provenait « de son besoin de libérer l'Islam des compromissions mondaines et des innovations contestables des derniers siècles »²⁶⁷.

Il y salue également l'édition princeps réalisée par Muḥammad Amīn Khānjī et Muḥammad Munīr Dimashqī du *Talbīs Iblīs (L'équivoque d'Iblīs)* de Abū al-Faraj b. al-Jawzī (m. 597/1200). Il salue l'acribie des deux auteurs de cette édition critique d'un texte qu'il range parmi « les plus importants qui existent pour l'histoire des idées et la psychologie des foules, dans l'Islam médiéval »²⁶⁸. En 1929, toujours dans la *RMM*, il analyse longuement l'attitude des différents courants religieux et partis musulmans de son temps à l'égard du califat²⁶⁹.

²⁶⁵ Louis Massignon, « Recension de : Mohammad Kurdali. *Gharaib al-Gharb*, 2^e éd. Caire (1923) », *RMM*, vol. LVII (1924) : 237-238.

²⁶⁶ Imprimé au Caire en 1924.

²⁶⁷ Louis Massignon, « Recension de : Mahmoud Shokri al Aloûsî – *Al ḍarā'ir wa mā yasoûgh lil shā'ir min al nāthir* », vol. LVII (1924), 244-246.

²⁶⁸ Louis Massignon, « Recension de : Abou'l Faraj Ibn al Jawzi (m. 597/1200), *Talbīs Iblīs*, éd. par M. Amīn Khānjī et M. Monīr Dimishqī », *RMM*, vol. LVII (1924), 250.

²⁶⁹ Louis Massignon, « L'attitude actuelle des partis musulmans à l'égard du califat », *RMM*, vol. LIX (1925), 291-315.

Dans les années cinquante, dans le *Bulletin de Dar el-Salam*, il fournit une revue de la presse de langue arabe centrée sur l'« état de l'opinion musulmane à l'égard du problème religieux dans la vie sociale, réforme interne de l'Islam, et rapports islamo-chrétiens »²⁷⁰. Ces quelques exemples montrent bien que tout au long de sa carrière l'effort de Louis Massignon se confond avec un désir de comprendre les réalités passées et présentes du monde musulman, et de les expliquer au lectorat francophone.

Ses compétences de savant et d'arabisant le placent, à bien des reprises, dans une situation privilégiée. En 1906, il devient l'un des pensionnaires de L'Institut français d'archéologie orientale du Caire. Or, comme le note A. Messaoudi, l'intérêt pour les textes de la culture savante musulmane traditionnelle des pensionnaires de cet Institut se révèle favorable à des collaborations étroites avec les savants musulmans du Caire²⁷¹. Héritiers d'une tradition philologique, les savants étrangers de l'IFAO du Caire « ne sont pas soupçonnés de vouloir attenter à leur dimension sacrée, cette sacralité pouvant être religieuse ou politique, ancienne ou plus récente »²⁷².

En 1909, L. Massignon suit des cours à Al-Azhar et est le premier européen, après I. Goldziher, autorisé à revêtir la toge traditionnelle des étudiants de cette Université. En 1912, il est invité à donner quarante cours sur « L'histoire des doctrines philosophiques arabes » au sein de l'Université égyptienne du Caire, fondée en 1908 par le Prince Fu'ād²⁷³. Ce dernier, après avoir étudié en Italie, est désireux d'inviter des professeurs européens au sein de la

²⁷⁰ Avon, « Histoire positive et histoire sacrée autour de la pensée de Louis Massignon », 3.

²⁷¹ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 410.

²⁷² Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 411.

²⁷³ En 1914, L. Massignon est désigné par l'université égyptienne pour la représenter en France auprès des autorités universitaires. Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 412 n 151.

nouvelle institution²⁷⁴. Il conçoit l'Université comme laïque et ouverte aux différentes traditions culturelles. Les premiers professeurs invités furent Ignazio Guidi, puis, Carlo Alfonso Nallino.²⁷⁵ Vinrent ensuite David Santillana, Gerardo Miloni, Enno Littmann et Gustave Wiet. Ignác Goldziher et C. Snouck Hurgronje ayant eux-même décliné l'invitation qui leur avait été faite, ils recommandèrent Massignon²⁷⁶. Comme le précise la *RMM*, qui introduit la transcription de la conférence d'ouverture de L. Massignon, l'« obligation de l'emploi de l'arabe pour les principaux cours ouverts ainsi à la science européenne limite un peu les choix qui n'en sont que plus importants, par leur signification et leurs conséquences »²⁷⁷.

Notons aussi que, grâce à sa connaissance approfondie de la langue arabe, L. Massignon est élu membre de l'Académie de langue Arabe du Caire, institution fondée en 1932 par le même Prince Fu'ād. La nomination de plusieurs orientalistes parmi les académiciens reflète la vocation internationale de l'institution, censée contribuer à un rapprochement entre « Orient et Occident »²⁷⁸. L. Massignon a l'occasion d'y fréquenter les plus grands experts de la langue arabe de son temps, de prendre part aux réflexions portant sur la vocation de la langue arabe, sur sa préservation et sur son renouveau, et de contribuer à l'élaboration du dictionnaire de l'Académie, tâche à laquelle il s'emploie avec ardeur²⁷⁹. Dans une lettre à son

²⁷⁴ Rudolph, *Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik*, 19.

²⁷⁵ Abdelrashid Mahmoudi (1998), *Ṭāhā Ḥusain's Education. From the Azhar to the Sorbonne* (Richmond (GB): Curzon Press, 1998), 50.

²⁷⁶ Mahmoudi, *Ṭāhā Ḥusain's Education. From the Azhar to the Sorbonne*, 51.

²⁷⁷ Louis Massignon, « L'histoire des doctrines philosophiques arabes à l'université du Caire », *RMM*, vol. XXI. (déc. 1921), [149-157] : 149-150.

²⁷⁸ Rached Hamzaoui, *L'Académie de Langue Arabe du Caire, Histoire et œuvre* (Tunis: Publications de l'Université de Tunis, 1975), 59.

²⁷⁹ Hamzaoui, *L'Académie de Langue Arabe du Caire*, 153.

ainé William Marçais, il évoque le combat qu'il mène « à l'Académie de langue arabe du Caire, pour la pureté de l'arabe classique, et la purification de la pédagogie arabe contre la contamination des techniques aryennes »²⁸⁰. Ces lignes témoignent du sentiment d'appartenance de Louis Massignon à l'aire linguistique arabe : il communit à la mémoire et aux espérances de tous ceux qui s'expriment en cet idiome. Sur le plan linguistique, son appartenance à la communauté arabophone est intériorisée. La langue arabe l'habite tout entier. À Bagdad, en 1908, il écrit qu'il en était venu à « penser sa vie en arabe »²⁸¹. Cette langue n'est plus pour lui « étrangère ». Et pourtant, aux yeux des autres, il est et demeure « l'étranger ».

1.5.3 Savant et arabisant, une position inconmode

Ces capacités d'écoute, de compréhension, de traduction, font de L. Massignon un potentiel conseiller en matière de questions arabes. En 1917, il devient expert des questions arabes auprès de François Georges-Picot et suit comme acteur et témoin, entre 1916 et 1920, les manœuvres consécutives au démantèlement puis au partage de l'Empire ottoman. Il effectue en décembre 1919, à la demande d'Aristide Briand, une mission d'enquête sur le statut syrien. Il est présent lors des entretiens de Paris en 1920, où il côtoie T.E. Lawrence et le roi Fayçal²⁸². En 1923, il accepte une mission d'étude de la part de la Direction des Affaires

²⁸⁰ Louis Massignon, « Lettre dédicace », *Mélanges William Marçais Lettre dédicace*, (Govt. Gl. de l'Algérie ; Institut des Hautes Études Marocaines ; Institut des Hautes Études de Tunis ; Paris : Maisonneuve /CNRS, 1950), [V-VIII], VII-VIII.

²⁸¹ Voir par ex. la lettre du 11/II/1933 de L. Massignon à Ortega y Gasset ; citée par : Jambet (Ed.), *Henry Corbin*, 332.

²⁸² François Angelier, « Introduction à : 1917-1940 : Nationalisme arabe et politique des Alliés au Moyen-Orient », in *EM1*, [539-541], 540.

indigènes et du Service des renseignements et publie en 1924 son « Enquête sur les corporations d'artisans et de commerçants au Maroc (1923-1924) »²⁸³ dans la *RMM*. Il introduit cette étude en ces termes :

Par circulaire du 15 novembre 1913, sous le timbre de la Direction des Affaires indigènes et du Service des renseignements, le Ministre plénipotentiaire, délégué à la Résidence générale de France au Maroc, M. Urbain Blanc, communiquait aux organes de centralisation de la politique indigène, une note succincte sur les premiers résultats obtenus par la mission d'études *qui m'avait été confiée au début de 1923 par le Maréchal Lyautey*, Résident général, relativement à l'organisation des métiers musulmans au Maroc²⁸⁴.

A. Messaoudi, en analysant la situation des orientalistes présents en Algérie avant 1914, tels E. Doutté, M. Gaudefroy-Demonbynes ou W. Marçais, observe que ces derniers défendent l'autonomie d'un travail scientifique et son indépendance par rapport au pouvoir, bien qu'ils soient intimement liés à l'œuvre coloniale. Ces fonctionnaires de l'État, missionnés sur des crédits provenant des administrations coloniales ou occupant des chaires aux financements mixtes, sont sollicités par les pouvoirs politiques comme spécialistes de la langue arabe, de l'islām ou du droit musulman afin de faciliter la réalisation des projets français au Maghreb. Cependant, tempère A. Messaoudi, ces « fonctionnaires français, sont aussi au contact des élites musulmanes. [...] Ils agissent pour que les intérêts spécifiques des musulmans soient mieux pris en compte par l'administration algérienne »²⁸⁵. Bien qu'une « mise en cause des

²⁸³ Louis Massignon, « Enquête sur les corporations d'artisans et de commerçants au Maroc (1923-1924) » *RMM*, vol. LVIII, 2^e section (1924) : 1-247.

²⁸⁴ Massignon, « Enquête sur les corporations d'artisans et de commerçants au Maroc (1923-1924) », III. Nos italiques.

²⁸⁵ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 478.

fondements du régime colonial soit impensable dans l'esprit de ces agents de l'État »²⁸⁶, ils ne sont pas indifférents « à l'opinion musulmane, du moins celle qu'on peut appréhender à travers les premiers journaux indépendants qui apparaissent avant 1914 ».²⁸⁷

Cette situation équivoque du savant arabisant, ne sera pas toujours bien comprise au sein du monde musulman et suscitera quelquefois la méfiance et l'indignation. Comme le note E. Méténier, au Caire, Louis Massignon sera ciblé par différentes critiques. Les méthodes employées par la *Revue du Monde Musulman*, à laquelle collabore Massignon, sont critiquées en 1912 par les revues *al-Mu'ayyad (Le Partisan)* et *Al-Manār* de Rashīd al-Riḍā. Ces critiques prêtent à Massignon des intentions essentiellement politiques et religieuses. En 1913, le chef du secrétariat turc du khédivé fait subir à Massignon un interrogatoire, concernant son travail sur al-Ḥallāj. Ce dernier, rapporte E. Méténier, lui fait remarquer qu'il risque de provoquer des discussions parmi les Musulmans, ce qu'il conviendrait d'éviter lorsqu'on est leur hôte²⁸⁸.

L'acceptation en 1923, par L. Massignon de la mission d'étude précitée de la part du Maréchal Lyautey suscite par exemple l'indignation de M'hammad Benaboud, qui, dans l'article précité publié en 1982²⁸⁹, qualifie Louis Massignon de « colonialist Orientalist ». Concernant l'Algérie et l'Égypte, certaines critiques formulées par des intellectuels à l'égard

²⁸⁶ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 479.

²⁸⁷ Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 479.

²⁸⁸ Edouard Méténier, « Massignon et l'Égypte » in *Louis Massignon au cœur de notre temps*, éd. par Jacques Keryell (Paris : Karthala, 1999), [153-172], 159-160.

²⁸⁹ Benaboud, « Orientalism and the Arab Elite », 8.

de L. Massignon « agent de l'État français », ont été présentées dans deux articles par A. Cristelow²⁹⁰ et E. Méténier²⁹¹.

1.5.3.1 Archéologue ou espion ? Ambivalence d'une figure.

C'est en qualité d'archéologue que L. Massignon effectue ses premiers séjours en Égypte, puis en Iraq : en octobre 1906, il a le privilège de devenir, nous l'avons dit, l'un des pensionnaires de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire²⁹² et de publier ses travaux dans le *Bulletin* du même Institut²⁹³. C'est là qu'il découvre les textes d'al-Ḥallāj et conçoit le projet d'entreprendre des recherches sur ce mystique musulman. En 1907, c'est dans le cadre d'une mission archéologique en Mésopotamie qu'il gagne Bagdad, bénéficiant notamment des conseils de l'épigraphiste genevois Max van Berchem²⁹⁴. En Iraq, bien que L. Massignon refuse de porter le casque colonial et persiste à se vêtir « à l'arabe » et à vivre seul en quartier musulman²⁹⁵, ce L. Massignon « archéologue » ne manque pas d'inspirer la méfiance en terre d'Iraq.

Pour le comprendre, l'analyse de Leyla Dakhli est éclairante : selon cette historienne, à l'heure de l'expansion coloniale, la frontière est ténue entre le savant et le militaire. Alors

²⁹⁰ Christelow, « Massignon et les intellectuels musulmans algériens », 195-209.

²⁹¹ Voir : Méténier, « Massignon et l'Égypte », 53-172.

²⁹² Anciennement Ecole française du Caire, fondée en 1880.

²⁹³ Louis Massignon, « Note sur l'état d'avancement des études archéologiques arabes en Égypte hors du Caire », *Bulletin de L'Institut Français d'Archéologie Orientale*, VI (1908) : 1-24 ; (1911). « Seconde note sur l'état d'avancement des études archéologiques arabes en Égypte, hors du Caire », *Bulletin de L'Institut Français d'Archéologie Orientale*, (IX) (1911) : 83-98 + 3 planches.

²⁹⁴ Voir : Werner Vycichl, *La correspondance entre Max van Berchem et Louis Massignon : 1907-1919*, éd. par Fondation Max van Berchem (Genève ; Leiden: Brill, 1980), 3-4; 9.

²⁹⁵ Daniel Massignon, *Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908*, (Paris : Éd. du Cerf, 2001), 17.

que les musées européens se dotent de riches collections, la prise de possession de territoires archéologiques est source d'une concurrence acérée entre puissances européennes. À Bagdad, début 1908, L. Massignon sera témoin de cette rivalité et de la concurrence qui, autour du site de Sāmarrā', oppose archéologues français et allemands²⁹⁶.

Selon Leyla Dakhli, « les sites de fouilles sont aussi des frontières — au sens de limites de la conquête pionnière —, et les archéologues jouent un rôle important dans l'exploration des zones les plus rurales, les plus désertiques ou simplement les moins connues »²⁹⁷.

Dans ce contexte, écrit-elle « les archéologues sont les relais civils privilégiés d'un contact avec les tribus. Ils entrent souvent en conflit avec d'autres explorateurs, les militaires, arpenteurs géographes et constructeurs de cartes des territoires »²⁹⁸. Ici, la silhouette du cartographe, recoupe figurativement celle du militaire. Tous deux, symboliquement ou physiquement, veulent prendre possession de la terre. Les frontières politiques et culturelles correspondent.

L. Massignon sera donc perçu tantôt comme un espion, tantôt comme un ennemi avide de dérober ses secrets à la terre d'Iraq. Ainsi, le 26 janvier 1908 au soir, au bord du Tigre, alors qu'il termine ses relevés topographiques autour de la « tombe » de Ḥallāj et des mausolées

²⁹⁶ D. Massignon, *Le voyage en Mésopotamie ...*, 18 : E. Herzfeld et L. Beylié venaient de publier séparément en 1907 le résultat de leurs fouilles à Sāmarrā'.

²⁹⁷ Dakhli, *Une génération d'intellectuels arabes*, 119.

²⁹⁸ Dakhli, *Une génération d'intellectuels arabes*, 119.

voisins de Ma'rūf Karkhī et de Sayyida Zubayda²⁹⁹, il entend crier à la cantonade : « Voilà l'espion qui se promène de sitt Zobeïdeh au soûq »³⁰⁰.

Son exemple montre que l'archéologue, c'est aussi souvent « l'espion ». L. Massignon en a conscience et sait être perçu comme tel : « J'étais arrivé à Bagdad [...] l'étranger c'est l'ennemi [...] généralement – c'est en effet ou un espion ou un commerçant – qui essaie de gagner le plus qu'il peut »³⁰¹.

1.5.3.2 Face au protectionnisme culturel de certaines institutions

Si l'Université du prince Fu'ād invite Massignon à enseigner en arabe, ce qui témoigne d'une réelle ouverture vis-à-vis de certains professeurs étrangers, toutes les universités du Caire ne souhaitent pas encourager le développement de la présence d'« orientalistes ».

Ainsi, sa vision de la mystique musulmane et les activités qu'il mène au Centre Dar el-Salam déplaisent au corps professoral de l'Université Al-Azhar. La revue de cette université le met en cause suite à la publication, en 1951 de l'ouvrage publié en arabe sous le titre *Aḥādīth al-thalāthā' bi-Dār al-Salām* (*Les mardis de Dar el-Salam*)³⁰².

Il est certain que les honorables français qui travaillent sur ces recherches [sur la mystique musulmane] n'y travaillent pas avec la considération que méritent les

²⁹⁹ D. Massignon, *Le voyage en Mésopotamie...*, 19 n27 : Zubayda était l'épouse du Calife Hārūn al-Rashīd. Son monument funéraire se trouve à proximité de celui d'al-Ḥallāj.

³⁰⁰ D. Massignon, *Le voyage en Mésopotamie...*, 19.

³⁰¹ Louis Massignon, « Les maîtres qui ont guidé ma vie » [1957] in *Louis Massignon et ses contemporains*, éd. par Jacques Keryell (Paris : Karthala, 1997), [15-20], 17.

³⁰² Dar el-Salam (Centre) (1951). [*Les mardis de Dar el-Salam*]

recherches historiques. En effet, il apparaît d'après leurs écrits qu'ils se considèrent eux-mêmes comme des *ṣūfīs* ou comme des « apôtres » du *taṣawwuf*. Et parmi les visées de leur exhortation, il y a l'harmonie entre les mystiques de différentes religions. Et nous aimerions dire ici que l'islām est l'islām et que la mystique qui s'écarte de l'aspect extérieur des textes ne peut être appelé « mystique musulmane » [*taṣawwuf islāmī*]. Même l'imām Al-Shāfi'ī³⁰³ détestait cette dénomination. Et il a eu ce propos célèbre rapporté par Ḥāfiẓ Abū Nu'āim³⁰⁴ dans la *Ḥilyat al-awliyā'* et par Abū Faraj b. Jawzī³⁰⁵ dans le *Ṣifat al-ṣafwa*. L'islām est très précis quant à ce qui fait partie de lui et quant à ce qui lui est extérieur. Aussi, le plus souvent, ce que les orientalistes dénomment « mystique musulmane » ne correspond pas à ce qu'est l'islām³⁰⁶.

L'auteur azharien de ce texte critique la vision de la mystique musulmane de L. Massignon pour son hétérodoxie, de même qu'il formule une critique plus globale à l'encontre des « orientalistes », qui présentent une vision hétérodoxe du *taṣawwuf islāmī*. On peut penser que la critique vise ici aussi Louis Gardet, qui dans cette publication regroupe sous le titre « recherches de l'absolu » des textes portant sur la philosophie d'Ibn Sīnā et le yoga indien³⁰⁷.

³⁰³ Abū 'Abdullah Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi'ī (150/767- 204/ 820). Né en Palestine et mort en Égypte, cet Imām est le fondateur du *madhhab* de l'école de jurisprudence shafi'iyya.

³⁰⁴ Abū Nu'āim Aḥmad b. 'Abd Allah al-Iṣfahānī (336/948-430/1038). Originaire d'Iṣfahān, on lui attribue notamment la rédaction de la *Ḥilyat al-awliyā' wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā'*.

³⁰⁵ Abū al-Faraj 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī al-Jawzī. (510/1116-597/1200). Né à Bagdad, ḥanbalite, jurisconsulte, traditionniste, historien et sermonnaire ; on lui attribue le *Ṣifat al-ṣafwa*.

³⁰⁶ Al-Azhar, « Aḥādīth al-thulāthā' bi Dār al-Salām », *Majallat al-Azhar*, vol. 24, n° 7, Rajab 1372/ Mars 1953, 894-892 (tr.). [Al-Azhar, « Les mardis de Dar el-Salam », *Revue d'al-Azhar*, vol. 24, n° 7, Rajab 1372/mars 1953 : 892-894].

³⁰⁷ Dar el-Salam (Centre), *Les mardis de Dar el-Salam (1951)*. Sommaire ce numéro bilingue : « Valeur de la parole humaine en tant que témoignage » (par Louis Massignon). « Recherches de l'absolu » (par Louis Gardet). Cette dernière section se compose des textes suivants : « La soif de l'absolu », « Le yoga indien en sa forme classique », « L'expérience mystique selon Avicenne », « La connaissance et l'amour de Dieu chez les philosophes et les mystiques ».

Pour notre part, nous interprétons cette réaction d'un Professeur de l'Université al-Azhar comme traduisant un mouvement de protestation à l'égard d'un « orientaliste » dont l'activité déborde le cadre académique, et prend une tournure spirituelle, ce qui, selon cette institution religieuse, risquerait de présenter aux croyants une vision hétérodoxe de l'islām. Nous pensons que cette protestation peut être qualifiée de « protectionnisme » culturel et religieux, et qu'elle est emblématique d'une réaction face à l'hégémonie politique et culturelle de puissances européennes sur les rives méridionales et orientales de la Méditerranée.

Ces quelques exemples montrent que la position de l'arabisant — figure médiane, à l'interface entre deux mondes—, est une position fondamentalement ambivalente, tantôt privilégiée, tantôt périlleuse. L'arabisant est tantôt perçu comme un interlocuteur de prédilection, qui attire la sympathie en raison de sa connaissance de l'islām et de l'arabe, tantôt comme un potentiel traître, ou un espion déguisé, auquel il est difficile d'accorder sa confiance.

Nous avons donc mis à jour une tension entre affiliation à une nation coloniale et désir de porter la voix des musulmans pour amener à une meilleure compréhension, à un plus grand respect de leur réalité, et décrit la position tantôt privilégiée tantôt inconfortable qui fut celle de L. Massignon, du fait de sa qualité de savant arabisant. Enfin, nous avons montré que loin d'être enfermé dans un cabinet d'étude parisien, coupé de la réalité du terrain, insensible à ce que vivaient ses confrères musulmans, sa vie, sa formation, son travail, se déroulaient en grande partie en terre d'islām, au contact d'intellectuels musulmans. Son expérience en terre arabe conditionnera largement sa vision de la mystique musulmane et c'est bien souvent grâce à l'aide de savants musulmans qu'il accèdera aux manuscrits sur lesquels se fondent ses travaux. C'est pourquoi, il convient de nous interroger à présent sur la situation

au sein du monde musulman du vivant de L. Massignon : quelles dynamiques animent ce vaste et complexe ensemble ? quelles évolutions, transformations, peuvent être décelées en son sein ?

1.6 Mutations géopolitiques, courants religieux et intellectuels au sein du monde musulman

Nourrie par l'étude d'ouvrages manuscrits ou imprimés, mais loin d'être purement livresque, la vision de la mystique musulmane de L. Massignon s'élabore aussi, nous l'avons dit, à partir d'une expérience en terre arabe, au contact d'élites musulmanes. Au temps de la *Nahḍa*, s'accroît un effort de relecture, de réforme de la tradition (*islāḥ*), ainsi que l'attention accordée à la langue arabe. C'est pourquoi, afin d'achever de camper la toile de fond de notre étude, nous évoquerons à présent les mutations en cours, du vivant de l'islamologue, au plan religieux, linguistique, et plus largement intellectuel, au sein du monde musulman.

1.6.1 Une certaine relecture de la *Nahḍa*.

Les provinces de l'Empire Ottoman et les États qui bientôt seront dessinés vivent des transformations qui ne s'expliquent pas seulement par l'hégémonie des puissances étrangères. Leyla Dakhli met en garde contre les écueils que sous-entendrait une vision « orientaliste » de l'histoire d'un « Orient » qui serait une essence identique à elle-même dans toutes ses manifestations, dépourvue d'histoire propre, un monde saisissable en tant qu'ensemble homogène. Cette cohérence de l'Orient, ne s'impose selon elle « que par un

refus d'entrer dans la complexité sociale, voire de considérer ces sociétés comme des champs de lutte, à l'instar de toutes les autres »³⁰⁸. C'est pourquoi nous nous efforcerons de comprendre cette période non plus seulement dans une opposition entre nationalismes arabes et impérialisme français, « mais aussi dans une série de tensions internes aux sociétés levantines » et maghrébines³⁰⁹. Nous tendrons ici à entrer dans la complexité des dynamiques et des évolutions historiques *propres* au monde musulman, au début du XX^e siècle.

En effet, nous croyons opportun de réfléchir à la manière dont nous abordons cette histoire. Depuis les travaux de Marshall Hodgson (1974)³¹⁰, de nombreux auteurs se sont efforcés de relater l'histoire du monde musulman non plus seulement en présentant ce dernier comme *en retard par rapport* à une Europe florescente, industrialisée, puissante, mais en mettant en lumière ses dynamiques propres et en interrogeant certaines représentations installées dans les esprits. Ainsi les travaux de Khaled El-Rouayheb³¹¹, de Mansoor Moaddel³¹², ou de Adil Khalid³¹³ présentent-ils une autre vision de l'histoire du monde musulman depuis la fin de la période dite « classique ».

³⁰⁸ Dakhli, *Une génération d'intellectuels arabes*, 303.

³⁰⁹ Dakhli, *Une génération d'intellectuels arabes*, 302.

³¹⁰ Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 3 vol.

³¹¹ Khaled El-Rouayheb, « Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 38, n° 2 (2006): 263-281; (2015). *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

³¹² Mansoor Moaddel, *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism. Episode and Discourse* (Chicago: University of Chicago Press, 2005)

³¹³ Khaled Adil, « Pan-Islamism in Practice: The Rhetoric of Muslim Unity and its Uses » in *Late Ottoman Society : The Intellectual Legacy*, éd. by E. Özdalga (Londres: Routledge/Curzon, 2005), 201-224; Ahmad S. Dallal, *Islam without Europe. Traditions of Reform in Eighteenth-century Islamic Thought* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2019).

Concernant la période qui nous intéresse aujourd’hui, et que désigne l’expression ‘*aṣr al-Nahḍa*’ (période d’essor, d’éveil, de renaissance), qui débiterait à la fin du XIX^e siècle³¹⁴ et se terminerait avec la séparation des provinces ottomanes avec l’Empire³¹⁵, la relecture développée par Leyla Dakhli nous a semblé très intéressante. La chercheuse attire tout d’abord l’attention sur le fait que la définition traditionnelle de la *Nahḍa* la liait directement à l’essor de l’impérialisme européen dans la région et la présentait comme un mouvement de traduction, d’adaptation et de « rattrapage », la définissant dans le droit fil de la comparaison avec la Renaissance européenne³¹⁶. L’insistance, dans la lecture traditionnelle de la *Nahḍa* sur les thèmes de l’emprunt (*iqtibās*), ou du retard — que traduit la célèbre interrogation de Buṭrus al-Bustānī (1819-1883), « *Limādhā nahnu muta’akhkhirūn ?* » (*Pourquoi sommes-nous en retard ?*), aboutit à asseoir la lecture de cette époque en une perpétuelle comparaison avec l’histoire européenne et donc à occulter la spécificité de ce mouvement.

Selon la chercheuse, la vision traditionnelle de la *Nahḍa*, déterminée par des dichotomies entre conservateurs et modernistes, séculiers et religieux, doit être interrogée. Il convient, en réalité, de reconsidérer la distinction traditionnellement établie entre l’*islāh*,

³¹⁴ Plusieurs travaux permettent de situer ses prémises dès le XVII^e siècle, comme nous le verrons.

³¹⁵ Plus précisément, selon L. Dakhli le moment de la *Nahḍa* est celui qui mène les provinces arabes de l’Empire ottoman à la séparation avec l’Empire : fin de la Première Guerre mondiale et partage de l’Empire ottoman. (1918-1920), fin du Califat exercé par le sultan sur les musulmans sunnites (1924). Leyla Dakhli, « Nahda », in *Encyclopédie de l’humanisme méditerranéen* (2014) [en ligne]. [URL : <https://www.encyclopedie-humanisme.com/?Nahda>] [Réf. du 15/VI/2019].

³¹⁶ Dakhli, « Nahda », in *Encyclopédie de l’humanisme méditerranéen* [en ligne].

la réforme (sous-entendue musulmane) et d'autre part la *Nahḍa* (sous-entendue laïque et scientifique) en montrant les liens qui unissent ces deux pans de la pensée moderne arabe³¹⁷.

Dyala Hamzah propose elle aussi de reconsidérer cette distinction : sa relecture de la *Nahḍa* prend pour pivot la figure de Rashīd Riḍā, ses idées et sa geste sociale. Elle s'opère à travers la catégorie descriptive et analytique de *journalisme* qui lui permet de mettre en lumière le passage d'une littérature et d'une pratique savantes (le *'ilm*) à une discursivité de l'information et du débat (la *ṣihāfa*)³¹⁸. Dans sa thèse, présentée en 2008, elle dénonce elle aussi la dichotomie tenace qui « disjoint la *Nahda* de l'*islāh*, comme avec le souci suspect de distinguer le bon grain et l'ivraie, les littérateurs libéraux des réformateurs religieux »³¹⁹. Disjoindre *Renaissance littéraire et culturelle* d'une part et *Réformisme sociopolitique et religieux*, d'autre part, lui semble problématique, de même qu'établir la *Nahḍa* et l'*islāh* dans un rapport d'égalité et d'opposition. En effet, écrit-elle, « si la *Nahda* désigne une époque de renaissance culturelle, le réformisme y représente son aiguillon et sa topique »³²⁰. Le contexte dans lequel le *Manār* voit le jour, est selon D. Hamzah, « réformiste de part en part : c'est-à-dire qu'on ne pense plus, et donc on n'agit plus, que par ce prisme référentiel. »³²¹ Or, ce réformisme informe et structure à la fois une renaissance culturelle, une naissance nationaliste, et une option politique³²².

³¹⁷ Dakhli, « Nahda », in *Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen* [en ligne].

³¹⁸ Dyala Hamzah, « L'intérêt général (*maslaha 'amma*) ou le triomphe de l'opinion : Fondation délibératoire (et esquisses délibératives) dans les écrits du publiciste syro-égyptien Muhammad Rashīd Riḍā (1865-1935) » (Thèse doctorale, École des Hautes Études en Sciences Sociales ; Freie Universität Berlin, 2008), 30 -31. Nos italiques.

³¹⁹ Hamzah, *L'intérêt général (maslaha 'amma) ou le triomphe de l'opinion*, 34.

³²⁰ Hamzah, *L'intérêt général (maslaha 'amma) ou le triomphe de l'opinion*, 34, n. 105.

³²¹ Hamzah, *L'intérêt général (maslaha 'amma) ou le triomphe de l'opinion*, 34.

³²² Hamzah, *L'intérêt général (maslaha 'amma) ou le triomphe de l'opinion*, 34.

Parmi les différents éléments présentés dans le cadre des relectures contemporaines de la *Nahḍa*, un autre aspect doit être ici souligné : L. Dakhli souligne le rôle significatif joué par les franges asiatiques du monde musulman (Inde, Asie centrale et du sud-est) dans l'essor de la *Nahḍa*, ainsi que son extension jusqu'aux territoires de la diaspora intellectuelle arabe (Sao Paulo, New York, Londres ou Paris)³²³. Nous verrons que les liens qui unissent la famille Alūsī au savant salafi et gouverneur de la province indienne de Bhopal, Siddīq Ḥasan Khān (m. 1889), par exemple, ou encore les amitiés que tisse à Paris L. Massignon avec divers intellectuels musulmans, confirment l'à-propos d'une telle relecture.

Il convient, comme le suggère L. Dakhli, d'interroger la vision d'un monde musulman endormi durant « cinq siècles de sommeil, de copie et de sauvegarde de la tradition, notamment sous la conduite ottomane », vision qui sous-estime largement la vitalité de l'Empire³²⁴. L'histoire que nous relaterons, de la famille Alūsī, offrant son hospitalité à L. Massignon à Bagdad, et des échanges qui s'étaient noués entre cette famille et le prince Siddīq Khān, sont un exemple de l'efflorescence intellectuelle que l'on peut identifier dès le XVII^e siècle chez divers auteurs du monde musulman. Ainsi Khaled El-Rouayheb³²⁵ parle-t-il d'une « efflorescence intellectuelle » dès le XVII^e siècle. D'autres ont pu mettre en relief l'apport de la vie intellectuelle ottomane, notamment celle dont le véhicule est l'arabe, pour le monde islamique non-arabe, notamment en Inde et en Asie du Sud-est³²⁶. Dès le XVI^e siècle, certains intellectuels de l'Empire ottoman parcourent cet espace dans toute son

³²³ Dakhli, « Nahda », in *Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen* [en ligne].

³²⁴ Dakhli, « Nahda », in *Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen* [en ligne].

³²⁵ El-Rouayheb, « Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century », 263-281.

³²⁶ Adil, « Pan-Islamism in Practice: The Rhetoric of Muslim Unity and its Uses », in *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, éd. par E. Özdalga (Londres: Routledge/Curzon): 201-224.

extension géographique et développent une culture savante cosmopolite et originale. Les parcours de l'historien d'origine croate Muṣṭafā 'Alī (1541-1600), puis celui du réformateur d'origine perse Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1838-1897) sont à ce titre exemplaires. C'est en réalité, selon L. Dakhli...

sur ce socle, autant que sur le choc de la rencontre avec l'Occident, que se fonde l'entreprise de la Nahda. Dans le cadre d'un Empire à l'ancienne, où les provinces conservent leur autonomie, notamment sur le plan culturel, les élites intellectuelles, qu'elles soient artistiques, religieuses ou scientifiques, circulent et échangent. Elles partagent des références, se lisent dans différentes langues³²⁷.

Albert Hourani, l'auteur de *Arabic Thought in the Liberal Age* estime lui-même dans un article de 1991 avoir à tort trop insisté, dans son œuvre parue en 1962, sur l'emprunt d'idées à l'Europe et minoré les éléments conservés, même dans des formes transformées, de traditions plus anciennes³²⁸. L'enquête menée par L. Dakhli confirme cette complexité du concept d'*iqtibās* (emprunt). Sa lecture des revues et des journaux de la *Nahḍa* lui permet de constater que les idées qui y sont développées « sont largement ouvertes sur le monde, et *ne se limitent pas à une imitation de l'Occident* »³²⁹ : le centre de l'Empire, Istanbul, mais aussi l'Extrême orient, sont très présents dans les articles de journaux et les modèles proposés. Ainsi, les circulations intellectuelles, loin de se limiter à un échange nord-sud ou Europe-monde arabe, « sont également largement constituées de circulations orientées vers l'est,

³²⁷ Dakhli, « Nahda », in *Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen* [en ligne].

³²⁸ Albert Hourani, « How Should We Write the History of the Middle East ? », *International Journal of Middle Eastern Studies*, n° 23 (1991), [126-136]: 128 [It now seems to me to have been wrong in laying too much emphasis upon ideas which were taken from Europe, and not enough upon what was retained, even if in a changed form, from an older tradition. I have learned much in recent years from such books as Gilbert Delanoue's study of Egyptian writers of the 19th century, Hamid Enayat's *Modern Islamic Political Thought*, and Christian Troll's work on Sayyid Ahmad Khan, pp. 128-129.] (tr.).

³²⁹ Dakhli, « Nahda », in *Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen* [en ligne]. Nos italiques. Renvoi notamment à : Moaddel, *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism. Episode and Discourse*.

vers les sociétés musulmanes non-arabes », telles la Turquie ottomane, l'Inde, l'Iran, et l'Asie centrale³³⁰.

1.6.2 Technicité de la modernité, libération de la parole

Loin d'être une spécificité « occidentale », la modernité technique affecte les sociétés monothéistes dans leur ensemble. Comme l'a montré M. Hodgson, ces sociétés, qui se sont développées initialement dans un contexte social agraire, doivent s'adapter aux dilemmes et aux opportunités que présente cet « Âge technique »³³¹. Ce sont des problèmes mondiaux, non seulement dans le sens où ils apparaissent en divers points du globe simultanément, mais également dans le sens où toute atteinte portée à leur égard en un lieu donné engendre des résonances dans leur traitement partout ailleurs³³².

L. Massignon lui-même est témoin des changements qui, au sein de la vie intellectuelle du monde musulman, accompagnent l'entrée dans ce nouvel âge technique : « la renaissance linguistique arabe a commencé à Beyrouth, depuis 1850 ; puis, *avec les facilités de l'imprimerie*, elle s'est transportée au Caire et, actuellement, on essaye de lui faire un centre à Bagdad », écrit-il en 1921³³³.

Soulignons cependant que la composante technique n'explique pas à elle seule l'essor de la presse : des mutations d'ordre politique concourent à cette libération de la parole.

Sur le territoire de l'Empire ottoman, sous la pression des « Jeunes-Turcs », le sultan Abdülhamîd II rétablit la Constitution et met fin à une période de censure et d'autoritarisme.

³³⁰ Dakhli, « Nahda », in *Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen* [en ligne].

³³¹ Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 3, 412. (tr.).

³³² Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 3, 412. (tr.).

³³³ Louis Massignon, « L'Arabie et le problème arabe » [1921], in *EMI* [541-561], 543. Nos italiques.

Cette révolution tranquille, légaliste, libère la parole publique, et accompagne la naissance d'une nouvelle figure sociale : les intellectuels³³⁴. Ces derniers se mobilisent pour diffuser et expliquer les changements en cours. Dans les journaux et les revues, mais aussi sur les places publiques se multiplient les prises de parole et les allocutions³³⁵.

L. Massignon est témoin de l'effervescence qui émane de la révolution turque jusqu'au Caire, comme en témoignent ces quelques lignes adressées à l'épigraphe Max Van Berchem le 18 mai 1910 : « J'ai été très intéressé par certains milieux intellectuels azhariens que j'ai fréquentés cet hiver, — et il y a certainement une grande différence entre l'apathie d'il y a trois ans, et l'agitation intellectuelle d'aujourd'hui. Tout n'y est pas du meilleur aloi, — mais la jeunesse des écoles a de la vie —, et c'est immense »³³⁶.

Le développement des transports favorise la mobilité des savants dans un monde qui connaît l'ouverture des frontières et les routes de navigation commerciale³³⁷. Les profils de ces voyageurs sont variés : ils sont « boursiers partant vers Paris ou Istanbul, journalistes ou ulémas embarquant vers Le Caire et Alexandrie, jeunes gens en quête d'un ailleurs, de plus de liberté, ou simplement d'autre chose », écrit L. Dakhli³³⁸.

À partir des années 1860-1870 émergent les principaux titres de revues et de journaux, véhicules de la *Nahḍa*. Ainsi, le réformateur Muḥammad 'Abduh (m. 1905) se voit confier en 1879 par le khédive Ismā'īl Pasha (m. 1895) la direction du premier journal moderne du monde arabe, *al-Waḳā'ī' al-miṣriyya* (*La Gazette Egyptienne*, fondée en 1828) ; Sālim al-

³³⁴ Dakhli, *Une génération d'intellectuels arabes*, 7.

³³⁵ Dakhli, « Nahda », in *Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen* [en ligne].

³³⁶ Vycichl, *La correspondance entre Max van Berchem et Louis Massignon : 1907-1919*, 27.

³³⁷ Dakhli, *Une génération d'intellectuels arabes*, 7.

³³⁸ Dakhli, *Une génération d'intellectuels arabes*, 26.

Bustānī, fils de l'encyclopédiste Buṭrus Bustānī, associe son nom à son journal, *al-Jinān* (*Les jardins*) fondé en 1870 ; Fāris al-Shidyāq crée à Constantinople le quotidien *al-Jawā'ib* (*Les nouvelles du pays*) en 1861 ; Ya'qūb Sarrūf et Fāris Nimr fondent *al-Muqtaṭaf* (*La Récolte*) à Beyrouth en 1876 et l'installent en Égypte en 1884 ; *al-Hilāl* (*Le Croissant*), naît au Caire en 1891, et dans cette même ville *al-Manār* est fondé par Rashīd Riḍā, en 1898. En 1925, le journal *al-Mizān* (*La Balance*) voit le jour. Y collabore Kāẓim al-Dāghistānī, sociologue ayant étudié à la Sorbonne sous la direction de l'orientaliste Maurice Gaudéfroy-Demombynes³³⁹.

Remarquons ici que la rubrique consacrée par L. Massignon à la presse arabe pour la *Revue du Monde Musulman* à partir de 1911, consiste en bien plus qu'un simple exercice de traduction : ce dépouillement de la presse naissante lui permet d'occuper un poste d'observation privilégié et d'être témoin de sa vitalité, de sa variété, de la florescence des milieux intellectuels au sein des anciennes provinces ottomanes.

L'essor de l'imprimerie accompagne celui de la presse. Au Caire, où l'imprimerie Būlāq ouvre en 1822, ainsi qu'au Liban, où les caractères arabes ont été introduits dans les imprimeries des monastères libanais dès le XVIII^e siècle³⁴⁰.

Enfin, observons qu'il s'agit, pour les penseurs du monde musulman, non pas de se borner à une pâle imitation de « l'Occident », mais plutôt de se servir de la modernité et des potentialités qu'elle offre pour réaliser leur réforme. L'effort de conciliation qu'ils réalisent entre la science moderne et le retour à la tradition de l'*ijtihād* classique est un effort de relecture du corpus traditionnel à partir d'une nouvelle posture herméneutique. Cette

³³⁹ Dakhli, *Une génération d'intellectuels arabes*, 171-172 ; « Nahda », in *Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen* [en ligne].

³⁴⁰ Dakhli, « Nahda », cite : Franck Mermier, *Le livre et la ville* (Arles : Actes Sud : 2005).

période de relecture de la tradition, de confrontation entre l'islām et la modernité est une période hautement créative. Et s'il y a emprunt, il y a également transformation, innovation. Prenant l'exemple du darwinisme, L. Dakhli analyse la polémique qu'il suscite au sein du Syrian Protestant College de Beyrouth, exemple emblématique de la manière dont la pensée européenne est « transformée et adaptée de manière complexe » mais aussi « appliquée à une lecture de la situation présente, du contexte local »³⁴¹.

Plus qu'une imitation de l'occident, il y a effort d'appropriation de la modernité, effort d'adaptation et de relecture des corpus traditionnels à partir d'une nouvelle posture herméneutique. L. Massignon est donc témoin non pas de plagianisme, mais d'un effort de réflexion, d'interprétation, d'un retour à la tradition de l'*ijtihād*, grâce aux liens qu'il tisse (et que nous préciserons), avec les intellectuels de diverses tendances au Caire, à Damas, à Bagdad ou ailleurs.

1.6.3 Dire le monde moderne en arabe

Comme l'écrit L. Massignon, les « questions linguistiques sont très délicates : ce sont des germes qui peuvent devenir de très grands arbres »³⁴². Ces questions sont centrales pour les acteurs de la *Nahḍa*, quelle que soit leur appartenance religieuse. Il s'agit, dès la fin du XIX^e siècle, de nommer le monde qui advient, de forger une langue arabe capable de le dire :

³⁴¹ Dakhli, « Nahda ».

³⁴² Massignon, « L'Arabie et le problème arabe » [1921], in *EMI*, [541-561], 543.

« *l'ijtihād*, le retour à l'interprétation, est une œuvre de civilisation jusque dans le vecteur linguistique »³⁴³, observe L. Dakhli.

Cette attention à la langue était déjà présente du temps de la tutelle ottomane : ainsi, à Damas, à la fin du XIX^e siècle, le Cheikh Muḥammad Saʿīd al-Qāsimī et son fils, le réformateur Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (correspondant de Massignon), rédigent le *Qāmūs al-sināʿāt al-shāmiyya*³⁴⁴ (*Dictionnaire des métiers damascains*)³⁴⁵. L'effort linguistique déployé par ces auteurs vise à préserver le patrimoine. Il s'agit de nommer d'anciens outils ou métiers, d'appriivoiser la nouveauté et de se l'approprier en nommant en arabe les professions et les objets nouvellement apparus.

Au Liban, Faris Chidiac (Aḥmad Fāris al-Shidyāq), est un pionnier de ce travail linguistique, emblématique d'un certain « nationalisme arabe », présent non seulement chez les musulmans mais aussi chez les chrétiens. Comme le rappelle L. Massignon en 1921, ces derniers s'intéressant vivement à la question linguistique :

Ces chrétiens arabes, la plupart à peine d'Arabie et qui vantent tout le temps l'Arabie, sont nés sur son glacis occidental, sur sa frontière syrienne ; ils sont beaucoup plus nationalistes que religieux. Ils pensent à peine à la chrétienté, et nous en avons même connu plusieurs qui sont devenus musulmans « pour faire du nationalisme », tout simplement. Le cas le plus célèbre est celui de Faris Chidiac³⁴⁶.

³⁴³ Dakhli, *Une génération d'intellectuels arabes*, 234.

³⁴⁴ Muḥammad Saʿīd Qāsimī (1843-1900) ; Jamāl al-Dīn al-Qāsimī; Khalīl al-ʿAẓm, *Qāmūs al-sināʿāt al-shāmiyya*, [*Dictionnaire des métiers damascains*] haqqaqahu wa qaddama lahu Zāfir al-Qāsimī (Paris : Mouton, 1960).

³⁴⁵ Dominique Chevallier, « À Damas, production et société à la fin du XIX^e siècle. *Dictionnaire des métiers damascains*, *Qāmūs as-sināʿāt ach-chāmīya* », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 19, n° 5 (1964) : 966-972.

³⁴⁶ Massignon, « L'Arabie et le problème arabe » [1921] in *EMI* [541-561], 543.

Au Liban, Buṭrus al-Bustānī, auteur de plusieurs dictionnaires (dont le plus célèbre, *Muḥīt al-muḥīt – L’Océan des océans*), lexiques de la langue nouvelle (*Lūghat al-jarā’id – La langue de la presse*), entreprend avec son fils Sālīm la rédaction d’une encyclopédie de la langue arabe (*Dā’irat al-ma‘ārif*)³⁴⁷. Le Père Louis Cheikho, grand érudit, fondateur de la Bibliothèque Orientale de Beyrouth, écrit à L. Massignon, dans une lettre datée du 19 avril 1909 qu’il a fait copier les colonnes de cette *Encyclopédie* consacrées à al-Ḥallāj³⁴⁸.

La fin de la tutelle ottomane ravive encore l’intérêt pour ce travail sur la langue qui permet de s’approprier la modernité. Les lettrés *nāhiḍūn*³⁴⁹ « traduisent, inventent de nouveaux mots, créent des néologismes, élaborent des étymologies pour étendre leur vocabulaire à la nouvelle dimension du monde qui les entoure »³⁵⁰.

L’Académie de langue arabe de Damas, puis celle du Caire, deviennent les lieux institutionnels de cet effort sur la langue.

Il s’agit pour l’Académie arabe de Damas « d’arabiser, de traduire et d’aider au passage de l’administration ottomane à un gouvernement arabe ».³⁵¹ Rappelons que L. Massignon a l’honneur d’être membre de cette Académie, présidée par Muḥammad Kurd ‘Alī. Notons que l’administration française ne partage pas l’engouement de l’islamologue pour les activités de

³⁴⁷ Dakhli, « Nahda ».

³⁴⁸ Texte intégral : « Bien cher Monsieur, Je vous ai fait copier pour 1 f. 50 les colonnes de l’*Encyclopédie* de Bostani sur Hallaje. – Je n’ai pas de relation directe avec Mr. Bostani, le mieux serait de lui écrire directement à la Chambre des Députés à Constantinople ». Source : Camille Héchaïmé (père Js.) (Ed.), « Fī al-Dhikrā al-thalāthīn : Louis Massignon 1962-1992, ba‘aḍ rasa’il ilayhi » [« En souvenir du trentenaire de Louis Massignon 1962-1992, quelques lettres à lui adressées »], *Al-Machreq*, (janvier-juin 1993), (Dar al-Machreq, Beyrouth), [169-176], 171.

³⁴⁹ Terme employé par : Dakhli, *Une génération d’intellectuels arabes*, 60.

³⁵⁰ Dakhli, « Nahda ».

³⁵¹ Dakhli, *Une génération d’intellectuels arabes*, 227.

cette institution qu'elle considère comme un territoire ennemi, car participant à la construction, à travers le vecteur linguistique, d'une identité nationale qui s'émancipe de la tutelle française³⁵².

Shakīb Arslān, lettré nationaliste, nommé représentant de l'Académie damascène en Europe, dans une lettre adressée à son ami Fāris al-Khūrī, depuis Berlin, le 24 février 1921, écrit que la question du passage de la modernité dans la langue ne se pose plus seulement pour lui en des termes théoriques et civilisationnels : il lui faut pouvoir nommer le monde moderne en arabe, tout en préservant la structure de la langue et sa pureté³⁵³.

Quant à la fondation, en 1932, de l'Académie de langue arabe du Caire, le chercheur tunisien R. Hamzaoui en retrace la genèse dans sa thèse doctorale consacrée à ladite Académie³⁵⁴.

A l'exhortation du penseur alépin 'Abd-al Raḥmān Al-Kawākibī (1855-1902), de « dire à ces étrangers qui ne parlent point notre langue : *Laissez-nous gérer nos propres affaires*³⁵⁵ », succède, en 1913, le premier congrès des étudiants arabes, à Paris³⁵⁶. Ces derniers demandent que la langue arabe devienne la langue du parlement. Avec la fin de la tutelle ottomane et celle du mandat sur la Syrie, la langue arabe l'objet d'une compétition croissante entre différents partis dans leur course au pouvoir. C'est, selon R. Hamzaoui, dans ce contexte que peut être saisie la création de l'Académie de Langue Arabe du Caire par le Prince Fu'ād. Simultanément, le khédive est désireux de répondre aux exigences linguistiques du

³⁵² Dakhli, *Une génération d'intellectuels arabes*, 232.

³⁵³ Dakhli, *Une génération d'intellectuels arabes*, 233.

³⁵⁴ Hamzaoui, *L'Académie de Langue Arabe du Caire*, 39.

³⁵⁵ Hamzaoui, *L'académie de Langue Arabe du Caire*, 39

³⁵⁶ Au Congrès arabe de Paris, on compte environ 25 délégués et plus de 200 Syriens venus participer aux débats. Il se tient à la Société de géographie au 184 boulevard Saint-Germain à Paris, du 18 au 23 juin 1913. D'après : Dakhli, *Une génération d'intellectuels arabes*, 83

réformisme religieux d'inspiration salafie³⁵⁷. Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1838-1897) considère que si l'évolution historique de la langue arabe est plus ou moins admise, cette langue ne saurait elle-même disparaître et doit être préservée. Les disciples du Shaykh Muḥammad ʿAbduh (1849-1905) estiment quant à eux que son unification, sa modernisation et sa protection, constituent autant d'éléments fondamentaux pour faire d'elle le message qui contribuera à la réalisation d'un internationalisme pan-islamique et d'une entente pan-arabe.³⁵⁸ L'ambition annoncée de l'Académie du Caire est d'atteindre un consensus linguistique afin de faire renaître la *ʿArabiyya*³⁵⁹. La naissance des mouvements nationalistes et particulièrement la formation de partis politiques modernes, font, selon R. Hamzaoui, de cette langue, « la conscience oratoire de l'Orient »³⁶⁰.

La relation de L. Massignon à la langue arabe pourrait faire, en elle-même, l'objet d'une vaste étude. P. Nwyia y a déjà consacré un riche article³⁶¹, G. Troupeau a lui aussi déjà abordé ce sujet³⁶². Disons ici, au sujet de la participation de L. Massignon au travail linguistique qui se déroule au sein des académies de Damas et du Caire qu'il partage la passion des autres experts de ces institutions pour cet idiome, son histoire, son unicité, leurs réflexions sur la manière dont il convient de le préserver ou de l'adapter à la modernité.

Les termes techniques, relevant du champ de la *falsafa*, autant que de celui du *taṣawwuf islāmī*, l'intéressent tout particulièrement. En témoignent, parmi d'autres travaux, le cours, déjà évoqué, donné en arabe à L'Université égyptienne du 25 novembre 1912 au 24 avril

³⁵⁷ Hamzaoui, *L'Académie de Langue Arabe du Caire*, 39.

³⁵⁸ Hamzaoui, *L'Académie de Langue Arabe du Caire*, 40.

³⁵⁹ Hamzaoui, *L'Académie de Langue Arabe du Caire*, 59.

³⁶⁰ Hamzaoui, *L'académie de Langue Arabe du Caire*, 39.

³⁶¹ Nwyia, « Massignon ou une certaine vision de la langue arabe », 125-149.

³⁶² Troupeau, « Louis Massignon et la langue arabe », 33- 41

1913, dédié à *L'histoire des termes philosophiques arabes*³⁶³, ainsi que le sujet choisi pour sa thèse complémentaire intitulée *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*³⁶⁴. Nous approfondirons ce point au cours du quatrième chapitre, nous avons simplement présenté ici le contexte historique au sein duquel il convient de resituer ces travaux.

1.6.4 Un monde en mouvement, diversifié mais uni

1.6.4.1 Mobilités et prises de paroles

L'ouvrage de Faris Chidyaq (*Aḥmad Fāris al-Shidyāq*), intitulé *al-Sāq 'alā al-sāq fī mā huwa al-firyāq*, paru en arabe à Paris en 1855³⁶⁵, décrit de manière critique, suite à un séjour en Grande Bretagne, la civilisation européenne, ses grandes villes et la misère paysanne qui accompagne l'avènement de la civilisation industrielle. Comme le remarque L. Dakhli, cet ouvrage illustre la précocité de la contestation de la « mission civilisatrice » européenne, contestation saisissable dès le XIX^e siècle³⁶⁶. Dès cette époque, divers intellectuels originaires du monde musulman répondent publiquement et directement aux orientalistes. Ainsi, la célèbre conférence d'Ernest Renan, intitulée « L'Islamisme et la science »³⁶⁷, affirmant l'incompatibilité d'un islām puissant et d'une floraison scientifique, donnée en Sorbonne le

³⁶³ Louis Massignon, *Muḥāḍarā fī tārikh al-iṣṭilāḥāt al-falsafīyya al-‘arabiyya : min 25 Nūvambir sanat 1912 ilā 24 Abrīl sanat 1913* [*Cours d'histoire des termes philosophiques arabes : du 25 novembre 1912 au 24 avril 1913*], Préf. I. Madkour ; éd. Z. M. El-Khodeiry (Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale, 1983)

³⁶⁴ Massignon, *Essai* (1922)¹.

³⁶⁵ La traduction française incomplète de ce texte par René Khawam est publiée par Phébus en 1991 sous le titre *La jambe sur la jambe*.

³⁶⁶ Dakhli, « Nahda ».

³⁶⁷ Au moment où Renan donne sa conférence, le terme « islamisme » ne désigne pas encore un courant idéologique de l'islam idéologique à finalité politique, mais la religion musulmane dans son ensemble.

29 mars 1883, fait l'objet de plusieurs réfutations : en français dans *Le Journal des débats* par Jamāl al-Dīn al-Afghānī³⁶⁸, en turc ottoman, par Namik Kemal³⁶⁹ et Ataullah Bayezidof³⁷⁰, et en russe par l'imām Baiazitov³⁷¹.

L. Massignon, soulignant la pertinence de certaines de ces réponses à Renan, approuve dans un article publié en 1927³⁷², l'à-propos d'une critique émise par Nameq Kemal (1834-1887) au sujet d'une source citée par Renan³⁷³. Le poète turc, après s'être demandé « Combien de milliers d'altérations cette lettre a pu subir »³⁷⁴, exprime la réserve méthodologique suivante : « [...] prendre une seule lettre d'un cadi de Mossoul comme l'essence de l'Islam, c'est comme si, pour montrer le degré de culture de l'Europe, on citait le mot d'un moine annonçant la fin du monde pour dans trois jours ! »³⁷⁵. L. Massignon félicite le poète turc pour son intuition et met en doute l'authenticité de la source mise en avant par Renan :

Le sens littéraire de Nâmeq Kemâl paraît avoir bien guidé les soupçons de son indignation islamique. Cette *Lettre du cadi de Mossoul à Layard* est certainement

³⁶⁸ Ernest Renan ; François Zabbal (éd.), *L'islam et la science. Avec la réponse d'Al-Afghānī*, préf. de F. Zabbal (Montpellier : L'Archange minotaure, 2005).

³⁶⁹ Namik Kemal (1962), *Renan Mūdâfaanâmesi (İslamiyet ve Maârif)*. Transliterated by M. Fuad Köprülü (Ankara: Millî Kültür Yayınları, 1962).

³⁷⁰ Ataullah Bayezidof, *Islam ve Medeniyet* (Ankara : TDV Yayınları, 1993)

³⁷¹ Impr. Péterbourg, 1883. Réf. trouvée dans : Louis Massignon, « *La lettre du Cadi de Mossoul à Layard* ». Critique par Nameq Kemal d'une source citée par Renan. », *Revue des études islamiques*, vol. I (1927), [297-301] : 297.

³⁷² Massignon, « *La lettre du Cadi de Mossoul à Layard* », 297-301.

³⁷³ La lettre, citée par Nameq Kemal, et dont l'original français est rétabli par L. Massignon, commence comme suit : « Ce que tu me demandes est à la fois inutile et nuisible. Bien que tous mes jours se soient écoulés dans ce pays, je n'ai jamais songé à en compter les maisons, ni à m'informer du nombre de leurs habitants. Et quant à ce que celui-ci met de marchandises sur ses mulets, celui-là au fond de sa barque, en vérité, c'est là une chose qui ne me regarde nullement. Pour l'histoire antérieure de cette cité, Dieu seul la sait...[...] Il serait dangereux à nous de vouloir les connaître. [...] » Massignon, « *La lettre du Cadi de Mossoul à Layard* », 298.

³⁷⁴ Massignon, « *La lettre du Cadi de Mossoul à Layard* », 299.

³⁷⁵ Massignon, « *La lettre du Cadi de Mossoul à Layard* », 299-300.

étrange. En critique littéraire, on ne peut qu'être surpris du ton général, des expressions, qui ne laissent rien percer d'un original oriental sous-jacent³⁷⁶.

Après avoir longuement recherché l'original de ce texte en anglais, et ne l'ayant point trouvé, L. Massignon conclut : « Si l'on relit le document lui-même, il dégage un humour si délicatement sarcastique qu'il pourrait bien avoir pour unique auteur Renan lui-même... »³⁷⁷. Cet exemple montre d'une part que L. Massignon a connaissance de la critique de Renan par des intellectuels musulmans, et d'autre part qu'il n'hésite pas à leur donner publiquement raison contre le célèbre orientaliste. Il illustre d'autre part l'existence d'un espace d'échanges et atteste d'une prise de parole précoce, dès la fin du XIX^e siècle, par les intellectuels musulmans afin de rectifier certaines assertions des orientalistes.

Dès la fin du XIX^e siècle, avec l'essor des moyens de transports, on assiste à une mobilité croissante des savants musulmans. Muḥammad Iqbal se rend en Europe en 1905, étudie à Cambridge puis prépare en Allemagne un doctorat de philosophie sur la métaphysique en Perse. Le parcours du penseur et poète qui deviendra le Père spirituel du Pakistan est emblématique de l'accroissement de la mobilité de savants originaires du monde musulman en direction de l'Europe et de l'intensification des échanges intellectuels qui en découlent³⁷⁸. Voici par exemple quelques extraits de la préface que rédige L. Massignon à la traduction française de l'ouvrage *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam* de M. Iqbal :

Les initiations variées qu'Iqbal a cherchées, dans les Universités d'Europe, à la pensée philosophique occidentale l'ont marqué dans la mesure où elles fortifiaient en lui cet

³⁷⁶ Massignon, « *La lettre du Cadi de Mossoul à Layard* », 300

³⁷⁷ Massignon, « *La lettre du Cadi de Mossoul à Layard* », 301.

³⁷⁸ Arthur John Arberry, orientaliste britannique qui enseigna à Cambridge, est le principal traducteur des œuvres de M. Iqbal vers l'anglais.

empirisme religieux dont on a dit qu'il l'avait pris à Schleiermacher ; [...] Iqbal avait connu Bergson, et malgré une traduction anglaise fort déficiente (et reniée par Bergson) avait senti pour Bergson une affinité spirituelle « sémitique » ; et il finit par venir à Paris pour s'entretenir avec lui. Mais il voulait aussi m'y parler de Hallâj. Il m'avait écrit, de Lahore, le 18-2-1932 : *I am sending you a copy of (my) latest work « Jawid Nama » which I hope will interest you, especially the part relating Hallâj and Niet(z)sche (p.50). I have allowed the former to explain himself, and as to the latter I have tried to show how a Muslim Mystic would look at him. The book is a kind of Divine Comedy of Islam.*

It is a pity I was not able to meet you in London. I am now thinking of making a tour to Spanish Morocco and if possible to French Morocco. This will give me an opportunity to meet you in Paris.

Je [L. Massignon] le vis, en effet, chez moi, le 1er novembre 1932. [...] ³⁷⁹.

Les liens entre les intellectuels musulmans et européens débouchent naturellement sur des collaborations éditoriales. Ainsi, lorsqu'en 1921 Edward G. Browne publie une traduction révisée des Quatre discours (*Tchahār Maqāla*)³⁸⁰ de Nizāmī 'Arūdī Samarqandī, l'orientaliste britannique se loue « de l'utile concours que lui ont prêté Mirza Muhammad Qazwini et un autre iranisant de mérite [...] Muhammad Iqbal »³⁸¹.

Le parcours vers l'Europe d'Iqbal est loin d'être un cas isolé. La simple lecture de la biographie de L. Massignon comporte plusieurs autres exemples attestant de la mobilité croissante de savants musulmans vers l'Europe, entre autres destinations, dès l'aube du XX^e siècle. Ainsi, Taha Hussein suit en 1912-1923, les cours de L. Massignon à l'Université égyptienne libre du Caire et se souvient, en 1963, de son professeur en ces termes : « Il nous

³⁷⁹ Louis Massignon, « Préface », in *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Mohammed Iqbal, traduction et notes de Eva Meyerovitch (Paris : Maisonneuve, 1955), [1-5], 2-3.

³⁸⁰ Ahmad i. Omar i. 'Alī de Samarcande Nizāmī-i-'Arūdī ; Edward G. Bronwne (Ed.), *Revised translation of the Chahār Maqāla (Four discourses) of Nizāmī-i-'Arūdī of Samarqand, followed by an abridged translation of Mīrzā Muhammad's notes to the Persian text* (London : Cambridge University Press (Trustees of the *E.J.W. Gibb memorial*) ; Messrs. Luzac & Co, 1921).

³⁸¹ Louis Massignon ; Louis Bouvat, « Recension de: *E.J.W. Gibb memorial* XI, 2 », *RMM*, vol. XLVII. (oct. 1921), [129-131] : 129.

parlait de philosophie moderne. Il essayait d'arabiser sa terminologie pour l'adapter à celle de la philosophie arabe ancienne. Il déployait des efforts considérables, tout d'abord pour préparer ces cours et ensuite pour nous transmettre sa pensée »³⁸².

L. Massignon est ensuite choisi par l'Université du Caire comme responsable des étudiants qu'elle envoie en mission à Paris pour y poursuivre leurs études. Taha Hussein est l'un de ces boursiers. Alors que le savant égyptien doit, lors de son arrivée à Paris, faire face aux imprévus liés à la déclaration de la première guerre mondiale, il bénéficie de l'aide de Massignon qui facilite son séjour à Paris et son inscription à l'Université. Celui qui était devenu aveugle à l'âge de trois ans soutient, en janvier 1918, en Sorbonne, une thèse portant sur Ibn Khaldūn, préparée sous la direction d'Émile Durkheim et de Paul Casanova³⁸³. Il deviendra doyen de la Faculté des Lettres de l'Université du Caire, ainsi que l'une des figures de proue de la Renaissance littéraire et intellectuelle égyptienne.

D'autres exemples de parcours, comme celui plus tardif, du savant égyptien Abd-el-Halim Mahmoud (m. 1398/1978), dont Massignon dirige la thèse sur Ḥārith al-Muḥāsibī (m. 243/857)³⁸⁴, illustrent l'intensification des échanges entre les universités d'Europe et celles du monde musulman.

³⁸² -Sara Descamps-Wassif, « Les amitiés égyptiennes de Louis Massignon », in *Massignon et ses contemporains*, éd. par Jacques Keryell (Paris : Karthala, 1997), [275-287], 277.

-Taha Hussein (1923), « Ustādhi wa ṣadiqī Louis Massignon », fi *Dhikrā Louis Massignon* (Le Caire : Dar el-Salam, 1963), [27-30] : 27 [Taha Hussein (1963). « Mon professeur et ami, Louis Massignon », in *Mémorial Louis Massignon* (Le Caire : Dar el-Salam, 1963), [27-30] : 27.]

³⁸³ La thèse de Taha Hussein s'intitule : « Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun ». Voir: Barbara Celarent, « Review of: *La philosophie sociale d'Ibn-Khaldoun* by Taha Husayn. Paris: A. Pedone, 1918 », *American Journal of Sociology*, vol. 119, n°3 (nov. 2013), [894-902], 895.

³⁸⁴ Mahmoud, *Al-Mohāsibī, un mystique musulman religieux et moraliste*.

En 1931, Muḥammad Kurd ‘Alī, président de l’Académie de langue arabe damascène, participe au Congrès international des orientalistes de Leiden. Il y reçoit une suggestion : celle d’examiner le « traitement trompeur » de l’islām par les orientalistes. Après avoir, au sein d’un premier volume, réalisé ce projet, il présente, dans un second volume, son propre point de vue sur l’histoire et la civilisation arabes³⁸⁵. L’analyse détaillée de E. Rudolph montre que cet ouvrage révèle une évaluation généralement négative de l’orientalisme, portant l’empreinte de la mission chrétienne et du colonialisme, mais qu’il recèle également des évaluations positives³⁸⁶.

Cet exemple est emblématique d’une prise de parole par des intellectuels originaires du monde musulman et de l’instauration d’un débat, rendu possible par l’accroissement des mobilités. L’ouvrage de E. Rudolph constitue une lecture précieuse pour ceux et celles qui souhaitent découvrir d’autres exemples de ces échanges, entre savants du monde musulman et orientalistes, au cours de la *Nahḍa*, et plus tard.

1.6.4.2 Diversité des idées, conscience d’œuvrer ensemble

Il convient enfin de préciser deux autres caractéristiques, antinomiques à première vue, de la vie intellectuelle des *nāhiḍūn* : la première est leur diversité, la seconde, leur unité. Comme l’écrit L. Dakhli, leurs courants de pensées sont variés :

Des pensées réactionnaires et antilibérales prennent naissance dans la période contemporaine, qu’elles soient des pensées traditionnalistes, refusant la modernité, ou des pensées autoritaires d’inspiration fasciste. Les intellectuels définis comme

³⁸⁵ Rudolph, *Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik*, 26.

³⁸⁶ Rudolph, *Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik*, 26-27.

« traditionnels », ulémas et lettrés, voient leur statut se modifier, et prennent part aux changements. Ainsi, une partie des lettrés musulmans de Damas, s’opposant aux réformateurs religieux (*islâhiyyûn*), mettent en place des réponses pour contrer leur influence³⁸⁷.

Les mutations en cours touchent aussi certains intellectuels que nous qualifierons de « *şūfis conservateurs* », et qui, tel le Shaykh shāfi‘ī Yūsuf al-Nabhānī (1849-1932) natif de Palestine, utilisent l’imprimé pour exprimer leurs opinions³⁸⁸.

À Damas, le cercle des *nāhiḍûn* que fréquente Fakhrī al-Bārūdī se réunit autour du Shaykh Ṭāhir al-Jazā’irī et regroupe à la fois de jeunes étudiants et des hommes plus âgés, déjà engagés dans la vie intellectuelle, alimentant régulièrement les colonnes des journaux syro-libanais d’Égypte. Dans ces assemblées, se trouvent d’une part des « laïcs », comme Salīm al-Jazā’irī, neveu de Ṭāhir, ‘Abd al-Wahāb al-Inklīzī, Shukrī al-‘Asalī, Muḥammad Kurd ‘Alī (président de l’Académie damascène), ‘Abd al-Raḥmān Shahbandar, et d’autre part les hommes de religion, libéraux et réformateurs comme Salīm al-Būkhārī, Jamāl al-Qāsimī (correspondant de Massignon, comme nous le verrons) ou ‘Abd al-Razzāq al-Bīṭār³⁸⁹. La diversité présente au sein de ce cercle de *nāhiḍûn* est loin d’être un cas isolé. Elle se retrouve à l’Université Égyptienne, où Massignon donne ses cours sur *L’histoire des doctrines philosophiques arabes* en 1912-1913. D’après la *RMM*, les auditeurs présents lors de la leçon d’ouverture donnée par L. Massignon, sont

en majorité de jeunes rédacteurs de revues et de journaux musulmans. Mais on trouvait aussi au milieu d’eux des personnalités connues parmi lesquelles nous citerons : Hafni by Nazif, inspecteur général du ministère de l’instruction publique ;

³⁸⁷ Dakhli, « Nahda », in *Encyclopédie de l’humanisme méditerranéen* [en ligne].

³⁸⁸ Dakhli, « Nahda », in *Encyclopédie de l’humanisme méditerranéen* [en ligne].

³⁸⁹ Dakhli, *Une génération d’intellectuels arabes*, 60.

Georges bey Zaidan, directeur du Helal ; Ali bey Baghat, conservateur du musée musulman du Caire ; des cheikhs d'al Azhar, le cheikh Madi de l'école des qadis, des cheikhs de l'école normale arabe de Dar al Houen ; Rechid Ridah, fondateur du séminaire des mission musulmanes de Roda, frère du regretté Hosayn Wasfi Ridah, etc³⁹⁰.

La présence de jeunes étudiants et de personnalités plus connues, et la diversité des courants et professions représentés au sein de cette assemblée confirme l'idée, avancée par L. Dakhli, selon laquelle « dans le petit monde des intellectuels, les frontières internes comptent moins que la conscience d'œuvrer ensemble »³⁹¹. Selon elle, un nouvel espace public de débat, de réflexion se constitue, une nouvelle figure émerge : celle de l'intellectuel.

La Nahda se définit principalement par l'émergence d'une figure nouvelle, celle de l'intellectuel. Non qu'il n'y ait pas eu d'intellectuels avant le XIX^e siècle, mais cette figure de l'homme de lettres vivant de son activité d'écrivain, de journaliste et de traducteur s'impose petit à petit comme une figure de la modernité. Jusque-là, le lettré était un homme de l'administration (un bureaucrate), un professeur (cheikh de village ou instituteur), ou un poète. Il acquiert un nouveau statut, économiquement précaire, mais qui le situe dans la société par sa seule qualité de lettré³⁹².

C'est donc à la lumière de ce contexte que doit être lue l'expérience de Massignon en terre arabe : au contact d'élites musulmanes, d'intellectuels de divers pays, de diverses tendances, parfois religieux, parfois laïcs, L. Massignon a le privilège d'être témoin de débats, de mobilités, d'échanges, de réflexions d'une grande variété, d'une grande richesse.

Alors que L. Dakhli met en lumière la naissance de la catégorie de l'intellectuel, au sens dreyfusard du terme, évoque la naissance d'un espace de débats et sa pluralité, D. Hamzah

³⁹⁰ Massignon, « L'histoire des doctrines philosophiques arabes à l'Université du Caire » (*RMM*), 149-150.

³⁹¹ Dakhli, *Une génération d'intellectuels arabes*, 60.

³⁹² Dakhli, « Nahda ».

relate quant à elle l'émergence des concepts « d'opinion publique », « d'intérêt général » (*maslaha 'amma*) et identifie la formation de cette opinion publique à l'action dans l'histoire. Analysant le passage du *'ilm* à la *ṣihāfa* du fondateur de la revue *Al-Manār*, D. Hamzah suggère que le projet du Tripolitain ne fut pas dicté par les nécessités du *'ilm* mais par les opportunités de la *ṣihāfa*³⁹³. Selon elle, le projet du « dernier des Ottomans », de même que sa crise, ne sont pas d'ordre théologique mais bien politique et « les moyens de leur fin ne relèvent pas d'une réformation au sens protestant du terme mais bien d'une formation de l'opinion publique et à l'action dans l'histoire »³⁹⁴. Rashīd Ridā « s'incarna dans la figure de l'*islāhī* », figure qu'elle qualifie de « trait d'union entre texte et action »³⁹⁵. « Publiciste ayant reçu une formation d'ouléma »³⁹⁶, le fondateur du *Manār* imagina les contours d'un empire musulman libéré et ressuscité, « dans les multiples formes d'action et de communication d'un espace public émergeant »³⁹⁷. Pour D. Hamzah, parce que

l'écriture journalistique permet, par essence, de tenir ensemble des registres et des perspectives irréductibles – parce qu'en somme, elle présente tout contenu (qu'il soit religieux, historique, factuel, scientifique, etc.) sur le mode de *l'opinion*, elle apparaît aux acteurs de la *Nahda* comme le médium idoine par excellence, à un moment de reconfiguration épistémique, qui est celui de la battue en brèche des savoirs religieux et de la traduction des savoirs positivistes de l'ère industrielle.³⁹⁸

³⁹³ Hamzah, *L'intérêt général (maslaha 'amma) ou le triomphe de l'opinion*, 128.

³⁹⁴ Hamzah, *L'intérêt général (maslaha 'amma) ou le triomphe de l'opinion*, 128-129

³⁹⁵ Hamzah, *L'intérêt général (maslaha 'amma) ou le triomphe de l'opinion*, 35.

³⁹⁶ Hamzah, *L'intérêt général (maslaha 'amma) ou le triomphe de l'opinion*, 35.

³⁹⁷ Hamzah, *L'intérêt général (maslaha 'amma) ou le triomphe de l'opinion*, 60.

³⁹⁸ Hamzah, *L'intérêt général (maslaha 'amma) ou le triomphe de l'opinion*, 130.

Les premières décennies du XX^e siècle, apparaissent à la chercheuse comme un « moment de reconfiguration épistémique, qui est celui de la battue en brèche des savoirs religieux et de la traduction des savoirs positivistes de l'ère industrielle »³⁹⁹. Ce qui advient dans ce moment de reconfiguration épistémique « ce n'est pas un savoir religieux refondé ; ni un savoir séculier accordé ; mais *l'opinion publique elle-même* »⁴⁰⁰.

Naissance de la figure de l'intellectuel, diversité des opinions, naissance de l'opinion publique, formation de cette dernière à l'action dans l'histoire : après avoir présenté ces éléments caractéristiques du moment *Nahḍa*, il nous apparaît distinctement qu'il nous incombera, au cours de notre analyse de la vision de la mystique musulmane du savant, de ne pas sous-estimer l'importance des échanges de L. Massignon avec ses contemporains originaires du monde musulman, dans l'élaboration de cette vision. C'est en dialogue avec des acteurs désireux de prendre en main leur histoire et sa relecture que s'élabore cette vision. C'est pourquoi, au cours du prochain chapitre, consacré aux éléments biographiques ayant nourri la vision de la mystique musulmane de L. Massignon, nous dédierons aux liens tissés, ainsi qu'à son expérience, *en terre* ou *en langue arabes*, de larges développements : si Massignon peut être qualifié « d'orientaliste », il est cependant loin de se définir uniquement par sa formation au sein d'institutions parisiennes.

³⁹⁹ Hamzah, *L'intérêt général* (maslaha 'amma) ou le triomphe de l'opinion, 130.

⁴⁰⁰ Hamzah, *L'intérêt général* (maslaha 'amma) ou le triomphe de l'opinion, 130. Nos italiques.

Conclusion du chapitre 1

Quelles conclusions tirer de cette exploration du contexte historique au sein duquel la vision de la mystique musulmane selon L. Massignon va prendre forme ? Pour ce qui est de la réalité française contemporaine de cet auteur, nous avons vu l'intérêt croissant que suscite la religion comparée et le désir œcuménique qui mue certaines des opérations comparatistes. Ces opérations ne sont pas dénuées d'un ethnocentrisme inconscient qui se retrouve dans la recherche d'influences d'une religion sur une autre. Se développe également l'intérêt pour la mystique, qu'elle soit chrétienne ou autre, qui séduit en raison de son caractère universel et élevé.

À la fin du XIX^e siècle, on assiste à l'institutionnalisation des sciences des religions, qui s'émancipent du socle de la théologie, et s'inspirent, dans leur redéfinition et dans leurs méthodes, de l'histoire des religions. Au sein de la science des religions, l'islamologie voit le jour, avec une approche plus philologique à l'EPHE, plus sociologique au Collège de France. Du vivant de L. Massignon, le champ d'étude consacré à la mystique musulmane sera créé au sein de l'Université française. On assiste à l'internationalisation d'une communauté savante ayant « l'Orient » puis plus précisément « l'islām », pour champ d'étude, et à sa mobilité géographique croissante. Cette mobilité permet la tenue congrès scientifiques internationaux et la réalisation de collaborations éditoriales d'envergure internationale telle *l'Encyclopédie de l'Islam*.

L'expansion coloniale a incontestablement un impact dans le développement des études arabes et islamiques. À ce titre, plusieurs arguments énoncés dans le cadre de la critique de l'orientalisme doivent être pris en compte: il est indéniable que le monde des arabisants est alors traversé par une tension entre logique savante et logique politique, entre académisme

et mission civilisatrice. Cependant, il convient aussi de souligner la force d'une tradition savante qui conserve son autonomie par rapport aux demandes politiques suscitées par l'expansion coloniale. L'ambivalence de certains européens à l'égard de l'islām mérite d'être soulignée : à la fois poussés par un élan civilisateur, eurocentré et parfois christiano-centré, l'Orient est pour d'autres vu comme une source de régénération spirituelle :

Concernant le vécu de L. Massignon au sein du monde musulman, nous avons vu combien est à la fois privilégiée et incommode la situation du savant arabisant qu'il occupe : témoin des mutations en cours au plan intellectuel, proche des élites musulmanes, il est cependant parfois accusé d'espionnage et inspire la méfiance et la réprobation et terre d'Islām.

Adoptant la relecture de la *Nahḍa* développée récemment par plusieurs chercheur·e-s contemporain·e-s, nous avons souligné que cette période, loin d'être une pâle imitation de l'Occident, était un moment créatif de relecture de la tradition à partir d'une nouvelle posture herméneutique ancrée dans le paradigme de la modernité; un temps de réflexion sur la langue arabe, de débat, de libération de la parole, voyant l'avènement de la figure de l'intellectuel. Nous avons vu la diversité des acteurs de la *Nahḍa* et simultanément combien la conscience d'œuvrer ensemble les maintenait unis.

La vision de la mystique musulmane de L. Massignon doit selon nous être appréhendée en ayant connaissance du contexte au sein duquel elle est élaborée. Nous pensons, qu'elle est non pas déterminée par ce contexte, mais que la particularité de cette vision peut être comprise aussi à partir de la connaissance de la particularité de ce contexte : sa posture herméneutique vis-à-vis de son champ d'étude ne peut être saisie qu'à partir d'une connaissance du monde au sein duquel il évolue, en prenant en compte la singularité du « moment » de l'histoire des sociétés qu'il traverse et explore.

Chapitre 2. : Analyse biographique

*[...] en matière de spiritualité, le chercheur ne peut être un simple observateur ;
il est lui-même son propre laboratoire.*

Denis Gril¹

Introduction au chapitre 2

Qui fut Louis Massignon ? quel parcours l'a conduit à s'intéresser à la mystique musulmane ? quel chercheur fut-il ? Après avoir évoqué le contexte historique et intellectuel dans lequel le savant vécut et travailla, nous entreprendrons à présent l'analyse des éléments biographiques qui permettront de répondre aux questions suivantes : quelle fut sa relation à la « mystique musulmane » ? Comment aborda-t-il ce champ d'étude ?

Concernant, tout d'abord, les informations biographiques disponibles au sujet du savant, notons l'abondance qui les caractérise. Depuis le décès de L. Massignon en 1962, plusieurs auteurs ont entrepris de proposer une lecture cohérente de sa courbe de vie. En 1962, Vincent Monteil publia *Parole donnée*², puis en 1984, *Le linceul de feu*³. En 1964, Jean Morillon présentait dans un petit ouvrage les étapes biographiques et les grands thèmes de l'œuvre du savant⁴. À Damas, en 1993, Pierre Rocalve publia *Louis Massignon et l'islam*⁵. Jean

¹ Gril, « Espace sacré et spiritualité, trois approches : Massignon, Corbin, Guénon », 62.

² Massignon ; Monteil, *Parole donnée*.

³ Monteil, *Le linceul de feu, Louis Massignon (1883-1962)*.

⁴ Morillon, *Massignon*.

Moncelon et Christian Destremeau signèrent ensemble, en 1994, une monographie intitulée *Louis Massignon*⁶. En anglais, Herbert Mason éditait en 1990 une biographie intitulée *Memoir of a Friend, Louis Massignon*⁷, et Mary Louise Gude publia en 1996 *Louis Massignon : The Crucible of Compassion*⁸. En italien, c'est à Giulio Basetti Sani que l'on doit *Massignon, orientalista cristiano*, ouvrage édité en 1971⁹.

Au début des années 1970, voit le jour un « Cahier de l'Herne » consacré à Louis Massignon, contenant de nombreux documents, lettres, hommages et témoignages¹⁰. Un important recueil de textes de Louis Massignon paraît en 2009 sous le titre *Ecrits Mémorables*, dirigé par Christian Jambet. Il comporte une section intitulée « Repères bibliographiques »¹¹, réalisée par François Angelier, ainsi que de riches introductions et annotations concernant la biographie de Louis Massignon, par C. Jambet et divers collaborateurs. Mentionnons également ici la thèse doctorale de Manoël Pénicaut, qui consacre une longue section à la biographie du savant¹².

⁵ Rocalve, *Louis Massignon et l'Islam*.

⁶ Destremeau ; Moncelon, *Louis Massignon*. J. Moncelon avait consacré sa thèse doctorale à Louis Massignon : Moncelon, *Louis Massignon, l'ami de Dieu (Khalil Allāh)*.

⁷ Mason, *Memoir of a Friend, Louis Massignon* ; éd. française : *Massignon : chronique d'une amitié*.

⁸ Mary Louise Gude, *Louis Massignon : The Crucible of Compassion* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1996).

⁹ Giulio Basetti Sani, *Louis Massignon, orientalista cristiano* (Milano : Vita e pensiero, 1971)

¹⁰ Jean-François Six (éd.), *Louis Massignon*.

¹¹ Angelier, « Repères biographiques », in *EMI* ; Voir également : Angelier, « Louis Massignon, une courbe de vie : 1883-1962 ».

¹² Pénicaut, « Le Réveil des Sept Dormants. Anthropologie d'un pèlerinage islamo-chrétien en Bretagne », (2010) ; Pénicaut, *Le Réveil des Sept Dormants. Un pèlerinage islamo-chrétien en Bretagne* (2015).

Quant à la conversion de Louis Massignon, elle a fait l'objet d'un ouvrage de Daniel Massignon¹³, et d'un autre de Jacques Keryell, qui a tenté d'interpréter cet épisode de la vie du savant¹⁴. Le frère Jean-Marie Méricoux lui a consacré un article intitulé « La reconnaissance de Louis Massignon envers l'Irak »¹⁵. De nombreux auteurs se sont intéressés à l'engagement de Louis Massignon pour le dialogue islamo-chrétien, parmi lesquels le père Maurice Borrmans¹⁶. Mentionnons également plusieurs éditions critiques de lettres échangées entre L. Massignon et ses correspondants, notamment avec le Père Anastase de Bagdad¹⁷, les membres de la sodalité de prière « Badaliyya »¹⁸, Mary Kahil¹⁹, Paul Claudel²⁰, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil,²¹ Charles de Foucauld²², le Cardinal Mulla Zadé²³, Ignàc Goldziher²⁴, Max Van Berchem²⁵, Henry Corbin²⁶, etc.

¹³ D. Massignon, *Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908* ; Voir aussi : *Louis Massignon et l'Irak*, BAALM n° 14 (Juin 2003).

¹⁴ Keryell, *Louis Massignon : la grâce de Bagdad*.

¹⁵ Méricoux, « La reconnaissance de Louis Massignon envers l'Irak ».

¹⁶ Borrmans, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien...*

¹⁷ D. Massignon, *Autour d'une conversion : Lettres*

¹⁸ Borrmans ; Jacquin, *Badaliya au nom de l'autre...*

¹⁹ Keryell, *L'hospitalité sacrée...*

²⁰ Malicet, *Paul Claudel, Louis Massignon (1908-1914) : correspondance* ; Dominique Millet-Gérard (2012). *P. Claudel, L. Massignon. Correspondance 1908-1953 : « Braises ardentes, semences de feu »*. Nlle éd. renouvelée (1908-1914) et augmentée (1915-1953)

²¹ Maurice Borrmans ; Françoise Jacquin, *Massignon Abd-el-Jalil, Parrain et filleul, 1926-1962*. (Paris : Éd. du Cerf, 2007).

²² Louis Massignon ; Jean François Six, *L'aventure de l'amour de Dieu: 80 lettres inédites de Charles de Foucauld à Louis Massignon* (Paris : Seuil, 1993).

²³ Maurice Borrmans; Vincenzo Poggi, *Paul Ali Mehmet Mulla-Zadé, islamologo di tre papi. Lettere de Mulla-Zadé à Louis Massignon* (Roma : Pontificio Istituto Orientale, 2012).

²⁴ François Angelier, « Louis Massignon – Ignàc Goldziher : Influence intellectuelle et legs spirituel. Correspondance inédite (1909-1921) », in *Ignàc Goldziher : un autre orientalisme?*, éd. par Céline Trautmann-Waller (Paris: Geuthner, 2011), 195-212.

²⁵ Werner Vycichl, *La correspondance entre Max van Berchem et Louis Massignon : 1907-1919*. (Genève ; Leiden: Brill, 1980).

Deux ouvrages collectifs, publiés en 1997 et 1999, dirigés par J. Keryell documentent la relation de L. Massignon avec nombre de ses contemporains²⁷. Dans sa thèse doctorale, B. Sturnega s'est penchée sur la relation entre L. Massignon et le franciscain Giulio Basetti Sani²⁸. Un ouvrage collectif dirigé par Eve Pierunek et Yann Richard a exploré divers aspects de la relation entre Louis Massignon et l'Iran²⁹. Maurice Borrmans a étudié, entre autres aspects, la relation de Louis Massignon à l'Algérie³⁰.

On le voit, les publications permettant de mieux connaître la vie de Louis Massignon sont multiples. Observons cependant que certains aspects de l'existence du savant ont été jusqu'à présent sous-étudiés : ainsi, l'expérience de L. Massignon en terre arabe, ou encore ses relations avec les intellectuels musulmans se sont rarement trouvées au centre des préoccupations des chercheurs³¹ : elles demeurent selon nous, méconnues.

²⁶La correspondance Massignon–Corbin est présentée en partie dans : Jean-François Six (Ed.), *Louis Massignon*. D'autre part, nous avons pu consulter plusieurs lettres déposées dans le Fonds Massignon à la BNF. Certaines sont reproduites en annexe (*Voir annexes 12, 13, 14*). Grâce à un geste de partage de notre collègue Daniel Proulx nous avons pu consulter d'autres lettres conservées aux archives de l'EPHE. Qu'il nous soit permis ici de lui adresser nos sincères remerciements.

²⁷ Jacques Keryell (Éd.) *Louis Massignon et ses contemporains ; Louis Massignon au cœur de notre temps*.

²⁸ Barbara Sturnega, « L'approche de l'islam dans l'oeuvre du Père Giulio Basetti Sani : controverses, aspects critiques et perspectives de dialogue islamo-chrétien » (Thèse de doctorat, Ecole Pratique des Hautes Etudes, 2013).

²⁹ Feuillebois-Pierunek ; Richard (Éds.), *Louis Massignon et l'Iran* ; voir aussi : Jambet, « Le Soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin » (IEI).

³⁰ Maurice Borrmans, « Massignon, l'Algérie et les Algériens », in *Islam : identité et altérité. Hommage à Guy Monnot, o.p.*, éd. par Mohammad Ali Amir Moezzi (Turnhout : Brepols, 2013), 113-139; André de Peretti ; Maurice Borrmans ; Henri Teissier, *Louis Massignon et le Comité chrétien d'entente France-islam: 1947-1962* (Paris: Éd. Karthala, 2014).

³¹ La relation 'Ali Shari'ati – Massignon a fait l'objet des deux textes suivants : Michel Cuypers, « Une rencontre mystique: 'Ali Shari'ati – Louis Massignon », *MIDEO*, n° 21 (1993) : 291-330 ; Yann Richard, « 'Ali Shari'ati et Massignon », in *Louis Massignon et l'Iran*, éd. par Eve Feuillebois-Pierunek ; Yann Richard, 111-124 ; Voir aussi : Méténier, « Massignon et l'Egypte », 153-172.

La personnalité de L. Massignon est complexe, et sa courbe de vie pourrait à elle seule occuper un important volume. Comme l'écrivait Henry Corbin :

Quiconque a connu d'un peu près Louis Massignon à un moment ou l'autre, sait à quel point les mots peuvent être inadéquats, quand il s'agit de suggérer la complexité, les tourments, les véhémences d'une âme que sa passion d'absolu et de transcendance rendait d'autant plus impatiente devant les contradictions que notre monde oppose à certains impératifs personnels qui ne souffrent pas de compromis.³²

Nous n'avons point ici la prétention de cerner la complexité, de percer le mystère, de cette vie. Notre dessein ne sera pas de broser un portrait psychologique, ou de proposer une narration cohérente de cette courbe de vie.

Nous souhaitons simplement, par touches successives, présenter quelques éléments biographiques permettant l'élaboration d'une réponse à notre question de recherche. C'est pourquoi, nous nous efforcerons ici de chercher à comprendre : d'une part, quelle fut la relation du chercheur à son champ d'étude (comment est née cette passion pour la mystique musulmane ? comment L. Massignon a-t-il vécu sa relation à ce champ d'étude ?). Et d'autre part, quels sont les éléments biographiques susceptibles d'avoir façonné, orienté, sa vision de ce champ d'étude (formation, collaborations, amitiés, expérience du terrain, recherche de manuscrits, etc.) ?

Afin de mener à bien notre étude, nous adopterons le plan suivant : après avoir évoqué la formation académique de Louis Massignon à Paris (2.1), il sera question de celle reçue à l'Institut Français d'Archéologie du Caire, de sa mission en Iraq et de sa passion pour l'épigraphie et l'anthropologie de la sainteté (2.2). Puis nous évoquerons la relation passionnée qu'il entretient avec la figure d'al-Ḥallāj (2.3). Nous présenterons ensuite la

³² Henry Corbin, « Massignon par Henry Corbin », in *Louis Massignon*, éd. par Jean-François Six, 56.

nature des liens qu'il entretient avec l'élite religieuse et intellectuelle d'Iraq et de Syrie (2.4). Nous reviendrons ensuite en Égypte où nous étudierons les relations de L. Massignon avec certains savants égyptiens ainsi que ses activités à l'Université et à l'Académie de langue arabe du Caire (2.5). Nous présenterons ensuite l'influence d'I. Goldziher sur L. Massignon (2.6), et terminerons en présentant ses principaux collaborateurs (2.7).

2.1 Formation académique

De quelle nature fut la formation académique reçue par Louis Massignon ? Quels enseignements ont déposé en lui une empreinte durable ? Les sources nous permettent-elles de découvrir si telle rencontre vécue, tel conseil reçu, contribua à orienter son parcours universitaire ? présida à la naissance d'une vocation ?

2.1.1 Des lettres françaises à la langue arabe

En premier lieu, afin de mettre en perspective cette formation, il convient, comme le suggère Jacques Waardenburg³³, de la situer en amont de la tradition des orientalistes français formés à l'École spéciale des Langues orientales et au Collège de France au cours du XIX^e siècle. Ainsi, parmi ses lointains devanciers, citons Antoine Isaac Silvestre de Sacy (m. 1838), figure emblématique de l'orientalisme érudit, au sujet duquel Maxime Rodinson écrit :

Philologue scrupuleux et minutieux, prudent à l'extrême dans ses conclusions, désireux de n'avancer rien qui ne soit démontrable strictement par les textes,

³³ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 136.

positiviste avant la lettre, il imposa au monde européen des spécialistes cette ascèse rigoureuse à laquelle son jansénisme l'avait préparé.³⁴

Parmi les héritiers de Sacy, il convient d'évoquer les noms suivants : A.P. Caussin de Perceval (m. 1871), E. Quatremère (m. 1852), J. Reinaud (m. 1867), J.H. Garcin de Tassy (m. 1878), puis viennent les noms d'Ernest Renan (m. 1892), de C. Defrémy (m. 1883) et d'A. Barbier de Meynard (m. 1908).³⁵

Annonçons cependant dès ici — ainsi que nous le montrerons plus loin — que si L. Massignon est certes dépositaire de cette tradition philologique, il ne tarde pas à s'en distinguer et à innover par l'approche qu'il choisit d'adopter.

Louis Massignon vient au monde le 25 juillet 1883, à Nogent-sur-Marne. Il est le fils de Marie Ferdinande Catherine Hovyn (1858-1931) et de Pierre Henry Ferdinand Massignon (1855-1922). Après avoir exercé la profession de pharmacien, son père s'oriente vers la voie de la sculpture monumentale. Il prend pour nom d'artiste celui de « Pierre Roche », que portait son grand-père maternel. Son travail est remarqué dans les milieux artistiques et intellectuels parisiens. Selon 'Abd al-Raḥmān Badawī, qui consacre à L. Massignon une notice dans son *Mawsū'at al-mustashriqīn*³⁶ (*Encyclopédie des orientalistes*), l'art auquel son père l'a initié a pu éveiller chez le jeune Louis un intérêt prononcé pour les ruines musulmanes et pour l'art islamique³⁷.

Louis Massignon, débute sa formation académique à Paris, au Lycée Montaigne, qu'il fréquente à partir de 1893. En troisième classique, en 1896, il se lie d'amitié avec Henri

³⁴ Rodinson, *La fascination de l'islam*, 78.

³⁵ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 136.

³⁶ 'Abd al-Raḥmān Badawī, *Mawsū'at al-mustashriqīn [Encyclopédie des orientalistes]* (Dār al-'ilm lil-malāyīn : Beyrouth, 1993³), 530 .

³⁷ 'Abd al-Raḥmān Badawī, « Louis Massignon : ḥayātuhu wa abḥāthuhu » [Louis Massignon : sa vie, sa recherche], in *Dhikrā Louis Massignon [Mémorial Louis Massignon]* (Le Caire : Dar el-Salam, 1963), [9-21], 10.

Maspero, futur sinologue et fils de Gaston Maspéro, directeur de l'Institut français d'archéologie orientale (IFAO)³⁸. Les deux garçons, âgés de seize ans, obtiennent une exemption d'âge qui leur permet de fréquenter la bibliothèque de l'Ecole spéciale des Langues orientales³⁹. L'intérêt de L. Massignon se porte alors vers l'Indochine, les temples d'Angkor, l'Inde et l'Afrique⁴⁰.

À partir de la classe de seconde, il fréquente le lycée Louis-le-Grand et l'un de ses enseignants, Emile Mâle (m. 1954), historien, auteur de *L'Art religieux du XIII^e siècle en France*, sera, en 1922, le président de sa thèse de doctorat. En 1900, L. Massignon est reçu au baccalauréat de philosophie, l'année suivante, à celui de Mathématiques.

La première formation de Louis Massignon est littéraire et son intérêt pour les questions langagières et lexicales se révélera durable. En 1901, il prépare à la Sorbonne une licence ès lettres sous la direction de Ferdinand Brunot, dont il apprécie « l'enseignement philologique si méthodique »⁴¹. En octobre 1902, il soutient son mémoire de licence intitulé : *La langue d'Honoré d'Urfé. Étude sur l'expression des passions de l'amour dans la 1^{re} partie de L'Astrée*.

Le jeune Massignon, littéraire et érudit, éprouve le besoin d'élargir le champ de ses connaissances à des horizons autres que celui de l'antiquité gréco-romaine ou l'histoire de l'Europe. Parlant à la fois pour lui-même et son ami Henri Maspéro, il témoigne, dans les lignes qui suivent, du besoin qu'ils ressentaient tous deux, à cette époque

³⁸ La Mission fondée par Gaston Maspéro fut baptisée de 1880 à 1898 « Ecole du Caire ».

³⁹ Jean-François Six (éd.), « Une amitié : Henri Maspéro », in *Louis Massignon*, dir. Jean François Six (Paris : L'Herne, 1970), [25-42], 2.

⁴⁰ Destremau ; Moncelon, *Louis Massignon*, 20 ; Massignon, *Parole donnée*, 414.

⁴¹ Louis Massignon, « Introduction », in *Le Maroc dans les premières années du XVI^e siècle – Tableau géographique d'après Léon l'Africain* (Alger : Jourdan, 1906), [IX-XI], X.

d'extrapoler l'emploi des méthodes de recherches qu'on [leur] exposait pour l'antiquité gréco-romaine et pour l'histoire de l'Europe, au niveau d'horizon de l'univers⁴². [Ils trouvaient] absurde qu'on négligeât ces immenses régions humaines que sont l'Asie, l'Afrique, l'Amérique précolombienne et l'Océanie, ces civilisations chinoise, indienne et musulmane⁴³.

C'est ainsi, écrit L. Massignon, que naquit leur « vocation d'orientalistes »⁴⁴, travaillés par le besoin d'ouvrir, d'élargir l'horizon de leurs connaissances. De novembre 1902 à septembre 1903, alors qu'il effectue son service militaire, il cite, parmi les lectures qui suscitent son enthousiasme, un petit ouvrage de Clément Huart, intitulé la *Littérature arabe*⁴⁵, manuel dans lequel sont présentés de manière synthétique la poésie antéislamique, le Qur'ān, la littérature sous les Umayyades, puis sous les Abbassides, ainsi que divers auteurs du XIII^e au XIX^e siècle.

A l'automne 1902, le jeune Louis s'intéresse à la fois aux langues sémitiques et au sanscrit. Il assiste à la conférence d'hébreu de Mayer Lambert⁴⁶ intitulée « Langues sémitiques », conférence au sujet de laquelle on peut lire dans l'*Annuaire* de l'Ecole : « On a traduit les chapitres XII-XIX de la *Genèse* (histoire d'Abraham) en accompagnant le texte d'un commentaire grammatical et critique. Dans la SECONDE CONFÉRENCE on a expliqué les huit

⁴² Six, « Une amitié : Henri Maspéro », in *Louis Massignon*, 25-26.

⁴³ Six, « Une amitié : Henri Maspéro », in *Louis Massignon*, dir. Jean François Six, 26.

⁴⁴ Six, « Une amitié : Henri Maspéro », in *Louis Massignon*, dir. Jean François Six, 26.

⁴⁵ Lettre du 23/V/1903 de L. Massignon à H. Maspéro. Six, « Une amitié : Henri Maspéro », 33 ; il cite Clément Huart, *Littérature arabe* (Paris : Armand Colin, 1902).

⁴⁶ Destremeau ; Moncelon, *Louis Massignon*, 30 ; Massignon n'est pas nommément cité dans l'*Annuaire* de l'EPHE.

premiers chapitres d'Isaïe du point de vue littéraire, et dans la mesure du possible, du point de vue historique »⁴⁷.

L. Massignon étudie également le sanscrit avec Alfred Foucher et Sylvain Lévi⁴⁸. Ce dernier, auteur de *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas* (1898), est alors en France le maître de tous les grands indianistes contemporains⁴⁹. Il enseigne le sanscrit à la IV^e section des Hautes études, les religions de l'Inde à la V^e section de la même Ecole, et prodigue également son enseignement en Sorbonne de 1889 à 1894, puis, à partir de 1894, au Collège de France.

Pour l'année 1903-1904, L. Massignon est nommément cité, dans l'*Annuaire* de l'Ecole, parmi les étudiants d'Alfred Foucher. La méthode employée par ce dernier s'intitule : *Eléments de sanscrit classique* de M. V. Henry.⁵⁰ L'*Annuaire* de l'EPHE fait mention de Louis Massignon parmi les étudiants ayant particulièrement fait preuve de travail et d'assiduité, mais précise qu'il a été empêché de suivre la conférence durant le second semestre (il est en Algérie, puis au Maroc).

Bien qu'il ne choisisse pas de se spécialiser durablement en sanscrit, sa connaissance de cet idiome lui sera utile dans ses recherches futures : dans son *Essai*, elle lui permettra

⁴⁷ Lambert Mayer, « XVII. Langues sémitiques », in: *École Pratique des Hautes Études, Section des sciences historiques et philologiques. Annuaire 1904* (Paris : EPHE, 1903), 91.

⁴⁸ Waardenburg, « L'impact de l'œuvre de Louis Massignon sur les études islamiques », 296 ; Destremeau ; Moncelon, *Louis Massignon*, 30.

⁴⁹ Francis Zimmerman. « De la lecture des textes classiques à l'enquête sur le terrain (valeur pratique du sanscrit) » in *Le mal de voir. Ethnologie et orientalisme : politique et épistémologie, critique et autocritique...* Cahiers Jussieu (Paris : Union générale d'éditions, 1976), [198-208], 201.

⁵⁰ Sylvain Lévi ; Louis Finot ; Alfred Foucher ; Édouard Specht, « XV Langue sanscrite », in *École Pratique des Hautes Études, Section des sciences historiques et philologiques. Annuaire 1905* (Paris : EPHE, 1904), 76-78.

d'approfondir sa recherche sur « L'hindouisme et la mystique de l'islam »⁵¹ et de réexaminer de manière critique les rapprochements suggérés par Bīrūnī entre plusieurs textes hindous — de Patanjali notamment — et certaines sentences de 'Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, de Ḥusayn b. Maṣṣūr al-Ḥallāj et d'Abū Bakr al-Shīblī⁵². Dans une lettre, il confie à Max van Berchem que «les comparaisons *d'al-Bīrūnī* à ce sujet, valent ce que valent les intuitions sociologiques d'un lexicographe qui reste chez lui, — ou les critiques techniques sur la peinture d'un *écrivain d'art* qui ne sait pas ce que c'est qu'un pinceau»⁵³. Sa connaissance du sanscrit lui permettra de montrer que nombre de ses confrères appartenant à « L'école anglaise », ont exagéré l'importance des assimilations hindoues⁵⁴.

L'étude de l'hébreu lui sera bénéfique, elle aussi. En témoignent ces lignes, tirées d'un article publié en 1927 par L. Massignon intitulé *L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire* :

*C'est par l'étude de la philologie sémitique que j'ai été amené à examiner de près des textes vraiment mystiques. Passant de l'hébreu à l'arabe, pour étudier le Qor'ân, je fus surpris de voir avec quelle netteté croissantes les langues sémitiques, l'arabe surtout, tendaient à différencier l'une de l'autre, dans leur mode de présentation verbale, la révélation religieuse de l'inspiration poétique, la prière de la poésie, la mystique de la littérature*⁵⁵.

⁵¹ Louis Massignon, *Essai* (1922¹), ch. II, 63-80.

⁵² Cette étude du sanscrit l'aidera plus tard à comprendre certains concepts gandhiens tel celui de l'*ahimsā* (abstention de violence).

⁵³ Lettre du 14/II/1911 de L. Massignon à M. van Berchem. D'après : Vycichl, *La correspondance entre Max van Berchem et Louis Massignon : 1907-1919*, 36.

⁵⁴ Lettre du 14/II/1911 de L. Massignon à M. van Berchem. D'après : Vycichl, *La correspondance entre Max van Berchem et Louis Massignon : 1907-1919*, 36.

⁵⁵ Massignon, « L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire [1927] », in *EM II*, [286-301], 287. Nos italiques.

Ce passage témoigne de la profondeur de l’empreinte laissée par la formation philologique reçue par L. Massignon. Son intérêt pour « le mode de présentation verbale de l’idée » en langues sémitiques s’enrichira et ira croissant au fil des années. Cependant, après s’être livré à l’étude de l’hébreu et du sanscrit, c’est finalement dans l’étude de la langue arabe qu’il choisira de s’engager, et c’est dans cet idiome qu’il atteindra un niveau de spécialisation tel qu’il sera nommé membre des Académies de Damas et du Caire.

La première étape dans cette ascension sera l’obtention, à l’Ecole spéciale des langues orientales, de son diplôme d’arabe classique et vulgaire le 10 février 1906. Dans cette école, l’enseignement de l’arabe classique avait alors été confié à Charles Barbier de Meynard (1826-1908) et Hartwig Derenbourg (1844-1908). Alain Messaoudi commente la nomination de ce dernier en ces termes : « Pour ce qui est du volet savant, on a vu que le rétablissement d’une chaire d’arabe classique en 1879 en faveur d’Hartwig Derenbourg avait été une façon de garantir la présence d’un enseignement philologique solide »⁵⁶. Nous dirons à présent pourquoi cet enseignant apparaît avoir joué un rôle majeur dans la formation du jeune Louis Massignon.

2.1.2 À l’école d’Hartwig Derenbourg

La préface de l’*Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*,⁵⁷ comporte une dédicace : « À Hartwig Derenbourg ». On peut lire dans ce geste une preuve de fidélité à la mémoire du défunt professeur⁵⁸, et sans-doute un témoignage de gratitude pour l’enseignement reçu. De 1903 à 1906, en effet, L. Massignon suit les cours d’H.

⁵⁶ Alain Messaoudi, *Les arabisants et la France coloniale*, 342.

⁵⁷ Massignon, *Essai* (1922¹), 1.

⁵⁸ Décédé en 1908.

Derenbourg, et nous croyons, étant donnée l'importance décisive du rôle joué par ce professeur dans la formation de Massignon, qu'il convient d'en dire ici quelques mots.

Notons tout d'abord qu'H. Derenbourg est un expert des manuscrits et qu'il a pu transmettre au jeune Massignon l'art de les recenser, de les étudier et d'en réaliser une édition critique. En effet, son expérience en la matière est solide : après avoir été chargé du Catalogue des manuscrits arabes au Département des manuscrits à Paris,⁵⁹ il s'employa durant dix années (de 1880 à 1890) à étudier et recenser les manuscrits arabes de l'Escorial à Madrid.⁶⁰ Cet islamisant d'origine hébraïque, après une première formation linguistique à Paris (hébreu, grec, latin, arabe, notamment), avait poursuivi ses études en Allemagne, à Göttingen et à Leipzig⁶¹, ville où, comme I. Goldziher⁶², il avait suivi les cours de H. L. Fleischer (m. 1888). De retour en France, H. Derenbourg fut nommé, en 1879, titulaire de la Chaire d'arabe classique de l'École spéciale des Langues orientales. En 1884, il obtint une direction d'études à la IV^e section des Hautes Études en langue arabe⁶³, et l'année suivante, une seconde direction d'études, suite à la création de la V^e section, intitulée « L'islamisme et les religions d'Arabie ». En guise d'introduction aux *Mélanges Hartwig Derenbourg*, l'égyptologue Gaston Maspéro, lui dédie, en 1909, les lignes suivantes :

Toutes les générations d'arabisants qui se sont levées en France depuis vingt- cinq ans, l'ont eu pour maître et ont grandi sous son influence.

⁵⁹ Gaston Maspéro, « Hartwig Derenbourg », in *Mélanges Hartwig Derenbourg, 1844-1908* (Paris: E. Leroux, 1909), 1.

⁶⁰ Maspéro, « Hartwig Derenbourg », 8.

⁶¹ Maspéro, « Hartwig Derenbourg », 2.

⁶² Sur les liens entre H. Derenbourg et I. Goldziher voir : Messaoudi. « Ignác Goldziher en France... », 186.

⁶³ Gaston Maspéro, « Hartwig Derenbourg », In *Mélanges Hartwig Derenbourg, 1844-1908* (Paris: E. Leroux, 1909), 7.

Elles lui doivent de posséder la langue imperturbablement, non seulement dans ses lignes maîtresses, mais dans ses détails les plus délicats. Il protesta en effet jusqu'à son dernier jour contre l'emploi de la méthode directe qui place les élèves en face des écrivains eux-mêmes avant qu'ils soient rompus à l'application des règles, et il se refusa à croire qu'elle pût les conduire à la connaissance approfondie de l'arabe : il les obligea donc à se familiariser avec les minuties les plus extrêmes de la syntaxe, et non content de leur proposer en exemple les ouvrages des théoriciens modernes de l'Europe, il leur rendit accessibles ceux des théoriciens anciens de l'Orient. C'est ainsi qu'il édita et le *Livre des locutions vicieuses* de Djaouâlikî (1875) et celui des *Exceptions* d'Ibn Khâlouyâ (1894-1901), et surtout le grand traité de Siboûya, dit Sibawaihi.⁶⁴

Ces lignes nous renseignent avec précision quant à l'enseignement reçu par L. Massignon en arabe : une étude approfondie de cette langue, notamment fondée sur celle de la syntaxe, des règles de grammaire et des écrits théoriques d'auteurs européens et orientaux.

Durant trois années, de 1903 à 1906, le jeune Louis suit le cours de ce même professeur intitulé « Islamisme et religions de l'Arabie ». La première conférence est consacrée à l'étude d'inscriptions sabéennes et aux relations entre le Yémen et l'Abyssinie au II^e et III^e siècle EC.⁶⁵ La seconde à l'explication du Qur'ân grâce à la *Chrestomathia Corani arabica*, de C.A. Nallino. La sourate qui a le plus longuement retenu l'attention est la sourate « Les femmes » (*Al-nisâ*).⁶⁶ En 1903-1904, l'*Annuaire* précise qu'il est présent uniquement durant le premier semestre⁶⁷.

⁶⁴ Gaston Maspéro, «Hartwig Derenbourg», in *Mélanges Hartwig Derenbourg, 1844-1908*. (Paris: E. Leroux, 1909), 7 ; Louis Massignon contribue lui aussi aux Mélanges Dérenbourg avec un texte intitulé « La passion d'al-Hallâdj et l'ordre des Hallâdjiyyah », in *Mélanges Hartwig Derenbourg, 1844-1908* (Paris: E. Leroux, 1909), 311-322.

⁶⁵ Hartwig Derenbourg, « VII. Islamisme et religions de l'Arabie », in *École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses. Rapport sommaire sur les conférences de l'exercice 1903-1904 et le programme des conférences pour l'exercice 1904-1905* (Paris : EPHE :1903), 67.

⁶⁶ Hartwig Derenbourg, « VII. Islamisme et religions de l'Arabie » (1903), 67.

⁶⁷ Hartwig Derenbourg, « VII. Islamisme et religions de l'Arabie » (1903), 68.

En 1904-1905, la première conférence de H. Derenbourg est à nouveau consacrée à l'études d'inscriptions sabéennes et la seconde à l'explication du Qur'ān avec la *Chrestomathia Corani arabica* de C.A. Nallino. Cette fois, le cours a porté sur la sourate « La Caverne » (*Al-Kahf*)⁶⁸, thème qui demeurera cher à L. Massignon.

En 1905-1906, le jeune Louis, devenu élève titulaire, assiste aux deux conférences de H. Derenbourg. La première, consacrée au Qur'ān, est ainsi résumée dans l'*Annuaire* de l'EPHE :

Première conférence : La *Chrestomathia Qorani arabica* de Nallino a fourni à la conférence des textes variés dans leur unité, sur lesquels elle a mis à l'épreuve les connaissances et la sagacité de ses membres. La soûra de Joseph⁶⁹, soûra XII, dont les 111 versets constituent le plus long récit d'un seul jet contenu dans le Coran, a le plus longtemps retenu l'attention et a servi de prétexte à nombre de comparaisons historiques et légendaires.⁷⁰

La seconde conférence est consacrée à l'explication de quelques inscriptions sabéennes et himyarites⁷¹. H. Derenbourg emploie la *Chrestomathie qur'ānique* de Nallino, ouvrage en langue latine, qui convoque à son tour les auteurs suivants⁷² : Jakob Barth⁷³, Carl Paul

⁶⁸ Hartwig Derenbourg, « VII. Islamisme et religions de l'Arabie. », in *École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses. Rapport sommaire sur les conférences de l'exercice 1904-1905 et le programme des conférences pour l'exercice 1905-1906*. (Paris : EPHE, 1904), 49.

⁶⁹ ¹. Goldziher avait marqué nombre des pièces de sa correspondance d'un cachet en arabe, avec une formule tirée du verset 18 de la sourate Joseph (XII), signe d'un souci de rapprochement. D'après : Messaoudi « Ignác Goldziher en France... », 180.

⁷⁰ Hartwig Derenbourg, « VII. Islamisme et religions de l'Arabie », in *École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses. Rapport sommaire sur les conférences de l'exercice 1905-1906 et le programme des conférences pour l'exercice 1906-1907* (Paris : EPHE, 1905), 28-29.

⁷¹ Derenbourg, « VII. Islamisme et religions de l'Arabie » (1905), 28-29.

⁷² Nous mentionnons les ouvrages abrégés au début de l'ouvrage : Carlo Alfonso Nallino, *Chrestomathia Qorani Arabica. Notas Adiecit Glossarium Confecit* (Leipzig: Sumptibus Wolfgang Gerhard, 1893), 1-2.

⁷³ Jakob Barth, *Die Nominalbildung in der semitischen Sprache* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1894).

Caspari⁷⁴, Armand Pierre Caussin de Perceval⁷⁵, Rudolf Dvořák⁷⁶, Siegmund Fränkel⁷⁷, Abraham Geiger⁷⁸, Ignác Goldziher⁷⁹, Ignazio Guidi⁸⁰, Theodor Nöldeke⁸¹, Alois Sprenger⁸², Gustav Weil⁸³. Nous voici renseignés sur quelques uns des auteurs que fréquente le jeune Massignon au cours de ces trois années d'étude. Remarquons la prédominance des auteurs germanophones convoqués par le piémontais, signe de l'essor Outre-Rhin d'une « science de l'islām » (*Islamwissenschaft*) en ce temps.

Observons par ailleurs que L. Massignon entend certainement parler des travaux de I. Goldziher dans les cours de H. Derenbourg. En effet, ce dernier confie à son collègue hongrois dans une lettre⁸⁴, le 25 mai 1889, avoir fait « grand éloge » des *Studien*⁸⁵, (*Muhammadanische Studien*) dans ses cours.

⁷⁴ Carl Paul Caspari. *Grammaire arabe, traduite de la quatrième édition allemande et en partie remaniée par E. Uricoechea* (Paris : G. P. Maisonneuve et C^{ie}, 1881).

⁷⁵ Armand Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des arabes avant l'islamisme* (Paris : Librairie de Firmin-Didot, 1847).

⁷⁶ Rudolf Dvořák. *Über die Fremdwörter im Koran.* (Wien: In Commission bei C. Gerold's Sohn, 1885).

⁷⁷ Siegmund Fränkel. *De vocabulis in antiquis Arabum carminibus et in Corano peregrinis* (Lugduni Batavorum, 1880).

⁷⁸ Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Bonn: F. Baaden, 1833)

⁷⁹ Ignác Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle A. s.: M. Niemeyer, 1889-1890)

⁸⁰ Ignazio Guidi, *Della sede primitiva dei popoli semitici* (Roma : Tippi del Salviucci, 1879).

⁸¹ Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qor'āns*, (Göttingen: Dietrichschen Buchhandlung, 1860)

⁸² Alois Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Muḥammad*, (Berlin: Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung, 1861-1865).

⁸³ Gustav Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*: aus arabischen Quellen zusammengetragen und mit jüdischen Sagen verglichen (Frankfurt a.M. : Literarische Anstalt J. Rütten, 1845)

⁸⁴ Les deux hommes entretiennent une correspondance régulière. Certaines lettres d'I. Goldziher ont été conservées au Fonds Derenbourg à l'Institut de Paris (54 lettres), quelques lettres de H. Derenbourg se trouvent à l'Académie des sciences à Budapest (5 lettres). D'après Messaoudi. « Ignác Goldziher en France... », 186.

⁸⁵ D'après : Messaoudi, « Ignác Goldziher en France ... », 187 ; sur la relation Derenbourg /Goldziher, voir pp. 186-189.

I. Goldziher est à l'époque, pour nombre d'islamisés, considéré comme le père fondateur d'un champ d'études. Tel est le jugement formulé par le fondateur de la revue *Der Islam*, Carl Heinrich Becker, qui, comme le précise Céline Trauttman-Waller, lui attribue en partie la paternité d'une « science de l'islām ». C. Becker écrit : « Ce que nous appelons aujourd'hui science de l'islam (*Islamwissenschaft*) est l'œuvre de Goldziher et de Snouck Hurgronje. »⁸⁶

Au moment où L. Massignon est l'étudiant d'H. Derenbourg, les études islamiques, en tant que discipline universitaire, sont en voie de constitution. Alain Messaoudi date de 1910 la première occurrence du terme « islamologie » en français, terme qu'il rencontre dans la traduction française d'un texte allemand.⁸⁷ Plus tard, L. Massignon dira quant à lui que les *Vorlesungen über den Islam*, publiées en allemand en 1906, puis en français en 1914, sont « notre premier manuel d'islamologie »⁸⁸.

Selon J. Waardenburg, au moment où L. Massignon étudie « l'Islamisme » et le Qur'ān avec H. Derenbourg, c'est-à-dire au début du XX^e siècle, « l'islamologie, surtout en ce qui concerne les aspects religieux de l'Islam, fut une discipline jeune, travaillant avec un petit nombre de chercheurs sur un nombre encore limité de manuscrits édités. Des difficultés, techniques surtout, avaient empêché un développement plus rapide »⁸⁹.

⁸⁶ Carl Heinrich Becker, « Ignác Goldziher », *Der Islam*, n° 12 (1922): 214-222. D'après Céline Trauttman-Waller, « Introduction ». *Ignác Goldziher : un autre orientalisme?*, éd. par Céline Trautmann-Waller (Paris : Geuthner, 2011), 7. [Texte de Becker: « Was wir heute Islamwissenschaft nennen, ist das Werk Goldziher's und Snouck Hurgronje's »].

⁸⁷ Le terme apparaît dans le texte suivant, traduit de l'allemand : Martin Hartmann, « Les études musulmanes en Allemagne », *RMM*, vol. XII, n°XII, déc. 1910 : [532-536], 535. D'après : Messadoudi « Ignác Goldziher en France... », 179.

⁸⁸ Louis Massignon, « In memoriam Ignace Goldziher (1850-1921) », in *Bibliographie des œuvres de Ignace Goldziher*, éd. par Bernard Heller (Paris : Geuthner, 1927), [V-XVII], IX.

⁸⁹ Waardenburg, « Regard de phénoménologie religieuse », 149.

Selon le chercheur néerlandais, avant 1900, concernant l'étude religieuse de l'islam, les principaux thèmes étudiés sont : « le Coran, la biographie de Mohammed, l'histoire des premières décades de l'Islam et ce certaines périodes umayyade et abbaside, la tradition islamique dans ses grandes lignes, les mouvements principaux de l'Islam sunnite, des parties du droit musulman, et ce qu'on appelait la « philosophie arabe »⁹⁰.

Dans ses cours, l'approche que privilégie H. Derenbourg en matière d'études qur'āniques paraît être philologique et linguistique. Lui-même se définit volontiers comme un héritier de S. de Sacy, auquel il a consacré un petit ouvrage intitulé : « Silvestre de Sacy, une esquisse biographique » (1886)⁹¹. H. Derenbourg n'a pas le projet de préparer ses élèves à réaliser un commentaire théologique ou philosophique du Qur'ān. Il se définit lui-même comme un philologue et un historien, ainsi qu'il le confie à I. Goldziher le 18 mai 1887 : « Je ne suis ni un théologien, ni un philosophe, à peine un historien »⁹².

N'est-ce pas un souvenir de l'enseignement transmis par ce même professeur, un même souci pour l'étude de la lexicographie, de la grammaire, de la morphologie, de la syntaxe qui transparaissent dans ces lignes de la *Passion* ?

il est inutile de scruter les œuvres des mystiques musulmans si l'on n'étudie pas de très près le mécanisme de la grammaire arabe, lexicographie, morphologie, syntaxe. Ces auteurs rattachent constamment les termes techniques qu'ils proposent,

⁹⁰ Waardenburg, « Regard de phénoménologie religieuse », 149.

⁹¹ Hartwig Derenbourg, « Silvestre de Sacy, une esquisse biographique (1844-1908) », (Leipzig : J. A. Barth, 1886).

⁹² Lettre citée par : Alain Messaoudi, « Ignác Goldziher en France : échanges savants et réception de l'œuvre (1876-1920). », in *Ignác Goldziher : un autre orientalisme?*, éd. par Céline Trautmann-Waller (Paris : Geuthner, 2011),[179-193], 188.

à leurs valeurs ordinaires, à l'usage courant, constaté par les grammairiens ; ils tirent aussi soigneusement parti de la diversité des formes et des propositions.⁹³

Après avoir pris connaissance du contenu de l'enseignement de H. Derenbourg, on comprend mieux le sens de la dédicace adressée à ce professeur en tête de *l'Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*⁹⁴, thèse complémentaire centrée sur l'étude des termes techniques de plusieurs auteurs mystiques musulmans des quatre premiers siècles de l'hégire. C'est possiblement à ce professeur des Hautes Études que revient le mérite d'avoir transmis à L. Massignon une certaine attention aux termes, une conscience attentive à la nécessité de les scruter, une capacité à étudier de très près « le mécanisme de la grammaire arabe, lexicographie, morphologie, syntaxe. [...] ». Cette dédicace de *L'Essai* nous renseigne ainsi sur l'enseignement reçu, sur le socle sur lequel se fonde la formation du jeune chercheur, sur la rigueur et la précision de cette dernière, et elle nous permettra de distinguer *a posteriori*, ce qui, dans l'approche des textes de Massignon, a pu être élaboré d'original et de nouveau.

2.1.3 Léon l'Africain

Hartwig Derenbourg est également remercié ailleurs, dans le mémoire consacré par Louis Massignon à Léon l'Africain⁹⁵. Au début de l'année universitaire 1903-1904, en vue d'obtenir son Diplôme d'Enseignement Supérieur⁹⁶, le jeune Massignon, âgé de 20 ans entreprend à la Sorbonne, auprès du Professeur Augustin Bernard dont il suit le cours de

⁹³ Massignon, *Passion* (1922¹), II, 571.

⁹⁴ Massignon, *Essai* (1922¹), 1.

⁹⁵ Massignon, « Introduction », in *Le Maroc dans les premières années du XVI^e siècle*, X.

⁹⁶ Depuis 1886 une petite thèse était requise pour les candidats à l'agrégation d'histoire et de géographie. D'après Daniel Nordman, « Le Maroc dans les premières années du XVI^e siècle. Tableau géographique d'après Louis Massignon », *Léon Africain*, éd. par François Pouillon (Paris : Karthala, 2009), 291.

Géographie de l'Afrique du Nord, une étude intitulée « *Tableau géographique du Maroc au début du XVI^e siècle d'après Léon l'Africain.* » Dans le cadre de ce mémoire, il va s'intéresser aux travaux de Léon l'Africain « al-H'asan-ibn-Moh'ammad Al-Ouazzân, né à Grenade [...] élevé à Fàs »⁹⁷, diplomate et explorateur né vers 1495⁹⁸.

Dans ce mémoire, imprimé à Alger en 1906, les remerciements exprimés par L. Massignon à différents intellectuels nous éclairent quant à ses premiers soutiens au sein de la communauté savante : ce travail est dédié à Edmond Doutté, à Alger,⁹⁹ ville dans laquelle il remercie également René Basset et William Marçais¹⁰⁰. L. Massignon a en effet rencontré ces trois experts à Alger début 1904.¹⁰¹ À Paris, il exprime sa gratitude à Alfred Le Châtelier, titulaire de la Chaire de sociologie et de sociographie musulmanes au Collège de France¹⁰², auquel succèdera L. Massignon en 1919, ainsi qu'à Maurice Gaudefroy-Demonbynes (1862-1957), professeur d'arabe à l'Ecole spéciale des langues orientales¹⁰³. Cette première publication réalisée à Alger en 1906, vaudra à L. Massignon de rédiger quelques années plus tard l'article « Leo Africanus » pour *l'Encyclopédie de l'Islam*.

Afin de rédiger ce mémoire, L. Massignon ne se contente pas de consulter les manuscrits des bibliothèques : après s'être rendu à Alger, début 1904, il entreprend, en avril, un voyage au

⁹⁷ Massignon, *Le Maroc dans les premières années du XVI^e siècle*, 32.

⁹⁸ Massignon, *Le Maroc dans les premières années du XVI^e siècle*, 34.

⁹⁹ Massignon, « Introduction », in *Le Maroc dans les premières années du XVI^e siècle*, IX.

¹⁰⁰ Massignon lui dédiera une lettre-dédicace élogieuse, datée du 21/IX/1949, qui s'ouvre par « Cher maître et ami ». Voir : Louis Massignon, « Lettre dédicace », in *Mélanges William Marçais*.

¹⁰¹ Angelier, « Repères biographiques », in *EMI*, XXXVIII.

¹⁰² Massignon, « Introduction », in *Le Maroc dans les premières années du XVI^e siècle...*, IX.

¹⁰³ Massignon, « Introduction », in *Le Maroc dans les premières années du XVI^e siècle...*, X.

Maroc, sur les pas de Léon L'Africain. Cette entreprise naît du désir de vivre les textes dans l'intensité que leur procure leur ancrage dans le réel. Il écrit :

Je désirais vivifier les images des textes que j'avais étudiés par des impressions directes, puisées au pays même ; en 1904, j'ai pu vivre quelques semaines de printemps dans le Gharb, — à Tanger, El-Ksar, et Larache, — et quelques journées, trop brèves, à Fez. Ce temps, du moins, m'a suffi pour *revoir le Maroc des années 1500*, la même steppe giboyeuse, bariolée de fleurs, les mêmes olivettes encadrer des villages et des traditions identiques.

D'après ces lignes, il s'agit donc d'un voyage dans le temps. De Tanger à Fès, c'est à cheval qu'il voyage¹⁰⁴. Et lorsque la ville de Fès se révèle à lui, selon Daniel Nordman, « la description de l'écrivain du XVI^e siècle est si minutieuse que L. Massignon a pu la suivre pas à pas, en avril 1904 sur le terrain. »¹⁰⁵ Le projet de L. Massignon est à la fois celui d'un historien, d'un géographe, et celui d'un jeune homme romantique, avide d'explorer, de découvrir, de voir ce que Léon L'Africain a vu quelques siècles plus tôt, de voir le « pays même » qui a inspiré le texte.

Cette recherche va donner lieu à la première publication de Massignon, à Alger, en 1906, et entraîner sa première participation à un colloque universitaire. Il est alors âgé de 22 ans, et présente, le 10 avril 1905, dans le cadre du XIV^e Congrès International des Orientalistes à Alger,¹⁰⁶ une communication intitulée « Sur la géographie du Maroc au XVI^e siècle ». ¹⁰⁷ À ce congrès participent plusieurs figures de l'islamologie européenne : citons par exemple l'Italien Ignazio Guidi, les Allemands Martin Hartmann et August Fischer, ou encore les

¹⁰⁴ Nordman, « Le Maroc dans les premières années du XVI^e siècle... », 290.

¹⁰⁵ Nordman, « Le Maroc dans les premières années du XVI^e siècle... », 308.

¹⁰⁶ Ses recherches sont publiées en 1906 à Alger : Massignon, *Le Maroc dans les premières années du XVI^e siècle*.

¹⁰⁷ Collectif, *Actes du XIV^e Congrès international des orientalistes. Alger 1905* (Paris : Leroux, 1907), I, 8

Français René Basset, William Marçais, Maurice Gaudfroy Demonbynes et Bernard Carra de Vaux. On sait¹⁰⁸ qu'il échangea à cette occasion avec le prêtre espagnol M. Asín Palacios, qui donna à cette occasion une communication sur le maître de Murcie, intitulée : « La psicología segun Mohidin Aben el Arabi »¹⁰⁹. Au sujet de la relation Massignon- Asín Palacios, il y aurait beaucoup à dire ; nous renvoyons ici à l'article de Mikel de Epalza consacré à cette relation¹¹⁰, ainsi qu'aux textes de Louis Massignon lui-même intitulés : « Les recherches d'Asín Palacios sur Dante : Le problème des influences musulmanes sur la chrétienté médiévale et les lois de l'imitations littéraire » (1919)» et « Mystique musulmane et Mystique chrétienne au Moyen Age » (1957) ».¹¹¹

Ainsi, la recherche menée sur Léon L'Africain va confirmer L. Massignon dans son désir d'étudier l'arabe et va le conduire vers une double ouverture : celle du voyage, (elle lui a permis de se rendre en Algérie et au Maroc), et celle de l'intégration progressive au sein de la communauté savante des « orientalistes », au niveau international. Peu à peu naît cette vocation d'islamologue, de chercheur arabisant qui, ayant reçu une solide formation académique à Paris, se montrera peu à peu de plus en plus désireux de partir à la rencontre du monde musulman et de ses habitants.

¹⁰⁸ La présence de Goldziher à Alger lors de ce colloque n'est en réalité pas établie. Voir : Angelier « Louis Massignon- Ignác Goldziher...», 200.

¹⁰⁹ *Actes du XIV^e Congrès international des orientalistes. Alger 1905*, I, 7

¹¹⁰ Mikel de Epalza « Massignon et Asin Palacios : une longue amitié et deux approches différentes de l'Islam », in *Louis Massignon*, éd. par Jean François Six (Paris : L'Herne, 1970), 157-169.

¹¹¹ Massignon, « Les recherches d'Asin Palacios sur Dante : Le problème des influences musulmanes sur la chrétienté médiévale et les lois de l'imitations littéraire » [1919], in *EM II*, 104-128 ; « Mystique musulmane et Mystique chrétienne au Moyen Age » [1957], in *EM II*, 128-142.

2.2 D'une mission archéologique à l'anthropologie de la sainteté

2.2.1 Définition de la mission archéologique et épigraphique confiée

La période qui court de 1906, moment où Louis Massignon devient membre de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, à 1912, année où il publie son second rapport de mission¹¹², délimite un espace temporel au cours duquel sa vocation au sein du monde musulman s'affine et se précise. Nous tenterons ici de décrire quelle fut pendant cet intervalle l'évolution de la relation du jeune chercheur au champ d'étude mystique musulmane et de cerner la nature de son approche de ce champ.

En 1880 l'Ecole française du Caire est fondée. Elle deviendra l'Institut français d'archéologie orientale conçu par Gaston Maspero¹¹³, le père d'Henri Maspéro, ami de Massignon. L'Institut accueille un nombre restreint de pensionnaires et facilite leurs contacts avec des lettrés arabes porteurs de la tradition classique au Caire. Les pensionnaires, choisis parmi les étudiants de l'Ecole des langues orientales ou de l'Ecole pratique des hautes études, peuvent grâce à cette immersion en pays arabophone mettre en pratique leurs connaissances théoriques de l'arabe.¹¹⁴ Agé de 23 ans, Louis Massignon a donc la chance d'être rattaché à l'IFAO. Là, d'après J. Waardenburg, il étudie les textes intensément et explore la société locale du Caire. Il est animé par la passion de l'expérience, une soif de découvrir les voies

¹¹² Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*. t. XXXI (Le Caire : IFAO, 1912).

¹¹³ Voir : Messaoudi. *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 401.

¹¹⁴ Voir : Messaoudi. *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, 403.

inconnues de la vie et un souhait de comprendre un univers représenté par l'Islam¹¹⁵. Dans un texte publié en 1957, Louis Massignon expose la nature de la recherche confiée par Gaston Maspéro en ces termes :

Dès mon arrivée à l'Institut français d'archéologie orientale du Caire en 1906, Gaston Maspéro m'avait demandé, à cause de mes recherches sur la topographie de Fès¹¹⁶, d'achever, par l'étude du Darb al-Aḥmar, la grande enquête de topographie historique du Caire qu'il avait confiée, dès 1887, aux membres arabisants de l'Institut qu'il y avait fondé¹¹⁷.

Pourtant, il faudra attendre 1957 pour que L. Massignon consacre une publication au Darb al-Aḥmar et tienne ainsi parole à Maspéro¹¹⁸. Cinquante et une années se sont alors écoulées depuis le moment où cette mission lui avait été confiée¹¹⁹. Pourquoi donc un tel délai ?

Il s'en explique dans l'*Introduction* de cette publication tardive. La reconnaissance topographique du Dar al-Aḥmar nécessitait selon lui deux études préalables qu'il n'était pas alors envisageable de réaliser, notamment parce qu'elles requéraient une consultation des archives turques¹²⁰. Pourtant, il confie également une autre raison, plus personnelle : « Je renonçai donc, pour le moment, au Darb al-Aḥmar, prospectai simplement les monuments d'art arabe hors du Caire, puis partis pour Bagdad, où m'attirait le cippe funéraire d'un martyr mystique de l'Islam [...]»¹²¹.

¹¹⁵ Jacques Waardenburg, « Louis Massignon (1883-1962) As a Student of Islam », *Die Welt des Islams*, vol. 45 /3 (2005) : 314.

¹¹⁶ Allusion à son travail sur Léon l'Africain.

¹¹⁷ Louis Massignon, « La Cité des morts au Caire (*Qarâfa - Darb al-Aḥmar*) », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* (BIFAO), n° 57, (1957), [25-79] : 25.

¹¹⁸ Massignon, «La Cité des morts au Caire ...», 27.

¹¹⁹ Massignon, «La Cité des morts au Caire ...», 25-79.

¹²⁰ Massignon, «La Cité des morts au Caire ...», 26.

¹²¹ Massignon, «La Cité des morts au Caire ...», 26-27. Nos italiques, nous soulignons.

Reconstituer la topographie de Bagdad afin de reconstituer la mise en scène du drame judiciaire ḥallājien, tel fut désormais le projet qui mobilisa tout son savoir, toute son intelligence et orienta ses recherches. En effet, au printemps 1907, L. Massignon avait découvert al-Ḥallāj et l'attraction exercée par la personnalité du martyr mystique fut telle qu'il renonça temporairement à étudier la zone du Darb al-Aḥmar au sud du Caire. Cependant, il cherchera, une fois la *Passion* achevée, à reprendre ce travail. Lorsqu'il écrira, en 1957, son article sur Qirāfa et Ḍarb al-Aḥmar¹²², il remplira un vieil engagement.¹²³

Après avoir découvert cette figure, décédée à Bagdad, L. Massignon se voit, par hasard, confier une mission, en Mésopotamie précisément, afin d'y étudier les monuments d'architecture arabe de Bagdad et de ses environs¹²⁴. En 1955, il se souvient de cette coïncidence entre sa fascination pour al-Ḥallāj et la mission confiée :

Cet appel de Ḥallāj, qui à ce moment-là retentit dans mon cœur me fit désirer aller à Bagdad où il était mort. [...] Il s'est trouvé par hasard, et je n'en ai parlé à personne, car les choses profondes on n'en parle à personne, il me fut proposé de faire une mission à Bagdad. J'étais à ce moment-là membre de l'Institut archéologique du Caire [...] je n'avais jamais fait de mission en Mésopotamie, on m'en offrit une. Et j'ai senti à ce moment-là, je me sentis pris par mon destin¹²⁵.

Louis Massignon prépare donc dès 1907 sa mission pour Bagdad. Il publiera deux rapports de mission, en 1910 et 1912, ainsi que plusieurs articles. Dans l'introduction du premier rapport, on peut lire :

¹²² Massignon, « La Cité des morts au Caire ... », 25-79.

¹²³ Gril, « Espace sacré et spiritualité, trois approches : Massignon, Corbin, Guénon », 50.

¹²⁴ Vycichl, *La correspondance entre Max van Berchem et Louis Massignon : 1907-1919*, 1.

¹²⁵ Louis Massignon; Jean Amrouche, « Des idées et des hommes » (1955) [entretien radiophonique] ; 48 :50 min. [Disponible sur : <https://www.youtube.com/watch?v=Let1X-8zsXU>] [Réf. du 15/VI/2019]. Nous transcrivons.

Voici le résumé d'ensemble du travail que j'ai pu effectuer en Mésopotamie pendant l'exercice 1907-1908, au cours de la mission où j'avais été délégué, par décision de M. le Ministre de l'Instruction publique et désignation de M. le Directeur de l'Institut français d'archéologie orientale ; avec subventions spéciales du Ministère (Comité des missions) et de l'Institut d'archéologie orientale, avec firman impérial délivré par S.E. le grand vizir et recommandation officielle du Musée de Constantinople¹²⁶.

Il décrit ensuite son itinéraire : départ de Marseille le jeudi 7 novembre 1907, puis passage à Port-Saïd le 14 novembre ; puis descente à Mohammerah (actuelle Khorramshahr en Iran, après avoir contourné la péninsule arabique), le 7 décembre. Entrée à Baṣra le 8, puis remontée du Tigre ; arrivée à Bagdad le 15 décembre¹²⁷.

La mission, telle qu'arrêtée le 24 septembre 1907, prévoyait « des déplacements successifs autour de Bagdad comme centre, dans six directions ». L'islamologue est convaincu qu'il reste beaucoup à faire à Bagdad, tant pour la topographie que pour l'épigraphie. Mais en réalité, c'est décidément la tombe d'al-Ḥallāj qui l'occupe et le fascine. En 1908, la tombe du martyr elle-même devient le sujet de l'étude entreprise : « C'est cette tombe que nous avons prise en 1908, comme sujet d'étude, sur place, essayant d'en dresser une monographie un peu précise » écrit-il dans son second rapport¹²⁸.

Au cours de ces années, les publications archéologiques ou épigraphiques de L. Massignon relatives au Caire ou à l'Iraq sont nombreuses. Il en donne la liste à la page VIII de *Mission II* (1912)¹²⁹. Elles témoignent d'un véritable engagement scientifique dans le domaine de l'archéologie, de l'épigraphie et de la topographie historique et d'un fort lien avec l'Institut

¹²⁶ Louis Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). I. Relevés archéologiques. Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire, t. XXVIII.* (Le Caire : IFAO, 1910), III.

¹²⁷ Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). I. Relevés archéologiques*, III.

¹²⁸ Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*, 111.

¹²⁹ Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*, VIII.

Français d'Archéologie Orientale du Caire, qui, au cours de ces années, publie plusieurs de ses travaux.

Comme le remarque Denis Gril, « dans une certaine mesure les recherches topographiques inaugurent et concluent l'œuvre de Massignon »¹³⁰. Or, s'il est certain que l'intérêt de L. Massignon pour l'archéologie, l'épigraphie et la topographie est présent à la fois au début et à la fin de sa vie, on peut par ailleurs identifier un thème transversal qui permet d'établir un lien entre ses premières recherches (« Première »¹³¹ puis « seconde note sur l'état d'avancement des études archéologiques arabes en Égypte, hors du Caire »¹³², « Les saints musulmans enterrés à Bagdad »¹³³, « Les pèlerinages populaires à Bagdad »¹³⁴, Mission I¹³⁵, Mission II¹³⁶) et les dernières (« Qarāfa- Darb al-aḥmar »¹³⁷, « La Rawda de Médine »¹³⁸). Son intérêt se porte vers les dernières demeures, vers les tombeaux des défunts, ces pierres qui attirent le pèlerin et accompagnent la genèse de la sainteté. Recueilli, au cimetière, l'archéologue se double ici bien souvent d'un anthropologue.

Afin de préparer sa mission, le jeune Massignon sollicite l'aide du grand épigraphe Max Van Berchem (m. 1921). Une correspondance va s'instaurer entre les deux hommes et se

¹³⁰ Gril, « Espace sacré et spiritualité, trois approches : Massignon, Corbin, Guénon », 49.

¹³¹ Louis Massignon, « Note sur l'état d'avancement des études archéologiques arabes en Égypte hors du Caire », *Bulletin de L'Institut Français d'Archéologie Orientale*, t. VI (1908) : 1-24.

¹³² Louis Massignon, « Seconde note sur l'état d'avancement des études archéologiques arabes en Égypte, hors du Caire » [avec 3 planches], *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie du Caire*, t. IX (1909) : 83-98.

¹³³ Massignon, « Les saints musulmans enterrés à Bagdad » [1908] in *EMII*, 433-440.

¹³⁴ Louis Massignon, « Les pèlerinages populaires à Bagdad », *RMM*, VI, n° 12 (1908) : 639-651.

¹³⁵ Louis Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). I. Relevés archéologiques*.

¹³⁶ Louis Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*.

¹³⁷ Louis Massignon, « La Cité des morts au Caire ... » : 25-79.

¹³⁸ Massignon, « La Rawda de Médine » [1960], in *EMII*, 454-480.

poursuivre durant plusieurs années.¹³⁹ M. Van Berchem va guider le jeune chercheur dans ses choix, l'orienter et l'éclairer dans le travail de déchiffrement ou de traduction des inscriptions. Notons que l'un des traits du guide choisi par L. Massignon est sa préférence pour les études sur place. En effet, pour le genevois, les monuments archéologiques devraient être examinés dans leur cadre naturel et historique. M. Van Berchem est convaincu que celui qui se limite aux connaissances purement livresques ne sait plus interroger les formes¹⁴⁰.

Enfin, précisons également que l'intérêt de Louis Massignon pour l'épigraphie remonte possiblement au temps où il était à l'Ecole des Hautes Études, l'étudiant de Hartwig Derenbourg, et où, de 1903 à 1906 il suivit les conférences du maître dédiées aux inscriptions sabéennes et himyarites¹⁴¹. On peut par ailleurs supposer que la profession de son père, sculpteur monumental spécialisé en gypsographie a pu attiser chez le jeune Louis un intérêt pour le travail de la pierre, son architecture, et des disciplines telles que l'épigraphie ou l'archéologie.

2.2.2 De l'épigraphie à la sociologie du pèlerinage.

La meilleure manière d'étudier l'hagiologie musulmane, ce serait d'entreprendre un pieux pèlerinage dans la merveilleuse nécropole du Caire musulman, qu'on appelle Karâfâ, et où l'on ne peut faire un pas sans rencontrer quelque tradition relative à un saint, d'aller ainsi de

¹³⁹ Lettre du 7/X/1907 de L. Massignon à M. Van Berchem ; citée par : Vycichl, *La correspondance entre Max van Berchem et Louis Massignon*, 9.

¹⁴⁰ Vycichl, *La correspondance entre Max van Berchem et Louis Massignon*, 2-3.

¹⁴¹ Derenbourg, « VII. Islamisme et religions de l'Arabie » (1903), 67; Derenbourg, « VII. Islamisme et religions de l'Arabie » (1904), 49; Derenbourg, « VII. Islamisme et religions de l'Arabie », (1905) : 28-29.

mosquée en mosquée et de se faire raconter toutes les actions merveilleuses des habitants de ces tombeaux, compagnons de Mohammed, grand sheikhs ou saints illustres.

Ignac Goldziher, *Le culte des saints chez les musulmans* (1880)¹⁴².

2.2.2.1 Epigraphes et manuscrits : deux sources complémentaires

Dans sa recherche au sein de la capitale abbasside, L. Massignon aura recours à quelques manuscrits. Déplorant l'absence, pour Bagdad, « de ces répertoires spéciaux consacrés aux cimetières et à leurs hôtes de marque, — comme les *Salawât al-Anfâs* d'El-Kattânî pour Fez, comme les monographies égyptiennes des *Qarâfatayn* pour le Caire », il doit se contenter d'un texte établi par 'Isā Şafā' al-Dīn al-Bandinījī (m. 1203/1788), intitulé *Jāmi' al-anwār fī manāqib al-akhyār*, compilation que L. Massignon juge « médiocre ». Il a par ailleurs consulté la liste officielle des pèlerinages publiée dans l'Almanach du vilayet, année turque 1312, le *Sāl Nāmeḥ*,¹⁴³ ainsi qu'un manuscrit établi par Maḥmūd Shukrī al-Alūsī concernant les mosquées de Bagdad au XIX^e siècle.

Cependant, lorsqu'il débuta son étude des *awqāf* de Bagdad, il comprit qu'il ne pourrait exhumer leur histoire en se limitant à la consultation de manuscrits. Après avoir évoqué sa recherche de « *waqfiyāt* » ou « chartes de fondation » de diverses mosquées et *madrasas*,¹⁴⁴ il constate qu'à la suite des diverses invasions subies par la ville de Bagdad « la plupart ont été refaits ou fabriqués de toute pièces »¹⁴⁵. Par chance, une source d'une autre nature lui permet de pallier l'absence de manuscrits fidèles :

¹⁴² Ignace Goldziher, « Le culte des saints chez les musulmans », in *Sur l'Islam, Origines de la théologie musulmane*, préf. Rémi Brague (Paris, Desclée de Brouwer, 2003), 171.

¹⁴³ Massignon, « Les saints musulmans enterrés à Bagdad » [1908], in *EM II*[433-440], 434

¹⁴⁴ Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*, 66.

¹⁴⁵ Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*, 66

Il existe heureusement un témoin moins fragile et moins corrompible que le papier, c'est la brique, même mal cuite ; et c'est ainsi que j'ai pu retrouver la *waqfiyah* de la madrasah d'al-Mirjânîyah, grâce à la copie inscrite, par la volonté du donateur, sur six compartiments en relief autour du moşallâ [...]¹⁴⁶.

Cette conviction que la brique est parfois plus fiable que le manuscrit va aiguillonner son intérêt pour l'épigraphie et l'archéologie.

2.2.2.2 Le cimetière, lieu de retraite et d'oraison

Louis Massignon va étudier les *awqāf*, les *madrasas*, les mosquées, dans un effort global de compréhension de la cité islamique. Au sein de cette dernière, un autre espace retient tout spécialement son attention : le cimetière. Là sont préservées les traces de la sainteté ; là, les pierres sont le support palpable du lien invisible qui se tisse entre la piété du croyant ou de la croyante et le défunt ou la défunte. En ce lieu, le culte à certains défunts est rendu.

Existe-il une corrélation entre l'intérêt de L. Massignon pour le cimetière et son désir d'étudier les vocations mystiques en islām ? Dans sa tentative de définir ce qu'est une cité d'islām, il présente le cimetière comme le lieu d'oraison des ṣūfis par excellence. Le cimetière est le lieu où sont conçues les locutions théopathiques :

Une cité d'Islam, j'ai essayé de le montrer pour Bagdad (en la comparant à Byzance) est, avant tout un lieu de rassemblement, non pas tant de monuments constituant un musée fossile, mais de nœuds de rues où circulent des témoignages oraux de témoins, *shuhūd* ; qu'il s'agisse des formulettes de *dallāl* pour la vente à la criée dans les souks, des «brocards» familiers aux canonistes dans les mosquées, écoles et tribunaux, des proverbes chers aux paysans et aux caravaniers, des mots d'esprit et des chansons

¹⁴⁶ Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*, 66. Nous soulignons.

«voix de ville» lancés dans les salons de réception et les bains, des locutions théopathiques conçues par des solitaires dans les terrains vagues des cimetières. Sous le signe de la tradition prophétique (*ḥadīth*), et de la récitation de versets du Qur’ān appropriés¹⁴⁷.

Comme il l’écrit dans un article intitulé « Les saints musulmans enterrés à Bagdad »¹⁴⁸, certains cimetières pouvaient être choisis comme lieu de retraite et d’oraison par les mystiques : « Nous voyons qu’à Bagdād certains cimetières, dès la fin du III^e siècle de l’hégire, étaient choisis comme lieux d’oraison par les mystiques¹⁴⁹ ». Il cite l’exemple d’al-Ḥallāj, qui, faisait souvent des retraites près de la sépulture d’Ibn Ḥanbal, aux *qubūr al-shuhadā’*, dans le cimetière de Quraysh. Al-Ḥallāj, lorsqu’il fonda son ordre, ordonnait à ses disciples de se rendre près de cette tombe, « *d’y aller pendant dix jours, prier, prêcher et jeûner*, et on ajoutait qu’après cette *neuvaine* il les tenait quittes de toute dévotion pour la fin de leurs jours (quant à leur propre salut) »¹⁵⁰.

L’islamologue s’intéresse à l’architecture des tombes, à leur topologie : tout d’abord, il établit une distinction entre deux types de tombes, *madfan* et *maqām* : « Un examen sommaire amène à distinguer parmi ces tombes le *madfan* (contenant le corps du saint en entier ou en partie), et le *maqām* (perpétuant la mémoire d’un saint mort ailleurs). Au Shûnîz (rive ouest de Badgâd), le *madfan* de Junayd et de son maître Sîrî est à côté du *maqām* de l’Egyptien Dhû-l-Nûn »¹⁵¹.

¹⁴⁷ Massignon, « La Cité des morts au Caire... », 28. Nous soulignons.

¹⁴⁸ Massignon, « Les saints musulmans enterrés à Bagdad » [1908], in *EM* II, 433-440.

¹⁴⁹ Massignon, « Les saints musulmans enterrés à Bagdad » [1908], in *EM* II, [433-440], 436.

¹⁵⁰ Massignon, « Les saints musulmans enterrés à Bagdad » [1908], in *EM* II, [433-440], 436.

¹⁵¹ Massignon, « Les saints musulmans enterrés à Bagdad » [1908], in *EM* II, [433-440], 434.

La présence ou l'absence de la dépouille est parfois source de débat. Ainsi la tombe d'al-Ḥallāj, contient-elle certaines de ses reliques ? L. Massignon s'interroge et écrit qu'en cette tombe

ses disciples déposèrent, peut-être dès le X^e siècle, les cendres ou les membres mutilés qu'ils avaient recueillis ou cru recueillir, ses reliques, et où ils venaient prier. Il semble peu probable, étant données les mesures de précaution prises par le pouvoir, que les amis d'al Ḥallāj aient pu sauver de ses reliques. Cependant une *qobbah* a été construite à sa mémoire, sur la rive ouest de Bagdad, pas très loin du lieu de son supplice [...] ¹⁵².

2.2.2.3 L'épithaphe de Dhū al-Nūn al-Miṣrī

Interpelé par la vénération du *maqām* de Dhū al-Nūn al-Miṣrī (m. v. 796-859) ¹⁵³, l'islamologue se mit durant plusieurs années en quête du *madfan* contenant le corps du défunt, le croyant à Bagdad ou à Gīzah. Il le découvrit finalement le 20 juin 1910 grâce aux recherches de son ami le Shaykh Muḥammad Ṭaha Salīm al-Bishrī d'al Azhar ¹⁵⁴. Il fut alors en mesure d'affirmer : « le *masjid* d'al Gīzah dédié au célèbre ṣoufī Ḍoū'n Noūn al Ikhmīmī al Miṣrī (m. 245/859) ne contient pas ses reliques » ¹⁵⁵. Il s'agit seulement, comme c'est également le cas au cimetière Al-Shūnīz de Bagdad, d'un *maqām* (cénotaphe). « La vraie tombe de Ḍoū'n Noūn se trouve, sur l'autre rive du Nil, à l'est du Vieux Caire, au *Qirāfat Miṣr* ». ¹⁵⁶

¹⁵² Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*, 112.

¹⁵³ Dhū-al-Nūn Abū al-Fayḍ Thawbān b. Ibrāhīm al-Miṣrī. Massignon l'a présenté dans son *Essai* (1922), 184-191.

¹⁵⁴ Massignon, « Seconde note sur l'état d'avancement ... », 92.

¹⁵⁵ Massignon, « Seconde note sur l'état d'avancement des... », 91.

¹⁵⁶ Massignon, « Seconde note sur l'état d'avancement des... », 91.

Les échanges qui se nouent à l'occasion de cette découverte entre M. Van Berchem et L. Massignon sont éclairants et nous permettent de mieux cerner l'origine de la réflexion que porte *l'Essai*.

Le 17 novembre 1910, Max van Berchem écrit à L. Massignon qu'il pense raisonnable de confirmer que « la stèle koufique, à l'intérieur, portant le nom de Dhoû'n-Noûn, — est toujours restée là, — et que nous avons bien affaire au tombeau primitif du saint »¹⁵⁷. Au sujet de l'építaphe, Max van Berchem s'interroge ensuite sur le mot *fanā'*. Il comprend l'inscription comme une

disposition testamentaire du défunt suivant laquelle on ne doit lui élever un tombeau bâti, c'est-à-dire une *turba* (un cube en maçonnerie), ni bander (au-dessus) une coupole (*qubba*), ces signes extérieurs de la tombe. Il se contente d'une tombe simple. Il y a là une intention voulue de renoncement, d'ascétisme, qui fait songer à certains traits du *šoûfisme*¹⁵⁸.

L. Massignon lui répond qu'il touche là un point qui fait précisément l'objet de ses principales recherches depuis trois ans : les origines et la portée du lexique symbolique *šūfi*. Il déplore que peu de ses collègues s'en soient occupés¹⁵⁹. Pour L. Massignon, les mots « *fanā'* » et « *baqā'* » ont connu une évolution dont il a documenté les étapes, de Mišrī à al-

¹⁵⁷ Lettre de M. van Berchem à L. Massignon du 17/XI/1910. Vycichl, *La correspondance entre Max van Berchem et Louis Massignon : 1907-1919*, 32.

¹⁵⁸ Lettre de M. van Berchem à L. Massignon du 17/XI/1910. Vycichl, *La correspondance entre Max van Berchem et Louis Massignon : 1907-1919*, 35.

¹⁵⁹ Lettre de L. Massignon à M. van Berchem du 14/II/1911. Vycichl, *La correspondance entre Max van Berchem et Louis Massignon : 1907-1919*, 35-36.

Kharrāz, d'al-Ḥallāj à Ibn 'Arabī. Ces termes ont, écrit-il, « été l'étendard d'une école spéciale, ils ont été ressaisis, reformés, repensés par les écoles arabes rivales. »¹⁶⁰

Dans un texte de 1909, L. Massignon avait donné la traduction suivante de l'épithaphe de Dhū al-Nūn al-Miṣri :

après la basmalah ; Qoran XXIX, 57 ; puis [Gloire à Dieu] qui s'est réservé pour lui seul la Pérennité et a décrété pour toutes ses créatures la Destruction ! Ceci est le tombeau de Aboû'l Fayḍh̄ Doû'n Noūn ibn Ibrahîm al Miṣrî, — le pieux ascète, — mort l'an 245 : et c'était un d'entre les hommes craignant Dieu et l'adorant. Et il a demandé, en son testament authentique, que l'on ne bâtitse au-dessus de son tombeau ni torbah ni coupole. Que la miséricorde de Dieu soit sur lui et sur tous les musulmans.¹⁶¹

Il avait commenté ce texte comme suit :

La formule des lignes 5 et 7 est curieuse. Elle n'est encore ici, comme me l'écrit le professeur Dr Ignace Goldziher, qu'une paraphrase à peine diluée du Qorān (LV 26-27) ; mais elle présage déjà, selon l'observation si juste de M. Max van Berchem, les futures antithèses du soufisme sur « *al baqâ* » et « *al fanâ* ». ¹⁶²

Cet exemple montre comment ses recherches épigraphiques viennent nourrir une réflexion lexicale sur l'évolution sémantique sur les termes techniques ṣūfis à travers les âges, réflexion qui sera à l'origine de la thèse complémentaire de Massignon.

2.2.2.4 Déambulation d'une tombe à l'autre, d'un maître à l'autre.

Il est intéressant de voir que la relation de L. Massignon à la mystique musulmane a pour point d'ancrage un élément très concret : la pierre. L'islamologue s'intéresse d'abord à

¹⁶⁰ Lettre de L. Massignon à M. van Berchem du 14/II/1911. Vycichl, *La correspondance entre Max van Berchem et Louis Massignon : 1907-1919*, 35-36

¹⁶¹ Massignon, « Seconde note sur l'état d'avancement des... », 93.

¹⁶² Massignon, « Seconde note sur l'état d'avancement des... », 93-94.

l'histoire de la mystique en ce qu'elle a de tangible, à travers un matériau dont la longévité permet d'établir une continuité entre le passé et le présent. L'originalité d'une telle entrée en matière mérite d'être soulignée. Sa recherche des tombes des ascètes et mystiques s'inscrit-elle dans un projet de cartographie de la sainteté ? Christian Jambet, lorsqu'il introduit l'article de L. Massignon intitulé « Les saints enterrés à Bagdad »¹⁶³, est frappé par le fait que « Louis Massignon prenne les tombes, les fondations funéraires, les mausolées, les mosquées bâties sur le lieu où un homme de Dieu fut enterré, bref la topologie des morts, pour repères et guides d'interprétation et de résurrection des topographies urbaines »¹⁶⁴.

Il observe que « la litanie des saints musulmans » qui se déploie dans son article va de pair avec « un acte d'imagination méditative sur l'essence même de la capitale abbasside »¹⁶⁵.

Au cours de sa déambulation parmi les défunts, Louis Massignon parvient à identifier plusieurs tombes « de ṣūfis ». Il identifie la tombe de Ḥārith al Moḥāsibī (m. 243/857) sur la rive Est, dans l'ancienne *zāwiya* des Mawlawīs, devenue la mosquée Aṣafiyya¹⁶⁶. Il visite celle de Bishr b. al Ḥārith al-Ḥāfi, (150/767- 226/840) « ce vieil ascète qui marchait toujours « *pieds-nus* » (ḥāfi) », une tombe, écrit-il, qui est « restée vénérée à Bagdad »¹⁶⁷. Son emplacement actuel suggère une discussion assez grave au sujet d'un probable transfert du corps à une époque déjà ancienne¹⁶⁸. On le voit ici, l'étude de la vénération d'une tombe

¹⁶³ Massignon, « Les saints enterrés à Bagdad » [1908], in *EM* II, 433-440.

¹⁶⁴ Introduction de Christian Jambet au texte de Louis Massignon, « Les saints enterrés à Bagdad » [1908], in *EM* II, 433.

¹⁶⁵ Introduction de Christian Jambet au texte de Louis Massignon, « Les saints enterrés à Bagdad » [1908], in *EM* II, 433.

¹⁶⁶ Louis Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*, 59.

¹⁶⁷ Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*, 79.

¹⁶⁸ Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*, 79.

renseigne le chercheur sur la vivacité du souvenir d'un maître dans la mémoire des croyants. L'état et l'architecture de la tombe, ainsi que les visites qui y sont rendues, informent sur la piété populaire. Il visite la tombe de Wahb ibn 'Amr al-Kūfi, surnommé Buhlūl Dānā ou Buhlūl al-Majnūn, et précise que « Buhlūl » signifie « le fou », tandis que « Dānā » signifie « le sage » en persan. La légende, écrit L. Massignon, en fait un élève de Ja'far al-Ṣādiq (m. 148/765). Sur sa tombe a été érigée une petite *qubba*. Le chercheur traduit ainsi l'inscription qui y figure : « Ceci est la tombe du sultan des extatiques suprêmes, dont le *moi* s'est anéanti (en Dieu). An 501 » 1107. »¹⁶⁹.

Il ne peut visiter que de l'extérieur la tombe d'al-Nūrī dite « Qabr Ḥasan (sic) al Noūrī », car elle est alors fermée pour restauration.¹⁷⁰ Il écrit à son sujet : « Une tradition constante en fait la tombe d'Abou al Hasan Aḥmad al-Nouri le fameux soufi mort en 295/907 à Bagdad. »¹⁷¹

Dans le cimetière de la Wardiyya, il retrouve la tombe du ṣūfi Shihāb al-Dīn 'Umar al-Suhrawardī (m. 632/1234)¹⁷², l'auteur de *Awārif al-maārif*, sous une curieuse construction conique (*Voir annexe 10*), du même type que la tombe dite de Zubayda au Karkh (*Voir annexe 10*), que les tombes dites d'Ezéchiel à Kifil et de Daniel à Suse, que la tombe de Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/278) à Zubayr. Il note que ce type local, rappelant les *ziggourāt* chaldéennes, semble très ancien.¹⁷³

¹⁶⁹ Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*, 50

¹⁷⁰ Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*, 82

¹⁷¹ Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*, 81

¹⁷² A ne pas confondre avec Shihāb al-Dīn Abū-al-Futūḥ Yaḥyā b. Ḥabash b. Amīrak al-Suhrawardī dit «al-maqtūl» ou encore Shaykh al-Ishrāq (1153/549- /1191/587), philosophe persan fondateur de la philosophie «illuminative».

¹⁷³ Louis Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique. Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire*, t. XX

Il repère la tombe de Juwān Mard al-Qaṣṣāb (le boucher), qui, d'après le *Jamī' al-Anwār* d'al-Bandinjī était un homme accompli qui forma beaucoup de disciples en thaumaturgie et fit de nombreux miracles¹⁷⁴. Il se rend sur la tombe de 'Abd al-Qādir al-Kilānī¹⁷⁵, le saint fondateur de l'ordre des Qādiriyya, « le *patron* par excellence de Bagdad depuis sept siècles », écrit Massignon¹⁷⁶. Il est enterré près d'une porte nommée maintenant à cause de lui « Bāb al-Shaykh ». A peine enterré, sa tombe devint un lieu de pèlerinage et de prières. La conquête mongole n'arrêta pas le mouvement, rapporte-t-il¹⁷⁷.

Les tombes de Saqaṭī et d'al-Junayd se trouvent au cimetière du Shūnīz. Sarī al-Saqaṭī, fut enterré, d'après Massignon, dans une tombe où son neveu al-Junayd vint le rejoindre. Cette tombe se trouve à 870 pas environ, de la tombe de Ma'rūf al-Karkhī. La double tombe d'al-Junayd et de Saqaṭī est petite, couverte d'une petite coupole et flanquée d'un *muṣallā* assez ancien¹⁷⁸.

La tombe d'Abū Bakr al-Shiblī (247/861- 334/945), l'élève, rappelle Massignon, d'al-Junayd et l'ami d'al-Ḥallāj, est celle d'un homme qui affecta jusqu'à sa mort

XI, Le Caire, IFAO (1912) : 82.

¹⁷⁴ Louis Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique. Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire*, t. XXXI, Le Caire, IFAO (1912) : 84.

¹⁷⁵ 'Abd al-Qādir al-Jīlānī (v.1078-1166), originaire de Niff, dans la province du Gilan, mort à Bagdad.

¹⁷⁶ Louis Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique. Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire*, t. XXXI, Le Caire, IFAO (1912) : 95.

¹⁷⁷ Louis Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique. Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire*, t. XXXI, Le Caire, IFAO (1912) : 95.

¹⁷⁸ Louis Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique. Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire*, t. XXXI, Le Caire, IFAO (1912) : 105.

un genre de vie à part, déséquilibré volontaire, et singulièrement lucide, désireux d'échapper, par des excentricités apparentes, à la condamnation portée contre les doctrines d'al-Ḥallāj qu'il ne cessa de suivre en secret, disant à ce sujet *Moi et al ḥallāj nous n'avions qu'une même pensée : c'est ma folie qui m'a sauvé, et sa lucidité qui l'a perdu*. Il est resté célèbre pour son usage du, شَاطِح du mot à double tranchant, de la sentence à double détente¹⁷⁹.

Sa tombe reçut diverses inscriptions. La plus ancienne peut être traduite comme suit¹⁸⁰

Ceci est le tombeau du Pôle des Sages, le shaykh Aboū Bakr Ja'far ibn Yoūnos al Shibli, que Dieu sanctifie son esprit ! Il mourut au mois de Ḍou al Ḥijjah en l'an 334. Et ceci a été bâti pour Dieu le Miséricordieux par l'orgueil des ulémas illustres, Tchalabī Zâde Sayyif Ḥâjj Moṣṭafâ Efendi, Qâdhī de Bagdad « Demeure de la Paix » en l'an 1218/1803¹⁸¹.

En Iraq, L. Massignon ne se contente pas de visiter les cimetières de Bagdad. Il se rend également dans la ville de Bassora. Là, écrit-il, parmi les ruines anciennes, se trouvent onze tombeaux visités par les pèlerins, dont Ibn Baṭṭūṭa donne la liste. L'islamologue précise que les cinq premiers sont des *ṣuḥba* (dont la nourrice du Prophète, Ḥalīma) ; le sixième et le septième des *Tābi'yīn* ; et les cinq derniers des Shaykh ṣūfis. Ces tombeaux sont ceux :

De Ṭalḥah ibn 'Obayd Allah (avec coupole [...] d'az Zobayr ibn al 'Awwām [...], de Ḥalīmah as Sa'dīyah, d'Abou Bakrah, d'Anas b. Mālīk, d'al Ḥasan al Baṣrī [...], de

¹⁷⁹ Louis Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique. Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire*, t. XXXI, Le Caire, IFAO (1912) : 80.

¹⁸⁰ Louis Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique. Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire*, t. XXXI, Le Caire, IFAO (1912) : 80-81.

¹⁸¹ Louis Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique. Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire*, t. XXXI, Le Caire, IFAO (1912) : 80-81.

Moḥammed ibn Sīrīn († 110/728 [...]), de Moḥammed ibn Wāsiʿ, de ʿOṭbat al-Ghoulam, de Mālik ibn Dīnār, de Ḥabīb al ʿAjāmī et de Sahl at Tostarī.¹⁸²

2.2.2.5 Genèse de la sainteté, consécration de la *ziyāra*.

L. Massignon observe l'importance du rôle de la piété populaire dans le processus de reconnaissance publique de la sainteté d'un défunt. Il apprend également à déchiffrer les indices architecturaux informant sur le degré de sainteté publique de ce dernier. Il est attentif à la présence ou à l'absence de visites rendues (*ziyārāt*) sur une tombe, et cherche à analyser cette fréquentation. Il note par exemple, que l'on reconnaît à la présence d'un lieu de prières couvert, et à celle d'un imām desservant (*métwallī*),¹⁸³ les tombes sur lesquelles on vient prier chaque vendredi ou seulement à certaines fêtes. Il poursuit :

Les autres tombes, sans *mosallan* ni imām, — vivent sous la garde d'un porte-clef sans appointements fixes —, visitées sans régularité par les *zuwwār* (pèlerins). Les tombes à *mosallan*, véritables mosquées, ont une importance religieuse très supérieure à celle des mosquées de quartier¹⁸⁴.

Après avoir remarqué que ces tombes sans « *mosallan* » sont parfois restaurées quand elles trouvent un grand qui s'y intéresse¹⁸⁵, il écrit : « Les tombes sans *mosallan* où l'on vient prier, sans la confirmation officielle, sont tolérées, vu l'antiquité des prétentions de leurs morts à l'état de sainteté »¹⁸⁶.

¹⁸² Louis Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). I. Relevés archéologiques. Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire*, t. XXVIII (Le Caire : IFAO, 1910), 56.

¹⁸³ Massignon, « Les saints musulmans enterrés à Bagdad » [1908], in *EMII*, [433-440], 434.

¹⁸⁴ Massignon, « Les saints musulmans enterrés à Bagdad » [1908], in *EMII*, [433-440], 434.

¹⁸⁵ Massignon, « Les saints musulmans enterrés à Bagdad » [1908], in *EMII*, [433-440], 434.

¹⁸⁶ Massignon, « Les saints musulmans enterrés à Bagdad » [1908], in *EMII*, [433-440], 435.

Dans son article « Les saints musulmans enterrés à Bagdad »¹⁸⁷, il s'intéresse à la genèse de la notion de sainteté, à la manière dont certains mystiques accèdent au rang de saints, tant pour la piété populaire que pour les théologiens. Il s'interroge :

Comment ces morts sont-ils devenus des saints, comment la Bagdad musulmane s'est-elle choisie des protecteurs ? Cela est un chapitre curieux de l'histoire de cette ville. La façon dont ses habitants ont discerné à ses *awliyā'* la *tawallī* (sainteté)¹⁸⁸ au nom de la communauté musulmane n'était ni prévue par le Qorān, ni réglementée par le khalife¹⁸⁹.

Il précise qu'il ne discutera pas dans cet article de l'évolution qui assimile comme signification le *tawallī* qoranique et la *taqdīs* qui, elle, est véritablement la sainteté « consacrée ».

Il s'intéresse aux discussions entre écoles théologiques au sujet de l'extension de la notion de *tawallī* à certains mystiques : Al-Bāqillānī (m. 403/1013), rapporte-t-il, second fondateur de l'école ash'arite, accepta d'étendre le *tawallī* (sainteté) à des modernes. C'est la première fois, note L. Massignon qu'un *qādī* posa à Bagdad « la question de la prophétie sur le terrain *expérimental* ; faisant appel, pour rendre compte de la sainteté des prophètes, aux états connus et constatés chez des mystiques modernes »¹⁹⁰.

¹⁸⁷ Massignon, « Les saints musulmans enterrés à Bagdad » [1908], in *EMII*, 433-440.

¹⁸⁸ Le terme *Tawallī* est déterminé par le féminin dans le texte de L. Massignon. C. Jambet, l'éditeur des *Écrits Mémorables* précise au sujet de ce terme qu'au sens propre, *waliya* signifie « être proche » et que la *walāya* est l'« amitié » (envers Dieu). Le *walī* est l'ami de Dieu, le *tawallī* prend ici pour sens « tenir quelqu'un pour l'ami de Dieu ». C'est d'une autre racine (QDS) que dérivent les termes sainteté (*qudus*), sanctification (*taqdīs*), *al-Quds* (le sanctuaire=Jérusalem). C'est pourquoi, selon cet éditeur, l'usage du mot « saint » pour désigner les « amis de Dieu » peut faire difficulté. *EMII*, 895.

¹⁸⁹ Massignon, « Les saints musulmans enterrés à Bagdad » [1908], in *EMII*, [433-440], 435.

¹⁹⁰ Massignon, « Les saints musulmans enterrés à Bagdad » [1908], in *EMII*, [433-440], 436. Nos italiques.

Il souligne ensuite l'importance du rôle que joua la déclaration de Muḥammad al-Ghazālī (m. 505/1111), déclaration à laquelle vont souscrire tous les sunnites de Bagdad, dans la reconnaissance de la notion de sainteté. Dans son *Munqidh min al-ḍalāl*, al-Ghazālī écrit :

qu'en tout temps il existe des hommes qui tendent à Dieu, et que Dieu n'en sévrera pas le monde, car ils sont les piquets de la tente terrestre ; car c'est leur bénédiction qui attire la miséricorde divine sur les peuples de la terre. Et le Prophète l'a dit : « C'est grâce à eux qu'il pleut, grâce à eux que l'on récolte, eux, les saints, dont ont été les Sept Dormants ». ¹⁹¹

Le culte populaire à Bagdad choisit quatre patrons : Aḥmad Ibn Ḥanbal (m. 780/855), Maṣūb b. Ammār (m. 225/839), Bishr al-Ḥāfi (m. 227/850), Ma'rūf al-Karkhī (m. v 200/815). Evoquant l'évolution de cette notion de sainteté dans un cadre géographique plus large, L. Massignon cite ensuite deux ouvrages illustrant la progressive reconnaissance de la sainteté de certains défunts : *al-Ḥilyat al-awliyā' wa ṭabaqāt al-aṣfiyā'* de Abū Nu'aym al-Iṣfahānī (m. 430/1038), et *Ṣifāt al-ṣafwa* d'Abū al-Farāj b. Jawzī (m. 597/1200) ¹⁹².

Parallèlement à son étude de l'élaboration de la notion de sainteté et du processus de reconnaissance publique de cette dernière, L. Massignon s'intéresse aux pèlerinages. Il étudie, sur un mode anthropologique, la formation du culte des saints. Ce dernier, observe-t-il, ne se forme à Bagdad qu'au cours du IV^e siècle de l'hégire. ¹⁹³ Il observe à ce moment l'importance croissante des pèlerinages aux cimetières ¹⁹⁴. Comme le fait observer Denis Gril, L. Massignon « sent donc profondément l'importance de la visite des tombes (*ziyāra*) comme

¹⁹¹ Massignon, « Les saints musulmans enterrés à Bagdad » [1908], in *EM II*, [433-440], 437. Massignon cite L'Édition du Caire 1303, p. 17.

¹⁹² Massignon, « Les saints musulmans enterrés à Bagdad » [1908], in *EM II*, [433-440], 437.

¹⁹³ Massignon, « Les saints musulmans enterrés à Bagdad » [1908], in *EM II*, [433-440], 436.

¹⁹⁴ Massignon, « Les saints musulmans enterrés à Bagdad » [1908], in *EM II*, [433-440], 436.

instauratrice d'un espace sacré »¹⁹⁵. L'intérêt de L. Massignon pour la notion de sainteté rejoint celui qu'il porte à la notion de pèlerinage, aux *ziyarāt* rendues sur les tombes des défunts. Il s'efforce de recenser « les visites de pèlerins à certains morts illustres, — là où la tradition du pèlerinage n'a pas été interrompue —, là où la tombe, selon l'expression consacrée, est restée *zâhir yuzar*, demeure l'objet de *ziyârât* publiques (visites pieuses) »¹⁹⁶.

L'intérêt pour notre sujet de cette méditation de L. Massignon autour des tombes des défunts *ṣūfis* ou ascètes, est tout d'abord que son lien à leur histoire est très tangible : il part de la présence de ces tombeaux, de ces cendres, de ces dépouilles, pour remonter ensuite le fil de leurs vies, apprendre à les connaître. La tombe est la première informatrice du chercheur : elle informe sur l'humilité ou l'orgueil du défunt, sur la date du trépas, sur la reconnaissance publique de la sainteté dont est honoré le défunt, ou sur l'oubli dans lequel il a sombré ; elle informe enfin par les légendes qui l'entourent. L. Massignon prend appui sur un support non seulement archéologique mais bien anthropologique. Or nous croyons que son approche de la mystique musulmane est ici celle d'un anthropologue, doublé d'un historien des religions. Cette déambulation autour des tombeaux est pour lui l'occasion de retracer la genèse de la sainteté, à Bagdad, et de s'interroger en profondeur sur la notion de *tawallī*, si importante pour l'étude du *taṣawwuf islāmī*.

2.2.3 Culte des saints et piété populaire.

¹⁹⁵ Denis Gril, « Espace sacré et spiritualité, trois approches : Massignon, Corbin, Guénon », in *D'un orient l'autre*, éd. Marie-Claude Burgat, vol. II (Paris : Editions du CNRS, 1991), 52.

¹⁹⁶ Massignon, « Les saints musulmans enterrés à Bagdad » [1908], in *EMII*, [433-440], 433. Nos italiques.

2.2.3.1 Groupement des tombes

Le cimetière est pour L. Massignon un lieu privilégié d'étude des liens entre maîtres et disciples. En ce lieu, saisir les traces de piété populaire en leur dimension matérielle devient possible. Au cours de sa recherche, il observe que les tombes de certains défunts sont parfois groupées autour de celle du maître qu'ils vénèrent. Ainsi, la coupole du cheikh 'Abd al-Qādir est entourée d'une « véritable cité de qādiriyyīn ». Ceux qui ont demandé à être enterrés près du grand maître de Bagdad sont là.

Près de la tombe d'al-Junayd, se trouve un *maqām* (cénotaphe) dédié à Ḍhū al-Nūn al-Miṣrī (m 245/859). Bien que le *maqām* soit vide, sa présence est signe de proximité spirituelle avec al-Junayd (m. 297/910)¹⁹⁷. Parmi les tombes adjacentes, il découvre celle de Najm al Dīn Rāzī (m. 654/1256) et observe qu'un assez grand nombre d'officiers turcs de la garnison, affiliés aux Baktāshīs, se sont fait enterrer entre Buhlūl Dānā et al-Junayd. Au sujet du tombeau de ce dernier, il écrit : « Ce tombeau subsiste, à demi enterré dans un tell exhausé par la multitude des tombes de ceux que leur affiliation à un ordre religieux sollicitait à se faire ensevelir auprès de Jonayd, le patriarche incontesté des congrégations musulmanes »¹⁹⁸.

Après avoir observé ce phénomène de groupement des sépultures, il le documente historiquement. C'est notamment après la chute du Califat et la saisie des *awqāf* par les conquérants mongols qu'il apparaît : « la congrégation qadiryenne d'une part, à l'extrême

¹⁹⁷ Louis Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique. Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire*, t. XXXI, Le Caire, IFAO (1912) : 104.

¹⁹⁸ Louis Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique. Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire*, t. XXXI, Le Caire, IFAO (1912) : 105.

sud de Bagdad, et le rite hanéfite d'autre part, à l'extrémité nord, *groupèrent leurs disciples et leurs professeurs dans des collèges auprès des tombes révérees de leurs fondateurs. Avec l'autonomie, le caractère confessionnel de l'enseignement supérieur reparaisait* »¹⁹⁹.

2.2.3.2 Traces de piété populaire

Au cours des recherches qu'il entreprend dans les cimetières, L. Massignon s'efforce de recenser et de donner lecture de certains faits et gestes concrets, témoignages de piété. Attentif aux détails architecturaux, il découvre près de la tombe de Buhlūl Dānā, des maisonnettes en briques (cinq briques juxtaposées) et des petites reproductions de la *Ka'ba*, bâties,²⁰⁰ témoignages de la piété populaire.

Il rapporte que les femmes stériles viennent prier sur la tombe d'al-Junayd²⁰¹ et sur celle de Ma'rūf al-Karkhī. Près de cette dernière, se trouve un puits où les femmes viennent se laver pour devenir enceintes. Cette tombe est depuis le IX^e siècle, un des lieux de pèlerinages les plus aimés des bagdadiens, écrit-il. On lui prête en effet un pouvoir : « *Qabr Ma'rūf tiryāq!* ». Ce qui signifie que la tombe de Ma'rūf al-Karkhī est un antidote, un remède, rapporte L. Massignon en se référant à plusieurs recueils anciens²⁰².

¹⁹⁹ Louis Massignon, « Les medresehs de Bagdād », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie orientale*, t. LXXXIII (1910) : 77-86. Nos italiques.

²⁰⁰ Massignon, « Les saints musulmans enterrés à Bagdad » [1908], in *EMII*, [433-440], 434.

²⁰¹ Massignon, « Les saints musulmans enterrés à Bagdad » [1908], in *EMII*, [433-440], 434.

²⁰² Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*, 108.

2.2.3.3 Des légendes qui informent sur la piété

La tombe du fondateur d'une confrérie peut devenir un lieu de pèlerinage, car les membres de la confrérie y viennent en visite. De ce mouvement, remarque Massignon, peut naître toute une littérature de proverbes et d'anecdotes. Il s'intéresse à celle d'Abū al-Ḥasan ʿAlī al-Shādhilī (m. 656/1258), fondateur de la *ṭariqa shadhiliyya* et dont la tombe, située à al-Humaythira, en Égypte,²⁰³ est devenue un lieu de pèlerinage : « Le mouvement constant de pèlerinages qui entraîne les membres de l'ordre des Shāṣilīyīn à visiter la tombe de leur fondateur avant ou après les Lieux Saints a formé toute une littérature de proverbes et d'anecdotes [...] »²⁰⁴.

La tombe d'al-Ḥallāj est elle aussi l'objet de nombreuses légendes : concernant les cendres d'al Hallāj, on prétendait :

lorsqu'on les avait jetées dans le Tigre, elles avaient parlé, répétant le mot « *Ana el ḥaqq* » « Je suis la Vérité ! » gonflant les flots de la crue jusqu'à menacer de submerger Bagdad. Mais, quand, sur sa recommandation, le *khādim* d'al Ḥallāj avait apaisé les flots en jetant sa *khirqah* (froc) dans le fleuve, les cendres d'al Ḥallāj s'étaient tues, on avait réuni ses restes et on les avait enterrés²⁰⁵.

Il rapporte une autre légende, au sujet d'al-Ḥallāj, que l'on conta en 1807 au Consul de France Rousseau à Bagdad, et dont L. Massignon retrouve la notation orale au Caire, en 1909.

Avant de monter sur l'échafaud [...] note Rousseau, le cheikh illuminé se tourna vers ses juges, et leur dit en frappant la terre du pied, « Votre Dieu est ici »²⁰⁶. Après son exécution, un de ses disciples creusa, en présence de l'aéropage, à l'endroit qu'il avait

²⁰³ Massignon, « Seconde note sur l'état d'avancement des ... », 84.

²⁰⁴ Massignon, « Seconde note sur l'état d'avancement des... », 84.

²⁰⁵ Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*, 112.

²⁰⁶ Ma'boūdokoum honā ! (notation orale, Caire).

désigné, et il en sortit une cassette pleine d'or. « Voilà, s'écria-t-il, le Dieu dont parlait mon maître, et que vous adorez réellement ! »²⁰⁷

Ces légendes sont racontées aux pèlerins qui visitent la tombe. Parfois, un recueil en conserve la trace. La légende populaire d'al-Ḥallāj, telle qu'elle fut contée aux pèlerins qui visitaient sa tombe, s'est conservée dans un recueil anonyme, probablement du XIV^e siècle, *Al-qawl al-sadīd fi tarjamat al 'ārif al-shahīd*, dont L. Massignon possède une copie²⁰⁸.

Il écrit également qu'en 1908, il a cherché à connaître les traditions orales qui se perpétuaient autour du monument d'al-Ḥallāj²⁰⁹. Nous ne les citerons pas toutes ici, car elles sont nombreuses. Cependant, observons que Louis Massignon n'a aucun mépris pour la culture populaire, et qu'il prend la source orale comme une source d'information à part entière. Il ne se limite pas aux manuscrits, ou aux sources savantes. Massignon n'accorde pas de privilèges spéciaux aux sources savantes²¹⁰. Le témoignage oral, le « on-dit » qui circule et se déforme, se transmet et se transforme, a pour lui une valeur informative réelle. Bien qu'il sache que l'information véhiculée n'est peut-être pas « historiquement vraie », il sait qu'elle informe d'une autre manière sur la piété, la foi, la croyance, l'imaginaire des gens de Bagdad. En ce sens, son mode de recherche est vraiment anthropologique. Son but n'est pas seulement l'histoire « objective », positive : il est de comprendre la piété. Son effort de connaissance de l'histoire est traversé par un désir de compréhension de l'humain. Autant qu'un homme du savoir, il est un homme de la compréhension.

²⁰⁷ Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*, 117.

²⁰⁸ Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*, 117.

²⁰⁹ Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*, 117.

²¹⁰ Cela se vérifiera dans ses travaux sur Abū al-Ḥasan al-Shushtarī 668/1269 : « Deux formes d'idéal poétique en Egypte au XIII^e siècle : Ibn al-Fārid et Shoshtarī » [1938], in *EM* II, 352-358 ; « Recherches sur Shusrarī poète andalou enterré à Damiette » [1950], in *EM* II, 358-379. Dans ses publications en islamologie, L. Massignon s'est abstenu de survaloriser la culture savante.

2.2.3.4 Sociologie du pèlerinage

Cela se vérifie encore dans son étude des pèlerinages, des visites rendues sur les tombeaux. Il se fait alors volontiers sociologue, et parfois pèlerin parmi les pèlerins.

Au sujet de la tombe d'al-Ḥallāj, il note qu'elle n'est pas aussi désertée que son délabrement le ferait penser. Bien qu'il n'y ait pas de pèlerinage à jour fixe, il observe que des pèlerins y viennent fréquemment et se font ouvrir le monument par le « qāyim » (gardien), qui vit difficilement des aumônes des pèlerins²¹¹. L. Massignon s'intéresse à la sociologie de ces derniers. Il apprend que sur la tombe d'al-Ḥallāj : « le plus grand nombre des visiteurs appartient au monde des pèlerins hindous (*min zowar al honoûd*), spécialement du Gujarat, pour l'Orient ; il y vient aussi des pèlerins maghribins (Fâs et Miknâs) pour l'Occident »²¹². Il apprend que les sunnites y viennent autant que les shī'ites, les Arabes autant que les Persans²¹³.

Concernant l'Égypte, L. Massignon insiste sur le rôle social prééminent des cimetières du Qarāfa pour les croyants musulmans. Au Caire, les croyants vont au cimetière le vendredi pour leurs morts, et doivent le traverser pour aller, une fois dans leur vie, accomplir le *Ḥajj*, et se rendre à la Mekke. Mais il ajoute que les croyants de tout l'Occident musulman, dont les *rahhāla* (pèlerins), aussi bien les Andalous et Maghrébins que les Sahariens, Soudanais et Nubiens, se concentrent normalement au Caire pour se joindre au *Ḥajj* égyptien annuel²¹⁴.

²¹¹ Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*, 114.

²¹² Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*, 114.

²¹³ Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*, 114

²¹⁴ Massignon, « La Cité des morts au Caire.... », 29.

Son intérêt pour le pèlerinage sera constant tout au long de sa vie, comme le montre la thèse de Manoël Pénicaud, intitulée « Le Réveil des Sept Dormants. Anthropologie d'un pèlerinage islamo-chrétien en Bretagne »²¹⁵, un pèlerinage vivifié par Louis Massignon. Cette thèse qui permet d'attester de l'intérêt de L. Massignon pour les pèlerinages dédiés aux Sept Dormants en de nombreux points du globe, et pour le pèlerinage pieux, de manière générale.

2.2.4 Pèlerinage participatif ou recherche expérientielle ?

Le cimetière est un lieu instaurateur de continuité entre passé et présent. Les signes fournis par les tombes donnent sens à l'histoire, fournissent à l'hier et à l'à présent une sémantique empreinte de sacré. Comme l'écrit Denis Gril, pour L. Massignon, le cimetière revêt une signification transhistorique, et révèle la dimension eschatologique de l'espace²¹⁶. À son tour Christian Jambet écrit que pour ce chercheur, « les *mystères d'Ephèse*, comme les tombes de Bagdad, comme la tombe de Gandhi, sont les signes d'une *dormition* dont le sens est éminemment eschatologique »²¹⁷. N'a-t-il pas toute sa vie été fasciné ou hanté par la « dormition » des saints et par l'espérance de la résurrection ?

Tout lecteur pourra observer, à la suite de Denis Gril, la superposition, chez L. Massignon, de plusieurs types d'écriture : on trouve d'une part, ce qui est information pure (le plus souvent sous forme de liste de personnages, de monuments, d'itinéraires) ; d'autre part, des réflexions qui développées peuvent constituer autant d'orientations de recherche ; et enfin l'expression de sa propre sensibilité religieuse²¹⁸.

²¹⁵ Pénicaud, « Le Réveil des Sept Dormants. Anthropologie d'un pèlerinage islamo-chrétien en Bretagne ».

²¹⁶ Gril, « Espace sacré et spiritualité, trois approches : Massignon, Corbin, Guénon », 51.

²¹⁷ Massignon, « Les saints musulmans enterrés à Bagdad » [1908], in *EMII*, [433-440], 433.

²¹⁸ Gril, « Espace sacré et spiritualité, trois approches : Massignon, Corbin, Guénon », 51.

Ainsi, dans ces textes consacrés aux cimetières, le style académique, scientifique, se double parfois d'une écriture plus personnelle. L. Massignon est un islamologue, un savant, un épigraphiste, un archéologue, mais il est aussi un croyant qui s'interroge sur l'espérance de la résurrection, un humain qui s'interroge sur l'au-delà, sur le devenir humain. Ce double niveau de lecture de l'œuvre de cet auteur nous rappelle la difficulté qu'il y a parfois, en sciences humaines et notamment en sciences des religions, à distinguer d'une part ce qui relève de la subjectivité, qui peut être qualifié de personnel, et d'autre part ce qui est information « pure », « scientifique », tendant à l'universalité.

L. Massignon, observe Denis Gril, revient encore au crépuscule de sa vie à l'étude des tombes et des cimetières « où, plus qu'à tout autre endroit, il perçoit la configuration spirituelle de la communauté islamique »²¹⁹. Il consacre à ce thème deux articles : « la cité des morts au Caire (*Qarāfa-Darb al-Aḥmar*) », et « La Rawda de Médine, cadre de la méditation musulmane sur la destinée du Prophète ». Pour Denis Gril, « ces deux études rejoignent un thème qui fut pour L. Massignon une préoccupation constante et tout particulièrement dans ses dernières années, celui des sept Dormants d'Ephèse ou des jeunes gens de la Caverne, symbole de l'espoir de résurrection et du rétablissement de la justice »²²⁰. Un passage d'un texte écrit par L. Massignon en 1957, consacré au Qarāfa, dit bien cette préoccupation personnelle :

Mais Dieu n'est-Il pas libre, d'anticiper, de révéler son Jugement particulier, avant le Jugement Dernier, à qui vient prier sur la tombe d'un ami ? L'amitié dépasse la mort ; le souvenir pour elle devient espérance de résurrection, et ne peut pas ne pas s'exprimer par certaines visites à telle humble dalle anonyme, avec l'hommage symbolique d'une hospitalité spirituelle, aumône d'un peu de blé, d'une herbe

²¹⁹ Gril, « Espace sacré et spiritualité, trois approches : Massignon, Corbin, Guénon », 50.

²²⁰ Gril, « Espace sacré et spiritualité, trois approches : Massignon, Corbin, Guénon », 50.

odorante (*rîhân*, *shîh* de Najaf), d'une fumigation (benjoin [...]) d'un cierge allumé, prière ardente²²¹.

Doit-on lire ici la tristesse d'avoir perdu un proche, peut-être son ami Henri Maspéro, mort à Buchenwald le 17 mars 1945, et à qui est dédié ce texte²²² ? La douleur du deuil porté peut-être traduite par des visites rendues sur la tombe du défunt ; elle inspire certains gestes posés autour de la tombe, pour se relier à l'autre. On peut se demander si dans le cadre de ses recherches académiques, Louis Massignon n'essaie pas de se relier, pour mieux les comprendre, à ces maîtres *şūfis* en visitant leurs tombeaux ?

Pour l'anthropologue Francis Affergan, qui s'est intéressé à l'œuvre de L. Massignon, ce dernier est un *témoin*, plus qu'un observateur. Le témoin énonce, dialogue, porte témoignage de ce qu'il a vu et vécu. « Le témoignage implique un jeu à trois, *je, tu, il* que l'observation n'autorise pas », écrit-il²²³. Plutôt qu'un observateur qui documente, L. Massignon ne serait-il pas un témoin qui rapporte ce qu'il a vu et vécu ?

Pour F. Affergan, deux autres notions permettent de saisir l'originalité de la démarche de Louis Massignon : les notions de participation et de communion. La participation, écrit-il, « s'appuie chez L. Massignon sur la notion de communion. On participe par la langue à la façon de parler de l'Autre. »²²⁴ Il poursuit : « La participation se pratique à l'Autre, ni par, ni avec. C'est pourquoi elle exclut toute tactique, fût-elle cognitive, méthodologique ou

²²¹ Massignon, « La Cité des morts au Caire ... », 32.

²²² Massignon, « La Cité des morts au Caire ... », 25. Henri Maspéro est mort à Buchenwald le 17/III/1945.

²²³ Francis Affergan, « L'involution de l'anthropologie chez Louis Massignon », in *Louis Massignon, mystique en dialogue* (Gordes : Question de ; Paris : A. Michel, 1992), [142-150], 144.

²²⁴ Affergan, « L'involution de l'anthropologie chez Louis Massignon », 144.

épistémologique. Les témoins sont ainsi assimilés aux êtres de substitution, dont la vocation consiste à essayer de saisir l'Autre de l'intérieur, en s'identifiant à lui »²²⁵.

Saisir l'autre de l'intérieur, mettre ses pas dans ses pas, lire la signification intime de ses gestes, telle nous semble avoir été la démarche de Louis Massignon au cimetière ; il aspire, dans sa démarche, à saisir la piété populaire de l'intérieur, et nourrit personnellement un lien d'admiration pour les maîtres ṣūfis dont il recherche les tombeaux. Son aspiration est dirigée vers eux, tout comme l'est la ferveur des pèlerins qu'il étudie. Il est donc à la fois un chercheur, un savant, mais aussi un témoin, un pèlerin. Un « pèlerin scientifique »²²⁶.

Après avoir examiné l'exemple de la relation de Louis Massignon avec les cimetières, nous aimerions préciser la nature de sa relation au champ d'étude « mystique musulmane ». Nous ferons un détour théorique par l'anthropologie. Deirdre Mentel a proposé une définition du concept d'anthropologie expérientielle qui nous apparaît éclairante pour notre propos. Elle écrit : « Dans l'approche expérientielle, le travail de terrain ne représente pas seulement le moyen d'obtenir des informations nécessaires à l'élaboration des connaissances, mais constitue le processus même de construction du savoir ethnographique, une donnée en soi »²²⁷. Ici aussi, le travail de terrain constitue le processus même de construction du savoir : il est aussi le lieu où la relation au champ d'étude s'élabore, s'enrichit. C'est en se rendant sur les tombes des ṣūfis que L. Massignon communique à leur œuvre, plus intimement.

²²⁵ Affergan, « L'involution de l'anthropologie chez Louis Massignon », 144.

²²⁶ Expression employée par Denis Gril dans son article : « Espace sacré et spiritualité, trois approches : Massignon, Corbin, Guénon », 57.

²²⁷ Deirdre Mentel, « Anthropologie expérientielle », *Anthropen, le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain*. (Paris, Éditions des archives contemporaines, 2016). [en ligne].

[URL : <https://www.anthropen.org/voir/Antropologie%20exp%C3%A9rienteille>] [Réf. du 18/VI/2019].

Enfin, l'anthropologie expérientielle a également pour prémisse « le fait que les connaissances du chercheur sont situées en ce qu'elles ne proviennent jamais d'un point d'Archimède, mais dérivent de son positionnement par rapport à l'objet de recherche ». ²²⁸

On montrera dans la présente recherche comment le désir et l'expérience personnels du chercheur influencent son positionnement par rapport à l'objet de recherche. Ici, peut-être qu'il s'agit d'un lien personnel aux maîtres ṣūfis, ou encore d'un questionnement intime au sujet de la dormition et de la résurrection, ou encore de deuils dont il n'est pas encore guéri, libéré.

Enfin, ajoutons un dernier élément permettant de préciser la notion d'anthropologie expérientielle : les chercheurs qui l'ont pratiquée, « en acceptant d'entrer dans le monde vécu de leurs interlocuteurs sur le terrain, ces chercheurs ont vu leurs analyses s'enrichir plutôt que le contraire » ²²⁹. Louis Massignon, après sa formation académique parisienne, embarque pour le Caire, puis pour l'Iraq. L'expérience du terrain lui semble être une nécessité pour parfaire sa formation. Ce qu'expérimente Louis Massignon en études arabes et musulmanes, peut être mis en parallèle avec la situation qui prévalait alors pour l'indianisme, et dont Francis Zimmerman se fait l'écho en demandant :

Suffit-il de bibliothèques bien garnies à Londres, Berlin ou Paris, où l'on déchiffre dans la quiétude du cabinet ces textes que d'autres — voyageurs réduits à l'état de collectionneurs — s'en furent chercher à l'autre bout du monde ? Ou bien ira-t-on se mettre à l'école des érudits indiens de formation traditionnelle, recueillir leurs interprétations, s'aider de leur mémoire ? ²³⁰

²²⁸ Mentel, « Anthropologie expérientielle », *Anthropen*.

²²⁹ Mentel, « Anthropologie expérientielle », *Anthropen*.

²³⁰ Zimmerman, « De la lecture des textes classiques à l'enquête sur le terrain (valeur pratique du sanscrit) », 200.

A partir du XIX^e siècle, bien que la philologie joue un rôle de premier plan, les islamologues arabisants, comme les indianistes sanscritistes sont de plus en plus nombreux à désirer se rendre sur le terrain. Il semble que le pur voyage de l'esprit qu'offraient les textes devienne incomplet sans une confrontation avec la réalité vécue. C'est cette confrontation là qu'a souhaitée et vécue Louis Massignon. Précisons, à la suite de cette analyse, que c'est en témoin plutôt qu'en observateur qu'il réalise ces voyages. Il est un homme qui participe à l'autre, qui communie à la réalité de l'autre. Il l'écrit :

Je suis [...] premièrement un historien qui a d'abord fait de l'archéologie et des fouilles, qui après a fait des fouilles dans sa psychologie personnelle. J'envisage les étapes de mon engagement d'homme, dans ma vie, non seulement privée mais publique, et je ne suis pas de ceux qui pensent que l'authenticité d'un savant se limite au travail de cabinet²³¹.

Pour ce savant, le travail du chercheur ne se limite pas au travail du cabinet. Il est un homme du terrain, de la rencontre, de l'expérience. Il expérimente le terrain.

Et pourtant, il ne s'agit pas seulement, comme l'a montré J. Waardenburg, de faire l'expérience du terrain. Cette approche « expérientielle », L. Massignon l'a appliquée aux textes des mystiques eux-mêmes : selon Louis Massignon, lire un texte mystique, c'est opérer un mouvement vers lui, l'expérimenter, s'enrichir à son contact :

Les textes mystiques, a-t-il dit, devraient être considérés et étudiés comme des textes inspirés. Le savant doit faire une sorte de déplacement mental pour participer à ce qu'on peut appeler le « mouvement » que le texte a véhiculé. Un étudiant en littérature peut mieux comprendre ses textes en les « expérimentant » et en s'enrichissant ainsi eux aussi. D'une manière analogue, un étudiant de textes

²³¹ Gaston Wiet, « Une figure qui manquera à notre univers », in *Louis Massignon*, éd. par Jean-François Six (Paris: Éd. de l'Herne, 1970), [467-472], 467.

mystiques peut les subir « expérien­tiel­le­ment » pour arriver à une meilleure compréhension d'eux. Il peut alors aussi s'en enrichir spirituellement²³².

Vivre l'expérience de la recherche « expérien­tiel­le­ment », que ce soit dans les cimetières de Bagdad, du Caire ou en abordant les textes des grands mystiques musulmans, tel sera de plus en plus le mode d'être qui s'imposera à lui dans son étude de la mystique musulmane. Nous croyons que cette recherche menée dans les cimetières, recherche épigraphique, archéologique, mais plus exactement anthropologique, annonce l'avènement d'une relation « expérien­tiel­le » au champ d'étude mystique musulmane.

Mais quelle est, pour L. Massignon, la finalité de ces recherches archéologiques, épigraphiques, anthropologiques menées dans les cimetières d'Iraq ? On remarque que la tombe d'al-Ḥallāj est celle qu'il décrit le plus longuement²³³. Or, L. Massignon dévoile lui-même son projet et écrit qu'il a quitté Le Caire pour Bagdad afin de reconstituer la mise en scène d'un drame judiciaire. Il s'agit pour lui de dresser le décor du procès d'al-Ḥallāj : « Je renonçais donc, pour le moment, au Darb al aḥmar, [...] puis partis pour Bagdad, où m'attirait le cippe funéraire d'un martyr mystique de l'Islam, au centre d'une autre métropole médiévale *dont je voulais reconstituer, trop tôt, la topographie pour la mise en scène exacte de ce drame judiciaire*»²³⁴.

²³² Waardenburg, « Louis Massignon (1883-1962) as a Student of Islam », 320, nous soulignons. [« Mystical texts, he said, should be considered and studied as inspired texts. The scholar has to make a kind of mental displacement to participate in what can be called the «movement» that the text conveyed. A student of literature can understand his texts better by «experiencing» them and thereby also enriching himself by them. In an analogous way, a student of mystical texts can undergo these «experientially» so as to arrive at a better understanding of them. He can then also become spiritually enriched by them.] (tr.)

²³³ Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*, 111-118.

²³⁴ Massignon, « La Cité des morts au Caire », 26-27. Nos italiques.

Si l'on s'efforce à présent de lier cette finalité avec notre précédent résultat, le pèlerinage, on peut alors souscrire à cette affirmation de D. Gril qui écrit : « la *Passion* apparaît plus comme une sorte de pèlerinage scientifique pour la mise en place d'un immense espace géographique, historique et doctrinal. Le sens du témoignage sacrificiel d'al-Ḥallāj peut-il être saisi dans cette immensité ? » ²³⁵.

Dans ce pèlerinage scientifique, où al-Ḥallāj semble avoir été le guide, la présente recherche s'attachera à présent à analyser cette relation « passionnée » entre Louis Massignon et son guide : al-Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāj.

2.3 Une relation passionnée au champ d'étude

2.3.1 La « passion » d'al-Ḥallāj.

Dans le cadre de l'analyse des éléments biographiques ayant influencé la relation de L. Massignon au champ d'étude « mystique musulmane », on s'attardera à présent à l'étude d'une figure centrale, celle d'al-Ḥallāj.

L'intérêt passionné du chercheur pour cette figure est bien connu. Nous entendrons ici le mot « passion » dans le sens d'une tendance d'origine affective caractérisée par son intensité et par l'intérêt exclusif et impérieux porté à un seul objet entraînant la diminution ou la perte du sens moral, de l'esprit critique et pouvant provoquer une rupture de l'équilibre psychique²³⁶. Nous l'entendons donc dans un sens autre que celui que lui attribuait Louis Massignon dans le titre de sa thèse, la *Passion d'al-Ḥallāj*, qui est le sens d'un supplice, d'une

²³⁵ Gril, « Espace sacré et spiritualité, trois approches : Massignon, Corbin, Guénon », 53.

²³⁶ « Passion » : d'après Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales/Ortolang. [URL : <https://www.cnrtl.fr/definition/passion>] [Réf. du 18/VI/201

souffrance, d'un « chemin de croix » enduré jusqu'au trépas, avec dans le choix de ce mot même, une référence à la Passion de Jésus-Christ telle que rapportée par les évangélistes.

Afin d'étudier la relation du chercheur à son champ d'étude, nous commencerons par analyser la relation de l'islamologue à la figure d'al-Ḥallāj. Puis, nous évoquerons l'expérience intérieure qu'il vécut en Iraq au printemps 1908, car elle montre que la recherche qu'il entreprend — les voyages et les déplacements qu'elle implique — l'affecte intimement, ne le laisse pas indemne. Le chercheur aborde son champ d'étude activement, passionnément. Mais il est en retour lui-même remué, bouleversé par cette entreprise qui le touche personnellement.

Il sera question tout d'abord d'al-Ḥallāj. L. Massignon lui-même s'est exprimé à plusieurs reprises sur l'importance que revêt cette figure à ses yeux. En 1955, il se souvient encore de ce 24 mars 1907, jour où son ami Luis de Cuadra²³⁷ lui fit découvrir le *Tadhkirat al-awliyā'* de Farīd al-Dīn al Aṭṭār :

Il m'a tendu un livre, ce livre c'était en persan, [...] Le livre que mon ami me présentait était le *Mémorial des saints* de 'Aṭṭār dans une très belle traduction française de Pavet de Courteille d'après une traduction Ouïghour ce qui est encore plus curieux. Pavet de Courteille avait laissé dans ce texte en Ouïghour certaines sentences en arabe, qui m'intéressaient plus parce que j'étais un arabisant, et qui m'aidaient à comprendre le reste. Et une de ces sentences me frappa comme une flèche : [...] *Il suffit de deux prosternations dans la prière légale de l'amour mais pour qu'elles soient licites, qu'elles soient valides, l'ablution doit en en avoir été faite dans le sang.* [...] cette phrase dure m'a frappé et dans toute mon incrédulité à ce moment dans l'infra-rationnel de l'imagination qui aide à former, à construire la forme de beauté éternelle de notre vie, j'ai senti qu'il y avait là la pierre fondamentale²³⁸.

²³⁷ Sur Luis de Cuadra, voir : Méténier, « Massignon et l'Égypte », 154-155.

²³⁸ Massignon ; Amrouche, « Des idées et des hommes » [entretien radiophonique].

Après cette découverte, dès le printemps 1907, L. Massignon conçoit le projet de dédier à Al-Ḥallāj sa thèse de doctorat. Depuis la ville du Caire, il écrit à son père :

Par esprit de contradiction, je me suis mis à travailler, non pas au travail d'archéologie dont Gaston Maspéro m'avait parlé (je le fais avec un écœurement croissant), mais à l'étude critique du martyr d'un mystique de Bagdad au X^e siècle, sur lequel on a débité d'innombrables âneries. Ce fut en réalité un très beau caractère et le récit de son martyr a une couleur intense, une allure tragique qui m'emballe. J'ai envie de faire là-dessus ma thèse de doctorat²³⁹.

Ce projet doctoral ne sera concrétisé qu'en février 1909, comme en témoigne cette lettre de L. Massignon à Max Van Berchem :

J'ai déposé, — comme sujet de thèse de doctorat ès lettres, — le travail dont je vous avais entretenu, sur la « Passion d'al-Ḥallādj », ce martyr du soufisme (†509/922) sur lequel nous avons deux séries de textes contemporains parallèles, — les actes de condamnation officiels et les témoignages soufis, sans compter les légendes dramatiques postérieures œuvrées par les poètes. Il y a eu là une filiation de textes assez embrouillés à étudier²⁴⁰.

A partir de 1907, et jusqu'à la fin de sa vie, Louis Massignon va consacrer plus d'une trentaine de publications à al-Ḥallāj. La simple énumération des titres de ces travaux, plus ou moins longs, traduit à elle-seule l'intensité de la relation qu'il entretint à cette figure.

Parmi ces publications, citons ici : « Texte arabe d'une énigme d'al-Hallāj » (1908)²⁴¹, « La passion d'al-Halladj et l'ordre des Halladjiyah » (1909)²⁴², « Al-Hallāj, le phantasme crucifié

²³⁹ Lettre du 29/IV/1907 ; citée par : Daniel Massignon, « Chronologie », in *Louis Massignon*, éd. par Jean-François Six (Paris : Éd. de l'Herne, 1970), [13-17], 14.

²⁴⁰ Lettre du 14/II/1909 ; citée par : Vycichl, *La correspondance entre Max van Berchem et Louis Massignon 1907-1919*, 18.

²⁴¹ Louis Massignon, « Texte arabe d'une énigme d'al-Hallāj », *Al-Machriq*, n° XI (août 1908) : 880-881.

des docètes et Satan selon les Yésidis» (1911)²⁴³, «*Ana Al Haqq* - Étude historique et critique sur une formule dogmatique de théologie mystique, d'après les sources islamiques» (1912)²⁴⁴, le *Kitâb al Tawâsîn* (1913)²⁴⁵, *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'al Hosayn ibn Mansoûr al Hallâj* (1914)²⁴⁶, Article «al-Ḥallâdj» de *l'Encyclopédie de l'Islam* (1914)²⁴⁷, la *Passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj : martyr mystique de l'Islam* (1922)²⁴⁸ et *l'Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (1922)²⁴⁹, «Note sur la composition de La Passion d'al Hallâj, martyr mystique de l'Islam» (1921)²⁵⁰, «Pro Hallagio» (1922)²⁵¹, «Nouveaux documents persans concernant al-Halladj» (1924)²⁵², *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* (1928)²⁵³, *Le Diwân d'al*

²⁴² Massignon, «La passion d'al-Halladj et l'ordre des Halladjiah», in *Mélanges Hartwig Derenbourg (1844-1908)*, (Paris : Leroux, 1909), 311-322.

²⁴³ Louis Massignon, «Al-Hallâj, le phantasme crucifié des docètes et Satan selon les Yésidis», *Annales du musée Guimet - RHR*, t. LXIII, n°2 (mars-avril 1911) : 195-207.

²⁴⁴ Louis Massignon, «*Ana Al Haqq* — Étude historique et critique sur une formule dogmatique de théologie mystique, d'après les sources islamiques», *Der Islam*, t. III, fasc. 3, juillet (1912) : 248-257.

²⁴⁵ Louis Massignon (Éd.); Hosayn ibn Mansoûr al Hallâj, *Kitâb al Tawâsîn par Aboû al Moghîth al Hosayn ibn Mansoûr al Ḥallâj*. Texte arabe publié pour la première fois, d'après les manuscrits d'Istanbul et de Londres ; avec la version persane d'al Baqlî, l'analyse de son commentaire persan, une introduction critique, des observations, des notes et trois indices (Paris : Geuthner, 1913).

²⁴⁶ Louis Massignon (Éd.), *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'al Hosayn ibn Mansoûr al Hallâj* (Paris : Geuthner, 1914).

²⁴⁷ Louis Massignon, *al-Ḥallâdj, E'* (Leiden : Brill ; Paris : Picard, 1913-1938).

²⁴⁸ *Passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj : martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 Mars 922 : étude d'histoire religieuse*. Paris : P. Geuthner. (1922)²⁴⁸. Rééditions : (Paris: Gallimard, 1975) ; (Paris : Gallimard, 2010).

²⁴⁹ Massignon, *Essai* (1922)¹; (1954)²; (1999)³.

²⁵⁰ Massignon, «Note sur la composition de *La Passion d'al Hallâj, martyr mystique de l'Islam*» [1921], *EMI*, 383-384. (Feuillet recto-verso daté de l'Avent 1921. Tirage à 40 ex. réservés)

²⁵¹ Massignon, «*Pro Hallagio*» [1922], *EMI*, 76-79. (Texte imprimé en 1922, à 40 ex. réservés).

²⁵² Louis Massignon, «Nouveaux documents persans concernant al-Halladj», *RMM*, vol. LVIII (1924) : 261-267.

²⁵³ Louis Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* (Paris : Paul Geuthner, 1929).

Hallāj (1931)²⁵⁴, puis une nouvelle édition remaniée en 1934²⁵⁵ et une autre en 1955 : *Hoceïn Mansûr Hallāj, Dîwân*²⁵⁶. Puis en 1953 de nouvelles recherches sur le *Diwān* : « Recherches nouvelles sur le *Diwān* d'al Hallāj et sur ses sources »²⁵⁷. Viennent ensuite les *Akhbār al-Ḥallāj. Recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'Islam Ḥusayn ibn Manṣūr Hallāj (1936)*²⁵⁸, qui connaîtront plusieurs rééditions²⁵⁹.

Jusqu'à la fin de sa vie, L. Massignon publiera encore plusieurs articles sur al-Ḥallāj : « Les études sur les *isnād* ou chaînes de témoignages fondamentales dans la tradition musulmane hallagienne »(1946)²⁶⁰, « La légende de Hallacé Mansur en pays turc » (1946)²⁶¹, « La survie d'al Hallaj, tableau chronologique de son influence après sa mort » (1946)²⁶², « Étude sur une courbe personnelle de vie : le cas de Hallaj martyr mystique de l'Islam » (1946)²⁶³, « L'œuvre

²⁵⁴ Louis Massignon, *Le Diwān d'al Hallāj, essai de reconstitution, édition et traduction par L. Massignon, Journal asiatique* (janv.-mars 1931) : 1-193.

²⁵⁵ Louis Massignon, « Textes anciens — extraits du divan d'al Hallāj », *Vaincre : revue mensuelle*, 2^e année, n° 2, 15 nov. 1934. [rééd. de la publication de 1931 avec quelques corrections].

²⁵⁶ Louis Massignon ; Al-Husayn ibn Mansur Hallāj, *Dîwân*, traduit et présenté par Louis Massignon (Paris, Éditions des Cahiers du Sud, 1955).

²⁵⁷ Louis Massignon, « Recherches nouvelles sur le *Diwan* d'al Hallaj et sur ses sources », in *Mélanges Fuad Köprülü* (Istanbul : Osman Yaçın Matbaasi, 1953), 351-368.

²⁵⁸ Louis Massignon, *Akhbār al-Ḥallāj. Recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'Islam Ḥusayn ibn Manṣūr Hallāj mis en ordre vers 360/971 chez Nasrabadhi et deux fois remanié*, Publié, annoté et traduit par Louis Massignon et Paul Kraus (Le Caire : Imprimerie César Sfeir (dépôt Larose), septembre 1936).

²⁵⁹ Rééditions : (Paris : Larose, 1936) ; (Paris, Vrin, 1957) ; (Paris, Vrin, 1975).

²⁶⁰ Louis Massignon, « Les études sur les *isnad* ou chaînes de témoignages fondamentales dans la tradition musulmane hallagienne », in *Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat* (Paris : Imprimerie Daupeley-Gouverneur, 1946), 385-420.

²⁶¹ Louis Massignon, « La légende de Hallacé Mansur en pays turc », *Revue des études islamiques*, (1941-1946) : 67-115.

²⁶² Louis Massignon, « La survie d'al-Hallaj, tableau chronologique de son influence après sa mort », *BEO*, t. XI (1945-1946) : 131-143.

²⁶³ Louis Massignon, « Étude sur une courbe personnelle de vie : le cas de Hallaj martyr mystique de l'Islam », *Dieu vivant*, Cahier 4 (1946) : 11-39

hallagienne d'Attâr » (1947)²⁶⁴, « Nouvelle bibliographie hallagienne » (1948)²⁶⁵, « El-Hallâj, mystique de l'Islam » (1949)²⁶⁶, « Interférences philosophiques et percées métaphysiques dans la mystique hallagienne : notion de l'«Essentiel Désir»²⁶⁷, « Qissat Husayn al-Hallâj » (1954)²⁶⁸, et «Le martyr de Hallâj à Bagdad» (1954)²⁶⁹.

Où s'origine la fascination de Louis Massignon pour al-Ḥallāj : qu'incarne cette figure à ses yeux ? Pouvons-nous tenter ici d'apporter quelques éléments de réponse à cette question ? Tout d'abord, il est fasciné par la doctrine ḥallājienne de l'amour divin. En effet, Ḥallāj professe un rapport d'amour religieux entre Dieu et l'homme. Or, comme l'écrit Jacques Waardenburg, ce rapport se compose d'une part « de l'amour primordial de l'essence divine pour elle-même », et d'autre part « de la volonté humaine qui cherche par l'intelligence à contempler cette essence divine, afin de venir à l'union mystique de l'amour ».²⁷⁰ Ainsi, al-Ḥallāj incarne le procès de l'amour divin en Islām. C'est certainement l'un des aspects de cette figure qui a fasciné Massignon. Il est également certainement fasciné par un autre aspect : l'aspect expérimental. En effet, comme le fait observer J. Waardenburg, la pensée ḥallājienne, bien qu'elle soit Qur'ānique au plan lexical, dépasse, déborde le cadre de la méditation Qur'ānique. Cette pensée s'élabore sur un mode qui n'est ni la psalmodie, ni le

²⁶⁴ Louis Massignon, « L'œuvre hallagienne d'Attâr », *Revue des études islamiques* (1941-1946) : 117-144.

²⁶⁵ Louis Massignon « Nouvelle bibliographie hallagienne » in *Ignace Goldziher Memorial Volume*, éd. Samuel Löwinger; Joseph Somogyi (Budapest, 1948), 251-279.

²⁶⁶ Louis Massignon, « El-Hallâj, mystique de l'Islam », *Bulletin des études arabes*, n° 43 (mai-juillet 1949) : 99-102.

²⁶⁷ Louis Massignon, « Interférences philosophiques et percées métaphysiques dans la mystique hallagienne : notion de l'«Essentiel Désir» in *Mélanges Maréchal*, t. II (Bruxelles ; Paris : Desclée de Brouwer, 1950), 263-296.

²⁶⁸ Louis Massignon, « Qissat Husayn al-Hallâj », *Donum natalicium H. [enrik] S. [amuel] Nyberg Oblatum*, Erik Gren, Bernhard Lewin, Herlmer Ringgren, Stig Wikander (Uppsala : Universitetsbiblioteket, 1954), 102-117.

²⁶⁹ Louis Massignon, « Le martyr de Hallâj à Bagdad », *La Nouvelle revue française*, 2^e année, n° 14, 1^{er} fév. (1954) : 214-235.

²⁷⁰ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 168.

commentaire. Cette pensée « est expérimentale, introspection mentale guidée par le vocabulaire du Coran »²⁷¹. Al-Hallāj cherche à connaître et à atteindre la Réalité dernière à laquelle il faut participer. Pour cela, il ne se borne ni à une constatation empirique, ni à une comparaison rationnelle. C'est au moyen d'une introspection, d'une expérimentation personnelle qu'il peut s'approcher de cette Réalité.

Enfin le troisième aspect qui passionne L. Massignon dans l'œuvre ḥallājienne, c'est qu'elle contient les germes d'une optique réunissant les deux religions islamique et chrétienne, elle propose, remarque J. Waardenburg, une ouverture sur le Dieu unique dont l'essence est mystère, *Ghayb*.²⁷² Cet aspect est clairement exprimé par L. Massignon lui-même, qui, dans une lettre au père saint Anastase écrit :

Je n'ai pas encore fini mon travail sur *al-Ḥallāj*, et pourtant je voudrais mettre en lumière sa doctrine de la divinité du Christ si imprévue dans l'Islam, née pour lui du besoin d'un guide impeccable, possédant la « plénitude de l'Esprit », — pour ne pas errer dans les voies mystiques : doctrine si curieusement récompensée par une mort ignominieuse, en croix, — qu'il paraît nettement avoir désirée (la critique des textes doit établir ces deux points)²⁷³.

Nous approfondirons ces points au cours de notre troisième chapitre, et chercherons à préciser la nature de la « mystique ḥallājienne » dans l'œuvre de Louis Massignon. Ici, à présent, retenons simplement que L. Massignon entretient, à partir de 1907 et jusqu'à la fin de sa vie, une relation passionnée à la figure d'al-Ḥallāj, et que l'auteur de la *Passion*, fut profondément passionné par l'étude qu'il entreprit. On pourra ici s'interroger sur le rôle des émotions dans le cadre des recherches menées par L. Massignon et supposer que sa

²⁷¹ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 168.

²⁷² Waardenburg, « Regard de phénoménologie religieuse », 152.

²⁷³ Lettre du 16/IX/1909 de L. Massignon au P. Anastase, d'après D. Massignon, *Autour d'une conversion*, 75.

« passion » pour ce martyr a possiblement engendré certains biais, certaines inflexions, dans sa vision d'ensemble de la mystique musulmane, voire dans sa vision de l'Islām tout entier.

Comme nous l'avions noté plus haut, la passion peut entraîner la diminution ou la perte du sens moral, de l'esprit critique et provoquer une rupture de l'équilibre psychique²⁷⁴. En matière de recherche académique, ce qui nous intéresse ici c'est de voir comment une émotion, une tendance affective, peut entraîner une perte d'esprit critique, ou plus globalement biaiser le regard posé sur le champ d'étude. Au sujet de L. Massignon, J. Waardenburg observe qu'en attribuant à Ḥallāj une survalueur « par rapport à l'histoire de la pensée et de la pratique religieuse musulmanes »²⁷⁵, et en situant « les différents courants de pensée religieuse [...] autour et par rapport à la pensée hallajienne »²⁷⁶, L. Massignon crée une nouvelle image de l'islām, lui attribuant tout entier, une valeur mystique²⁷⁷. C'est dire l'importance de la part de la subjectivité et des émotions dans la recherche académique entreprise : sa passion pour son champ d'étude est un biais qui risque d'altérer sa vision de ce dernier, de la rendre très subjective. L'aspiration passionnée du chercheur peut engendrer une image éloignée de la réalité étudiée, provoquer une distorsion de la vision du champ d'étude.

²⁷⁴ « passion », d'après le : Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales/Ortolang [en ligne]. [URL : <http://www.cnrtl.fr/definition/passion>] [Réf. du 18/VI/2019].

²⁷⁵ Waardenburg, « Regard de phénoménologie religieuse », 153.

²⁷⁶ Waardenburg, « Regard de phénoménologie religieuse », 153.

²⁷⁷ Waardenburg, « Regard de phénoménologie religieuse », 153.

2.3.2 Un orientaliste désorienté

En Iraq, Louis Massignon vécut un événement intérieur intense qui bouleversa profondément sa vie psychique et religieuse. Il s'agit d'un événement complexe, qui a été le plus souvent qualifié de « conversion ». Le récit de cette conversion peut être reconstitué grâce aux documents réunis et édités par son fils Daniel dans deux ouvrages intitulés : *Le voyage en Mésopotamie* (2001)²⁷⁸, et *Autour d'une conversion* (2004) »²⁷⁹. Nous ne reviendrons pas ici en détail sur ces événements, mais présenterons simplement ici les éléments qui permettent de comprendre dans quelle mesure cette conversion affecta la relation de Louis Massignon à son champ d'étude.

Quelques mois après son arrivée à Bagdad, au printemps 1908, alors qu'il a quitté Bagdad pour effectuer une mission archéologique, Louis Massignon parvient le 30 avril 1908 au caravansérail de Kūt al-ʿAmāra. Là, il rencontre des difficultés et doit finalement regagner Bagdad dès le lendemain, le 1^{er} mai, à bord d'un vapeur turc, la *Burhaniyé*. La mission est écourtée. Sur le bateau, il est dévisagé, soupçonné d'espionnage et menacé de mort. La nuit du 1^{er} au 2 mai — sentant sa liberté et sa vie menacées, il a une velléité de prière en arabe²⁸⁰. Obligé de garder le lit, il avale deux cigarettes toute allumées, tente de s'enfuir, mais est rattrapé et ligoté. Il tente de mettre fin à ses jours au moyen d'un couteau en se fendant sa poitrine, mais interrompt son geste dès que le sang commence à couler. Plus tard, il se souvient de ce 3 mai 1908 :

²⁷⁸ D. Massignon, *Le voyage en Mésopotamie ...*

²⁷⁹ D. Massignon, *Autour d'une conversion...*

²⁸⁰ D. Massignon, *Le voyage en Mésopotamie ...*, 26

Peu après le coup de couteau manqué, j'avais subi un autre coup : intérieur, inouï, suppliciant, surnaturel, indicible. Comme une brûlure, du cœur, au centre. Comme un écartèlement de mes idées, l'intelligence se voyant roulée sur la roue de tous ses propres jugements passés, frappée par chacune des condamnations qu'elle avait si libéralement portées sur autrui ; « c'est vrai et juste ; et pourtant, je n'avais pas voulu cela ». Non plus seul. Mais jugé. Presque une damnation. Une libération, en tout cas hors d'entre les hommes. Et, immédiatement, la certitude que je reviendrais à Paris. [...]. Une horreur atroce de moi-même me saisit et me fit garder les yeux obstinément fermés pendant un temps que je crus égal à deux fois 24 h et qui fit bloc dans ma mémoire avec mon transfert à terre le 4²⁸¹.

Transporté à l'hôpital, sa crise dure plusieurs jours. Il se souvient de la nuit du 4 au 5 mai, nuit où « l'Etranger » le visita :

L'Etranger qui m'a visité, un soir de mai, devant le Tâq, /sur le Tigre, dans la cabine de ma prison, et la corde serrée après deux essais d'évasion, est entré, toutes portes closes, Il a pris feu dans mon cœur que mon couteau avait manqué/, cautérisant mon désespoir qu'il fendait, comme la phosphorescence d'un poisson montant du fond des eaux abyssales. [...] L'Etranger qui m'a pris tel quel, au jour de Sa colère, inerte dans Sa main comme le gecko des sables, a bouleversé, petit à petit, tous mes réflexes acquis, toutes mes précautions, et mon respect humain. Par un retournement « finaliste » des effets vers les causes, des intersignes, tel que la plupart des hommes ne le réalisent qu'en mourant. Et cela m'est une excuse si je ne propose plus, ici, de chercher dans les biographies des mystiques un vocabulaire technique d'ersatz pour « entrer en présence » de Celui qu'aucun Nom a priori n'ose évoquer, ni « Toi », ni « Moi », ni « Lui », ni « Nous », et si je transcris simplement un cri, imparfait, certes, mais poignant de Rûmî (quatrain n° 143), où le Désir divin, essentiel, insatiable et transfigurant, jaillit du tréfonds de notre adoration silencieuse et nue : la nuit.

« Ce quelqu'un, dont la beauté rend jaloux les Anges, est venu au petit jour, et Il a regardé dans mon cœur ;

²⁸¹ D. Massignon, *Le voyage en Mésopotamie...*, 28

Il pleurait, et je pleurais ; puis Il m'a demandé : « de nous deux, dis, qui est l'amant ? »²⁸².

Après cet épisode éprouvant, Louis Massignon doit regagner la France pour s'y reposer. Il identifiera cet événement comme « sa conversion » au christianisme, son retour à la foi de son enfance. Afin de commémorer cet événement, il fera graver une plaque *ex-voto*, au cœur même du vieux Bagdad, non loin du cénotaphe d'al-Hallāj, dans l'ancienne église des Pères Carmes. Près d'un autel latéral, une plaque a été placée dans le mur voisin (*Voir Annexe 1a*)²⁸³. On peut y lire arabe : « *Anā huwa al ʿarīq wa al-ḥayat wa al-ḥaqq* »²⁸⁴ ; en latin : « O Crux ave Spec Unica »²⁸⁵ ; et en français : « A Marie, Notre-Dame de la Joie, de la Vérité, de la Croix » – « Saint Siméon priez pour nous » – « Louis Massignon, 1908 ». Cette stèle²⁸⁶, que L. Massignon dédie « à la Sainte Vierge Marie », commémore sa conversion. Elle est identique à une autre croix qu'il a fait placer en Bretagne, à Pordic, où il sera inhumé.

2.3.3 Des recherches qui ne laissent pas indemne

Cet événement intérieur intense qui débouche sur le rapatriement du savant en sa terre natale après un bouleversement intérieur fortement ressenti dans cette terre lointaine

²⁸² Massignon, Réponse à l'« Enquête sur l'idée de Dieu et ses conséquences [1955], *EMI*, 6-7.

²⁸³ Méricoux, « La reconnaissance de Louis Massignon envers l'Irak », 434.

²⁸⁴ [Je suis Lui, Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie] (tr.) ; Voir : Lettre de L. Massignon au P. Anastase du 24/VIII/1908 : « L'aimer, l'aimer davantage, s'il le permet, en priant la très glorieuse Vierge Marie sa Mère et la Nôtre, voilà ma voie, n'a-t-Il pas dit : *Anā al-darb, anā al-ḥaqq, anā al-ḥayāt?* » ; citée par : D. Massignon, *Autour d'une conversion ...*, 30.

²⁸⁵ [Salut ô Croix [notre] unique espérance] (tr.).

²⁸⁶ Elle fut dessinée par le danois, récemment converti Johannes Jörgensen. Voir : D. Massignon, *Autour d'une conversion*, 31.

qu'il souhaitait explorer, montre que loin d'être uniquement un observateur impassible face à un « objet » d'étude, Louis Massignon est un *sujet* affecté par la réalité qu'il explore et étudie. Son champ d'étude, nous l'avons dit, le passionne, ce qui nous informe sur des sentiments, des émotions : il n'est ni neutre, ni impartial. De plus, l'épisode de la conversion montre que cette « mission » topographique, archéologique, ne le laisse pas indemne. L'orientaliste va se trouver désorienté, comme « terrassé » par une crise intérieure qui le marquera durablement. Il fait l'expérience de l'imprévu, son programme est bouleversé, il perd pied, il fait l'épreuve de la déstabilisation, loin des siens, loin de ses repères habituels. C'est dire combien l'étude entreprise affecte ici le chercheur. Il doit s'abandonner au lâcher-prise, et s'engager malgré lui avec tout son être dans cette aventure.

En ce sens, la démarche de L. Massignon peut être mise en regard avec ce qui dans le champ de l'anthropologie a été défini comme « anthropologie expérientielle ». En effet, pour les tenants de cette approche, le chercheur qui adopte une perspective près de l'expérience de l'autre, identifiée en anglais comme « *experience-near* », s'engage de façon holistique (*feeling-thinking*). Or, cet engagement holistique est bien présent chez L. Massignon : il s'engage de tout son être, il engage ses pensées, ses sentiments, prend le risque de l'isolement, de l'aventure en terre inconnue.

Pour les tenants de l'anthropologie expérientielle, « il convient de revaloriser l'extase, dans le sens d'un lâcher-prise essentiel à la production du savoir ethnographique où le chercheur met de côté ses mécanismes de contrôle, son programme et ses objectifs »²⁸⁷. L. Massignon n'a pas vécu une extase *şūfie* pour mieux comprendre le *taşawwuf*, mais il a fait l'expérience

²⁸⁷ Mentel, « Anthropologie expérientielle », *Anthropen*.

du lâcher-prise, et mis de côté ses mécanismes de contrôle, son programme et ses objectifs. C'est pourquoi à certains égards, son approche pourrait être qualifiée « d'islamologie expérientielle ».

Sa recherche comporte une dimension « d'expérimentation », dans laquelle il n'entend pas se protéger : il prend le risque de se mettre en jeu, il est lui-même, le support de l'expérience vécue. Il n'est pas un simple observateur : il est un chercheur académique et un témoin, et un pèlerin, et un croyant, et un aventurier.

Est-il nécessaire d'opérer une distanciation entre le ou la chercheur·e et son champ d'étude ? Nous n'entendons pas ici ouvrir ce débat. Mais nous constatons avec J. Waardenburg que Louis Massignon est personnellement affecté par l'étude qu'il entreprend. Il est affecté non seulement par le voyage et le dépaysement, mais aussi par la lecture de ces textes eux-mêmes, qu'il se trouve à Bagdad ou à Paris. En abordant les textes mystiques, Louis Massignon a cherché à découvrir l'inspiration sous-jacente du texte. Il pensait qu'une sorte de grâce pouvait être à l'origine de leur inspiration. Une telle recherche impliquait écrit J. Waardenburg, que ce n'était plus « le savant qui contrôlait complètement son texte, mais la signification du texte qui affectait en quelque sorte le savant »²⁸⁸. Selon L. Massignon, pour rendre pleinement justice au texte, il faut, en déchiffrant le contenu et d'un texte mystique, s'interroger sur le message qu'il véhicule, sur la vérité à laquelle il se réfère.

L. Massignon ne ressort pas indemne de sa mission d'étude. Il en ressort transformé. De même, le champ d'étude mystique musulmane l'affecte. Les textes qu'il étudie ne le laissent

²⁸⁸ Jacques Waardenburg, « Louis Massignon (1883-1962) As a Student of Islam », *Die Welt des Islams*, vol. 45 /3, 321, 2005. [Texte original: In this, it was no longer the scholar who was in complete control of his text, but the meaning of the text somehow affected the scholar.], tr.

pas indifférent, et le touchent intimement. Nous avons vu que la passion amenait L. Massignon à voir le champ d'étude d'une certaine façon et que la recherche qu'il avait entreprise entraînait aussi un vécu personnel bouleversant. De manière générale, la recherche de celui qui aborde un sujet ne se comprend que grâce à la prise en compte du lien entre le chercheur ou la chercheuse et le sujet étudié. Comme le rappelle J. Waardenburg, la phénoménologie religieuse a permis d'observer « qu'on ne voit son objet religieux qu'à travers ses propres yeux »²⁸⁹. Il n'est donc pas possible d'en parler comme s'il était indépendant du sujet. Il est donc essentiel de chercher à saisir, afin de saisir le réel, le rapport révélateur entre le ou la chercheur·e et le champ d'étude :

L'Islam que Massignon a vu est un Islam massignonien ; et de la vérité de cet Islam Massignon a été le seul dépositaire. Il a vu cette vérité non seulement à travers certains textes ou à l'aide de certains musulmans, mais aussi et surtout avec la spiritualité sienne qui, d'une part, était le résultat d'une éducation et d'une formation, mais qui, d'autre part, lui a permis de voir précisément la vérité qu'il a vue²⁹⁰.

Il nous faudra prendre en compte ces aspects au moment d'analyser sa vision de la mystique musulmane, et lorsque nous nous interrogerons sur le rôle de la subjectivité du ou de la chercheur·e dans le cadre de l'étude de la mystique musulmane. Nous avons montré qu'il entretenait à son champ d'étude une relation passionnée, mais aussi que cette étude l'affectait personnellement.

Chercheur de manuscrit, chercheur hors des sentiers battus, L. Massignon fut un pionnier à plusieurs égards. A présent, nous nous intéresserons à cette exploration qu'il a menée hors des sentiers balisés, en terre arabe, en langue arabe, à ces risques pris, en dehors de tout

²⁸⁹ Waardenburg, « Regard de phénoménologie religieuse », 154.

²⁹⁰ Waardenburg, « Regard de phénoménologie religieuse », 154.

confort : aux amitiés nouées là où presque aucun Français n'était allé, en Iraq, Syrie, Égypte. Nous nous intéresserons à ceux qui ont cherché avec lui, lu et interprété ces textes avec lui, orientant son regard et son interprétation, à ces savants d'Iraq, de Syrie et d'Égypte qui ont été ses guides et ses amis.

2.4 L. Massignon et les lettrés d'Iraq et de Syrie

2.4.1 L'hospitalité d'une famille musulmane : Bayt al-Alūsī.

Comment se déroule le séjour de Louis Massignon à Bagdad ? Quels sont les éléments qui vont orienter ses recherches, affecter sa découverte de la mystique musulmane, sa vision de cette dernière ? Lorsqu'il arrive à Bagdad le 19 décembre 1907²⁹¹ afin de mener à bien la mission archéologique qui lui a été confiée, il fait le choix d'une immersion en langue arabe, en terre arabe. Il s'en explique dans une lettre adressée à son ami Henri Maspéro, le 5 janvier 1908 :

Ici je prends racine arabe, c'est-à-dire que j'ai trouvé des gens selon mon idée — bienveillants et assez lettrés, avec qui causer [...] — quand la chose normale de la solitude va être dépassée — près de qui vivre loin de la colonie européenne — qu'Allah la disperse — comme l'armée abyssine à la guerre de l'Eléphant, amen²⁹².

Il mentionne également ces relations nouées avec certains milieux lettrés dans l'introduction de son rapport de Mission, en 1910 :

Avant toute reconnaissance, un séjour préliminaire s'imposait donc, à Bagdad même, de façon à se ménager là une sorte de base d'opérations. Les relations nouées dans les milieux lettrés musulmans me permirent bientôt de m'établir à pied d'œuvre, dans le vieux quartier de Haïderkhâneh, le 7 janvier 1908. De là je pouvais travailler utilement pendant un séjour qui dura deux mois et demi²⁹³.

²⁹¹ François Angelier, « Louis Massignon, une courbe de vie : 1883-1962 », 232.

²⁹² Lettre du 5/1/ 1908 de L. Massignon à H. Maspéro, citée par J.-F. Six, in *Louis Massignon*, éd. J.-F. Six (Paris : Cahier de l'Herne, 1970), 36 (nous soulignons).

²⁹³ Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). I. Relevés archéologiques*, IV.

Louis Massignon loge dans le vieux quartier Ḥaydar-Khāne, où les cousins al-Alūsī acceptent de lui louer une maison. En 1957, il se souvient de leur généreuse hospitalité :

J'étais arrivé à Bagdad pour étudier ce mystique : Hallāj, et j'ai vu que je ne pouvais rien faire, parce que l'étranger c'est l'ennemi, que généralement — c'est en effet ou un espion ou un commerçant — qui essaie de gagner le plus qu'il peut. Donc il n'y a aucun espoir d'avoir avec les musulmans de Bagdad toute espèce d'intimité. Alors j'ai joué le tout pour le tout. [...] Donc, un beau jour, je me suis présenté chez eux [...] Et je leur ai demandé de me prendre en charge comme hôte. J'avais joué et gagné. Parce qu'il y a une chose dans la vie humaine, il y a une chose dans l'éducation, c'est l'hospitalité²⁹⁴.

Tout d'abord, les cousins al-Alūsī se méfient de cet étranger et s'interrogent sur le motif de son séjour. Ils acceptent bientôt de lui accorder l'hospitalité. L. Massignon n'oubliera pas l'accueil « paternel » de Ḥājj 'Alī Al-Alūsī (*son portrait en présenté à l'annexe 3*):

[...] la *diyāfa*, la *dakhalla*, est pour moi une chose sainte, et aucune *fidya*²⁹⁵ n'est pour moi capable d'épuiser le sens paternel, et plus que paternel, spirituel, que j'ai compris par cet homme. [...] Il me prenait tel quel et il essayait de me faire aboutir à mon destin. [...] J'étais venu me poser sur le coin de son toit, comme un oiseau bizarre venu d'ailleurs. Et bien, il n'a pas essayé de m'apprivoiser. Mais il m'a alimenté le temps où il n'y avait d'autre endroit où je puisse boire quelque chose de très pur, qui était la doctrine musulmane, comme il la comprenait, de tout son cœur²⁹⁶.

Dans son rapport de Mission, la vigueur des remerciements adressés à la famille al-Alūsī est éloquente :

Tout mon souvenir, toute ma reconnaissance vont aux amitiés lointaines, dont l'aide constante et fidèle m'a été si précieuse, si douce, pendant tout mon voyage, là-bas : avant tout, aux deux Sayyid, ash shaykh Maḥmoūd Shoukrī al Aloūsī, professeur à la

²⁹⁴ Massignon, « Les maîtres qui ont guidé ma vie », 17.

²⁹⁵ Terme arabe signifiant « rançon ».

²⁹⁶ Massignon, « Les maîtres qui ont guidé ma vie », 18-19.

mosquée de Ḥaïderkhāneh à Bagdad, et à al Ḥājj ‘Alī ‘Alā oud Dīn ibn No‘mān al Aloūsī, ancien qādhī de Ba‘labakk, élu depuis député de Bagdad [...] ²⁹⁷.

Ses hôtes ne lui offrent pas seulement leur hospitalité et leur protection. Ils vont également l’aider dans ses recherches de diverses manières : ils lui permettent d’accéder à des documents anciens, aux manuscrits de la cité ; concernant son étude des *awqāf*, Ḥājj ‘Alī al-Alūsī l’aide à entrer en contact avec les tenanciers des grands propriétaires et lui remet les listes de noms qu’il possède ²⁹⁸.

Il va réaliser un travail de documentation important sur le *waqf* rattaché à l’école Mirjāniyya. Il publiera ses travaux en 1907 ²⁹⁹, puis en 1912, dans son second rapport de Mission ³⁰⁰, où il présente quelques-unes de ses prises de vue des inscriptions de la Mirjāniyya, avec un essai de traduction. Il écrit :

Les inscriptions suivantes, portant les n^{os} II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X, XI sont inédites : je les ai personnellement copiées, photographiées et étudiées sur place les 29 janvier et 12 mars 1908, en m’aidant de deux déchiffrements antérieurs manuscrits dus à deux auteurs arabes, celui de No‘mān al Aloūsī, inséré par lui en tête de son catalogue (manuscrit) des livres de la bibliothèque de la mosquée Mirjāniyah, et celui de Maḥmoūd Shokrī al Alousī, qui dérive du premier, et se trouve inséré dans son ouvrage manuscrit *Kitāb akhbār Baghdād ‘wa mā jāwarahā min al bilād [...]*. ³⁰¹

Insistons ici sur le fait que l’islamologue et les cousins al-Alūsī travaillent ensemble, effectuent les recherches ensemble et qu’ils se rendent des services mutuels grâce à la complémentarité de leurs connaissances et de leurs compétences. En témoigne, par exemple, une publication conjointe portant sur le dialecte arabe de Bagdad, publiée en arabe

²⁹⁷ Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). I. Relevés archéologiques*, 57.

²⁹⁸ Massignon. *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*, 67.

²⁹⁹ Massignon, « Les medresehs de Bagdād ».

³⁰⁰ Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*.

³⁰¹ Massignon. *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*. 3-4.

à Constantinople sous le titre : *Risālat al-amthāl al-Baghdādiyya allatī tajrī al-‘āma lilqāḍī Abī al-Ḥusayn ‘Alī al-Faḍīl al-Mū’īdī al-Ṭālqānī jam‘āhā fī sana 421 hīgira*³⁰².

La famille al-Alūsī permet à Louis Massignon de faire l’expérience de l’hospitalité en terre arabe, en langue arabe. À ce sujet, les réflexions de Francis Affergan sur L. Massignon sont éclairantes : Il établit un lien entre la problématique du langage (chez L. Massignon ici choisir de vivre en langue arabe, de s’expatrier en un langage autre), et celle de l’hospitalité. Il écrit : « Parler ne réside pas dans le fait de s’emparer de quelque chose, encore moins de quelqu’un, mais dans le détournement de soi. Parler désorienté. En parlant, je m’égare, tel le sujet dés-emparé errant dans le désert. On ne cherche qu’en s’égayant pour Massignon »³⁰³.

En effet, pour l’islamologue, « le langage est doublement un *pèlerinage*, un *déplacement spirituel*, puisqu’on n’élabore un langage que pour sortir de soi vers un autre: pour évoquer avec lui un Absent, la troisième personne, comme dit la grammaire, *al-Ghâ’ib*, l’Inconnu, comme dit la grammaire arabe »³⁰⁴.

Pour F. Affergan, la parole est « Destinée à nous faire sortir de notre parenté, la parole se soutient de son exogamie »³⁰⁵. « En parlant, l’être se décentre. Loin d’annexer la chose, la parole désannexe plutôt le sujet. Dire consiste à s’exiler hors de la chose pour mieux la

³⁰² Louis Massignon, *Risālat al-amthāl al-Baghdādiyya allatī tajrī bayna al-‘amma lil qāḍī Abī Ḥusayn ‘Alī b. Faḍīl al-mū’ayyadī al-Ṭālīqānī, jama‘aha fī sanat 421 h.*, ṭubi‘at bi-nafaqat Massignon, wa taṣhīh ‘ayn. bā’., (Maṭba‘at Ra‘amsīs bi-al-Fajjāla, Miṣr, 1913)

[*Traité des proverbes de Baḡdād qui ont circulé au sein de la population de Bagdad, collectés par le juge Abī al-Ḥusayn ‘Alī b. Faḍīl al-mū’ayyadī al-Ṭālīqānī en l’an 421 h.*, Imprimé aux frais de Louis Massignon et corrigé par ‘ayn. bā’ (Imprimerie Ra‘amsīs bi-al-Fajjāla, Egypte, 1913)]

³⁰³ Affergan, « L’involution de l’anthropologie chez Louis Massignon », 146-147.

³⁰⁴ Massignon, « Valeur de la parole humaine en tant que témoignage » [1951], *EMI*, 55.

³⁰⁵ Affergan, « L’involution de l’anthropologie chez Louis Massignon », 146.

nommer ». ³⁰⁶ Comme nous allons le voir, c'est grâce à cet exil, à ce décentrement, à ce détour par la réalité de l'autre, que L. Massignon va trouver sa vérité, sa vocation, à la suite d'une crise intérieure éprouvante.

2.4.2 La famille al-Alūsī et la naissance d'une vocation.

Nous soulignerons à présent l'importance du rôle joué par la famille al-Alūsī dans l'émergence de la vocation de Louis Massignon, et plus particulièrement dans la nature de sa relation à l'islām : cette famille le prend sous sa protection et lui permet de goûter ce « quelque chose de très pur, qui était la doctrine musulmane » ³⁰⁷, telle qu'ils la comprennent. Suite à la crise intérieure qui le terrassa sur la *Burhaniyé*, L. Massignon est très affaibli physiquement : sa vie est en danger. Les al-Alūsī veilleront sur ce qu'il croit être « son agonie » dans la nuit du 7 au 8 mai 1908 ³⁰⁸. Ils récitent, auprès de lui, la sourate *Yā-Sīn* (36), sourate des mourants ³⁰⁹. Roger Arnaldez rapporte les souvenirs de L. Massignon à ce sujet :

Ses hôtes musulmans qui l'hébergeaient le crurent mort. Quand il reprit ses esprits, il les entendit réciter les versets du Coran comme ils l'auraient fait pour un coreligionnaire. Massignon en reçut une très vive impression qui est à la base de ses réflexions sur l'hospitalité comme valeur religieuse fondamentale. Les musulmans, ses hôtes, en récitant le Coran selon leur foi, s'étaient mis à sa place, à lui chrétien et étranger, comme un musulman pourrait le faire pour un autre musulman. La lecture du Coran par ses hôtes prenait une signification extrêmement profonde, le Coran

³⁰⁶ Affergan, « L'involution de l'anthropologie chez Louis Massignon », 147-148.

³⁰⁷ Massignon, « Les maîtres qui ont guidé ma vie », 18-19.

³⁰⁸ Moncelon, « Louis Massignon et Frithjof Schuon : une rencontre posthume », 185.

³⁰⁹ Pénicaud, « *Le Réveil des Sept Dormant. Anthropologie d'un pèlerinage islamo-chrétien en Bretagne* », (2010), 56.

n'était plus un obstacle, mais, dans la bouche de ces pieux musulmans, il devenait un lien spirituel très fort³¹⁰.

Ce passage nous montre l'importance du lien spirituel qui se tissa entre Louis Massignon et ses hôtes : se sentant sauvé par l'intercession d'âmes musulmanes qui prièrent pour lui en arabe, L. Massignon développera sa vie durant une relation très intime à la langue du Qur'ân et se sentira véritablement débiteur d'une dette envers l'islâm. Certaines sources nous permettent de comprendre qu'au cours des mois précédents, il échangeait volontiers avec cette famille au sujet des sens des versets du Qur'ân : « [...] il y a dans la sourate *an-Nūr*, un passage bien étrange, sur lequel les *ṣūfis* se sont passionnés : *Allāhu nūru l-samāwāti wa-l-ardī, mathalu nūrihi ka-mishkāt*ⁱⁿ [...] [Q. 24 : 35] Hājj 'Alī Alūsī en était très frappé et m'en parlait »³¹¹.

Y. Moubarac, qui fut le secrétaire et le disciple de L. Massignon, voit dans cette rencontre avec la « langue liturgique de l'islam » le point de départ de la courbe de vie de L. Massignon : « Dans l'ordre néanmoins du commencement, qui n'est pas celui des débuts, il semble que le point de départ de sa courbe de vie se situe au bord de la source sémitique recueillie par l'orifice de l'arabe, *langue de révélation* ou simplement *langue liturgique de l'Islam* »³¹².

Ce que L. Massignon doit aux al-Alūsī, c'est non seulement de l'avoir accueilli, protégé, aidé dans ses recherches, instruit au sujet de Bagdad et de l'islâm, mais c'est aussi de lui avoir

³¹⁰ Roger Arnaldez, « Islam et arabité. Le dialogue islamo-chrétien. Lecture chrétienne du Coran chez Massignon et Moubarac », in *Youakim Moubarac*, éd. Jean Stassinnet (Lausanne ; Paris : L'Age d'homme, 2005), [177-181], 182.

³¹¹ Lettre du 11/IX/1908 de L. Massignon au P. Anastase ; citée par D. Massignon, *Autour d'une conversion...* 42.

³¹² Moubarac, « Islam et arabité. Hommage à Louis Massignon », 177.

permis de retrouver le chemin de la foi : le 26 février 1938, l'orientaliste écrit à Nouredine Beyhum :

Il est très vrai que je suis croyant, profondément chrétien, catholique, il est non moins vrai que, si je suis redevenu croyant, il y a trente ans, après cinq années d'incrédulité, c'est à des amis musulmans de Bagdad, les Alūssi, que je le dois. C'est en Arabe qu'ils ont parlé de moi à Dieu, en priant, et de Dieu à moi et c'est en arabe que j'ai pensé et vécu ma conversion, en mai-juin 1908 [...] D'où la reconnaissance profonde que je garde de l'Islam³¹³.

Ici apparaît un paradoxe : s'il est redevenu croyant, c'est à des musulmans qu'il le doit. Pourtant, comme l'indique la croix de l'Église des Carmes, il ne s'agit pas d'une conversion à l'islām, mais d'un retour à la foi chrétienne de son enfance, au Christ, qui redevient, comme il l'écrit, « le Chemin, la Vérité et la Vie » : « *al ṭarīq wa al-ḥayat wa al-ḥaqq* ».

Plusieurs textes de L. Massignon montrent combien il fut touché par la confiance et l'hospitalité que la famille al-Alūsī accepta de lui accorder. Ainsi, témoignant de la reconnaissance du jeune français à l'égard de cette famille, ces lignes qu'il adresse le jour de ses quarante ans, le 25 juillet 1923, à Maḥmūd Shukrī al-Alūsī :

Par la grâce de Dieu, je vous transmets mes chaleureuses salutations car Dieu a imprimé au fond de mon cœur le souvenir de votre générosité que je n'oublierai jamais ; pas un jour ne passe sans que revienne à ma mémoire, d'une manière ou d'une autre, ce qui m'est arrivé en la compagnie de la famille Al-Alūsī à Bagdad, la vôtre, Maître, ainsi que celle du défunt Al-Ḥājj 'Alī, que Dieu le bénisse³¹⁴. J'ai reçu de vous bien des connaissances littéraires et bénéficié de votre illustre enseignement. Tout cela a développé en mon cœur la passion de la louange à Dieu pour ses grâces ; que Dieu vous garde à jamais³¹⁵.

³¹³ Lettre du 26/02/1938 de L. Massignon à Nouredine Beyhum ; citée par : Keryell, *L'hospitalité sacrée*, 53.

³¹⁴ Décédé 2 ans plus tôt, en 1921.

³¹⁵ Voir annexe 7(tr.).

Lorsque Maḥmūd Shukrī quitte ce monde à son tour, le savant français exprime, dans une lettre adressée à Muḥammad Bahjat al-Atharī, le 25 juin 1924, la tristesse qu'il ressentit en apprenant cette nouvelle :

j'ai ressenti une vive douleur, une profonde affliction. Nous avons rendu grâce à Dieu lorsque nous avons entendu parler de sa patience dans l'adversité et de ses vertus. Aussi nous vous serions reconnaissants d'avoir la gentillesse d'être notre représentant pour présenter nos condoléances à sa noble famille. Que Dieu, Le Très haut, nous réunisse pour le meilleur — dans le souvenir du défunt³¹⁶.

L. Massignon éprouve à l'égard des al-Alūsī non seulement de l'affection, de l'estime, mais aussi une profonde reconnaissance envers ceux qui l'ont protégé, ont intercédé pour son âme et ont permis son retour à Dieu. La famille al-Alūsī se réjouit du retour à la foi de L. Massignon. Avant son départ, Ḥājj 'Alī ad-Dīn al-Alūsī fait graver un anneau de cristal (*Voir Annexe 5*) par Muḥammad Taqī Bahmīnī al-Ḥakāk dans le quartier de la Kāzimiyya³¹⁷. On peut y lire : « لویز ماسینون عبده ١٣٢٦ » . Nous traduisons cette inscription comme suit : « Lūiz Māsīnon, Son serviteur. An 1326 de l'hégire [1908] ». L'islamologue conservera cette preuve d'amitié avec le plus grand soin. Nous retrouvons ce sceau apposé au bas d'une lettre

³¹⁶ Muḥammad Bahja Al-Atharī, *A'lām al-'Irāq, Kitāb tārikhī adabī intiqādī yataḍamman sīrat al-Imām al-Alūsī al-Kabīr wa ta'bīn al-'ulamā' wa al-udabā' wa tarājim nawābiḡh al-Alūsīyin* (al-maṭba'a al-salafīyya, Miṣr, 1345h/1926, 174 (tr.) [Muḥammad Bahjat Al-Atharī, (1345/1927). *Les savants de l'Iraq. Livre historique littéraire et critique contenant la biographie du grand Alūsī, les hommages posthumes des savants et des lettrés et les biographies des Alūsī* (Imprimerie Salafie d'Égypte, 1345 h. /1927), 174. (tr.).]

³¹⁷ Kamil Muṣṭafā Shaybī, « Massignon wa al-Ḥallāj », *Fī qalb al-Sharq : qirā'a mu'āṣira li-a'māl Louis Massignon, A'māl al-nadwa allatī nazzamathā Kulliyat al-Ādāb, Jāmi'at al-Qāhira bi-al-ta'āwun ma'a al-Markaz al-Faransī lil-Thaqāfa wa-al-Ta'āwun wa-al-Jam'iyya al-falsafīyya al-Miṣriyya, fī al-fatra min 13-15 Māris, 1999* (Le Caire : al-Majlis al-A'lā lil-Thaqāfa, 2005), [111-97], 101. (tr.).

[Kamil Muṣṭafā Shaybī, « Massignon et al-Ḥallāj », in *Au cœur de l'Orient. Relectures contemporaines de l'œuvre de Louis Massignon. Actes du Colloque tenu à l'Université du Caire, Faculté des Lettres en collaboration avec le Centre Français de Culture et de coopération. 13-15 mars 1999* (Le Caire : Haut Conseil de la culture, 2005), [97-111], 101.] (tr.).

adressée à Jamāl-al-Dīn al-Qāsimī le 8 mars 1912 (*Voir annexe 6*) et au bas de la lettre qu'il adresse à Maḥmūd Shukrī le 25 juillet 1923. (*Voir Annexe 7*). En 1957, Louis Massignon s'exprime en ces termes au sujet de cet anneau :

Il [Ḥājj 'Alī Alūsī] m'avait fait un anneau de cristal, un sceau où mon nom était gravé. Il considérait alors que j'étais un traître. A ce moment-là, le sceau était fini et j'étais redevenu croyant. Il a fait ajouter dessus : « *Abdouhou* », le serviteur de Dieu, qui est un titre aussi bien d'un chrétien que d'un musulman, parce que ce serviteur de Dieu est Abraham, serviteur du Dieu de l'hospitalité³¹⁸.

En lisant le passage ci-dessous, il apparaît que s'il choisit de se consacrer au monde musulman, intellectuellement et personnellement, c'est notamment par reconnaissance envers cette famille, pour s'acquitter de la dette qu'il a contracté envers elle. En 1933, il écrit à Ortega y Gasset :

Il est donc exact que j'avais cessé d'être chrétien [...] quand l'apprentissage de la langue arabe, l'initiation au milieu social arabe m'entraînèrent à des séjours prolongés, souvent en costume arabe, en milieu musulman ; spécialement à Bagdad, où des amitiés inattendues m'attendaient, vraiment fraternelles et profondément musulmanes. Et c'est là, il y a vingt-cinq ans, dans un milieu purement islamique et arabe, où j'en étais venu, non seulement à vivre, mais à penser ma vie en arabe que la leçon divine de l'instant présent m'atteignit, en plein cœur : dans des circonstances tragiques où il n'était certes pas question pour moi d'*un delicado tormento literario*, sous la brûlure nue d'un examen de conscience inexorable. Redevenu chrétien, dès lors, toute ma vie devenue action de grâces s'est trouvée consacrée au monde musulman, qui m'avait aidé à retrouver Dieu, à mes frères en Abraham : afin de les mieux comprendre, pour mieux m'associer fraternellement à toutes les possibilités humaines et divines de leurs intelligences et de leurs cœurs³¹⁹.

³¹⁸ Massignon, « Les maîtres qui ont guidé ma vie », 19.

³¹⁹ Lettre du 11/II/1933 de Louis Massignon à Ortega y Gasset ; citée par : Christian Jambet (Éd.), *Henry Corbin* (Paris : l'Herne, 1981), 332. Nous soulignons.

Les dernières lignes de ce texte, nous éclairent sur la manière dont Louis Massignon conçoit sa vocation : se consacrer à ses frères en Abraham, les comprendre, s'associer à toutes les possibilités humaines et divines de leurs intelligences et de leurs cœurs.

Au terme de cette première évocation de la famille al-Alūsī, il importe de retenir deux aspects essentiels concernant notre question de recherche : l'analyse a permis de montrer que L. Massignon fut témoin, au contact de la famille al-Alūsī, de la manière dont ces croyants comprenaient la doctrine musulmane : dans toute sa pureté, de tout leur cœur ³²⁰. Leur vision de l'islām demeurera une référence pour L. Massignon, d'où l'importance, pour notre sujet, de bien comprendre la religiosité de cette famille. L'analyse a également permis de montrer que L. Massignon retrouve la foi chrétienne en arabe et grâce à des amis musulmans, et combien, conséquemment « langue arabe », « islām » et « christianisme » demeureront pour lui intrinsèquement liés. Afin de comprendre la vision de la mystique musulmane de ce chercheur, il est donc souhaitable d'avoir présente à l'esprit cette « triade », cet enchevêtrement, caractéristiques de la spiritualité de L. Massignon. On pourrait à la rigueur recourir, afin de décrire la manière dont ces trois éléments sont associés, à l'image d'un « nœud borroméen » afin d'insister sur le lien qui unit, de manière indissociable chez ce chercheur, la foi chrétienne, l'islām et la langue arabe.

2.4.3 L'héritage intellectuel légué par la famille al-Alūsī :

En 1957, dans un texte intitulé « Les maîtres ayant guidé ma vie », juste après avoir évoqué la figure d'I. Goldziher, et avant d'évoquer celle de Ch. de Foucauld, L. Massignon rend hommage à Ḥājj 'Alī al-Alūsī :

³²⁰ Massignon, « Les maîtres qui ont guidé ma vie », 18-19.

Je me suis présenté chez cet homme, qui était un homme extrêmement estimé, d'abord pour son cours, et puis je dirais pour son *adab*. En arabe il n'y a pas seulement le *'ilm*, c'est à dire la science, mais il y a le *adab*, c'est à dire la manière dont on livre sa science. C'était un homme hautement estimé, d'une famille vénérée qui n'était pas du tout des congrégationnels³²¹.

Cette rencontre avec la famille Al-Alūsī va lui permettre d'accéder à la pensée et aux travaux de plusieurs générations de *'ulamā'* de Bagdad : quelle est la relation des différents membres de cette famille au *taṣawwuf*? quelle est véritablement la teneur du legs intellectuel et spirituel que transmettra la famille Al-Alūsī à Louis Massignon ?

Durant l'hiver 1907 et le printemps 1908, L. Massignon est l'élève de Ḥājī 'Alī al-Alūsī (*Voir annexe 3*) et de son cousin, Maḥmūd Shukrī al-Alūsī (*Voir annexe 4*). L'un de ses collègues d'étude, 'Abbās al-'Azzāwī, a décrit le lieu dans lequel avait lieu l'enseignement³²². Il s'agit de la mosquée Mirjāniyya (*Voir annexe 8*), située près du souk des oiseaux, à proximité de Bāb al-Aghā al-Dankajiyya, et dans laquelle les Alūsī enseignent de père en fils depuis plusieurs générations.

L. Massignon lui-même a décrit ce lieu avec précision : il rapporte qu'au rez-de-chaussée, à droite en entrant, se trouvent deux pièces en enfilade. La première sert de *kuttāb* (école Qur'ānique) ; puis vient le *muṣallā* (lieu de prière). A gauche, le *bīr* (puits), et le *madfan* (tombeau) du fondateur. Les chambres pour les étudiants se situent au premier étage, de même que la bibliothèque³²³. Cette dernière, note L. Massignon, est fort intéressante et possède un catalogue manuscrit de son fonds, de la main de Nu'mān al-Alūsī.³²⁴ Cette école,

³²¹ Massignon, « Les maîtres qui ont guidé ma vie »17. Nous soulignons.

³²² Kamel Muṣṭafā Shaybi, « Massignon et al-Ḥallāj », 100.

³²³ Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*, 1.

³²⁴ Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*, 2.

précise L. Massignon, fut fondée en 758/1357 pour l'enseignement du *tafsīr*, du *ḥadīth*, du droit hanéfite et shāfi'ite, par Mirjān ibn 'Abdallāh ibn 'Abd al-Raḥmān, dont le nom est dérivé du terme « Marjān », le corail³²⁵.

Parmi les membres de la famille al-Alūsī, le premier à y transmettre son savoir fut Abū al-Thana' Shihāb al-Dīn (1802–1854), l'auteur du célèbre *tafsīr*, *Rūḥ al-ma'ānī*³²⁶, couramment surnommé « le grand Alūsī ». L'un de ses fils prit sa suite : Nu'mān Khayr al-Dīn Al-Alūsī, né en 1836 (*Voir annexe 2*), auteur de *Jalā' al-ʿaynayn fī muḥākamat al-Aḥmadayn*. Grâce à un séjour de deux années à Istanbul, il obtint la restauration de la mosquée Mirjāniyya et de son *waqf*. L. Massignon commente la manière dont fut entreprise cette restauration en ces termes : « le modarris No'mān al Aloūsī obtint du gouvernement turc l'autorisation et les fonds pour la restaurer et y faire reflourir l'enseignement, suivant la tendance néo-hanbalite que son admiration pour Ibn Taymiyah laisse deviner ».³²⁷ Puis Nu'mān revint à Bagdad, ayant été nommé *ra'īs al-mudarrisīn* (chef des enseignants) de cette école³²⁸. Tout au long de sa vie, il constitua une importante bibliothèque et en fit don à cette mosquée. En 1899, il fut enterré sous son dôme³²⁹.

³²⁵ Massignon. *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*, 2.

³²⁶ Sadeq Sajjadi; Farzin Negahban, « Al-Ālūsī », *Encyclopedia Islamica online*, Ed.: Wilferd Madelung and, Farhad Daftary.

[URL : https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-islamica/al-alusi-COM_0262?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-islamica&s.q=alusi] [réf du 19/VI/2019].

Shihāb al-Dīn Maḥmūd al-Alūsī al-Baghdādī, *Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-ʿaẓīm wa al-saba' al-mathānī* (Beyrouth : Idārat al-Ṭibā'ā al-Muniriyya, 1987). [Shihāb al-Dīn Maḥmūd al-Alūsī al-Baghdādī, *L'âme de la signification : commentaire du Coran sublime et des sept redoublements* (Beyrouth : Idārat al-Ṭibā'ā al-Muniriyya, 1987).]

³²⁷ Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*, 3.

³²⁸ Sadeq Sajjadi; Farzin Negahban, « Al-Ālūsī », *Encyclopedia Islamica online*.

³²⁹ Sadeq Sajjadi; Farzin Negahban, « Al-Ālūsī », *Encyclopedia Islamica online*.

La position de Nu‘mān Khayr al-Dīn fut héritée par son fils Ḥājj ‘Alī ‘Alā al-Dīn³³⁰(1860–1921), (*Voir annexe 3*), qui devint juge en chef de Bagdad durant les cinq dernières années de sa vie³³¹. C’est ce dernier que L. Massignon qualifie de « troisième maître ayant guidé sa vie » tout en précisant qu’il était « ḥanafite »³³². Au moment où L. Massignon séjourne à Bagdad, il est le *mudarris* de l’école et y groupe encore quelques élèves³³³.

Maḥmūd Shukrī (1273–1342/1857–1924), fils de ‘Abdullāh Bahā’ al-Dīn et neveu de Nu‘mān Khayr al-Dīn, succède à son cousin à la Mosquée Mirjāniyya. Il devint une figure importante de la réforme salafie du début du XX^e siècle et du mouvement de la renaissance intellectuelle (*Nahḍa*), locale. Il travailla toute sa vie comme professeur, affilié à plusieurs écoles, particulièrement à celle de la mosquée de Sultan ‘Alī, Ḥaydar-Khān³³⁴.

Après avoir esquissé cette généalogie de savants, de père en fils, et afin de mieux comprendre la relation des al-Alūsī au *taṣawwuf*, nous allons examiner plus en détail les affinités intellectuelles et religieuses des différents membres de cette famille.

³³⁰ Basheer Nafi, « Salafism Revived: Nu‘mān al-Alūsī and the Trial of Two Aḥmads », *Die Welt des Islams*, n° 49 (2009), [49-97]: 58

³³¹ Sadeq Sajjadi; Farzin Negahban, « Al-Ālūsī », *Encyclopedia Islamica online*.

³³² Louis Massignon, « Les maîtres qui ont guidé ma vie », in *Louis Massignon et ses contemporains*, éd. Jacques Keryell (Paris : Karthala, 1997), 17.

³³³ Louis Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*.t. XXXI, (Le Caire : IFAO, 1912), 3.

³³⁴ Edouard Méténier [2009]. *Encyclopedia of Islam*, THREE, online. Ed. by: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson, s.v. « Al-Alūsī Family ». (réf. du 25 juillet 2018) [2009].

2.4.4 Complexité de la généalogie intellectuelle et spirituelle de la famille al-Alūsī

Les al-Alūsī sont originaires de Bagdad. Ils revendiquent une descendance shariféenne³³⁵. Le père du « grand Alūsī », ‘Allāma Ṣalāḥ al-Dīn Sayyid ‘Abdullāh al-Alūsī (m. 1830), était peut-être le premier à embrasser le *madhhab ḥanafī* alors que le reste de la famille adhérait à l'école shāfi‘ite³³⁶.

Abū al-Thana’ Sayyid Maḥmūd Shihāb al-Dīn al-Alūsī (1802–1854), fut l’un des plus importants ‘*ulamā*’ de la première moitié du XIX^e siècle à Bagdad. Il est l’auteur d’un commentaire qur’ānique de trente volumes, *Rūḥ al-ma‘ānī*³³⁷, auquel il a travaillé durant quinze ans. Il étudia avec trois maîtres bien distincts : il fut initié avant l’âge de vingt ans à la Ṭarīqa Naqshbandiyya par Mawlana Khālīd Naqshbandī (1776–1826), qui adhérait à la voie du Qur’ān et de la Sunna et était sur le plan théologique un Ash‘arī³³⁸. Il fut également l’élève d’un spécialiste du *ḥadīth*, ‘Alā’ al-Dīn al-Musillī, qui avait lui-même hérité son savoir de traditionnistes yéménites et damascènes. Enfin, il fut l’élève du salafi ‘Alī al-Suwaydī (1749–1821), dont le père et l’oncle avaient reçu leur *ijāza* de savants réformistes et spécialistes du *ḥadīth* du Caire et de Médine, tel Murtaḍā al-Zabīdī, Muḥammad Ḥayāt al-Sindī et ‘Abdullāh

³³⁵ Basheer Nafī, « Abu al-Thana’ al-Alūsī: An ‘Alim, Ottoman Mufti, and Exegete of the Qur’an », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 34, (3), aug. (2002), [465-494]:467.

³³⁶ Nafī, « Abu al-Thana’ al-Alūsī », 468.

³³⁷ Sadeq Sajjadi; Farzin Negahban, « Al-Ālūsī », *Encyclopedia Islamica online*.
Shihāb al-Dīn M. Al-Alūsī, *Rūḥ al-ma‘ānī...*

³³⁸ Nafī, « Abu al-Thana’ al-Alūsī », 473.

b. Sālīm al-Baṣrī³³⁹. De l'hétérogénéité de ces filiations intellectuelles découle la complexité de sa pensée.

Rappelons qu'à la fin du XVII^e siècle et durant le XVIII^e siècle, bien que la théologie ash'arite et le *taṣawwuf* dominant, les travaux d'Ibn Taymiyya (1263/1328) connaissent un intérêt grandissant : Ibn 'Abd al-Wahhāb (1703-1792), Ibrāhīm al-Kūrānī (1616-1690), Muḥammad Murtaḍā al-Zabīdī (1732-1791), ainsi que Shāh Walī Allāh Dihlawī (1703-1762), s'intéressent à son héritage intellectuel³⁴⁰.

Ibn Taymiyya dans sa réponse aux théologies ash'arites et mu'tazilites, dans son objection aux excès du *taṣawwuf* et du « monisme existentiel » (*waḥdat al-wujūd*)³⁴¹, cherchait à respecter les tenants de ce qu'il considérait comme étant l'islām orthodoxe. Il appelait à un retour à la compréhension directe du Qur'ān et du *ḥadīth*, à un retour à l'islām des premiers temps tel qu'envisagé par les vertueux Ancêtres (*al-Salaf al-ṣāliḥ*)³⁴².

À cause des critiques formulées par le « Shaykh al-Islām » à l'égard de certains aspects du *taṣawwuf* (critiques reprises par Ibn 'Abd al-Wahhāb), il semblerait *a priori* inconcevable pour un 'ālim ṣūfī de souscrire à son enseignement. Pourtant, les cas d'al-Kūrānī, de Dihlawī, et d'al-Zabīdī, qui tous étaient des 'ulamā' avec de profondes affiliations ṣūfies, suggèrent la possibilité d'une attitude dans laquelle une vision ṣūfīe-réformiste et une croyance

³³⁹ Nafī, « Abu al-Thana' al-Alūsī », 470.

³⁴⁰ Nafī, « Abu al-Thana' al-Alūsī », 466.

³⁴¹ Nous reviendrons sur ces concepts au cours du chapitre 6.

³⁴² Nafī, « Abu al-Thana' al-Alūsī », 466 ; sur Ibn Taymiyya et le soufisme, voir : Qais Assef, « Le soufisme et les soufis selon Ibn Taymiyya », *BEO*, t. LX (mai 2012) : 91-121

d'inspiration salafie peuvent coexister³⁴³. Cette attitude a été désignée par Fazlur Rahman par le terme « néo-şūfisme », terme qui désigne le *taşawwuf* réformé de manière orthodoxe et interprété dans un sens activiste³⁴⁴.

Le « grand Alūsī » en dépit de sa conscience aiguë du mouvement wahhābi, était davantage en accord avec al-Kūrānī, al-Dihlawī et al-Zabīdī, qu'avec Ibn ʿAbd al-Wahhāb. Notons, par exemple, qu'il était convaincu de la sainteté (*walāya*) d'Ibn ʿArabī et croyait dans la notion de l'unité d'essence (*waḥdat al-wujūd*)³⁴⁵. Dans son introduction à *Rūḥ al-Maʿānī*, il présente la méthodologie qu'il entend adopter : il mentionne les outils de base nécessaires à l'interprète du Qurʾān, incluant la connaissance de l'arabe, les circonstances de la révélation, la transmission correcte des *ḥadīths* en lien avec le sens des versets Qurʾāniques et la science des lectures du Qurʾān, outils qu'un interprète salafi se risquerait rarement à utiliser. Il prône l'adoption de la méthode d'interprétation par *raʾī* et accepte la validité des interprétations şūfies. Quant au débat relatif à la nature du Qurʾān, il rejette la doctrine muʿtazilite du Qurʾān comme création de Dieu et invoque la vision ḥanbalite-ashʿarite du Qurʾān comme parole de Dieu, tirant ses arguments essentiellement de sources ashʿarites³⁴⁶.

La complexité de ce *tafsīr* découle du fait qu'elle combine trois approches : salafie, şūfie et théologie du *raʾī*³⁴⁷. L'auteur, qui accorde autant d'importance aux aspects exotériques

³⁴³ Notons cependant que le terme « salafi » ne recouvrait pas à l'époque de L. Massignon la même réalité que celle qu'il recouvre aujourd'hui. Voir : Henri Laoust, « Le réformisme orthodoxe des "Salafiya" et les caractères généraux de son orientation actuelle », *Revue des Études Islamiques*, vol. 6 (1932) [175-224] ; Bernard Rougier (Éd.), *Qu'est-ce que le salafisme ?* (Paris: Presses Universitaires de France, 2008).

³⁴⁴ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979²), 206.

³⁴⁵ Mun'im Sirry, « Jamāl al-Dīn al-Qāsimī and the Salafi Approach to Sufism », *Die Welt des Islams*, n° 51 (2011), [75-108], 80.

³⁴⁶ Nafī, « Abu al-Thana' al-Alūsī », 482.

³⁴⁷ Nafī, « Abu al-Thana' al-Alūsī », 483.

qu'aux sens cachés du Livre révélé de l'islām, écrit dans son introduction : « Celui qui prétend connaître les secrets du Qur'ān avant de maîtriser le commentaire exotérique du Livre est comparable à celui qui prétend parvenir au cœur d'une maison sans en avoir franchi la porte »³⁴⁸. Cette citation montre combien l'éducation de ce savant était imprégnée de culture ṣūfie : il devait négocier son chemin dans un environnement majoritairement ṣūfi, environnement auquel il appartenait et vis-à-vis duquel, en même temps, il était critique : les attitudes ṣūfies et salafies n'étaient pas exclusives les unes des autres³⁴⁹.

Comme le fait observer B. Nafi, rien n'illustre mieux la difficulté de définir les positions du « grand Alūsī » que la manière dont ses deux fils ont divergé. Alors que Nu'mān Khayr al-Dīn al-Alūsī (1836-1899) devenait le plus influent *‘ālim* salafi de la fin du XIX^e s., son frère aîné, ‘Abdullāh Bahā’ al-Dīn (1832-1874), était connu comme un *‘ālim* aux fortes tendances ṣūfies³⁵⁰.

En 1881, Nu'mān Khayr al-Dīn al-Alūsī (1836-1899) publie son *Jalā’ al-‘aynayn fī muḥākamat al-Aḥmadayn*, l'un des traités les plus finement écrits en faveur de la défense d'Ibn Taymiyya, dans lequel il cite notamment la défense de ce dernier par al-Kūrānī³⁵¹. L'auteur y suit la distinction d'Ibn Taymiyya entre les ṣūfis exemplaires, qui adhéraient à la *sharī‘a*, et les ṣūfis « déviants », qui y contrevenaient³⁵². Il s'agit d'un texte fondateur de l'émergence de

³⁴⁸ Shihāb al-Dīn M. Al-Alūsī, *Rūḥ al-ma‘ānī*, t. I., 7 (Trad. Eric Geoffroy, *Initiation au soufisme* (Paris: Fayard, 203), 68).

³⁴⁹ Nafī, « Abu al-Thana’ al-Alūsī », 487-488.

³⁵⁰ Nafī, « Abu al-Thana’ al-Alūsī », 465.

³⁵¹ Khaled El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb* (Cambridge : Cambridge University Press, 2015), 310.

³⁵² Itzhak Weismann, « Genealogies of Fundamentalism: Salafi Discourse in Nineteenth Century Baghdad », *British Journal of Eastern Studies*, vol. 36, n°2 (August 2009), [267-280]: 273.

la pensée salafie moderne³⁵³ et il est sans-doute à l'origine de l'intérêt que développa le publiciste Rashīd Riḍā (1865-1935) pour la pensée d'Ibn Taymiyya³⁵⁴. L'histoire de ce texte montre, comme l'écrit I. Weismann, que l'Iraq était alors le berceau du salafisme moderne, et que la famille al-Alūsī joua un rôle éminent dans l'essor de ce mouvement³⁵⁵.

La pensée de Nu'mān se situe au point de rencontre de plusieurs courants : l'un de ses maîtres, M. Amīn al-Wā'iz, était un *'ālim* salafi qui avait étudié avec son père. Dans *Jalā' al-'aynāyn*, il fait également référence au ṣūfi Khālīd al-Naqshbandī (1776-1826), qui avait été l'un des maîtres de son père. Nous constatons que l'exemple de Nu'mān montre lui aussi la possible coexistence d'affinités ṣūfies et salafies.

En 1878, Nu'mān fait halte au Caire où il veut faire imprimer le *Ruḥ al-Ma'ānī* de son père, avant de se rendre à La Mekke pour le *Ḥajj*³⁵⁶. Là, il découvre le *Fatḥ al-bayān*, un commentaire du Qur'ān écrit par le savant salafi et gouverneur de la province indienne de Bhopal, Siddīq Ḥasan Khān (m. 1889). Il en est profondément impressionné et va entrer en correspondance avec le gouverneur. Un an après la publication de *Jalā' al-'Aynan*, afin de renforcer les liens de sa famille avec Siddīq Ḥasan Khān, Nu'mān envoie son fils 'Alī 'Alā' al-Dīn (1861-1922) (celui que Louis Massignon appelle « Ḥājj 'Alī ») étudier en Inde auprès de ce savant.

Le savant français mentionne le nom du gouverneur de Bhopal dans l'une de ses lettres qu'il adresse à Maḥmūd Shukrī. Il écrit : « Dans quel ouvrage trouve-t-on l'expression de

³⁵³ Nafī, « Salafism Revived... », 49.

³⁵⁴ Nafī, « Salafism Revived... », 50.

³⁵⁵ Weismann, « Genealogies of Fundamentalism:... », 267-280.

³⁵⁶ Nafī, « Salafism Revived... », 57.

Monsieur Şiddīq Ḥasan Khān Nawwāb de Bhopal dans le cas de Ḥallāj ? Si vous pouviez m'en informer, cela me serait très utile, cher Maître, pour mes relectures... » (*Voir annexe 7*)³⁵⁷.

Cet échange épistolaire semble indiquer que la pensée de cet auteur était un sujet de discussion entre le jeune Français et les cousins al-Alūsī. Quelle fut l'influence de la pensée de ce savant indien sur Nu'mān ? Etant donné que ce dernier achève *Jalā' al-ʿaynayn* deux ans après avoir découvert les œuvres de Ḥasan Khān, il est probable que cet ouvrage porte l'empreinte de la pensée du gouverneur³⁵⁸. Notons d'ailleurs que ce dernier apporta son soutien à la publication de l'ouvrage *Jalā' al-ʿaynayn*. Nu'mān al-Alūsī est né et a grandi dans un environnement imprégné d'idées salafies, mais à l'époque, à Bagdad, le salafisme n'était pas un choix aisé pour un *ʿālim* d'une famille notable. L'amitié qui se noue entre Nu'mān et le gouverneur de Bhopal va fournir au savant iraquien une nouvelle impulsion intellectuelle : si une personnalité aussi éminente que ce prince pouvait embrasser un choix salafi, pourquoi pas le fils d'Abū al-Thanā al-Alūsī ?³⁵⁹

L'enthousiasme de Nu'mān pour l'école de pensée salafie n'est pas exclusive de son intérêt pour d'autres écoles doctrinales : un an après la publication du *Jalā' al-ʿaynayn*, il suivit à Damas les cours d'un penseur Ḥanafī, Ibn ʿĀbidīn (1784-1836). L'ensemble de l'œuvre *Jalā' al-*

³⁵⁷ Lettre du 25/07/1923 de L. Massignon à Maḥmūd Shukrī al-Alūsī (*Voir Annexe 7*).

[«Fī ayy kitāb ajidu ʿibārāt al-Sayyid Şiddīq Ḥasan Khān nawwāb Buhbāl fī qaḍiyat al-Ḥallāj? Tufidūnī lilmurajaʿa ayyuha al-ustādh... »] [Dans quel ouvrage trouve-t-on l'expression de Monsieur Şiddīq Ḥasan Khān Nawwāb de Bhopal dans le cas de Ḥallāj ? Si vous pouviez m'en informer, cela me serait très utile, cher Maître, pour mes relectures...](tr.)

³⁵⁸ Nafī, « Salafism Revived... », 57.

³⁵⁹ Nafī, « Salafism Revived... », 58.

‘Aynayn, témoigne d’ailleurs d’une connaissance étendue du droit traditionnel et de ses sources et l’auteur y réitère à plusieurs reprises son adhérence au *madhhab Ḥanafī*.³⁶⁰

En réalité, contrairement à la perspective wahhābite, Nu‘mān al-Alūsī croyait dans *l’ijtihād*, était généralement engagé dans les règles rationnelles de la théorie légale musulmane et s’accommodait fondamentalement avec certaines expressions du ṣūfisme. D’un point de vue théologique et juridique, il était aussi progressiste que le seraient la plupart des salafis modernistes³⁶¹.

Au sujet des relations de Nu‘mān avec certaines confréries ṣūfies, signalons également la proximité de certains membres de la famille al-Alūsī avec la *ṭarīqa Rifā‘iyya*. Il est avéré que Nu‘mān et son neveu Maḥmūd Shukrī (1856-1924) ont été impliqués, au moins ponctuellement, avec le ṣūfi syrien Abū al-Hudā al-Ṣayyādī (1850-1909), professeur et confident du Sultan ‘Abd al-Ḥamīd II, dans des efforts de promotion de la Rifā‘iyya³⁶² à Bagdad.³⁶³

Quant à Maḥmūd Shukrī (1857-1924), qui fut l’un des maîtres de Louis Massignon à Bagdad, il devint un membre hautement considéré du cercle salafi au début du XX^e siècle³⁶⁴. Auteur de nombreux ouvrages, parfois polémiques, critiques notamment à l’endroit du shī‘isme, il s’intéressa également aux questions linguistiques, telle la rhétorique ou la lexicographie, et rédigea plusieurs ouvrages historiques ou biographiques³⁶⁵. L. Massignon écrit à son sujet

³⁶⁰ Nafī, « Salafism Revived... », 60.

³⁶¹ Nafī, « Salafism Revived... », 95.

³⁶² Voir : Louis Massignon, « La dernière querelle entre Rifā’yīn et Qādiryīn », *RMM*, n° 6, (1908) : 454-461

³⁶³ Nafī, « Salafism Revived... », 55.

³⁶⁴ Nafī, « Abu al-Thana’ al-Alūsī », 465.

³⁶⁵ Edouard Méténier, « Al-Alūsī Family », *EP* [En ligne].

qu'il « était passionnément salafi, et passionnément wahhābite »³⁶⁶ et qu' « il n'était pas partisan de la mystique musulmane »³⁶⁷. Pourtant, son propre père, Abdullāh Bahā' al-Dīn (1832–1874), était un *‘ālim* avec de fortes tendances *ṣūfies*³⁶⁸. Quelle était donc la relation de Maḥmūd Shukrī au *taṣawwuf*? A la fin des années 1880, il écrivit un commentaire sur un poème de Ṣayyādī qui louait un *ṣūfi* renommé de la *ṭarīqa* Rifā‘iyya : Aḥmad al-Rifā‘i. Mais bientôt, Maḥmūd Shukrī rejeta l'invitation d'al-Sayyādī de rejoindre la confrérie. En 1892, il publie à Bombay *Faṭḥ al-mannān tatimmat minhāj al-ta'sīs radd ṣulḥ al-ikhwan* et édite ce manuscrit, commencé par le petit fils de Ibn ‘Abd al-Wahhāb. En entreprenant ce projet, Maḥmūd Shukrī mit fins aux espoirs d'al-Sayyādī de le voir rejoindre la Rifā‘iyya³⁶⁹. C'est pourquoi nous pensons qu'il a pu tendre vers le *taṣawwuf* au-début de sa carrière de *‘ālim*, avant de s'en désintéresser : en 1908, il avait déjà cessé de fréquenter la Rifā‘iyya depuis de nombreuses années. Son intérêt pour la doctrine wahhābite est d'ailleurs confirmé par la publication, en 1925, d'un commentaire d'un essai d'Ibn ‘Abd al-Wahhāb, intitulé *Faṣl al-khiṭāb fī sharḥ Masā’il al-jāhiliyya allatī khalafa fihā rasūl Allāh ahl al-jāhiliyya*³⁷⁰.

[URL :https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/al-alusi-family-COM_22713?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-3&s.q=alusi]

³⁶⁶ Massignon, « Les maîtres qui ont guidé ma vie », 17 ; à ce sujet, notons que la popularité de la doctrine hanbalite (dont se sont inspirées les doctrines salafie et wahhābite), semble connaître un regain de popularité dans la Bagdad de la fin du XIX^e siècle. Ainsi par exemple, L. Massignon rapporte que vers 1888, Ḥadj Hasan Pacha avait le projet d'ériger une tombe à Ibn Ḥanbal, sur la rive gauche du Tigre, en face de l'ancien emplacement. D'après : Louis Massignon, « Les pèlerinages populaires à Bagdad », *RMM*, vol. VI, n° 12 (1908), [639-651], 646.

³⁶⁷ Massignon, « Les maîtres qui ont guidé ma vie », 18.

³⁶⁸ Nafī, « Abu al-Thana' al-Alūsī », 465.

³⁶⁹ Nafī, « Salafism Revived... », 56.

³⁷⁰ Maḥmūd Shukrī al-Alūsī (2004) [1925] ; *Faṣl al-khiṭāb fī sharḥ Masā’il al-jāhiliyya allatī khalafa fihā rasūl Allāh ahl al-jāhiliyya*, éd. par Muḥammad Riyāḍ al-Bijā‘ī.

2.4.5 La famille al-Alūsī et la mystique musulmane

Lorsqu'en 1908 L. Massignon rencontre la famille al-Alūsī, cette dernière ne se rattache plus à aucune congrégation ṣūfie. Il écrit, nous l'avons dit, au sujet de cette famille « une famille vénérée qui n'était pas du tout des congrégationnels »³⁷¹. Il précise de surcroît, que les livres qu'il avait lui-même écrits les « mettaient en boule parce que c'étaient des livres sur la mystique »³⁷². Malgré cela, les cousins al-Alūsī, qui connaissent bien les bibliothèques de Bagdad, l'aident à trouver de nombreux textes sur al-Ḥallāj. L'islamologue écrit au sujet de Ḥājj 'Alī Alūsī : « c'est lui qui m'a aidé à trouver tous les textes sur Ḥallāj. Sans lui je ne les aurais pas trouvés »³⁷³.

Ainsi, dans le fonds al-Alūsī de la Mosquée Mirjāniyya, le jeune Français découvre un manuscrit du XVII^e s., une biographie des saints enterrés à Bagdad, qui lui permet de repérer les tombes de ces saints musulmans parmi lesquels se trouve al-Ḥallāj³⁷⁴ : en 1908, il en reproduit la liste dans la *Revue d'histoire des religions*³⁷⁵ et présente ces informations lors du XV^e congrès international des orientalistes, le 15 août, à Copenhague.

Peu à peu, L. Massignon parvient à intéresser ses hôtes à al-Ḥallāj. Ces derniers le connaissaient avant tout comme un condamné à mort pour blasphème, par une *fatwā* fort

³⁷¹ Massignon, « Les maîtres qui ont guidé ma vie », 17.

³⁷² Massignon, « Les maîtres qui ont guidé ma vie », 17.

³⁷³ Massignon, « Les maîtres qui ont guidé ma vie », 18.

³⁷⁴ Destremeau ; Moncelon, *Louis Massignon*, 48.

³⁷⁵ Massignon, « Les saints musulmans enterrés à Bagdad » [1908], in *EMII*, 433-440.

ancienne, que Nu‘mān al-Alūsī avait défendue encore récemment, comme il l’écrit en 1908, dans la *Revue du Monde Musulman* :

La querelle subsiste, toujours vivace, à Bagdād, sur la légitimité de la fétwa collective par laquelle les fouqahâ, au nom de la communauté musulmane, le condamnèrent à la croix. Après les efforts d’al Bâqillânî et des ash‘arites, puis d’ibn ‘Aqîl l’hanbalite pour faire cesser *post mortem* cette fétwa, elle fut justifiée avec passion par Ibn abi Teimiyyâ, le grand réformateur (zahirite plutôt qu’hanbalite, par ses tendances) du quatorzième siècle, attaquée par esprit de tolérance shafi‘ite chez Ibn Ḥadjar al‘Asqalanî, — puis ‘Isâ al Bendenîdjî ; mais elle subsiste, inabrogée, et s’est trouvée tout récemment défendue avec véhémence par No‘mân al Aloûsî (mort vers 1898), le pieux moudarriss de la mosquée Mirdjâniyeh (ap. Djelâ‘ al-‘ânaîn).»³⁷⁶

Il parvient à persuader les cousins al-Alūsī que le procès d’al-Ḥallāj mérite au moins que l’on prenne en considération les différentes parties en présence et que l’on tienne compte de ceux qui, depuis dix siècles avaient pris position en faveur du condamné³⁷⁷.

2.4.6 L. Massignon et Jamāl al-Qāsimī, le damascène.

L’aide des cousins al-Alūsī ne se limite pas à l’accueillir et le guider à Bagdad : Maḥmūd Shukrī va également le recommander au Shaykh damascène Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (1866-1914) avec lequel il entretient une correspondance régulière³⁷⁸. Le 26 octobre 1911, le savant iraquien recommande son ami français en ces termes :

³⁷⁶ D’après : Massignon, « Les pèlerinages populaires à Bagdad », 647.

³⁷⁷ Destremeau ; Moncelon, *Louis Massignon*, 49.

³⁷⁸ Muḥammad b. Nāṣir al-‘Ajāmī, *Al-rasā’il al-mutabādala bayna Jamāl al-Dīn al-Qāsimī wa Maḥmūd Shukrī al-Alūsī* (Dār al-Bashā‘ir al-Islāmīya: Beyrouth, 1422/2001) [Muḥammad b. Nāṣir al-‘Ajāmī, *Correspondance échangée entre Jamāl al-Dīn al-Qāsimī et Maḥmūd Shukrī al-Alūsī* (Dār al-Bashā‘ir al-Islāmīya: Beyrouth, 1422/2001).

J'ai un ami qui compte parmi les orientalistes parisiens les plus respectés, et qui est venu à Bagdad il y a environ 5 ans et logeait dans une maison proche de la nôtre. Il se nomme « Louis Massignon ». Il est passionné par l'islam et je pense qu'il est intérieurement musulman mais que son père est très riche et qu'il a peur d'être déshérité par ce dernier s'il se convertit ouvertement.

Présentement, il écrit un livre sur al-Ḥallāj et rassemble tout ce qui a été dit sur lui, d'authentique et d'erroné : il collecte de nombreux dits à son sujet, des quatre coins du monde. Aussi, je me demande s'il y a à Damas des lettres concernant al-Ḥallāj et je lui ai donc écrit de vous écrire et de solliciter votre aide de temps en temps.

C'est quelqu'un qui possède d'excellentes manières bien qu'il soit encore jeune, et il a même dit que jusqu'au jour d'aujourd'hui, il est resté chaste, n'a jamais bu d'alcool, n'a jamais rien fait de défendu par la religion musulmane, qu'il déteste les chrétiens, leurs mœurs et leurs actions. Aussi, s'il vous écrit, merci de lui répondre³⁷⁹.

Jamāl al-Dīn al-Qāsimī est l'un des réformateurs les plus importants en Syrie à la fin de l'Empire Ottoman. Comme nous allons le voir, la famille al-Alūsī influença significativement sa pensée.

Dans *Dalā'il al-tawḥīd*, Jamāl al-Dīn al-Qāsimī présente une vue complexe du *taṣawwuf*; il est donc difficile de lui attribuer une étiquette de « réformiste anti-ṣūfi ». Dans ce texte, d'une part Qāsimī attaque ce qu'il considère comme des innovations répréhensibles (*bid'a*) des pratiques ṣūfies, et d'autre part, loue, et même défend, les enseignements plus sobres et les pratiques de certains premiers ṣūfis contemporains de l'islām à ses débuts³⁸⁰.

Malgré sa critique de certaines pratiques ṣūfies populaires, Qāsimī est gagné à l'idée de réformer le *taṣawwuf*. Il défend le concept d'unité d'essence (*waḥdat al-wujūd*) de Ibn 'Arabī (m. 1241), ce qui le met en opposition avec Ibn Taymiyya (m. 1328), tout en étant convaincu

³⁷⁹ M. b. N. al-ʿAjamī, *Al-rasā'il al-mutabādala bayn Jamāl al-Dīn al-Qāsimī wa Maḥmūd Shukrī al-Alūsī*, 170 (tr.)

³⁸⁰ Mun'im Sirry, « Jamāl al-Dīn al-Qāsimī and the Salafi Approach to Sufism », *Die Welt des Islams*, n° 51, (2011), [75-108]: 76-77.

de la nécessité de revivifier les tendances générales de la pensée d'Ibn Taymiyya en tentant de les fondre en une vue plus positive du *taṣawwuf*³⁸¹.

L'opinion favorable de Qāsimī au sujet des œuvres de ṣūfis tels Ghazālī (m. 1111) ou Ibn 'Arabī s'explique par l'environnement qui était le sien et par le fait qu'il était versé dans les écrits ésotériques et ascétiques de maîtres ṣūfis. Il étudie avec un Shaykh Naqshbandī, Muḥammad al-Khānī, de 1885 à 1891 et, durant cette période, pratique les cérémonies de *dhikr*. Puis, il abandonne la voie Naqshbandī pour une vision plus rationnelle, mais conservera beaucoup de respect pour son maître Naqshbandī³⁸². La biographie et les écrits de Qāsimī montrent que le *taṣawwuf* occupera toujours une place centrale dans son programme de réforme et qu'il ne le rejettera pas comme un tout³⁸³. Sa défense d'Ibn 'Arabī peut remonter à la vision d'Abū al-Thanā' al-Alūsī (m. 1854), le grand père de Maḥmūd Shukrī, ainsi qu'à celle de son fils Nu'mān Khayr al-Dīn al-Alūsī³⁸⁴. Selon Mun'im Sirry, son admiration pour le *taṣawwuf* provenait de son lien avec la famille al-Alūsī à Bagdad³⁸⁵.

Grâce à la recommandation de Maḥmūd Shukrī, L. Massignon va pouvoir demander au Shaykh Qāsimī de l'aider dans ses recherches ḥallājiennes de manuscrits à Damas. Il lui écrit le 8 mars 1912 :

Voici que j'ai reçu de Bagdad la permission de vous adresser cette lettre que votre grandeur reçoit à présent. Cette permission me vient de notre très respecté professeur

³⁸¹ Sirry, « Jamāl al-Dīn al-Qāsimī and... », 77.

³⁸² Sirry, « Jamāl al-Dīn al-Qāsimī and... », 79.

³⁸³ Sirry, « Jamāl al-Dīn al-Qāsimī and... », 83.

³⁸⁴ Sirry, « Jamāl al-Dīn al-Qāsimī and... », 80.

³⁸⁵ Sirry, « Jamāl al-Dīn al-Qāsimī and... », 81.

Maḥmūd Shukrī al-Alūsī, qui est notre garant et la raison du courrier que nous vous adressons, tentative de notre pauvre personne au sujet de l'histoire de l'islām. [...] ³⁸⁶.

Il expose ensuite plus en détail l'état de ses recherches :

Lorsque j'ai entrepris de rassembler tout d'abord les *fatwās* émises pas des '*ulamā*' de l'islām lors de son procès et de son jugement à l'unanimité de la *umma* et lorsque je les ai classées en trois sections :

L'acceptation (justification avec excuses ou canonisation)

L'abstention

Le rejet [l'excommunication]

Et voici les noms des '*ulamā*' qui ont approuvé la *fatwā* : al-Bāqilānī (le mālikite) – Ibn 'Aqīl (le ḥanbalite – [puis il s'est repenti de cette opinion et a changé d'avis] – Ghazālī (le shāfi'ite) – Yūsef al-Hamadhānī (le shāfi'ite) – Ibn 'Arabī (le zāhirite) – 'Izz al-Dīn al-Maqdisī (le shāfi'ite)- al-Sha'arānī - 'Abd al-Raḥīm (le ḥanafite) – al-Nabulsī (le ḥanafite) ³⁸⁷.

Puis, le savant français précise qu'il cherche à savoir ce que le *Shaykh al-Islām* a écrit au sujet d'al-Ḥallāj. Il écrit :

Et pourtant peut-être que nous n'avons pas rencontré jusqu'à ce jour la composition la plus spécifique de ce qu'a composé le «*Shaykh al-islām*», Ibn Taymiyya, au sujet d'al-Ḥallāj car nous avons entendu dire dernièrement par notre très savant Professeur Monsieur Maḥmūd Shukrī al-Alūsī qu'Ibn Taymiyya avait un livre spécial qui était une réponse au cas d'al-Ḥallāj et qu'il en existait une copie conservée jusqu'à présent dans une bibliothèque de Damas appelée «Dār al-Ḥadīth» — et je pense que cette bibliothèque est l'école d'Achrafiyé connue sous le nom de Dār al-Ḥadīth al-Nawawiyya. [...]. ³⁸⁸

³⁸⁶ Voir annexe 6.

³⁸⁷ Voir annexe 6.

³⁸⁸ Voir annexe 6.

L. Massignon lui demande ensuite de lui fournir plus de détails au sujet de cette copie conservée au Dār al-Ḥadīth al-Nawawiyya. Bien qu'il soit difficile de préciser quelle fut la nature de l'influence du Shaykh damascène sur la vision de la mystique musulmane du jeune Français, on peut supposer qu'il l'aida dans ses recherches de manuscrits à Damas et qu'ils eurent plusieurs discussions au sujet du procès d'al-Ḥallāj, d'Ibn Taymiyya et des divers auteurs précités. Autre preuve de la force des liens qui se tissèrent entre L. Massignon et le Shaykh damascène, ces mots du fils de Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, Zāfir al-Qāsimī, tirés d'un témoignage publié en 1963, au lendemain de la mort de l'islamologue :

J'ai grandi dans une famille dans laquelle, depuis ma plus tendre enfance, j'ai entendu dire qu'il existait quelque part dans le monde un homme français, qui aimait l'islam et les arabes, et qui s'était spécialisé dans le *taṣawwuf* musulman et dont le nom était « Massignon ». Puis, j'ai su grâce à des documents de mon père qu'une correspondance avait commencé entre eux en 1912, et qui portait sur des questions scientifiques³⁸⁹.

Zāfir al-Qāsimī décrit ensuite ses rencontres avec L. Massignon, à Paris et à Damas, et note que le savant français « était le premier étranger qui a étudié avec le savant iraquien et réformateur illustre et regretté Maḥmūd Shukrī Al-Alūsī »³⁹⁰. Il écrit que chacune des rencontres qu'il eut le privilège de vivre avec L. Massignon fut pour lui source d'enrichissement.

Les éléments que nous venons de présenter au sujet des familles al-Alūsī et al-Qāsimī nous montrent que l'intérêt de ces intellectuels pour la pensée réformiste salafie n'était pas

³⁸⁹ Zāfir Al-Qāsimī, «Louis Massignon (1883-1962), Dhikrayāt wa aqwāl fihī », *Majalla al-Majma' al-'Ilmī al-'Arabiyya-Dimashq* », vol. 1, n° 38 (1923), [160-166] : 160 (tr.) [Zāfir Al-Qāsimī, « Louis Massignon (1883-1962), souvenirs et notes à son sujet », *Journal de l'Académie Arabe - Damas*, vol. 38, n° 1 (1963) : 160.

³⁹⁰ Zāfir Al-Qāsimī, « Louis Massignon (1883-1962), Dhikrayāt wa aqwāl fihī », 160.

exclusive d'une réelle connaissance du *taṣawwuf* et nous amènent à prendre en considération les nuances qu'ils formulent à son égard dans leur critique de ce dernier. Louis Massignon, qui entre en dialogue avec ces intellectuels, sera lui-même amené dans la *Passion*, à présenter une vision nuancée de la réception d'al-Ḥallāj par les auteurs musulmans de diverses sensibilités ou écoles au fil des siècles.

Au sein du lectorat francophone, avant L. Massignon, on croyait le *taṣawwuf* greffé sur l'islām comme sur un corps étranger, en conflit avec la loi islamique, au ban de l'orthodoxie et on croyait que les traditionalistes, *Ahl al-Ḥadīth*, lui étaient hostiles. Louis Massignon a montré que, loin d'être étranger à l'islām, le *taṣawwuf* était issu de ce corps le plus intimement islamique, appelé *Ahl al-Ḥadīth*³⁹¹. « Ainsi la majorité écrasante de l'école hanbalite était favorable à Ḥallāj, préservait sa tradition, et cultivait sa mémoire à travers le temps. », écrit Georges Makdisi³⁹², soulignant ici l'un des apports de l'œuvre de L. Massignon. C'est pourquoi il nous a semblé important de souligner l'importance de ces rencontres et de ces échanges avec ces savants iraqiens et syriens et leur possible influence sur sa vision du *taṣawwuf* et ses recherches ḥallājiennes.

³⁹¹ Georges Makdisi, « Soufisme et hanbalisme dans l'œuvre de Massignon », in *Centenaire de Louis Massignon*, (Le Caire : Imp. Université du Caire, 1984), [79-86], 80.

³⁹² Makdisi, « Soufisme et hanbalisme dans l'œuvre de Massignon », 84.

2.5 L. Massignon et l'Égypte

2.5.1 Engagement associatif et spirituel.

Après avoir esquissé les liens tissés par Louis Massignon avec certains lettrés d'Iraq et de Syrie, il sera question à présent de l'expérience égyptienne de l'orientaliste, dont nous évoquerons ci-après plusieurs aspects distincts : nous commencerons par étudier ses activités d'enseignant, puis nous présenterons ses activités et ses engagements d'académicien, et enfin nous mentionnerons certaines de ses attaches avec la société docte égyptienne.

Afin d'introduire notre propos, commençons par citer Louis Massignon lui-même : le Caire est pour lui le centre de la renaissance arabe, au plan philosophique notamment. Il écrit dans l'introduction du *Rapport* qu'il rédige après avoir donné quarante cours à l'Université Fu'ād : « Les pages qui suivent concernent principalement le Caire. Le Caire, en effet, de par sa position géographique centrale, et du fait de son régime de liberté intellectuelle, demeure le véritable centre du mouvement philosophique de langue arabe »³⁹³.

En effet, comme l'observe E. Méténier, après la révolution Jeune Turque de 1908 dans l'Empire Ottoman, les milieux intellectuels et culturels égyptiens connaissent une effervescence spectaculaire. Elle se manifeste par la multiplication des publications, en tête desquelles se trouve *al-Manār*, revue dirigée par Rashīd Riḍā³⁹⁴. L. Massignon est passionné par ces mouvements, par cette ébullition de la pensée. Ainsi que le fait observer 'Abd al-

³⁹³ Massignon, *Rapport. Mission d'études sur le mouvement des idées*, 2-3. Nous souhaitons ici exprimer notre gratitude à M. Jean Moncelon qui nous a aimablement transmis ce document.

³⁹⁴ Méténier, « Massignon et l'Égypte », 156.

Raḥmān Badawī, l'orientaliste passe chaque année l'hiver au Caire et l'été en France³⁹⁵. Le Caire est, en quelque sorte, « sa résidence secondaire ».

Plusieurs aspects de la vie égyptienne de L. Massignon ont été largement documentés. Ainsi, la fondation de la *Badaliyya* à Damiette (ville où fut inhumé Al-Shushtarī en 1269³⁹⁶), ainsi que sa relation avec son amie Mary Kahil, cofondatrice de cette sodalité de prière, ont été l'objet des travaux de M. Borrmans, F. Jacquin³⁹⁷ et J. Keryell³⁹⁸. Quant à la fondation de l'Institut Dominicain d'Études Orientales (IDEO), vers 1944-1945, elle a été étudiée par Dominique Avon³⁹⁹ et Jacques Levrat⁴⁰⁰.

Nous dirons ici maintenant un mot au sujet de deux associations dont Louis Massignon fut membre : Dar el-Salam et *Ikhwān al-ṣafā'*. Le centre Dar el-Salam est fondé afin d'être un instrument de liaison entre les cultures, un lieu de rencontre entre l'Orient et l'Occident.⁴⁰¹

Trace est gardée des conférences qui s'y tiennent grâce à un bulletin publié chaque année par les Editions Dar el-Salam. Ces prises de parole portent sur les traditions chrétiennes, musulmanes, sur leurs points de convergence, leur histoire, ainsi que sur les traditions spirituelles d'extrême orient. Les sujets abordés touchent parfois à la mystique. Ainsi,

³⁹⁵ ‘Abd al-Raḥmān Badawī, « Louis Massignon : ḥayātuhu wa abḥāthuhu », fi *Dhikrā Louis Massignon* (Le Caire : Dar el-Salam, 1963), [9-21], 14. [‘Abd al-Raḥmān Badawī, « Louis Massignon : sa vie, sa recherche », in *Mémorial Louis Massignon* (Le Caire : Dar el-Salam, 1963), [9-21] : 14.]

³⁹⁶ Louis Massignon, « Deux formes d'idéal poétique en Égypte au XIII^e siècle : Ibn al-Fārid et Shoshtarī (1938) », *EM* II, [352-358], 356.

³⁹⁷ Borrmans ; Jacquin, *Badaliya au nom de l'autre*.

³⁹⁸ Keryell, *L'hospitalité sacrée*.

³⁹⁹ Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient*.

⁴⁰⁰ Jacques Levrat, *Une expérience de dialogue : les centres d'étude chrétiens en monde musulman. Christlich-Islamisches Schrifttum Studien*, n° 9 (Altenberge : Verlag für Christlich-Islamisches Schrifttum, 1987).

⁴⁰¹ Descamps-Wassif, « Les amitiés égyptiennes de Louis Massignon », in *Massignon et ses contemporains*, éd. par Jacques Keryell (Paris : Karthala, 1997), 282.

d'après le *Bulletin* de 1951, cette année-là, le Père Louis Gardet entretient ses auditeurs des thèmes suivants : la soif de l'absolu, le yoga indien en sa forme classique, l'expérience mystique selon Ibn Sīnā, la connaissance et l'amour de Dieu chez les philosophes et les mystiques. D'après le *Bulletin* de 1954, le Père Serge Laugier de Beurecueil présente, cette année-là, une conférence intitulée : « Pauvreté et vie spirituelle chez Abdullāh Anṣārī ». L'engagement de L. Massignon en faveur de cette « maison de la paix » dit son désir de créer des espaces de rencontre pour chrétiens et musulmans, de travailler à découvrir et faire connaître ce qui entre l'islām et le christianisme, peut permettre de tisser des liens et devenir un espace de partage et de rencontre.

Dans un esprit comparable, l'association des *Ikhwān al-ṣafā'* (les Frères sincères), vise quant à elle à instaurer un dialogue entre élites chrétiennes et musulmanes. Elle porte le même nom qu'une association d'encyclopédistes de Baṣra qui fut à l'œuvre probablement du VIII^e au X^e siècle de l'ère commune, appelée *Ikhwān al-ṣafā' wa khullān al-wafā'* (*Les frères de la pureté et les amants de la loyauté*). Quant à l'association qui fut fondée en 1941 au Caire par le Père Henry Ayrouth, Youssef Ḥélmi el-Masri et Michel Cassis ⁴⁰², elle a pour but de favoriser les échanges entre chrétiens et musulmans, afin de susciter une meilleure connaissance réciproque et l'approfondissement de certains problèmes d'ordre social ou philosophique, et ce, toujours dans l'esprit et le respect de la foi de chacun⁴⁰³. L. Massignon

⁴⁰² Georges C. Anawati, « Pour l'histoire du dialogue islamo-chrétien en Egypte : l'association des frères sincères (*Ikhwān al-ṣafā'*) 1941-1953 », *Mélange de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales (MIDEO)*, n° 14 (1980), [385-395], 385.

⁴⁰³ Méténier, « Massignon et l'Egypte », 166.

en devient membre en 1944 et ne manque pas d'assister aux conférences ou d'en animer certaines⁴⁰⁴.

Sa participation à cette association est possiblement source d'enrichissement pour ses réflexions sur la mystique musulmane : en effet, en sont membres certains éminents spécialistes, tel Osman Yahya (ʿUthmān Yaḥyā), qui donne plusieurs conférences, portant notamment sur le *Kitāb al-Ḥikam* d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh al-Iskandarī⁴⁰⁵ et sur les *Maqāmat al-ʿarīfīn* d'Ibn Sīnā⁴⁰⁶. D'autres spécialistes interviennent sur le sujet de prédilection de l'orientaliste : le Shaykh Abū al-ʿUyūn donne une conférence sur « La loi de la mystique musulmane »⁴⁰⁷, le Shaykh Muḥammad Yūsuf Mūsā sur « La mystique musulmane et les facteurs étrangers »⁴⁰⁸, et sur « La mystique musulmane pendant les cinq premiers siècles de l'Islam »⁴⁰⁹; quant à Maḥmūd Al-Khuḍayrī, il partage avec ses auditeurs quelques « Réflexions sur la mystique musulmane »⁴¹⁰. Enfin, Fūʿād Al-Ahwānī expose l' « Opinion de Rāghib al-Iṣfahānī sur le *taṣawwuf* »⁴¹¹, et le Shaykh Badrān disserte sur « La mystique musulmane et son influence sur la société ».⁴¹² L. Massignon a également, dans ce cadre, l'occasion d'échanger avec le Père Serge Laugier de Beaurecueil, spécialiste d'Anṣārī, qui donne deux conférences sur le thème : « L'homme, image de Dieu »⁴¹³.

⁴⁰⁴ Anawati, « Pour l'histoire du dialogue islamo-chrétien en Egypte.... », 387.

⁴⁰⁵ Le 23 octobre 1944. Anawati, « Pour l'histoire du dialogue islamo-chrétien en Egypte.... », 392.

⁴⁰⁶ Le 13 novembre 1944. Anawati, « Pour l'histoire du dialogue islamo-chrétien en Egypte.... », 392.

⁴⁰⁷ Le 20 novembre 1944. Anawati, « Pour l'histoire du dialogue islamo-chrétien en Egypte.... », 392.

⁴⁰⁸ Le 1^{er} octobre 1945. Anawati, « Pour l'histoire du dialogue islamo-chrétien en Egypte.... », 393.

⁴⁰⁹ Le 25 août 1945. Anawati, « Pour l'histoire du dialogue islamo-chrétien en Egypte.... », 392.

⁴¹⁰ Le 15 octobre 1945. Anawati, « Pour l'histoire du dialogue islamo-chrétien en Egypte.... », 393.

⁴¹¹ Le 5 novembre 1945. Anawati, « Pour l'histoire du dialogue islamo-chrétien en Egypte.... », 393.

⁴¹² Le 3 décembre 1945. Anawati, « Pour l'histoire du dialogue islamo-chrétien en Egypte.... », 393.

⁴¹³ Les 13 et 28 janvier 1947. Anawati, « Pour l'histoire du dialogue islamo-chrétien en Egypte.... », 393.

Précisons cependant d'une part que ces conférences sont données à un moment où les principaux travaux de Louis Massignon sur la mystique musulmane sont déjà publiés, et d'autre part que l'orientaliste n'est pas toujours présent à ces conférences, n'étant de passage au Caire qu'en hiver. On peut néanmoins supposer que cette association a pu être pour lui un lieu de dialogue avec certains spécialistes de la mystique musulmane ainsi qu'une source d'enrichissement et de réflexion sur le sujet. L'Égypte fut enfin pour L. Massignon une terre sacrée, celle où il choisit de se faire ordonner prêtre, au Caire, dans le rite melkite-catholique par Monseigneur Pierre Kamel Medawar, le 28 janvier 1950, âgé de 67 ans, en l'église Notre Dame de la Paix⁴¹⁴. D'autres aspects à la fois inexplorés et essentiels pour notre recherche appellent de plus amples développements. Nous chercherons ici à les aborder en répondant à la question suivante : dans quelle mesure l'expérience égyptienne a-t-elle été une source d'enrichissement pour ses recherches sur la mystique musulmane ? dans quelle mesure certains échanges amicaux ont, en Égypte, façonné et nourri sa vision de la mystique musulmane ? Nous nous intéresserons dans un premier temps à sa vie universitaire en Égypte, comme étudiant, puis comme enseignant, puis dans un second temps, à son expérience en tant que membre de l'Académie royale de langue arabe. Dans un troisième temps, nous évoquerons les amitiés qu'il noua avec certains lettrés égyptiens, notamment avec Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq.

⁴¹⁴ Méténier, « Massignon et l'Égypte », 167 ; Ollivry, « 50 ans après Vatican II : ... », 200.

2.5.2 L. Massignon et les universités du Caire.

Au Caire, le savant français L. Massignon se lie d'amitié avec Ṭaha Salīm al-Bishrī, le fils du recteur de la Mosquée-Université Al-Azhar, qui l'autorise à suivre des cours de *mantīq* (logique) et à porter le costume traditionnel de cette Université⁴¹⁵. Avant lui, parmi les européens, seul I. Goldziher avait été autorisé à revêtir cet habit lorsqu'en 1874, il fut autorisé à étudier à Al-Azhar. L. Massignon, second européen autorisé à revêtir la toge de l'Université Al-Azhar, assiste en 1910 à un cours de logique donnée par le Shaykh Dassūqī⁴¹⁶. Il évoque ce cours dans son rapport du 4 juillet 1913, et y déplore la vétusté des méthodes pédagogiques employées telle la récitation mot à mot des cours par les étudiants⁴¹⁷. À Al-Azhar, écrit-il, les exercices de logique auxquels les étudiants sont soumis se réduisent, la plupart du temps « à une simple logomachie formelle, à un psittacisme sans aucun contact avec le réel »⁴¹⁸.

À l'Université al-Azhar, Louis Massignon se lie aussi d'amitié avec Ḥusayn Wasfī Riḍā, le frère de Rashīd Riḍā, avec lequel il a plaisir à échanger. Ḥusayn sera assassiné à Tripoli en Syrie en janvier 1912 dans des conditions mystérieuses. Fidèle à cette amitié, Louis Massignon lui dédiera sa thèse doctorale sur al-Ḥallāj.⁴¹⁹

⁴¹⁵ Méténier, « Massignon et l'Égypte », 157.

⁴¹⁶ Destremeau ; Moncelon. *Louis Massignon, le Cheikh admirable*, 86-87 ; Massignon, *Rapport. Mission d'études sur le mouvement des idées*, 10.

⁴¹⁷ Massignon, *Rapport. Mission d'études sur le mouvement des idées*, 10.

⁴¹⁸ Massignon, *Rapport. Mission d'études sur le mouvement des idées*, 4.

⁴¹⁹ Méténier, « Massignon et l'Égypte », 157-158.

Plus d'une trentaine d'années plus tard, en 1945⁴²⁰, rapportons le souvenir du grand spécialiste de la mystique musulmane Abū al-Wafā' al-Taftazānī qui se souvient que L. Massignon se rendit dans sa classe, lorsqu'il était étudiant et donna une conférence sur la mystique musulmane. Parmi les différentes figures que présenta L. Massignon se trouvait ʿAbd al-Ḥaḡ b. Sabʿīn al-Mursī (m. v. 1217 -1268). Ce jour-là, A. al-W. al-Taftāzānī découvrit la figure à laquelle il allait consacrer une thèse doctorale⁴²¹ qui portera sur la philosophie mystique d'Ibn Sabʿīn. L. Massignon était pour Taftāzānī un pionnier dans l'étude du *Taṣawwuf islāmī*, et son travail dans ce domaine est selon lui remarquable⁴²². Cette opinion, formulée par un spécialiste de haut niveau, mérite d'être relevée.

2.5.3 Le « cours d'histoire des termes philosophiques arabes »

2.5.3.1 La mission confiée

Dans le rapport qu'il rédige le 4 juillet 1913, Louis Massignon présente la mission que lui a confiée le Ministère de l'Instruction Publique français durant l'année universitaire 1912-1913. Il était chargé de donner, écrit-il, un « cours d'histoire des Doctrines

⁴²⁰ A l'été 1945, L. Massignon donna un cours sur l'infiltration de l'esprit philosophique dans la littérature arabe à l'Université Egyptienne. Méténier, « Massignon et l'Égypte », 165.

⁴²¹ Abū al-Wafā' al-Taftāzānī, « Massignon wa dirāsāt al-taṣawwuf », fi *Al-Dhikrā al-mi'awīyya li-milād al-mustashriq al-fāransī al-ustādh Louis Massignon, al-Qāhira, 11-13 uktūbar 1983* (Le Caire : Maṭba'at Jāmi'at al-Qāhira, 1984), [71-77], 71. [Abū al-Wafā' al-Taftāzānī, « Massignon et l'étude du soufisme », in *Centenaire de la naissance de l'orientaliste français le Professeur Louis Massignon*, (Le Caire : Imprimerie de l'Université du Caire, 1984), 71.]

⁴²² Abū al-Wafā' al-Taftāzānī, « Massignon wa dirāsāt al-taṣawwuf », 72.

philosophiques à l'Université Égyptienne (Contrat pour 40 conférences, — du 10 Novembre 1912 au 14 juin 1913) »⁴²³.

En effet, la présence des orientalistes italiens qui enseignaient à l'Université égyptienne étant devenue gênante suite à l'invasion italienne de la Libye⁴²⁴, et I. Goldziher et C. Snouk Hurgronje ayant décliné cette invitation⁴²⁵, L. Massignon fut pressé par le prince Aḥmad Fū'ad, recteur de l'Université, de venir y donner une série de quarante leçons de son choix, prononcées en arabe⁴²⁶. Annonçons dès à présent que l'expérience fut couronnée de succès et renouvelée, car en 1938, L. Massignon fut invité à donner une série de cinq conférences dans cette même Université sur les rapports de la philosophie à la langue et à la mystique⁴²⁷. Le « cours d'histoire des termes philosophiques » qui fut donné du 25 novembre 1912 au 24 avril 1913, a été publié dans son intégralité en arabe en 1983 par l'IFAO du Caire⁴²⁸, grâce au travail éditorial de Dr. Zeinab Mahmoud el-Khodeiri, élève directe de L. Massignon, et préfacé par le philosophe Ibrahim Madkour⁴²⁹.

⁴²³ Massignon, *Rapport. Mission d'études sur le mouvement des idées*, 1.

⁴²⁴ Méténier, « Massignon et l'Égypte », 158.

⁴²⁵ 'Abd al-Raḥmān Badawī, « Louis Massignon : ḥayātuhu wa abḥāthuhu », 14.

⁴²⁶ Cette invitation intervient à un moment où Louis Massignon hésitait à rejoindre le Père Charles de Foucauld dans son ermitage : elle l'aidera à effectuer un choix difficile.

⁴²⁷ Méténier, « Massignon et l'Égypte », 165

⁴²⁸ Louis Massignon, *Muḥāḍarāt fī tārikh al-iṣṭilāḥāt al-falsafiyya al-‘arabiyya : min 25 Nuvambir 1912 ilā 24 Abriḷ 1913*, bi-qalam Ibrahim Madkour, haqqaqatuhu Zeinab Mahmoud el-Khodeiri, (Le Caire : al-mahad al-‘ilmī al-firansī lil-āthār al-sharqiyya bil-Qāhira). [Louis Massignon, *Cours d'histoire des termes philosophiques arabes : du 25 novembre 1912 au 24 avril 1913*. préf. Ibrahim Madkour, éd. et intro. Zeinab Mahmoud el-Khodeiri (Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale, 1983.)

⁴²⁹ Ibrahim Madkour est un philosophe arabe auteur de deux thèses portant sur : 1) la place d'al-Fārābī dans l'École philosophique musulmane ; 2) l'Organon d'Aristote dans le monde arabe. Voir : Georges Anawati ; Maurice Borrmans, « Le cheikh Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq et son école », in *Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain* (München : Kaiser Verlag, 1982), [30-35], 33.

2.5.3.2 Le public

En 1912-1913, qui sont les étudiants de L. Massignon ? Il y a d'une part les élèves sortis des écoles du gouvernement, et d'autre part les étudiants de l'Université religieuse d'Al-Azhar⁴³⁰. Parmi les étudiants de L. Massignon, figurent notamment : Maḥmūd al-Khuḍayrī, qui traduira Descartes en arabe, Aḥmad Ḍayf, futur Directeur de Dār al-Kutub, la bibliothèque nationale égyptienne, Maṣṣūr Fahmī, futur doyen de la Faculté des Lettres de l'Université du Caire, Taha Hussein, futur Doyen des lettres arabes, et le Shaykh Muṣṭafā ʿAbd al-Rāziq, dont nous reparlerons plus longuement⁴³¹.

Comme le fait remarquer A. Mahmoudi dans sa thèse sur Taha Hussein, d'une manière générale, L. Massignon avait une affinité spéciale pour les étudiants d'al-Azhar, ayant été lui-même, nous l'avons dit, l'un des leurs. Il était également convaincu que les azharites étaient plus prometteurs que leurs collègues, diplômés d'écoles gouvernementales, car ils avaient appris à raisonner *dans* leur langue maternelle, en arabe, et c'était, selon L. Massignon, de leurs rangs que les futurs écrivains et philosophes étaient susceptibles d'émerger⁴³².

Le lien qui se noua entre le savant français et ses étudiants fut bien souvent un lien d'amitié. Il désirait leur enseigner comment apprendre et penser ensemble, comment peu à peu progresser ensemble dans la quête de la vérité. Comme l'observe A. Mahmoudi, il voulait les

⁴³⁰ Massignon, *Rapport. Mission d'études sur le mouvement des idées*, 4

⁴³¹ Méténier, « Massignon et l'Égypte », 159

⁴³² Abdelrashid Mahmoudi, *Tāhā Ḥusain's Education. From the Azhar to the Sorbonne*. (Richmond (GB) : Curzon Press, 1998), 137 : Taha était un étudiant exceptionnel avec une intelligence des plus élevées. Massignon était spécialement intéressé par les articles de Taha dans *Al-Jarīda*, et par sa performance remarquable lors de l'examen oral clôturant le cours ; contrairement aux autres étudiants qui avaient appris leur cours mot à mot, Taha exposa les antinomies kantienne de la raison pure en choisissant parfaitement ses expressions.

amener à s'autoriser à percevoir les idées poursuivies et l'expression verbale encore en train de se faire, avec toutes les inévitables hésitations et les faux pas⁴³³.

L'amitié qui s'instaure entre lui et Taha Hussein est exemplaire de la relation d'égalité que Louis Massignon savait instaurer avec ses étudiants⁴³⁴. Dans un tout autre contexte, rappelons que le Professeur Mohammed Arkoun, lorsqu'il écrivit pour la première fois à L. Massignon, reçut une réponse chaleureuse introduite par la formule « cher Collègue »⁴³⁵, adresse qui instaurait d'emblée une relation d'estime et de respect mutuel, voire d'égalité. Au Caire et ailleurs, L. Massignon traitait ses étudiants comme des collègues, des esprits capables d'élaborer une pensée originale et de penser par eux-mêmes : comme des philosophes⁴³⁶.

⁴³³ Mahmoudi, *Ṭāhā Ḥusain's Education*, 136.

⁴³⁴ L'amitié qui s'instaure entre L. Massignon et T. Hussein demeurera vive, comme en témoignage l'hommage que lui rend Taha Hussein à l'occasion du Mémorial Louis Massignon : Taha Hussein, « Ustādhi wa ṣādīqī Louis Massignon », *Dhikrā Louis Massignon* (Le Caire : Dār al-Salām, 1963), 27-30. [Taha Hussein, « Mon professeur et ami, Louis Massignon », *Mémorial Louis Massignon*. (Le Caire : Dār al-Salām, 1963), 27-30.] Ce témoignage nous apprend que lorsque T. Hussein partit en France, Louis Massignon fit tout son possible pour l'aider dans ses démarches et son installation. Voir aussi : Descamps-Wassif, « Les amitiés égyptiennes de Louis Massignon », 277.

⁴³⁵ Mohamed Arkoun, « Ma rencontre avec L. Massignon », in *Centenaire de la naissance de l'orientaliste français le Professeur Louis Massignon. Le Caire du 11 au 13 octobre 1983* (Le Caire : Imprimerie de l'Université du Caire, 1984), [51-57], 53.

⁴³⁶ Nous n'entendons pas ici de développement concernant l'amitié qui se tissa entre L. Massignon et T. Hussein car ce sujet n'entre pas dans le cadre du traitement de notre question de recherche. Nous renvoyons cependant au très beau texte de Taha Hussein à ce sujet : Taha Hussein, « Ustādhi wa ṣādīqī Louis Massignon ».

2.5.3.3 La méthode employée

À partir de cette conception de l'éducation, Louis Massignon se distingue nettement, par la méthode qu'il choisit, de son prédécesseur, le docteur David Santillana (1855-1931), qui, en 1910-1911 avait pris pour sujet « les Connexions entre les écoles philosophiques grecques et les sectes musulmanes ». Le cours de ce collègue, écrit L. Massignon « rédigé et vocalisé à l'avance, était, au fond la simple traduction d'un cours très érudit professé devant un auditoire italien possesseur d'une culture critique occidentale complète. » L. Massignon quant à lui, choisit différemment son sujet et décide d'« appliquer une toute autre méthode »⁴³⁷.

Il choisit de renoncer aux cours lus, rédigés et vocalisés avec soin qui étaient la règle dans le système universitaire égyptien, pour privilégier l'expression spontanée de la réflexion et l'échange direct avec ses interlocuteurs⁴³⁸. Le souhait de L. Massignon est d'« apprendre avec eux à penser et à réfléchir ensemble, en ordre, sur des sujets coordonnés : en laissant apercevoir, dans les changements de rythme et de ton, les hésitations même et les faux pas de la phrase, le travail de la pensée qui se discipline »⁴³⁹. Cette méthode était extrêmement novatrice et rencontra un grand succès auprès des étudiants⁴⁴⁰.

Concernant le choix du sujet, L. Massignon décide de choisir un terrain solide :

le lexique, la série des termes abstraits qui traduisent en arabe notre petit bagage humain d'idées générales ; garder ainsi par devers soi, au cours de la discussion, quelque chose de concret et de fixe, la série monétaire des mots frappés, une fois pour

⁴³⁷ Massignon, *Rapport. Mission d'études sur le mouvement des idées*, 3.

⁴³⁸ Méténier, « Massignon et l'Égypte », 158

⁴³⁹ Massignon, *Rapport. Mission d'études sur le mouvement des idées*, 5.

⁴⁴⁰ Méténier, « Massignon et l'Égypte », 158.

toutes, par la langue arabe, à une effigie toujours reconnaissable circulant à présent depuis la Malaisie jusqu'au Maroc. Et apprécier avec les auditeurs l'exacte valeur de chacun de ces termes arabes, en suivant, dans le lexique, son origine populaire, son appropriation à des idées traduites du grec, ses acceptions sur les divers philosophes arabes, et finalement ses transpositions, à travers le latin médiéval, jusque dans les langues modernes.⁴⁴¹

Pour Louis Massignon, cette étude du lexique et de son évolution sémantique à travers le temps est essentielle à une formation philosophique cohérente. Il souligne combien il est important d'étudier les variations sémantiques d'un même terme chez des penseurs distincts en philosophie :

Depuis trop longtemps, les étudiants arabes, en apprenant des livres récités par cœur, se sont accoutumés à accepter à priori, sous le nom de philosophie, — de grossières juxtapositions des thèses les plus contradictoires, des définitions les plus opposées ; combinant par exemple, en métaphysique, l'atomisme d'al Ash'ari, le monisme mystique d'Ibn 'Arabī avec la simple ascèse traditionaliste d'Ibn Taymiyah. Ceci a lutté contre cela, ceci est resté, depuis, l'antithèse logique de cela. — Et il serait temps qu'on le comprenne, et qu'on cesse d'enseigner un syncrétisme aussi incohérent, — sous le couvert de la tradition ; il serait temps, pour les étudiants, d'apprendre à peser les termes de ces thèses divergentes, — à en comparer la structure et la coordination, — à en établir les rapports et les conséquences, — même lorsque toutes leur offrent la garantie et l'autorité de noms illustres. Dût cela les mener à choisir enfin pour l'usage de leur raison, une seule d'entre toutes les définitions contradictoires qui en ont été proposées. Dût cela les contraindre à ne plus « faire dire » simultanément à un seul et même mot tous les sens opposés qu'on a pu lui attribuer à travers les âges et les systèmes ; — Procédé qui n'est qu'une défaite, destiné à couvrir le manque de méthode, à réserver pour chacun le droit de se contredire lui-même en restant conforme à l'usage⁴⁴².

⁴⁴¹ Massignon, *Rapport. Mission d'études sur le mouvement des idées*, 6.

⁴⁴² Massignon, *Rapport. Mission d'études sur le mouvement des idées*, 14. Nous soulignons.

2.5.3.4 Influence de sa réflexion sur les termes techniques sur la *Passion* et l'*Essai*

Ibrahim Madkour, dans sa préface à l'édition de ces conférences publiées en 1983, salue l'expertise de L. Massignon concernant les termes techniques scientifiques et philosophiques. Il écrit :

C'est là un sujet dont les chercheurs musulmans s'étaient longuement occupés autrefois et avaient composé un certain nombre d'ouvrages sur le sujet. Massignon connaissait toutes cette littérature et il sut en tirer grand profit. Il essaya de les résumer, de les présenter sous une nouvelle forme dans ses conférences. Il ne manqua pas dans ses écrits postérieurs de reprendre certaines d'entre elles, de les recomposer, de les compléter⁴⁴³.

En 1912-1913, lorsqu'il donne ce cours à l'Université Égyptienne, L. Massignon est en pleine rédaction doctorale. Le cours sur « l'histoire des termes philosophiques arabes », centré sur l'étude du lexique, lui permet d'approfondir l'importance du travail lexical. Il y explore une idée largement présente dans l'*Essai*, et dans la *Passion*. Dans ce dernier texte, il écrit : « *Il est inutile de scruter les œuvres des mystiques musulmans si l'on n'étudie pas de très près le mécanisme de la grammaire arabe, lexicographie, morphologie, syntaxe.* »⁴⁴⁴

Comme le fait observer J. Waardenburg, c'est bien dans le soin accordé aux termes que réside l'originalité de l'approche de L. Massignon ; ce qui est nouveau chez lui, dans sa manière d'aborder l'islām, c'est la technique qu'il met en œuvre dans son étude des textes, qu'il soumet à une véritable dissection afin de mieux les explorer dans leur dimension linguistique. Ainsi, par exemple, à partir du vocabulaire arabe utilisé dans les textes, il a

⁴⁴³Ibrahim Madkour, « Préface », in *Cours d'histoire des termes philosophiques arabes : du 25 novembre 1912 au 24 avril 1913*. Louis Massignon, (Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale, 1983), [IV-VII], VI.

⁴⁴⁴ Massignon, *Passion* (1922), II, 571.

établi des listes de termes techniques pour chacun des auteurs ayant décrits ses états spirituels. En étudiant les racines et les dérivations de ces termes, en identifiant leur place dans des contextes spécifiques et en comparant leurs utilisations et leurs interprétations par différents auteurs, il s'est penché avec attention sur la terminologie exacte des premiers textes mystiques⁴⁴⁵

De cette manière, il n'a pas seulement retrouvé les occurrences et les traits linguistiques de chaque terme, mais il a également découvert que nombre d'entre eux remontaient au vocabulaire qur'ānique.

Il a également conclu qu'il s'agissait de trouver le sens « littéral » précis de chaque technique utilisé dans un texte avant de s'attaquer au problème de la signification du texte lui-même dans son ensemble. Ainsi, selon J. Waardenburg, c'est à L. Massignon que l'on doit la première application de cette technique de manière cohérente dans l'étude des textes religieux islamiques⁴⁴⁶.

On le voit, le travail réalisé avec ses étudiants dans le cadre de ces quarante leçons, consacrées à l'étude de l'histoire de la terminologie philosophique, rejoint les préoccupations personnelles de L. Massignon et s'inscrit dans un effort plus large de compréhension des textes des premiers mystiques musulmans. On peut penser que ces leçons, données, ont également été pour lui une leçon, reçue, une occasion de réfléchir avec ses étudiants aux problématiques qui se posaient dans ses recherches doctorales. Cet épisode de la biographie de L. Massignon montre combien la question lexicale revêt un

⁴⁴⁵ Waardenburg « Louis Massignon (1883-1962) as a Student of Islam », 320.

⁴⁴⁶ Waardenburg « Louis Massignon (1883-1962) as a Student of Islam », 320.

caractère central dans sa réflexion, dans son approche des textes des grands mystiques musulmans.

2.5.4 L. Massignon et l'Académie de langue arabe du Caire

2.5.4.1 Appartenance à la communauté arabophone

Le 6 octobre 1934⁴⁴⁷, L. Massignon est élu parmi les vingt-huit membres fondateurs de l'Académie de Langue Arabe du Caire, instituée par le décret royal du 13 décembre 1932. A ses côtés, ont également été nommés quatre autres Européens : Eno Littman (1875-1958), August Fischer (1865-1949), Carlo Alfonso Nallino (1872-1938) et Hamilton Alexander Rosskeen Gibb (1895-1971). Soulignons ici l'originalité d'une telle situation : participer à une réflexion au sein d'une institution d'un pays qui n'est pas son pays d'origine, sur le devenir d'une langue apprise à l'âge adulte, qui n'est pas sa « langue maternelle ». De cette nomination, ne peut-on déduire que L. Massignon est perçu par les Égyptiens comme appartenant à la communauté linguistique arabophone ? Qu'en dit-il lui-même ? Se situe-t-il à l'intérieur de cette communauté ? Partage-t-il avec cette dernière la conscience d'une même histoire passée, les mêmes craintes et espérances pour l'avenir ? Selon Rached Hamzaoui, auteur d'une thèse consacrée à l'Académie de Langue Arabe du Caire, la désignation de L. Massignon (1883-1962) représente alors l'orientalisme français au sein de

⁴⁴⁷ Méténier, « Massignon et l'Égypte », 164.

l'Académie. Il doit son siège à la fois à sa formation scientifique et à sa représentativité politique⁴⁴⁸.

2.5.4.2 Sérieux et constance d'un engagement

Au sein de l'Académie, la moitié des membres fondateurs sont des Égyptiens, l'autre moitié des linguistes arabisants originaires de Bagdad, de Damas, du Liban, de Tunis, et d'Europe, pour cinq d'entre eux. Ces derniers, ces orientalistes, accomplissent, selon I. Madkour, très bien leur mission et demeureront membres jusqu'à la fin de leur vie⁴⁴⁹. Parmi les membres européens, selon R. Hamzaoui⁴⁵⁰, L. Massignon est celui qui accorde le plus d'intérêt à l'Institution, publiant des études dans sa revue et rendant compte de ses travaux⁴⁵¹. Selon I. Madkour, L. Massignon est passionné par son travail. Il participe avec constance aux sessions annuelles qui se tiennent au Caire durant deux mois et n'est presque jamais absent. Il prend cette responsabilité à cœur et s'en acquittera avec loyauté durant une trentaine d'années.⁴⁵²

⁴⁴⁸ Rached Hamzaoui, *L'académie de Langue Arabe du Caire. Histoire et œuvre*. (Tunis : Publications de l'Université de Tunis, 1975), 101.

⁴⁴⁹ Ibrahim Madkour, « Louis Massignon al-majmū'ī », *Al-Dhikrā al-mi'awīyya li-milād al-mustashriq al-faransī al-ustādh Louis Massignon, al-Qāhira, 11-13 uktūbar 1983* (Le Caire : Maṭba'at Jāmi'at al-Qāhira, 1984), [35-38], 35 [Ibrahim Madkour, « Louis Massignon l'académicien », in *Centenaire de Louis Massignon, Le Caire du 11 au 13 octobre 1983*. (Le Caire : Imprimerie de l'Université du Caire, 1984), [35-38], 35.]

⁴⁵⁰ Hamzaoui, *L'académie de Langue Arabe du Caire*, 105.

⁴⁵¹ Moubarac, *Pentalogie islamo-chrétienne*, I, 83-85, offre la liste des textes et conférences donnés par L. Massignon dans le cadre de sa participation à L'Académie de Langue Arabe du Caire ; Voir également : Louis Massignon, « Les six premières sessions de l'Académie Royale de Langue Arabe du Caire », *Revue d'Études Islamiques*, n° 14 (1941-1946) : 145-169.

⁴⁵² Madkour, « Louis Massignon l'académicien », 35.

Dans une lettre-dédicace à William Marçais, L. Massignon évoque « le combat » qu'il mène, « à l'Académie de langue arabe du Caire, pour la pureté de l'arabe classique, et la purification de la pédagogie arabe contre la contamination des techniques aryennes »⁴⁵³.

Son travail à l'Académie est significatif à ses yeux : il a intériorisé la langue arabe et prend au sérieux son engagement en tant que membre de cette institution. Il en fait un combat personnel et central. Il ne s'agit pas ici d'un titre honorifique sur le papier, mais d'une responsabilité assumée par un homme soucieux du devenir de la langue arabe, qui n'hésite pas à énoncer sa propre inscription au sein de la communauté arabophone et se définit dans une relation d'appartenance à cette dernière : il partage avec elle une même conscience de l'histoire et de l'avenir.

2.5.4.3 Engagement en faveur du maintien de l'alphabet arabe

L. Massignon aborde la langue arabe de l'intérieur, en cherchant à comprendre ses mécanismes propres. D'après Ibrahim Madkour, L. Massignon s'oppose vigoureusement à la latinisation de son alphabet à un moment où Mustapha Kémal tente de remplacer l'alphabet arabe par l'alphabet latin dans la langue turque⁴⁵⁴. Selon E. Méténier, il est à supposer que ce sont les prises de position de L. Massignon en faveur du maintien de l'alphabet arabe à un moment où certains plaident en faveur d'un passage à l'alphabet latin sur le modèle turc, qui valent à l'orientaliste français d'être choisi parmi les membres de cette institution,

⁴⁵³ Massignon, « Lettre-dédicace de Louis Massignon à William Marçais... », VII-VIII.

⁴⁵⁴ Madkour, « Louis Massignon l'académicien », 36.

institution qui se propose de renouveler la langue arabe tout en restant fidèle à son origine propre⁴⁵⁵.

Au sein de l'Académie, sans doute apprécie-t-on chez L. Massignon la conviction suivante : « étant admise la permanence de l'arabe littéral, il ne faut évidemment pas s'évertuer à le ramener de force à nos règles d'appréciation indo-européennes, ni déformer sa grammaire selon le type de nos grammaires occidentales, ni appliquer d'emblée à ses auteurs la critique esthétique valable pour les nôtres »⁴⁵⁶. Pour L. Massignon la beauté de la langue arabe naît de la vocalisation, qui donne à la phrase son intonation, son intention. Cela, fait observer L. Massignon, est très difficile à faire saisir à des non-Sémites ; « je suis obligé de crier que je ne veux pas qu'on module la grammaire arabe sur des modèles européens »⁴⁵⁷. Il se bat pour défendre la particularité, l'originalité, la beauté de la langue arabe.

2.5.4.4 Termes techniques

Nous avons déjà évoqué, au sujet du cours d'histoire des termes philosophiques arabes, l'intérêt porté par L. Massignon aux termes techniques. Cet intérêt est également au cœur de son travail au sein de l'Académie. Ses membres peuvent, comme l'écrit I. Madkour en 1983 dans sa *Préface*⁴⁵⁸, profiter du travail de L. Massignon à ce sujet :

Le terme technique chemine du même pas que la science. Il y a des termes anciens auxquels viennent s'ajouter de nouveaux termes. C'est là le travail par excellence de

⁴⁵⁵ Méténier, « Massignon et l'Égypte », 164.

⁴⁵⁶ Massignon, « Comment ramener à une base commune l'étude textuelle de deux cultures : l'arabe et la gréco-latine ? », in *EMII*, [202-217], 203.

⁴⁵⁷ Massignon, « La syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent », in *EMII*, [236-245], 240.

⁴⁵⁸ Madkour, « Préface », in *Cours d'histoire des termes philosophiques arabes ...*, VI. Nous soulignons.

l'Académie de la Langue Arabe du Caire. Celle-ci a élaboré un Lexique philosophique et un autre des sciences sociales dans la confection desquels j'ai étroitement collaboré. Je ne manquais pas de profiter grandement des études antérieures de Massignon.⁴⁵⁹

Ailleurs, Ibrahim Madkour souligne l'originalité de la position de L. Massignon concernant l'orientation du lexique et de son traitement. L'orientaliste estime que la langue scientifique croît et se développe, et que la science arabe ancienne a sa langue propre qui a été reconnue au Proche-Orient et au Maghreb, et dont la grande valeur est probablement ignorée des contemporains⁴⁶⁰. Il appelle régulièrement à collecter les termes techniques anciens dans le domaine des sciences naturelles, des mathématiques ou concernant le droit, la législation, les lettres et le langage, et il demande à ce qu'il y ait pour cela des groupes de termes techniques que l'on puisse utiliser en les adaptant à l'actualité, en les modernisant⁴⁶¹. Au nom de ces termes techniques, L. Massignon a entrepris, au sein de l'Académie, un travail de classement par fiches. Ces notices constituent aujourd'hui une richesse pour l'Académie, selon Madkour⁴⁶².

Nous retrouvons ici, dans cet intérêt de L. Massignon pour les termes techniques, leur histoire, leurs significations chez tel ou tel auteur et à travers le temps, un thème qu'il abordera longuement dans *l'Essai*, œuvre dans laquelle les termes techniques constituent la base de la démonstration.

⁴⁵⁹ Madkour, « Préface », in *Cours d'histoire des termes philosophiques arabes ...*, VI. Nous soulignons.

⁴⁶⁰ Madkour, « Louis Massignon al-majmū'ī », 37.

⁴⁶¹ Madkour, « Louis Massignon al-majmū'ī », 37.

⁴⁶² Madkour, « Louis Massignon al-majmū'ī », 37.

2.5.4.5 L'arabe, langue du Qur'ān

Selon E. Méténier, L. Massignon était porteur de l'idée selon laquelle la langue arabe, langue du Qur'an, « ne pourrait être dénaturée sans qu'atteinte soit portée à l'essence même de l'islam »⁴⁶³. Tel fut, selon le chercheur, l'axe majeur de sa réflexion sur la langue arabe, réflexion qui marqua son action au sein de l'Académie du Caire⁴⁶⁴. « La grammaire arabe a été dominée dans sa formation par la considération d'un livre révélé ; le Qor'ân », selon L. Massignon. Dans ce livre saint, écrit-il dans la *Passion*, Dieu restitue :

aux mots arabes, si souvent métamorphosés par la fantaisie des poètes païens, leur caractère, un scel, une consécration : le nom coranique, *ism*, confère simultanément à la chose : sa réalité, selon la science divine, — son existence objective (*kawn*) dans la création, — et son cours légal (*hokm*) parmi nous.⁴⁶⁵

Il écrit, ailleurs dans la *Passion*, que la psalmodie du Qur'ān est susceptible d'unir l'homme à Dieu...

par là-même que Dieu a donné à l'homme le langage, et s'en est servi pour lui communiquer certains de ses commandements, — par là-même que le Qor'ân subsiste, attestant, à chaque musulman, la réalité de cette communication, il y a, en Islam, un rudiment de culte susceptible d'unir l'homme à Dieu : une psalmodie ; la récitation du Qor'ân⁴⁶⁶.

⁴⁶³ Méténier, « Massignon et l'Égypte », 164.

⁴⁶⁴ Méténier, « Massignon et l'Égypte », 164.

⁴⁶⁵ Louis Massignon, *La Passion* (1922), II, 572.

⁴⁶⁶ Massignon, *La Passion* (1922), II, 504.

2.5.4.6 Consonantisme

Ibrahim Madkour souligne également que pour L. Massignon, l'arabe est la langue sémitique ayant le mieux préservé son consonantisme. La vocalisation joue selon lui un rôle important en ce qui concerne la clarification des significations, et conjuguée à la spécificité de la morphologie de la langue arabe, elle permet l'obtention de significations précises et actuelles⁴⁶⁷. Cette réflexion est développée plus amplement dans un texte intitulé « Soyons des sémites spirituels » (1949), où il écrit :

l'outil de démonstration sémitique n'est pas le syllogisme aryen, mais la dialectique d'autorité, qui introduit le miracle ou le dogme, non comme une définition idéale, mais comme un « argument frappant », au moyen de l'*istithnâ'* (« exception »), particulière affirmative qui transcende l'universelle négative ; ex. : « pas de *dieu*, excepté *Dieu* ». Tout le choix individuel de l'intention entre les deux sens extrêmes, pur ou impur, de la racine ambivalente, se marque par l'intonation vocale qui *vocalise*, donne la vie spirituelle, le sang vital, au squelette consonantique trilitère de la racine.⁴⁶⁸

Nombreux sont les textes dans lesquels L. Massignon souligne la particularité de la langue arabe, « langue de justice », propre à dire la transcendance. Elle est la langue :

du second et Dernier Avènement, une espèce de dureté judiciaire, aveu de la transcendance, et d'une certaine limite finale ; qui aboutit tout de même à un témoignage exaucé, extrêmement profond, qui est inscrit aux larmes d'Agar, qui sont les premières larmes dans la Bible ; qui nous amènent à la vision⁴⁶⁹.

Le Qur'ân, premier livre en prose de l'islâm, a marqué cette religion d'une marque liturgique. La langue arabe a joué, selon L. Massignon, un rôle original dans l'histoire du

⁴⁶⁷ Madkour, « Louis Massignon al-majmū'ī », 37.

⁴⁶⁸ Massignon, « Soyons des sémites spirituels » [1949], in *EMI*, [39-47], 42.

⁴⁶⁹ Massignon, « La syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent », in *EMII*, [236-245], 244.

langage humain, « un rôle de condensation et de durcissement dans l'abstraction, dû à l'originalité grammaticale du sémitique poussée ici à son apogée »⁴⁷⁰.

La profession de l'islām est pour lui « cette calcination littérale de la révélation monothéiste abrahamique passée au feu du jugement annoncé par le Qur'ân a encore accentué ces traits caractéristiques de l'arabe, langue de culture analytique et atomistique, scientifique, nominaliste et détribalisante »⁴⁷¹.

Enfin, la langue arabe est selon lui une langue propre à la mystique, une langue à même d'exprimer fidèlement les états d'âmes mystiques :

Alors que la présentation *aryenne* de l'idée, est *périphrastique*, l'ordre des mots est didactique, hiérarchisé en amples périodes grâce à des conjonctions graduées aux contours instables et nuancés, aux finales modifiables, aptes aux appositions et combinaisons ; la présentation sémitique de l'idée est *gnomique*, recourt à des mots rigides, aux racines immuables et toujours perceptibles, n'admettant que peu de modalisations, toutes internes et abstraites, les temps verbaux sont absolus, « théocentriques », ne concernent que l'action, affirment la transcendance et l'imminence de l'Agent unique. Enfin l'ordre des mots est « lyrique », morcelé en formules saccadées condensées, autonomes⁴⁷².

De là provient, selon L. Massignon, le malentendu pour ceux qui ne savent pas goûter la concision puissante et explosive des langues sémitiques et les disent impropres à la mystique. Selon L. Massignon, les langues sémitiques sont les langues de la Révélation du Dieu transcendant, celles des Prophètes et des Psaumes — texte hautement mystique. Pour

⁴⁷⁰ Massignon, « Comment ramener à une base commune l'étude textuelle de deux cultures : l'arabe et la gréco-latine », in *EMII*, [202-217], 203,

⁴⁷¹ Massignon, « Comment ramener à une base commune l'étude textuelle de deux cultures : l'arabe et la gréco-latine », in *EMII*, [202-217], 204.

⁴⁷² Massignon, *Essai* (1954), 66-67.

lui, la *Fātiḥa* est un psaume, les *munājāt* des premiers ṣūfis sont également des psaumes⁴⁷³. Il développe une réflexion sur la langue arabe, notamment en raison de sa qualité de membre de l'Académie de Langue Arabe, grâce à laquelle il peut affirmer que l'arabe est une langue propre à l'expression mystique, une langue propre à exprimer la transcendance, à exprimer le lien qui se tisse entre l'homme et Dieu. Nous n'oublierons pas, au moment d'analyser sa vision de la mystique musulmane d'insister sur la conviction dont il était porteur de l'originalité de la langue arabe, de sa valeur religieuse, de son aptitude à dire Le Très Haut, la transcendance, la Révélation, à exprimer avec fidélité et justesse les états mystiques. L'islamologue aime lire les textes mystiques en langue arabe, c'est en cette langue qu'il aime les goûter, les scruter, car il croit qu'en cette langue, et en cette langue seulement, certaines choses peuvent être dites, que les autres langues n'expriment qu'imparfaitement.



L'engagement de L. Massignon pour la défense de la langue arabe, pour la défense de la spécificité d'une langue qu'il juge à même d'exprimer les états mystiques et la transcendance divine, peut être illustré à la fois par les nombreux textes dans lesquels il a « défendu » l'originalité de la langue arabe, et à la fois par son engagement en qualité de membre de l'Académie de langue arabe du Caire.

Ainsi, on peut affirmer que l'expérience égyptienne de ce savant, ainsi que ses conférences à l'Université Fū'ād, sa participation à l'Académie, ses rencontres avec les intellectuels égyptiens, furent pour lui l'occasion d'approfondir et de nourrir sa réflexion sur la langue arabe et sur la terminologie arabe dans le domaine de la philosophie et du *taṣawwuf*.

⁴⁷³ Massignon, *Essai* (1954), 67.

2.5.5 L. Massignon et le Shaykh Muṣṭafā ‘Abd al-Rāziq

Depuis 1941, l’Académie de langue arabe compte parmi ses membres le Shaykh Muṣṭafā ‘Abd al-Rāziq (m. 1947)⁴⁷⁴. L. Massignon y est donc son collègue à partir des années quarante. L’amitié qui unit les deux hommes, cependant est quant à elle bien plus ancienne : dès 1912, le Shaykh assiste aux cours de philosophie du jeune professeur français à l’Université égyptienne.

Mais qui est Muṣṭafā ‘Abd al-Rāziq ? Afin de souligner l’importance de ce philosophe au plan intellectuel, citons ici G. Anawati et M. Borrmans, d’après lesquels le Shaykh fut « au départ de la renaissance des études islamiques en Égypte, en particulier dans le domaine de la philosophie »⁴⁷⁵. Au cours de ses études à Al-Azhar, Muṣṭafā ‘Abd al-Rāziq fit la connaissance du Shaykh Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) et fut conquis par l’idéal de réforme intellectuelle qu’il préconisait. Plus tard il traduira en français sa *Risālat al-Tawḥīd [Traité de l’Unité divine]*, avec son ami Michel Bernard, et la publiera à Paris en 1925⁴⁷⁶.

Après ses études azhariennes, Muṣṭafā gagna la France où il étudia de 1909 à 1915. Il assista aux cours d’Émile Durkheim à Paris (sociologie), puis à ceux d’Edouard Lambert à Lyon (droit musulman) et enseigna l’arabe à l’Université de Lyon, en remplacement de Gaston Wiet,

⁴⁷⁴ Anawati ; Borrmans, « Le cheikh Muṣṭafā ‘Abd al-Rāziq et son école », 31.

⁴⁷⁵ Anawati ; Borrmans, « Le cheikh Muṣṭafā ‘Abd al-Rāziq et son école », 31.

⁴⁷⁶ Ibrāhīm Zakī Khurshīd, « Muqaddima, fī *Al-taṣawwuf*, Louis Massignon, Muṣṭafā ‘Abd al-Rāziq (Beyrouth, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1984) », 20. [Ibrāhīm Zakī Khurshīd, « Introduction », in *Al-taṣawwuf*, Louis Massignon; Muṣṭafā ‘Abd al-Rāziq, , Beyrouth, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 20.] Muḥammad Abduh; ‘Abd al-Rāziq Muṣṭafā (tr.) ; Bernard Michel (tr.), *Rissalat al-Tawhid : Exposé de la religion musulmane*, (Paris: P.Geuthner, 1925).

alors en Égypte. Il prépara une thèse de doctorat sur l'Imām al-Shāfi'ī,⁴⁷⁷ et restera toujours, au point de vue religieux, Shafi'ī. Selon Taha Hussein, cette posture a exercé sur sa vie intellectuelle et son approche philosophique, une profonde influence⁴⁷⁸. De retour en Égypte, il reçut en 1935 la Chaire de philosophie de l'Université du Caire⁴⁷⁹. Le 27 décembre 1945, il fut nommé recteur de l'Université Al-Azhar, poste qu'il occupa jusqu'à sa mort, survenue soudainement le 14 février 1947⁴⁸⁰.

Dans son ouvrage *Tamḥid li ta'riḫ al-falsafa al-islāmiyya (Introduction à l'histoire de la philosophie musulmane)*, qui reproduit ses cours de l'Université du Caire, le Shaykh M. 'Abd al-Rāziq expose différentes opinions au sujet de la nature des relations de la philosophie avec les autres champs du savoir. À ce sujet, il énonce sa propre position en ces termes :

Quant à moi, j'estime que si le *kalām* (i.e. la théologie dogmatique) et la mystique sont dans un tel rapport avec la philosophie musulmane qu'on est en droit de considérer cette appellation comme les englobant, alors la méthodologie du droit (*'ilm uṣūl al-fiqh*) appelée encore la science des jugements juridiques (*'ilm uṣūl al-aḥkām*) présente des rapports non négligeables avec cette philosophie⁴⁸¹.

Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq en un sens réhabilite diverses disciplines, dont le *taṣawwuf*, au sein de la philosophie musulmane. D'après Oliver Leeman, spécialiste de l'histoire de la philosophie dans le monde arabe :

Le philosophe égyptien Mustafa 'Abd al Raziq a développé les idées des réformateurs et suggéré que toutes les écoles de pensées, même les écoles mystiques soufies qui

⁴⁷⁷ Anawati ; Borrmans, « Le cheikh Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq et son école », 31.

⁴⁷⁸ Taha Hussein, « Muqaddima », fi *Min Athār Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq*, (Dār al-Ma'ārif bi-Miṣr, 1957), ط.
[Taha Hussein, « Introduction », in *Sur les traces de Mustafā 'Abd al Raziq*, Dār al Ma'ārif bi Miṣir, 1957.) ط.]

⁴⁷⁹ Anawati ; Borrmans, « Le cheikh Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq et son école », 31.

⁴⁸⁰ Anawati ; Borrmans, « Le cheikh Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq et son école », 31.

⁴⁸¹ Anawati ; Borrmans, « Le cheikh Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq et son école », 32.

étaient suspectes aux penseurs de la *Nahda*, étaient intrinsèquement rationnelles et qu'elles n'étaient en aucun cas opposées à la science ni à la rationalité, si importantes dans la culture occidentale⁴⁸².

En affirmant que le *taṣawwuf islāmī* n'est pas irrationnel mais qu'il est compatible avec la raison, 'Abd al-Rāziq réhabilite cette discipline parmi les autres champs du savoir. Nous reviendrons bientôt sur les contributions du Shaykh en matière de *taṣawwuf*. Mais disons dès à présent que la voie qu'il a tracée dans le domaine de l'histoire de la philosophie musulmane, et, plus largement, de la recherche scientifique religieuse, fut bientôt suivie par plusieurs jeunes étudiants, et que le Shaykh « fit École »⁴⁸³.

Après cette brève présentation, il sera question maintenant de la relation d'amitié qui se dessina entre L. Massignon et Muṣṭafa 'Abd al-Rāziq. Cet azharite était, nous l'avons dit, l'un des étudiants qui assista au « cours d'histoire des termes philosophiques arabes » donné par L. Massignon à l'Université Égyptienne en 1912-1913. Dans un hommage publié en 1947, au lendemain de la mort du grand Shaykh d'Al-Azhar, L. Massignon décrit les liens amicaux qui l'unissaient au philosophe égyptien. Il écrit :

Je me souviens du sourire plein d'amitiés avec lequel il m'avait promis d'aller ensemble à Behnesa, lieu d'origine de sa famille, cité fameuse dans les fastes de la conquête musulmane de l'Égypte. J'y suis allé seul, visitant seul les tombeaux de sa famille, à l'ouest de leur demeure patriarcale de Beni-Mazar, à l'orée du désert. Et,

⁴⁸² Oliver Leaman, *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy* (London, Bloomsbury Academic, 2015), 329. [« The Egyptian philosopher Mustafa 'Abd al-Raziq extended the ideas of the reformers and suggested that all the main Islamic schools of thought, even the mystical schools of Sufism which were much suspected by the *Nahda* thinkers, are inherently rational and in no way opposed to the science and rationality which are such an important feature of Western culture.»]

⁴⁸³ Anawati ; Borrmans, « Le cheikh Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq et son école », 33.

quelques mois plus tard, j'allais pour le « *ta'bîn* », à sa jolie résidence cairote de Menchiyet el-Bekri, et chez son frère de prédilection, Ali Abdal Râzek⁴⁸⁴.

L'histoire de la version arabe de *L'Encyclopédie de l'Islam* nous renseigne elle aussi sur l'affinité intellectuelle qui liait les deux hommes. Ainsi, l'article *taṣawwuf* de la *Dā'irat al-ma'ārif al-islāmiyya* (version arabe de *L'Encyclopédie de l'Islam*), se compose de deux textes : le premier, long de vingt-cinq pages, est la traduction arabe de l'article composé par L. Massignon pour la première version de *L'Encyclopédie de l'Islam* (*EI*)⁴⁸⁵. Le second, long de quatre-vingts pages, est de Muṣṭafā 'Abd al Rāziq⁴⁸⁶ et vient compléter l'article de L. Massignon⁴⁸⁷. Il ne s'agit ni d'une critique ni d'un commentaire de l'article de L. Massignon, mais d'un texte qui vient apporter de nouvelles informations, complémentaires, à l'article de l'orientaliste. Complémentarité, tel est le mot qui, possiblement, est le plus à même de qualifier le rapport dans lequel se trouvent les deux articles de cette *Encyclopédie*, l'un écrit par un orientaliste français, l'autre par un philosophe égyptien.

En 1931, Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq fonde la revue mensuelle « Al-Ma'rifā »⁴⁸⁸, au Caire. Il y fera plusieurs fois mention des travaux de L. Massignon : en mai 1931, dans le premier numéro,

⁴⁸⁴ Louis Massignon, « Mustafa Abdelrazek » [1947], in *Opera Minora*, L. Massignon; Y. Moubarac (Éd.) (Beyrouth : Dār al-Ma'āref, 1963), III, [400-401], 400.

⁴⁸⁵ pp. 25-50.

⁴⁸⁶ pp. 51-130.

⁴⁸⁷ Louis Massignon ; Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq, *Al-Taṣawwuf* (Beyrouth: Dār al-Kitāb al Lūbnānī, 1984).]

Ces deux articles ont été publiés séparément par Dār al Kitāb al-lubnānī en 1984. Originellement, ils font partie de la version arabe de *L'Encyclopédie de l'Islam* (*Dā'irat al-ma'ārif al-islāmiyya*) publiée en arabe au Caire en 1969 par Dār al-Sha'b.

⁴⁸⁸ Massignon, « Mustafa Abdelrazek », 400.

au sein d'un article consacré à Rābi'ā al-ʿAdawiyya (m. 185/801), il fait référence à *l'Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane (Uṣūl al-iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya)*⁴⁸⁹.

Et en juin 1931, dans un article consacré à l'origine des mots « ṣūfi » et « mutaṣawwuf », il cite le *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, publié par L. Massignon en 1929 (*Majmū'ā nuṣūṣ lam yasbiq nasharaha muta'alliqa bi-tārīkh al-taṣawwuf fī bilād al-Islām*)⁴⁹⁰.

Ces convergences d'intérêts, ainsi que l'hommage posthume rédigé par L. Massignon, indiquent que les deux hommes étaient proches intellectuellement. On peut supposer que leurs échanges furent pour L. Massignon source d'enrichissement, et qu'il s'instruisit certainement au contact de celui qui fut tout d'abord son élève, avant de devenir un savant reconnu en Égypte.



On ne développera pas ici l'ensemble des relations amicales entretenues par L. Massignon avec les intellectuels égyptiens, car tel n'est pas le cœur du sujet. Cependant, les divers éléments présentés dans notre examen de l'expérience égyptienne de L. Massignon nous permettent d'affirmer ce qui suit : l'engagement de l'islamologue auprès des

⁴⁸⁹ Muṣṭafā Bayk ʿAbd-al-Rāziq, « Rābi'ā al-ʿAdawiyya, baḥṭh taḥlīlī falsafī tāriḫī », *Al-Ma'arifa*, al-Qāhira, n° 1 (mai 1931), [12-19], 13.

[Muṣṭafā Bayk ʿAbd-al-Rāziq, « Rābi'ā al-ʿAdawiyya, recherche analytique, philosophique et historique », *Al-Ma'arifa*, Le Caire, n° 1 (mai 1931), [12-19], 13.

⁴⁹⁰ Muṣṭafā Bayk ʿAbd al-Rāziq, « Nash'at kalimat ṣūfi wa mutaṣawwuf wa uṣūlihimā », *Al-Ma'arifa*, n° 2, Al-Qāhira (juin 1931), [149-152] 150.

Muṣṭafā Bayk ʿAbd al-Rāziq, « Formation et origine des termes *ṣūfi* et *mutaṣawwuf* », *Al-Ma'arifa*, n° 2, Le Caire (juin 1931), [149-152] 150.

associations *ikhwān al-ṣafā'* et Dar el-Salam, de même qu'en faveur de la sodalité de prière de la *Badaliyya*, traduisent son souhait ardent de voir advenir un rapprochement islamo-chrétien, notamment grâce à la prière, à la rencontre et aux échanges intellectuels. Nous nous demanderons de quelle manière ce désir a pu influencer la manière dont il a regardé et étudié l'islām, approché et lu les textes des mystiques musulmans.

Son appartenance à l'Académie de Langue Arabe du Caire et sa réflexion sur la langue arabe permettent d'affirmer qu'il se situe à l'intérieur de la communauté arabophone, que l'arabe n'est pas pour lui langue étrangère : nous pensons que son activité au sein de cette Académie, de même que ses textes sur la langue arabe, montrent qu'il partage avec cette communauté linguistique une même conscience de l'histoire passée et future. D'où une approche intériorisée des textes mystiques, une capacité à les lire de l'intérieur, à les goûter du dedans.

L. Massignon, pendant son cours d'histoire des termes philosophiques arabes, donné en 1912-1913, va avoir l'occasion d'approfondir sa manière d'étudier le lexique, les variations sémantiques d'un même terme, l'occasion d'approfondir ses connaissances dans ce domaine notamment au plan philosophique. Cette expertise va s'enrichir grâce à ses activités à l'Académie Royale de langue arabe du Caire, lieu où la réflexion sur les termes techniques constitue l'un de ses « chantiers » de prédilection.

Il découvre la philosophie et la mystique musulmanes au contact de penseurs musulmans, grâce à une expérience de vie, de rencontre, d'échanges, de partage. En sus de ce qui a été dit pour l'Iraq, précisons donc ici que sa formation intellectuelle française est complétée par une expérience universitaire et intellectuelle égyptienne.

La relation avec le Shaykh Muṣṭafā ‘Abd al-Rāziq montre que L. Massignon échange avec des savants du monde musulman au sujet du *taṣawwuf*: L. Massignon n’établit pas uniquement un dialogue avec ses collègues orientalistes et/ou européens, mais aussi avec des savants du monde musulman. L’exemple du Shaykh est emblématique de la capacité de L. Massignon à dialoguer avec un savant musulman sur la question de la mystique musulmane. Cependant, dans l’état actuel de la recherche académique, beaucoup reste à faire, afin de documenter d’autres échanges et de fournir l’évidence de telles relations, de tels dialogues, de tels travaux conjoints. Espérons que ces lignes contribueront à conforter et encourager les projets de chercheur·e·s qui viendraient à germer en ce sens.

2.6 L. Massignon et Ignác Goldziher

2.6.1 Ignác Goldziher : éléments bio-bibliographiques.

Après ce détour par l'Iraq, la Syrie et l'Égypte, revenons en Europe. Il sera question à présent de la relation de L. Massignon avec celui que l'on considère parfois comme l'un des fondateurs du champ d'étude « islamologie » : le savant hongrois Ignác Goldziher (m.1921). Ainsi par exemple, dans sa recension des *Vorlesungen über den Islam* (1910), D. B. Macdonald affirme qu'I. Goldziher est « *un père pour nous tous qui étudions l'islam* »⁴⁹¹. Quant à C. H. Becker, nous avons déjà rapporté plus haut l'opinion qu'il exprima dans sa nécrologie consacrée à l'islamologue hongrois : « ce que nous appelons aujourd'hui science de l'islām [*Islamwissenschaft*] est l'œuvre de Goldziher et de Snouck Hurgronje. »⁴⁹²

Qu'en pensait L. Massignon ? Quelle fut la nature des relations qui s'ourdirent entre les deux savants ? En quoi leurs visions de la mystique musulmane furent-elles concordantes ou discordantes ? Quelle fut la part de l'influence d'I. Goldziher sur l'œuvre de l'auteur de la *Passion* et de l'*Essai* ?

⁴⁹¹ Duncan B. Macdonald, «Recension de: Le Dogme et la Loi de l'Islam by Goldziher (1920) », *The History of Science Society* (University of Chicago Press), Isis, vol. 4, n°. 1 (May 1921), [64-66], 64. Nos italiques. [Texte original: « Those of us who are students of Islam know very well that Goldziher is the father of us all ; and while we may disagree with him on details, we have always an uneasy consciousness that hem ay be right after all ».

⁴⁹² Carl Heinrich Becker, « Ignác Goldziher », *Der Islam*, n° 12 (1922), 214-222. [« Was wir heute *Islamwissenschaft* nennen, ist das Werk Goldziher's und Snouck Hurgronje's »]. (tr.)

Mais tout d'abord, qui fut I. Goldziher ? Quelle œuvre a-t-il laissée derrière lui ? Dans *Goldziher, un autre orientalisme*⁴⁹³, Céline Trautmann-Waller, rapportant une opinion exprimée par Hamid Dabaschi, estime que l'on ne peut négliger aujourd'hui ni Ignác Goldziher ni Edward Saïd, lorsque l'on réfléchit à l'orientalisme et à ses racines épistémologiques en tant que système de connaissances, et ce bien que la célébration implicite de l'un semble contredire l'autre⁴⁹⁴. Il convient, selon elle, de lire I. Goldziher comme un « humaniste », et de bien replacer son œuvre dans son contexte afin d'en saisir la modernité.

Ce contexte, précise la chercheuse, est celui d'une philologie germanique fécondée par de nombreux apports européens, qui cherche à s'universaliser, à dépasser le paradigme gréco-latin en s'élargissant en une vaste histoire culturelle de l'humanité, et en intégrant notamment les acquis de domaines comme la science du judaïsme⁴⁹⁵. Quant aux phases de développement de l'œuvre du savant, on peut les retracer en identifiant un triple déplacement : tout d'abord un projet de régénération du judaïsme, puis des études orientales plus larges, avec une incursion dans la mythologie comparée et, finalement, un « resserrement » sur l'islām comme objet scientifique⁴⁹⁶. L'objet de recherche qui occupa I. Goldziher, Rémi Brague le formule ainsi : « le développement historique de la religion

⁴⁹³ Trautmann-Waller (Ed.) *Goldziher, un autre orientalisme ?*

⁴⁹⁴ Céline Trautmann-Waller, « Introduction », in *Goldziher, un autre orientalisme ?* (Paris : Geuthner, 2011), 16 ; cette auteure fait référence à : Hamid Dabashi, *Post-orientalism, Knowledge and Power in Time of Terror* (New Brunswick, N.J.: Transactions Publishers, 2009).

⁴⁹⁵ Céline Trautmann-Waller, « Histoire Culturelle, religions et modernité ou : y a-t-il une « méthode » Goldziher ? », in *Ignác Goldziher : un autre orientalisme ?* (Paris : Geuthner, 2011), [115-138], 116.

⁴⁹⁶ Trautmann-Waller, « Histoire Culturelle, religions et modernité ... », 117.

musulmane, saisie à travers les traces écrites laissées par celle-ci ».⁴⁹⁷ C'est là l'un des traits originaux de cette œuvre qui, comme le précise C. Trautmann-Waller se trouve être, après la *Historisch-kritische Einleitung in den Koran* (1844) de Gustav Weil, et la *Geschichte des Qorans* (1860) de Theodor Nöldeke, « le premier examen historico-critique rigoureux des sources islamiques »⁴⁹⁸.

Concernant la biographie du savant, nous ne l'évoquerons ici que très succinctement et renvoyons pour une étude plus approfondie aux documents suivants : en premier lieu au *Tagebuch (Journal)*, d'I. Goldziher lui-même,⁴⁹⁹ puis aux recherches de plusieurs experts : Jacques Waardenburg⁵⁰⁰, Robert Simón⁵⁰¹, Lawrence I. Conrad⁵⁰², Peter Haber⁵⁰³, et David Moshfegh⁵⁰⁴. Les quelques points que nous choisissons de développer ici sont ceux qui revêtent un intérêt pour notre étude de l'œuvre et de la vie de L. Massignon, disciple de I. Goldziher.

I. Goldziher naît le 22 juin 1850 en Hongrie (L. Massignon est de trente-trois ans son cadet). Après une instruction dans les sciences religieuses judaïques, il étudie avec le géographe

⁴⁹⁷ Rémi Brague, « Présentation », in *Sur L'islam : Origines de la théologie musulmane*, Ignace Goldziher (au.), (Paris : Desclée de Brouwer, 2003), [7-35], 27

⁴⁹⁸ Trautmann-Waller, « Histoire Culturelle, religions et modernité... », 117.

⁴⁹⁹ Ignác Goldziher, *Tagebuch*, éd. Alexander Scheiber (Leiden, 1978)

⁵⁰⁰ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*. Dans cet ouvrage, I. Goldziher et L. Massignon sont deux des cinq auteurs étudiés par J. Waardenburg.

⁵⁰¹ Róbert Simon, *Ignac Goldziher. His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondence*, (Budapest : Library of the Hungarian Academy of Sciences, 1986).

⁵⁰² Lawrence I. Conrad, « The Dervish's Disciple: On the Personality and Intellectual Milieu of the Young Ignác Goldziher », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, n° 2 (1990): 225-266.

⁵⁰³ Peter Haber, *Zwischen jüdischer Tradition und Wissenschaft. Der ungarische Orientalist Ignac Goldziher (1850-1921)*, (Köln : Böhlau, 2006).

⁵⁰⁴ David Moshfegh, « Ignaz Goldziher and the Rise of *Islamwissenschaft* as a 'Science of Religion' » (Thèse de doctorat, University of California at Berkeley, 2012).

turcologue Ármin Vámbéry, à Budapest. Puis, il gagne Berlin, où il étudie la philologie et la philosophie arabe, la linguistique et la mythologie, avant d'étudier à Leipzig la philologie arabe sous la direction de H. L. Fleischer (m. 1888). Ce dernier fut, rappelons-le, aussi le professeur de Hartwig Derenbourg, l'un des premiers maîtres de L. Massignon. Précisons qu'H. Derenbourg et I. Goldziher ont entretenu une correspondance régulière qui nous est connue en partie⁵⁰⁵. C'est donc sous la direction de H. L. Fleischer qu'I. Goldziher soutient sa thèse, portant sur Tanchûm Jerûschalmi, commentateur médiéval de la Bible en arabe⁵⁰⁶, à l'âge de vingt ans.

Les lignes qui suivent ne manqueront pas d'évoquer à ceux ou celles qui lisent ce texte, le parcours du jeune L. Massignon, évoqué au cours de ce chapitre (Le Caire, Bagdad, Bassora, Damas, Gizah, etc..). C. Trautmann-Waller, rapporte que dans l'attente d'un poste universitaire à Budapest, I. Goldziher est envoyé pour une mission scientifique en Orient et qu'il découvre, entre septembre 1873 et avril 1874, Constantinople, Beyrouth, Damas, Jérusalem et Le Caire. Dans son *Journal*, I. Goldziher écrit avoir préféré, lors de son voyage, au « sport favori des érudits voyageant en Orient », c'est-à-dire à la recherche de manuscrits rares, le contact avec les habitants quel que soit leur milieu : « Je voulais prêter l'oreille aux hommes, aux idées et aux *institutions* et non pas faire la chasse aux papiers jaunis »⁵⁰⁷. La chercheuse précise⁵⁰⁸ qu'il voulait connaître les « ressorts qui, au fil des siècles formèrent à partir du culte de la Mecque, judaïsés, la puissante religion mondiale qu'est l'islam » et

⁵⁰⁵ Voir : Messaoudi, « Ignác Goldziher en France .. », 186.

⁵⁰⁶ Louis Massignon, « *In Memoriam Ignace Goldziher (1850-1921)* », in *Bibliographie des œuvres de Ignace Goldziher par Bernard Heller*. (Paris : P. Geuthner, 1927), [V-XVII], VI.

⁵⁰⁷ Goldziher, *Tagebuch*, 57 est cité par : Trautmann-Waller, « Introduction », in *Ignác Goldziher : un autre orientalisme?*, 7.

⁵⁰⁸ Trautmann-Waller, « Introduction », in *Ignác Goldziher : un autre orientalisme?*, 7.

étudier « l'influence de ce système sur la société et la morale », estimant que le seul moyen d'y parvenir était « le contact avec les érudits et les gens du peuple, dans les mosquées, les bazars et les bouges »⁵⁰⁹. Jusqu'à quel point I. Goldziher a-t-il été un modèle pour L. Massignon ? l'islamologue français a-t-il désiré suivre les traces de son maître, réaliser un voyage comparable au sien ? Ou bien s'agit-il d'un goût du « réel-oriental » qui était dans l'air du temps ? Notons simplement ici que la ressemblance entre ces deux itinéraires de jeunesse est saisissante.

Autre point commun entre les deux hommes : leurs études azhariennes. Nous savons que L. Massignon fut, après I. Goldziher, le second européen non-musulman à qui l'on autorisa l'accès aux cours d'Al-Azhar et le port de l'habit de cette mosquée-université. I. Goldziher fut, quant à lui, le premier. Grâce aux recherches de Nora Lafi, nous pouvons mieux comprendre comment se déroula son admission au sein de cette Université. Au cours de l'hiver 1873-1874⁵¹⁰, I. Goldziher se présente à l'université muni d'une lettre de recommandation des bureaux du Ministre de l'Education Riyāḍ Pasha, et tente de s'en faire autoriser l'accès bien que n'étant pas musulman de confession. Grâce à la lecture de son *Tagebuch (Journal)*, nous savons qu'il rencontra le Shaykh de la mosquée, le Muftī al-‘Abbāsī al-Mahdī (m.1897). Or, ce dernier était lui-même le fils d'un rabbin converti et connaissait la dimension mystique juive de l'exploration Qur'ānique, exploration susceptible de conduire soit à la conversion, soit à l'érudition académique. Le *muftī* se montra sensible « tout autant

⁵⁰⁹ Ignác Goldziher, *Tagebuch*, éd. Alexander Scheiber (Leiden, 1978), 56-57 est cité par: Trautmann-Waller, « Introduction », in *Ignác Goldziher : un autre orientalisme?*, 7.

⁵¹⁰ Nora Lafi, « Goldziher vu d'Al-Azhar ‘Abd al-Jalīl Shalabī et la critique de l'orientalisme européen », in *Ignác Goldziher : un autre orientalisme?* éd. par Céline Trautmann-Waller (Paris: Geuthner, 2011), [249-258], 251.

à la quête existentielle d'I. Goldziher qu'à sa recherche de connaissance »⁵¹¹. Suite à cette rencontre, I. Goldziher fut autorisé à étudier à l'Université Al-Azhar.

Enfin, la lecture du *Tagebuch* de I. Goldziher révèle que tout comme L. Massignon, le jeune étudiant hongrois aime à se fondre dans l'âme musulmane au point d'en venir à se « déguiser » en arabe-musulman. Les deux jeunes hommes, à quelques décennies d'intervalle, jouent avec cette frontière identitaire, fluide et poreuse. Nora Lafi écrit au sujet d'I. Goldziher : « son journal montre combien il est également fasciné par la dimension religieuse de la prière musulmane, au point de se travestir pour y participer avec les autres étudiants. »⁵¹²

Nous ne retracerons pas ici le fil de la vie d'I. Goldziher car tel n'est pas notre objet de recherche. Cependant, nous indiquerons simplement quelles furent ses principales publications⁵¹³ : en 1884, I. Goldziher publie : *Die Zāhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte (Les Zāhirites. Leur doctrine et leur histoire)*, un ouvrage consacré à l'école juridique sunnite de la Zāhiriyya, datant du III^e/IX^e siècles. Puis en 1889-90, les *Muhammedische Studien, Études Mahométanes*, qui présentent le terreau de croyances et de représentations païennes sur lequel s'implanta l'islām en les remodelant en partie. En 1910, il réunit en un ouvrage une série de conférences qu'il devait donner aux États-Unis et auxquelles il dut finalement renoncer⁵¹⁴. Ce sont les célèbres *Vorlesungen über den Islam*, traduites en français sous le titre : *Le dogme et la loi*. Elles forment une synthèse des

⁵¹¹ Lafi, «Goldziher vu d'Al-Azhar...», 252

⁵¹² Lafi, «Goldziher vu d'Al-Azhar...», 252.

⁵¹³ On trouvera une liste exhaustive des publications de Goldziher dans un ouvrage préfacé par Louis Massignon et intitulé : Bernard Heller, *Bibliographie des œuvres de Ignace Goldziher*, (Paris : Geuthner, 1927).

⁵¹⁴ Trautmann-Waller, « Introduction », in *Ignác Goldziher : un autre orientalisme?* 11.

principaux aspects de la religion musulmane. L. Massignon tient cet ouvrage pour être notre « premier manuel d'islamologie »⁵¹⁵ et écrit à I. Goldziher le 18 mai 1912 : « je méditerais aussi, — si vous le permettez — de mettre en français, partie ou tout de vos *Vorlesungen*. Qu'en pensez-vous ? Nous n'avons rien en français sur l'Islam »⁵¹⁶. Mais il est finalement trop occupé pour cela⁵¹⁷, et Félix Arin se chargera de ce travail, qui paraîtra en 1920. Enfin, en 1920, paraissent également : *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung (Les tendances de l'exégèse qur'ānique en islām)*, conférences données à Upsala, consacrées aux différentes écoles d'exégèse qur'ānique⁵¹⁸.

Cette œuvre fondatrice et significative amène L. Massignon à écrire, dans la nécrologie qu'il consacre à son maître, qu'il le considère véritablement comme un islamologue, non comme un pur philologue. Il écrit : « en dépit de son impeccable maîtrise du lexique et de la syntaxe arabes il ne faut pas voir en I. Goldziher un pur philologue, amoureux de paradigmes ; c'est un historien, plus exactement un historien des religions, un *Islamforscher*, un *islamologue* ; surtout dans les vingt-cinq dernières années de sa vie »⁵¹⁹.

L'admiration que voue L. Massignon à I. Goldziher est lisible dans le qualificatif qu'il lui attribue, élevant le savant hongrois au rang de « Maître incontesté des études islamiques aux yeux des orientalistes occidentaux [...] »⁵²⁰.

⁵¹⁵ Massignon, « *In Memoriam Ignace Goldziher ...* », IX.

⁵¹⁶ François Angelier, « Louis Massignon-Ignác Goldziher : influence intellectuelle et legs au travers d'une correspondance inédite (1909-1921) », in *Ignác Goldziher : un autre orientalisme ?* éd. par Céline Trautmann-Waller (Paris : Geuthner, 2011), [195-212], 207.

⁵¹⁷ Messaoudi, « Ignác Goldziher en France ... », 192.

⁵¹⁸ Trautmann-Waller, « Introduction », in *Ignác Goldziher : un autre orientalisme ?*, 11.

⁵¹⁹ Massignon, « *In Memoriam Ignace Goldziher ...* », XIV.

⁵²⁰ Massignon, « *In Memoriam Ignace Goldziher ...* », V.

Enfin, elle est également palpable dans l'influence qu'il attribue à I. Goldziher, qui fut, selon lui, très vaste sur l'ensemble du champ des études islamiques en Europe. Il écrit :

L'influence de Goldziher a été très vaste ; sur ses amis d'abord, comme A. Müller ; puis Snouck Hurgronje, Ashley Bevan, enfin C.H. Becker, dont les articles l'ont dit mieux que personne ; sur ses disciples directs, aussi, comme M. Schreiner et Yahuda. Il faut y chercher également, *largo sensu*, le point de départ des études de Van Berchem sur les titres califiens, de Lammens sur le gouvernement omayyade, de Caetani sur les *ṣahîfah* du I^{er} siècle, du grand inventaire lexicographique des recueils de *ḥadîth* entrepris par Wensinck, de l'étude de Mohammed comme type social par Tor Andrae. Nul n'a encore repris ses sondages relativement aux luttes de clans persistant en Palestine, et à l'évolution historique des corporations musulmanes⁵²¹.

L'admiration de L. Massignon pour I. Goldziher ne saurait être mise en doute. Elle est manifeste. Mais qu'en est-il l'influence du maître de Budapest ? Jusqu'à quel degré son empreinte peut-elle être décelée dans les travaux de L. Massignon ? Afin de répondre à cette question, nous commencerons par étudier les liens qui se tissèrent entre les deux hommes.

2.6.2 Ignác Goldziher et Louis Massignon : quels échanges, quelle relation ?

L'abondance de leurs échanges épistolaires contraste avec la rareté de leurs rencontres : d'où l'intérêt que revêtent les quarante-sept lettres adressées par I. Goldziher à L. Massignon ainsi que les soixante-sept lettres adressées par l'orientaliste français au

⁵²¹ Massignon, « *In Memoriam Ignace Goldziher ...* », XIII-XIV.

maître hongrois⁵²². C'est essentiellement lors de congrès scientifiques qu'ils eurent l'opportunité de se rencontrer : à Copenhague en 1908, lors d'une visite privée en 1909, puis à Athènes et à Leiden en 1912⁵²³. De quelle nature furent leurs relations? L'étude de la mystique musulmane était-elle au cœur de leurs échanges ? De quelle manière I. Goldziher a-t-il aidé, dirigé ou conseillé L. Massignon ?

Écoutons tout d'abord le savant français lui-même évoquer cette relation. Au cours d'une conférence prononcée en 1957, intitulée « Les maîtres qui ont guidé ma vie », il qualifie I. Goldziher de « premier maître »⁵²⁴. Un maître, se souvient-il, à la fois compréhensif et encourageant :

Et c'est Goldziher qui m'a dit : « Vous êtes dans la bonne voie ; c'est moi-même qui corrigerai les épreuves de vos livres ». Il était au summum de la science internationale ; et moi j'étais un débutant. Je peux donc l'appeler un maître, parce qu'il n'a jamais essayé de procéder par force et par violence. Et quand je faisais des contresens ou des solécismes, il me disait : « Je pense que c'est plutôt comme cela qu'il faut comprendre ». Parce qu'il savait très bien que les jeunes gens sont orgueilleux, impossibles à mener, et que s'il ne me prenait pas tout doucement comme cela... C'était sa méthode d'éducation⁵²⁵.

Quelle fut la nature de cette relation de maître à disciple ? Cette guidance fut elle amicale ? paternelle ? Cet aîné l'a-t-il conseillé ? Corrigé ? Cette relation s'apparente-t-elle à celle d'un doctorant avec son directeur de recherche ? Quel fut le contenu de leurs échanges ? Afin de répondre à ces questions le travail de François Angelier, qui après avoir dépouillé

⁵²² 114 pièces sont conservées, d'une part au Fonds Louis Massignon (BNF), abrégé ici en (FLM) et d'autre part à L'Académie des sciences de Budapest, abrégée ici en (ASB). D'après : Angelier, « Louis Massignon-Ignác Goldziher... », 198.

⁵²³ Angelier, « Louis Massignon-Ignác Goldziher ... », 199.

⁵²⁴ Massignon, « Les maîtres qui ont guidé ma vie », 16.

⁵²⁵ Massignon, « Les maîtres qui ont guidé ma vie », 17.

patiemment cette correspondance, publia un chapitre intitulé « Louis Massignon-Ignác Goldziher : influence intellectuelle et legs spirituel au travers d'une correspondance inédite (1909-1921)⁵²⁶ », présente ici un intérêt certain.

Cette correspondance nous apprend que les deux hommes font connaissance en 1908 à Copenhague, lors du XV^e Congrès international des orientalistes, au cours duquel L. Massignon présente une communication intitulée « Les saints musulmans enterrés à Bagdad »⁵²⁷. Après le Congrès, 14 février 1909, prenant la plume pour écrire à I. Goldziher, Massignon évoque, « le bienveillant accueil qu'(il) a bien voulu (lui) faire à Copenhague », et l'interroge sur l'*Ijmā'* et la valeur juridique de la sentence de condamnation d'al-Ḥallāj.⁵²⁸ Goldziher lui répond cordialement dès le 17 février et l'assure qu'il garde de leurs entretiens le « meilleur souvenir ».⁵²⁹ L. Massignon sollicite ensuite la relecture d'I. Goldziher pour son texte sur « Les medresehs de Bagdād »⁵³⁰, un travail à la fois archéologique et anthropologique. Le maître hongrois lui répond et l'interroge au sujet de ses travaux portant

⁵²⁶ Angelier, « Louis Massignon-Ignác Goldziher ... », 195-212.

⁵²⁷ Massignon, « Les saints musulmans enterrés à Bagdad » [1908], in *EM II*, [433-440]. L'œuvre de Goldziher était déjà pour Massignon source d'inspiration. Citons le cas de la figure de « Khidr » : Dans son article « saints musulmans enterrés à Bagdad », présenté à Copenhague en présence de Goldziher, Massignon s'exprime au sujet de la vénération de Yousha et d'Élie à Bagdad et parle de la confusion fréquente du second avec « Al-Khidr ». Selon C. Jambet, c'est à Goldziher que Massignon doit, à cette époque, de s'intéresser au personnage de « Khezzr » (Khadir), le mystérieux conseiller de Moïse selon le Qur'ān, identifié parfois à Élias (Elie). D'après Christian Jambet, annotation du texte de Louis Massignon, « Les saint musulmans enterrés à Bagdad », *EM II*, 895, n.j. ; Angelier, « Louis Massignon-Ignác Goldziher ... », 202.

⁵²⁹ Angelier, « Louis Massignon-Ignác Goldziher ... », 202.

⁵³⁰ Massignon, « Les medresehs de Bagdād ».

sur la mystique : « Est-ce que votre étude sur Hallāj et al-Shalmaghāni va paraître bientôt ? »⁵³¹. C'est, semble-t-il, surtout ce thème qui intéresse le maître de Budapest.

Le dépouillement de cette correspondance nous apprend qu' I. Goldziher n'aura de cesse d'inciter L. Massignon à approfondir son étude d'al-Ḥallāj. Il lui écrit le 15 avril 1910 : « vos travaux importants marchent sans doute vers un dénouement favorable. Vos résultats publiés dans les *Mélanges Derenbourg*⁵³² haussent ma curiosité de connaître vos matériaux en détail »⁵³³. L. Massignon répond le 18 avril : « J'espère finir en 1911 ma thèse sur Hallāj. Mais vous savez combien toute édition critique est minutieuse à préparer »⁵³⁴.

L'année suivante, I. Goldziher à nouveau l'interroge et lui fait part de son désir de connaître les résultats de ses recherches, certain qu'elles apporteront un véritable renouveau au sein du champ d'étude mystique musulmane : « Quand paraîtra votre thèse qui nous apportera des lumières sur les questions principales du soufisme ? Pour vous l'avouer, je brûle du désir de connaître vos résultats, qui — pour juger des échantillons que vous avez publié — réforment toutes nos vues sur cet élément si important de l'islamisme »⁵³⁵. L. Massignon lui répond : « je vous remercie de l'intérêt que vous portez à ma thèse. Je la recopie en ce moment, — et me permettrai d'ici peu de vous soumettre quelques-uns de mes doutes ».

⁵³¹ Lettre du 21/XI/1909 de I. Goldziher à L. Massignon, citée par : Angelier, « Louis Massignon-Ignác Goldziher ... », 202.

⁵³² Massignon « La passion d'al-Halladj et l'ordre des Halladjyah ».

⁵³³ Lettre du 15/IV/1910 de I. Goldziher à L. Massignon citée par : Angelier, « Louis Massignon-Ignác Goldziher ... », 203.

⁵³⁴ Lettre du 18/IV/1910 de L. Massignon à I. Goldziher citée par : Angelier, « Louis Massignon-Ignác Goldziher ... », 203.

⁵³⁵ Lettre du 20/II/1911 de I. Goldziher à L. Massignon citée par : Angelier, « Louis Massignon-Ignác Goldziher ... », 203.

En 1911, après la parution de l'article de L. Massignon intitulé « Al-Hallāj, le phantasme crucifié des docètes et Satan selon les Yésidis »⁵³⁶, I. Goldziher le félicite en ces termes :

Cher Monsieur Massignon ! Quelle découverte splendide vous venez de faire dans le récent essai sur les Hallāgiens et le rapport des Yézidis avec le culte de Hallāj ! et le Docétisme dans ce culte même ! tout cela nous prépare à des résultats surprenants de votre étude exhaustive sur la question du soufisme, que vous ne devez pas retarder longtemps.⁵³⁷

En 1913, après la parution du *Kitāb al-Ṭawāsīn* d'al-Ḥallāj, I. Goldziher est enthousiaste et écrit à L. Massignon : « Reçu, lu et revu, votre livre capital. Mille remerciements. Avec le même courrier je vais adresser un compte-rendu à Mr Becker pour *Der Islam*. (...) J'ai trouvé quelques corrigendas pour les observations. Ils ne feront pas partie de mon compte-rendu »⁵³⁸.

Dans cette recension que publie la revue de C. H. Becker, recension intitulée « Al-Ḥusejn b. Maṣṣūr al-Ḥallāj », I. Goldziher écrit qu'il tient cet ouvrage parmi les œuvres ayant permis à la fois un progrès dans la connaissance de la nature et du développement du soufisme, une meilleure connaissance des caractéristiques essentielles de la terminologie soufie et enfin un accès à de nouveaux matériaux pour connaître les commencements⁵³⁹. Il poursuit en précisant que cette édition du *Kitāb al-Ṭawāsīn* n'offre pas seulement une meilleure

⁵³⁶ Massignon. «Al-Hallāj, le phantasme crucifié des docètes et Satan selon les Yésidis».

⁵³⁷ Lettre du 31/V/1911 de I. Goldziher à L. Massignon citée par : Angelier, « Louis Massignon-Ignác Goldziher ... », 203.

⁵³⁸ Lettre du 22/II/1913 de I. Goldziher à L. Massignon citée par : Angelier, « Louis Massignon-Ignác Goldziher ... », 204.

⁵³⁹ Ignác Goldziher, « Recension de : Al-Husejn b. Mansur al-Hallag », *Der Islam* (1/1/1913), [165-169] : 165.

connaissance d'al-Ḥallāj mais qu'elle ouvre également des voies pour la mystique musulmane en général :

En tout premier lieu nous obtenons grâce à Massignon la possibilité d'avoir un aperçu cohérent de la production écrite d'al Ḥallāj. Avec une persévérance de fer, Massignon a cherché l'ensemble des traces, discours, lettres, poèmes mystiques et manifestations d'al Ḥallāj dans l'original arabe ou dans la traduction persane de Baklī (m. 606/1209), dont les œuvres devaient d'abord être découvertes, et péniblement dénichées⁵⁴⁰. [...] Dans les digressions qu'il a ajoutées au texte et aux explications du *Tawāsīn*, Massignon a soulevé une foule de points importants pour la compréhension des formules d'al Ḥallāj (*Huwa huwa*) et pour la mystique islamique en général⁵⁴¹.

Enfin il loue la méthode de travail de L. Massignon, l'abondance des sources consultées et se dit confiant quant aux travaux futurs de l'islamologue français concernant l'histoire du « soufisme » :

L'un des atouts excellents de la méthode de travail de Massignon réside dans l'abondance étonnante des sources, qu'il a collectionnées et exploitées avec un regard critique pour la présentation de son objet de recherche.⁵⁴² [...] Les nouveaux aspects signalés dans ce livre de manière si originale nous laissent présumer de quel

⁵⁴⁰ Ignác Goldziher, « Recension de : Al-Husejn b. Mansur al-Hallag », 166. [« Zu allererst erhalten wir durch MASSIGNON die Möglichkeit, in ein zusammenhängendes schriftstellerisches Produkt des Ḥallāğ Einblick zu gewinnen. M. hat mit eiserner Ausdauer alle Reste aufgesucht, die an Reden, Briefen, mystischen Dichtungen und sonstigen Kundgebungen des Ḥallāğ in arabischem Original oder in persischer Übersetzung Baklī's (st. 606/1209), in dessen Werken sie erst entdeckt werden mußten, mühsam aufzustöbern waren.»] (tr.).

⁵⁴¹ Ignác Goldziher, « Recension de : Al-Husejn b. Mansur al-Hallag », 168. [« In den dem Texte und der Erklärung der *ṭawāsīn* beigegebenen Exkursen hat M. eine Fülle von wichtigen Gesichtspunkten für das Verständnis der Formeln des Ḥallāğ (huwa huwa u.a.) und der islamischen Mystik im allgemein eröffnet.»] (tr.).

⁵⁴² Ignác Goldziher, « Recension de: Al-Husejn b. Mansur al-Hallag », 168. [«Ein hervorragender Vorzug der Arbeitsmethode MASSIGNON'S besteht in der staunenswerten Fülle des Quellenapparates, den er für die Darstellung seines Untersuchungsgegenstandes sammelt und mit kritischem Blick verwertet.»] (tr.).

enrichissement heureux est à attendre pour l'histoire du soufisme grâce aux matériaux mis au jour par Massignon.⁵⁴³

Après la publication de cette recension de I. Goldziher, L. Massignon exprime sa reconnaissance au Directeur de *Der Islam*, C. H. Becker :

J'ai été très ému par le compte-rendu de Goldziher. Qu'un maître comme lui se donne la peine de comprendre avec autant de sympathie toutes les intentions contenues dans un livre aussi embrouillé, de les exposer avec autant d'amitiés, — voilà qui console de bien des années de travail solitaire dans des terrains de labour ingrat.⁵⁴⁴

Lorsque l'année suivante, I. Goldziher reçoit les *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'al Hosayn Ibn Mansoûr al Hallâj*⁵⁴⁵, il se montre à nouveau enthousiaste. Il écrit à leur brillant éditeur, le 29 mai 1914 : « je viens de recevoir vos *Quatre textes* et je me réjouis de les lire ainsi que vos introductions érudites »⁵⁴⁶.

Qu'en est-il de la thèse de L. Massignon, la *Passion* ? I. Goldziher a-t-il guidé ce travail ? l'a-t-il corrigé ? Nous savons que le savant français, après l'avoir déposée, exprime sa profonde gratitude à l'endroit de I. Goldziher. Deux jours après le dépôt en Sorbonne, effectué le 23 janvier 1914, il remercie le maître hongrois en ces termes : « nul ne m'a, parmi mes maîtres, encouragé, dès le début comme vous. [...] J'ai été si peu en contact, depuis six ans, avec les

⁵⁴³ Ignác Goldziher, « Al-Husejn b. Mansur al-Hallag », *Der Islam*, Jan. 1 (1913), 169. [«Texte original: Die in diesem Buche in so origineller Weise aufgezeigten neuen Gesichtspunkte lassen uns ahnen, welche erfreulich Bereicherung die Geschichte des Sūfismus auf Grund der MASSIGNON erschlossenen Materialien von ihm zu erwarten hat.»] (tr.).

⁵⁴⁴ Lettre du 25 mai 1913 de L. Massignon à C.H. Becker citée par : Angelier, « Louis Massignon-Ignác Goldziher ... », 204

⁵⁴⁵ Massignon (éd.), *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'al Hosayn ...*

⁵⁴⁶ Lettre du 29/V/1914 de I. Goldziher à L. Massignon, citée par : Angelier, « Louis Massignon-Ignác Goldziher ... », 205.

arabisants français qu'ils ne s'occupent pas volontiers de ce qui m'intéresse, théologie et philosophie, *herrschenden Ideen* de l'islam⁵⁴⁷». Nous savons également qu'au mois d'avril 1914, Massignon adresse les épreuves de sa thèse à I. Goldziher qui lui répond : « Continuez franchement de m'envoyer les feuilles de votre thèse hallāgienne. C'est le plus grand plaisir pour moi d'avoir le privilège de lire ces choses importantes avant la lettre »⁵⁴⁸. Ainsi, il apparaît qu'I. Goldziher a été celui qui a encouragé L. Massignon dans sa découverte d'al-Ḥallāj, dans son exploration de la période formative de la mystique musulmane et qu'il l'a lu, relu, corrigé et encouragé jusqu'au dépôt de sa thèse.

Ensuite, la première guerre mondiale va dresser entre les deux hommes un mur de silence. Communiquer n'est plus possible. Aussi, c'est parfois par l'intermédiaire de C. Snouck Hugronje qu'ils parviendront à échanger. Le 1^{er} septembre 1917, C. Snouck-Hurgronje transmet à I. Goldziher les lignes suivantes :

Cher ami,

D'une lettre de Massignon, qui est maintenant au Caire, je dois vous transmettre l'extrait suivant : « dites à l'ami auxquels je ne puis écrire ; qu'il sache, par vous, que ma pensée ne les oublie pas, ni eux, ni le bien qu'ils m'ont fait ». Au nom de notre amitié, je prie d'accepter simplement ce salut de même que ma prochaine missive, sans y ajouter de réflexions sur la guerre etc⁵⁴⁹.

⁵⁴⁷Lettre du 25/I/1914 de L. Massignon à I. Goldziher citée par : Angelier, « Louis Massignon-Ignác Goldziher ... », 205.

⁵⁴⁸ Lettre du 26/IV/1914 de I. Goldziher à L. Massignon citée par : Angelier, « Louis Massignon-Ignác Goldziher... », 205.

⁵⁴⁹ P. Sj. Van Koningsveld, *The letters of C. Snouck Hurgronje to I. Goldziher*, (Budapest. Leiden : Faculteit der Godgeleerdheid, Rijksuniversiteit, 1985), 503. Nous soulignons. [« Lieber Freund, Aus einem Briefe Massignons, der jetzt in Cairo ist, muss ich Dir folgendes Zitat mitteilen : « dites à l'ami auxquels [sic] je ne puis écrire ; qu'il sache, par vous, que ma pensée ne les oublie pas, ni eux, ni le bien qu'ils m'ont fait. » Im Namen unserer Freundschaft bitt ich Dich, diesen Gruss sowie meine nächste Sendung, einfach hinzunehmen, ohne Betrachtungen über den Krieg usw. Daran zu knüpfen. »] (tr.)

Après la guerre, en 1921, la traduction française des *Vorlesungen* ayant été publiée en 1920, Massignon consacre à cet ouvrage une recension dans la *RMM* en avril 1921⁵⁵⁰. Il y relève notamment la leçon IV consacrée à l'ascétisme et au soufisme⁵⁵¹. Dans le même numéro, il publie également une recension d'un ouvrage également paru en 1920, de I. Goldziher : « *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* »⁵⁵². Ces recensions, par leur seule existence, témoignent de l'admiration vouée par L. Massignon au maître hongrois.

En raison de la première guerre mondiale, il appert que cette relation a été la plus intense entre 1908 et 1914, c'est-à-dire au moment où le savant français rédige sa thèse doctorale, la *Passion*, et sa thèse complémentaire, *L'Essai*. Mais lorsque ces travaux paraîtront, en 1922, le maître hongrois aura quitté ce monde : il décède le 13 novembre 1921.

Signe de l'estime et de l'affection en laquelle I. Goldziher tenait l'auteur de la *Passion*, c'est à ce dernier que le savant hongrois demande de l'aider pour le legs de sa bibliothèque à l'Université de Jérusalem. L. Massignon écrit :

⁵⁵⁰ Louis Massignon, « Recension de : Goldziher : *Le dogme et la loi de l'Islam* (1920) », *RMM*, vol 44-45 (avril-juin 1921) : 303-304.

⁵⁵¹ « les débuts de l'ascèse en Islam, et la mise au point, grâce aux *tabaqat* d'Ibn Sa'd de l'ascétisme prétendu des compagnons du Prophète ; l'influence possible du bouddhisme ; le soufisme moniste du treizième siècle. Ce chapitre se termine par un fort beau portrait : la grande physionomie de Ghazālī, qui parfit l'édifice dogmatique de l'orthodoxie musulmane grâce à des données mûrement pesées de morale et de mystique ». Massignon, « Recension de : Goldziher : *Le dogme et la loi de l'Islam* », 303.

⁵⁵² Louis Massignon, « Recension de: Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (1920) », *RMM*, vol 44-45, (avril-juin 1921), [303-304], 305. [« La classification suivie par G. nous remet en mémoire l'intéressante formule de Sahl Tostarī (dont Ghazālī a fait un hadith). « *Chaque verset du Qor'ân a quatre sens : sens littéral (zâhir), sens allégorique (bâtin), sens tropologique (hadd, litt. Juridique), et sens anagogique (moṭṭala')* ». Ce n'est pas en effet successivement, par une prétendue évolution historique de la « raison », mais simultanément, suivant les différenciations psychologiques des caractères, que tels ou tels de ces sens se trouvent être envisagés par les musulmans lisant le Qor'ân. »]

Il avait même légué sa bibliothèque, c'est moi qui l'ai aidé, à l'Université juive de Jérusalem. J'ai même sacrifié l'Ecole des Langues Orientales qui la voulait. La famille Goldziher m'a demandé de choisir ; et j'ai choisi l'Université de Jérusalem. Pour que l'Université de Jérusalem, à travers les livres de Goldziher, aime la langue arabe.⁵⁵³

Après ce parcours chronologique à travers les sources nous permettant de documenter la relation Massignon-Goldziher, il nous est possible d'affirmer que le maître de Budapest a encouragé L. Massignon dans son étude de la période formative de la mystique musulmane, d'al-Ḥallāj notamment, et qu'il pressentait que L. Massignon allait réaliser des découvertes importantes au sein d'un champ d'étude en plein développement. Il était convaincu de la portée du travail de L. Massignon et de son talent. Il a su entrevoir chez le chercheur français un sens psychologique nécessaire à l'étude de la mystique : Il évoque, le 28 mai 1913, le

reflet de l'impression que [son] livre suggère dans chacun qui est doué de la faculté de voir dans les luttes internes des croyants autre chose qu'un sujet de critique philologique et sans ce sens psychologique que nous ne pourrions nous élever à la hauteur de ces phénomènes plus qu'individuels. Vous disposez de ce sentiment qui est la cause que vous êtes un interprète providentiellement destiné de ces mouvements de l'âme.⁵⁵⁴

Le savant français admirait I. Goldziher, le respectait comme un maître, un guide. Mais il ne s'agit pas d'une relation dans laquelle le disciple suit le maître aveuglément et l'imité à l'identique : I. Goldziher encourage L. Massignon sur des sentiers qu'il connaît moins bien que lui, il l'encourage à trouver du nouveau, à suivre son intuition, à lui faire découvrir ce

⁵⁵³ Louis Massignon, « Les maîtres qui ont guidé ma vie », in *Louis Massignon et ses contemporains*, éd. Jacques Keryell (Paris : Karthala, 1997), 16.

⁵⁵⁴ Lettre du 28 /V/1913 de I. Goldziher à L. Massignon, citée par : Angelier, « Louis Massignon-Ignác Goldziher ... », 210.

qu'il ignore. Il l'encourage sur une voie qui lui est propre, il n'est jamais dogmatique, il ne force rien, il suggère, propose, invite.

L. Massignon a lui-même souligné l'humilité du savant hongrois et apprécié le caractère non-dogmatique de ses recommandations. Dans la nécrologie qu'il consacre à ce maître, il écrit : « quelques détaillées que soient ses enquêtes, Goldziher ne se permet pas de les fermer par des formules de conclusion péremptoires ; ce sont plutôt des orientations qu'il préconise, pour les investigations à venir.⁵⁵⁵ » La manière dont le maître de Budapest suggérait certaines corrections était toujours empreinte d'une certaine déférence et de respect. Le texte *In Memoriam* de L. Massignon se termine par ces mots : « Il se livrait peu, ne s'imposait jamais, avouait, sans hésiter, son incertitude, et insinuait doucement ses critiques : « voici, m'écrivait-il, quelques suggestions ; pour y réfléchir : non pas impérativement »⁵⁵⁶.

2.6.3 Deux visions distinctes de la mystique musulmane

2.6.3.1 Deux approches parallèles :

En amont de notre mise en regard des visions de la mystique musulmane des deux savants, nous formulerons ici quelques remarques générales concernant leurs approches de l'islām. Entre les deux œuvres, Jacques Waardenburg identifie les distinctions suivantes :

Pour ce chercheur, alors que I. Goldziher a mis en lumière le développement interne de l'islām à partir des sources de celui-ci, L. Massignon a présenté le développement de la mystique musulmane par rapport à ce qu'il considère comme sa source, le Qur'ān, et son

⁵⁵⁵ Massignon, « *In Memoriam Ignace Goldziher ...* », XV.

⁵⁵⁶ Massignon, « *In Memoriam Ignace Goldziher ...* », XVII.

sommet, al-Ḥallāj. Alors que I. Goldziher a travaillé sur le plan historique, L. Massignon a approfondi les données au sens mystique et par rapport au christianisme. Alors que l'étude de I. Goldziher était faite au service de la science, celle du savant français était faite pour la vérité religieuse.

J. Waardenburg fait également observer que tout deux approchaient l'islām à partir de leurs traditions propres : I. Goldziher concevait l'islām et le judaïsme comme deux traditions parallèles, L. Massignon concevait l'islām et le christianisme comme deux religions apparentées par la descendance commune d'Abraham. Pour les deux, l'islām est une religion-sœur de leur propre religion⁵⁵⁷.

2.6.3.2 Le *ḥadīth*, un « authentique » matériau historique

L'un des aspects que L. Massignon a apprécié dans la méthode de I. Goldziher concerne le traitement des *ḥadīths* comme matériaux historiques, point exposé dans le second volume des *Muhammedanische Studien*. La question n'est plus tant de savoir s'ils sont recevables (*maqḅūl*) ou irrecevables (*mardūd*), mais plutôt ce qu'ils nous apprennent sur une époque et sur les locuteurs cités. Comme le fait observer C. Trautmann Waller, les *ḥadīths* deviennent des témoignages des conflits existant à l'époque où ils furent rédigés⁵⁵⁸. Cette auteure cite C.H. Becker, qui a souligné l'originalité de l'approche de I. Goldziher à ce sujet :

Les énormes collections de *ḥadīth* sont dépouillées de leur valeur historique directe, mais ce faisant, elles deviennent néanmoins des sources historiques indirectes de premier rang ; ce ne sont pas les faits qu'elles relatent mais les tendances qui parlent à

⁵⁵⁷ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 285.

⁵⁵⁸ Trautmann-Waller, « Histoire Culturelle, religions et modernité... », 130.

travers elles, qui sont vérité historique. Des combats politiques et religieux sont menés avec les armes du *hadîth*. Ce fait étant reconnu, les moyens nous sont donnés pour la première fois, de traiter de manière véritablement scientifique l'histoire religieuse de l'islam.⁵⁵⁹

Dans la nécrologie qu'il consacra à I. Goldziher, intitulée *In Memoriam Ignace Goldziher*, L. Massignon a souligné à son tour l'intérêt de cette approche : « le fait d'avoir démontré que, formellement, la plupart des *hadîth* manquent d'authenticité stricte, — ne le détourne pas de l'évaluation des résultats positifs qu'ils ont pu produire, comme principes directeurs, et règles de conduite pratique »⁵⁶⁰.

2.6.3.3 Textes d'I. Goldziher portant sur le *taṣawwuf*

Quelle est la part de l'œuvre d'I. Goldziher consacrée à la mystique musulmane ? Il y a tout d'abord la quatrième des *Vorlesungen*, qui, comme l'écrit L. Massignon dans sa recension « traite de la mystique, depuis les humbles débuts de l'ascèse primitive, et les influences externes, hindouiste et hellénisante, jusqu'au monisme intégral formulé au XIII^e siècle ; son influence morale est mise en lumière à propos de Ghazâlî »⁵⁶¹. Dans *In Memoriam Ignaz Goldziher*, L. Massignon signale⁵⁶² également l'existence de nombreuses notes données en allemand dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* et *Der Islam*⁵⁶³, ainsi qu'en français dans la *Revue de l'Histoire des Religions*. Il pense sans doute notamment à la belle étude d'I. Goldziher intitulée : « Le culte des saints chez les musulmans » parue en

⁵⁵⁹ Carl Heinrich Becker, Igna'z Goldziher (p. 218) est cité par : Trautmann-Waller, « Histoire Culturelle, religions et modernité », 130-131.

⁵⁶⁰ Massignon, « *In Memoriam Ignace Goldziher ...* », XV.

⁵⁶¹ Massignon, « *In Memoriam Ignace Goldziher ...* », X.

⁵⁶² Massignon, « *In Memoriam Ignace Goldziher ...* », XIII.

⁵⁶³ Massignon donne les abréviations «DI» : nous pensons qu'il abrège ainsi le nom de la revue *Der Islam*.

1880 dans cette dernière revue⁵⁶⁴. Il cite enfin quatre articles intitulés : « Ibn Hûd, the Mohammedan Mystic, and the Jews of Damascus » (1894)⁵⁶⁵, « Über den Brauch der Mahjâ – Versammlungen im Islam » (1901)⁵⁶⁶ « Ibn Barragân » (1914)⁵⁶⁷. Il convient également de mentionner ici la réflexion d'I. Goldziher sur la lecture mystique ou anagogique du Qur'ân dans « *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* »⁵⁶⁸, qui a également retenu l'attention de L. Massignon⁵⁶⁹. Après avoir énuméré ces quelques publications, il apparaît que la mystique musulmane est un thème auquel I. Goldziher s'est intéressé, mais qu'il s'agit d'un thème parmi d'autres, non pas d'un thème de prédilection.

2.6.3.4 Une réaction contre l'islām des conquêtes.

I. Goldziher présente la mystique musulmane comme un mouvement de réaction par rapport à l'islām temporel de la conquête. Comme l'écrit David Moshfegh dans sa thèse sur I. Goldziher, pour le savant hongrois le ṣūfisme puise ses racines dans le courant ascétique souterrain qui a réagi contre l'attachement croissant aux biens de ce monde⁵⁷⁰.

Pour ces premiers ascètes, le caractère mondain prenant de plus en plus de place au sein de la société musulmane avec l'affluence de richesses provenant de la conquête impériale, cela

⁵⁶⁴ Goldziher, « Le culte des saints chez les musulmans » : 257-351. Ce texte a fait l'objet d'une étude par Catherine Mayeur Jaouen, « Le culte des saints musulmans à la lumière d'Ignác Goldziher », in *Ignác Goldziher : un autre orientalisme?*, éd. Céline Trautmann-Waller (Paris: Geuthner, 2011), 149-178.

⁵⁶⁵ Ignaz Goldziher, « Ibn Hûd, the Mohammedan Mystic, and the Jews of Damascus », *Jewish Quarterly Review*, VI (1894): 218-220.

⁵⁶⁶ Ignaz Goldziher, « Über den Brauch der Mahjâ – Versammlungen im Islam », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, XV, (1901), 33-50.

⁵⁶⁷ Ignác Goldziher, « Ibn Barragân », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LXVIII (1914): 544-540.

⁵⁶⁸ Ignac Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (Leiden : Brill, 1920)

⁵⁶⁹ Louis Massignon, « Recension de: Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (1920) », 305.

⁵⁷⁰ Moshfegh, « Ignaz Goldziher and the Rise of *Islamwissenschaft* as a 'Science of Religion' », 234.

constituait un rempart contre les idéaux ascétiques de l'islām. Les défenseurs de l'islām imposèrent ensuite, à travers la littérature du *ḥadīth*, la nécessité du respect envers les questions séculières⁵⁷¹. Le mouvement ascétique est donc vu comme un mouvement de réaction face à « la mondanisation » de l'islām.

Dans ses *Vorlesungen*, I. Goldziher présente l'ascétisme comme un signe de désapprobation du monde. Il rapporte que certains ascètes s'isolaient du monde et devenaient végétariens en signe de désapprobation des modes de vie du monde⁵⁷². Selon I. Goldziher le mode de vie ascétique n'est pas en contradiction avec le Qur'ān, mais il se déroule sur le mode de l'exagération de certains de ses aspects. Il écrit :

A côté de ces éléments négatifs affectant la pratique de la vie se constituent aussi des traits positifs touchant le culte et la conception du monde. Ils ne sont pas en soi en contradiction avec les doctrines du Qurān ; ils forment plutôt de simples *exagérations* de certains points de la religion et de la morale qoraniques. Mais tandis qu'ils ne figurent dans le Qurān que comme des anneaux de même valeur que les autres chaînes des doctrines musulmanes, on leur prête, dans les milieux auxquels l'ascétisme mahométan doit sa formation, une importance centrale : auprès d'eux, tous les autres éléments de la vie religieuse passent à l'arrière-plan. Dans cette *exagération exclusiviste* gît le germe de la scission qui devait éclater plus tard entre de telles tendances et le concept doctrinal de l'orthodoxie musulmane⁵⁷³.

L'un des thèmes qu'a développés I. Goldziher, est celui de l'interprétation allégorique des « *ṣūfis* ». Notons que cette interprétation est pour lui héritée de Philon d'Alexandrie :

⁵⁷¹ Moshfegh, «Ignaz Goldziher and the Rise of *Islamwissenschaft* as a 'Science of Religion'», 234.

⁵⁷² Ignaz Goldziher, *Le dogme et la loi dans l'islam*, Trad. F. Arin, Préf. L. Massignon, App. A. Cilardo (Paris: Geuthner, 2005), 122, §3.

⁵⁷³ Goldziher, *Le dogme et la loi dans l'islam*, 124, §3.

Suivant un phénomène d'histoire religieuse constaté aussi dans d'autres milieux, les ṣūfis, dans la mesure où ils attachent du prix à se tenir sur le terrain de l'Islām, ou du moins à passer pour s'y tenir, introduisent par interprétation leurs idées dans le Qur'ān et dans les traditions sacrées, et citent en faveur de leurs théories des passages probants tirés des textes saints. Ils recueillent ainsi dans l'Islām *l'héritage de Philon*, et ils manifestent dans leur interprétation de l'Écriture la croyance qu'au-delà du sens littéral, en apparence indifférent, des textes saints, il s'y trouve contenu de profondes vérités philosophiques qui sont à dégager par une interprétation allégorique. Les exégètes ṣūfis ont donc un *ta'wīl*[...] allégorique qui leur est propre, une interprétation ésotérique des Écritures qui a suscité une littérature considérable, et qui se poursuit à travers toutes les œuvres ṣūfies⁵⁷⁴.

Selon J. Waardenburg, pour I. Goldziher, les ṣūfis ont leur propre exégèse du Qur'ān, partant de la supposition qu'il y a un sens profond et caché (*bāṭin*) derrière le sens extérieur et littéral (*zāhir*) du texte, à découvrir par une interprétation non-littérale (*ta'wīl*). Ici, précise le chercheur néerlandais, une jonction se fait avec la secte principale de l'islām, celle des shī'ites, qui a une influence sur le soufisme⁵⁷⁵.

Ces pages sur l'effort d'interprétation, de lecture allégorique des premiers ṣūfis ont vivement intéressé L. Massignon. Dans la préface de *l'Essai*, il écrit au sujet du langage des mystiques musulmans :

Mais en scrutant, on y découvre, surtout en remontant vers ses origines, les marques irrécusables d'un premier travail de pensée bien digne d'intérêt ; un essai d'*intérieurisation*, d'intégration du vocabulaire coranique par la pratique cultuelle, le plus ancien essai d'appropriation de l'idiome arabe à une méthode d'introspection

⁵⁷⁴ Goldziher, *Le dogme et la loi dans l'islam*, 130 -131, §7.

⁵⁷⁵ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 73.

psychologique, donc à une théologie morale ; la première ébauche d'un lexique critique des questions philosophiques⁵⁷⁶.

Le terme « *intériorisation* », mis en italiques par L. Massignon, est suivi d'une note qui renvoie aux *Vorlesungen* de I. Goldziher et précise que « le mot est de Goldziher ». Le passage des *Vorlesungen* dans lequel apparaît ce mot, « intériorisation », c'est-à-dire en allemand « Verinnerlicherung », est le suivant :

Les premiers patriarches de la conception religieuse ṣūfie avaient bien préféré à l'accomplissement formaliste de la loi de l'Islām, à « l'action des membres », comme ils disent, « l'œuvre du cœur », sans cependant déclarer la première dénuée de valeur ou même superflue. Mais ils ne lui maintenaient de valeur et de sens qu'à cause de la présence coopérante de la seconde. Ce ne sont pas les membres (*al-djawāriḥ*), mais les cœurs (*al-qulūb*) qui sont reconnus comme les organes de la vie religieuse. Cette tendance moniste continua d'être représentée dans le ṣūfisme ; elle prétendit rester d'accord avec la loi formelle de l'Islām tout en trouvant l'entéléchie de la vie légale dans *l'intériorisation* des pratiques formelles⁵⁷⁷.

Ainsi, L. Massignon reconnaît ici lui-même sa dette envers le savant hongrois qui, en composant les *Vorlesungen*, lui fit découvrir le concept de « Verinnerlicherung ».

⁵⁷⁶ Massignon, *Essai* (1954), 12.

⁵⁷⁷ Goldziher, *Le dogme et la loi dans l'islam*, 138, §11. Nous soulignons. Texte original: Ignác Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg : Carl Winter, 1910), 165-166. [« Die ersten Patriarchen der ṣūfischen Religionsanschauung hatten wohl der formalistischen Erfüllung der Gesetze des Islams, wie sie sagten «dem Tun mit den Gliedmaßen» die «Werke des Herzens» vorgezogen, ohne jedoch jene als wertlos oder gar als überflüssig zu erklären. Sie erhalten aber ihren Wert und Sinn erst durch das mitwirkende Vorhandensein der letzteren. Nicht die Gliedmaßen (*al-dschawāriḥ*), sondern die Herzen (*al-ḳulūb*) seien als die Organe des religiösen Lebens anzuerkennen. In diesem Sinne war im Ṣūfismus stets jene monistische Richtung vertreten, die die Forderung stellt, mit dem formellen, gesetzlichen Islam in Einklang zu bleiben, jedoch die Entelechie des gesetzlichen Lebens in der Verinnerlichung der formellen Leistungen zu finden»].

Selon J. van Ess, il ne s'agirait pas seulement d'un mot emprunté, mais d'un concept qui inspira son attitude. L'islamologue allemand écrit :

Il me semble que c'est le concept de vérité qui fait la différence entre les deux approches. Pour un islamisant allemand ce qui est vrai fut ce qui se trouve dans les textes ou ce qui en dérive par une analyse serrée ; pour Massignon, ce qui est vrai fut, en outre, ce qui est accepté et vécu par les musulmans – les valeurs existentielles comme l'hospitalité, la compassion, le sentiment de justice, les réalités intérieures et les significations vivantes, les intentions telles que les perçoivent ceux qui y croient, comme disait Henry Corbin dans son nécrologe. On note avec intérêt que, d'après ce que dit Massignon lui-même, il devait cette attitude à ce qu'il avait appris chez Goldziher, le maître allemand (ou hongrois) qui lui avait parlé de l'intériorisation « Verinnerlichung » de ce qu'on observe⁵⁷⁸.

Les réflexions de I. Goldziher sur le *ta'wīl* allégorique des ṣūfis et sur l'intériorisation des pratiques montrent qu'à ce sujet, les vues des deux savants convergent et qu'ici, L. Massignon est sans doute en parti inspiré par l'œuvre du maître hongrois.

2.6.3.5 Part des influences étrangères

Concernant les influences étrangères, selon Rémi Brague, I. Goldziher a su repérer les traces les plus minimes laissées sur l'islām par des influences extérieures : juives, chrétiennes, persanes, voire bouddhiques — dans le cas de la mystique ṣūfie. « Et pourtant », écrit Rémi Brague....

ces éléments extérieurs se sont amalgamés autour d'une expérience religieuse fondamentale que Goldziher croit avoir saisie, et avec laquelle il sympathise, peut-être à partir de son propre judaïsme, celle d'un monothéisme strict, dont la version

⁵⁷⁸ Ess (van), « Massignon vu à travers le regard d'un allemand », 64; 65.

psychologique est l'émotion de la dépendance absolue à l'égard de Dieu tout-puissant.⁵⁷⁹

I. Goldziher va insister sur les influences néoplatoniciennes et chrétiennes⁵⁸⁰. Selon lui, l'héritage néo-platonicien, aurait servi de fond théorique et théologique à l'ascétisme. Pour J. Waardenburg, chez I. Goldziher, l'influence de cette philosophie aurait été un facteur constructif favorable à la naissance du ṣūfisme, par sa doctrine de l'émanation des énergies divines, et de la montée graduelle de l'âme humaine dans les sphères célestes. Les tendances ascétiques dans l'islām auraient pour ainsi dire préparé cette fécondation⁵⁸¹.

I. Goldziher a également insisté sur les influences indiennes. Il croit que le thème littéraire du roi qui abandonne le pouvoir pour une vie d'ascèse, la pratique ascétique de courir le monde avec un compagnon, la vie de mendiant, ou l'usage du rosaire, ont leur dans l'Inde et son univers spirituel.⁵⁸² Dans *L'Essai*, L. Massignon compte I. Goldziher au nombre de ceux qui soutiennent la thèse d'une influence hindoue.⁵⁸³

Cependant, l'auteur de la *Passion* et de l'*Essai* montrera quant à lui que la part des influences étrangères a souvent été exagérée par les chercheurs qui l'ont précédé. Pour L. Massignon, la méditation Qur'ānique est la source principale de la mystique musulmane. Il écrit dans *L'Essai*: « Le long inventaire qui précède permet d'affirmer que c'est du Qor'ân,

⁵⁷⁹ Brague, « Présentation », in *Sur L'islam*, Ignace Goldziher (au.), 27-28.

⁵⁸⁰ Ignaz Goldziher, « Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'islam », *RHR*, vol. 18 (1888), 180-199.

⁵⁸¹ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 72.

⁵⁸² Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 73.

⁵⁸³ Massignon, *Essai* (1954), 81.

constamment récité, médité, pratiqué, que procède le mysticisme islamique, dans son origine et son développement. »⁵⁸⁴

Dans le cadre de la comparaison de ces deux œuvres islamologiques, au sujet des influences étrangères reçues versus le caractère Qur'ānique et foncièrement islamique de la mystique musulmane (et sur bien d'autres points), on peut dire que L. Massignon a fait œuvre novatrice. Nous présenterons plus loin l'œuvre de L. Massignon et son caractère inédit, voire fondateur. Cependant, il convient de ne pas oublier que l'œuvre d'I. Goldziher a pu être, au départ, une source d'inspiration.

2.6.3.6 « *Lā rahbāniyya....* »

Nous ne pouvons ici développer l'ensemble des aspects relatifs à la vision de la mystique musulmane de I. Goldziher car tel n'est pas notre sujet. Cependant, nous souhaitons, par un dernier exemple, montrer combien la subjectivité, le bagage, les « lunettes » que porte tout chercheur et toute chercheuse colorent l'objet d'étude, le font apparaître sous un certain jour, mettant en relief tel ou tel aspect, en faisant disparaître d'autres hors du champ de vision.

Prenons l'exemple du *ḥadīth* « *lā rahbāniyya fī al-Islām* » (Point de monachisme en islām)⁵⁸⁵.

Pour I. Goldziher, au moment où l'ascétisme se constitue comme en réaction contre la mondanité de l'islām de la conquête, l'islām politique tend à combattre cet ascétisme. C'est pourquoi certains *ḥadīths* entrent en circulation contenant des phrases telles : « Pas de

⁵⁸⁴ Massignon, *Essai* (1954), 104.

⁵⁸⁵ Son authenticité est discutée.

moines dans l'islām ! ». Surtout le célibat des ascètes est violemment combattu⁵⁸⁶. Dans un article publié en 1888, intitulé « Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'islam », il écrit :

[...] ce fut surtout la tendance, dite Al-rahbâniyya, c'est-à-dire l'ascétisme, le monachisme, que l'ancien Islam repoussa catégoriquement. « *Lâ rahbâniyya fî-l-islâm* c'est-à-dire il n'y a pas de monachisme dans l'islam » est un principe supérieur de la société religieuse islamique, où il faut voir probablement une opposition directe aux dispositions respectueuses du Christianisme oriental pour les ermites du désert. Cette opposition ressort notamment des jugements portés sur le célibat⁵⁸⁷.

Il poursuit en évoquant la loi juive, qu'il connaît bien : « En général, on peut dire que l'ancienne doctrine mahométane manifeste la tendance à faire prévaloir d'une façon régulière les devoirs du fidèle envers sa *famille* sur les devoirs à l'égard de la *foi* »⁵⁸⁸.

Il compare ensuite cette tendance de la « philosophie mahométane » à un phénomène observable dans la philosophie juive :

On y [en philosophie mahométane] constate le même phénomène que dans la philosophie juive qui a puisé aux mêmes sources ; ici comme là, les philosophes ont fait passer dans leurs doctrines morales le principe directeur de l'éthique aristotélicienne et ils en ont déjà voulu trouver l'expression dans les textes de la bible ou dans les enseignements rabbiniques, savoir la doctrine de l'*aurea media*, le degré, agréable à Dieu, de religion théorique, dans la foi, et de religion effective, dans les pratiques et les abstinence de la vie, le juste milieu entre le spiritualisme désordonné et le sensualisme extrême dans la définition de Dieu, entre le sentimentalisme exagéré et la froide insensibilité, entre le dévouement illimité et l'égoïsme sans scrupules, entre la soif déréglée de jouissances et le renoncement poussé jusqu'à la torture de soi-même, entre le sentiment brutal de son droit et l'esprit de conciliation poussé au

⁵⁸⁶ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 72.

⁵⁸⁷ Goldziher, « Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'islam », 193.

⁵⁸⁸ Goldziher, « Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'islam », 195.

renoncement complet. Cette route royale du juste milieu (assimilée au tarîk mustakîm de la Fâtiha), voilà ce que l'islam aurait réalisé.⁵⁸⁹

L'islâm apparaît à I. Goldziher comme la voie du juste milieu. L. Massignon quant à lui, fort de ses nouvelles recherches historiographiques concernant l'histoire de l'ascétisme et à partir de sa propre situation herméneutique, doté d'une certaine sensibilité, mu par certaines aspirations (notamment celle de réconcilier l'islâm et le christianisme), va formuler un jugement bien différent. Il écrit : « L'orientalisme occidental fait, d'autre part, grand état d'un *ḥadīth* « *lâ rahbâniyah fī'l Islâm* », « pas de monachisme en Islam », pour prouver que le Qor'ân l'a blâmé, que Mohammad l'a interdit, et que, donc, le ṣoûfisme est d'importation étrangère. »⁵⁹⁰ Il relève ensuite plusieurs emplois laudatifs de l'expression « rahbāniya » chez les mystiques du III^e siècle de l'hégire :

Borjolânî écrit son *kitâb al rohbân*, et le prudent Jonayd, à la fin de la *Dawâ*, dit encore : « Les amis de Dieu... ont le regard perpétuellement fixé sur ce qui leur est prescrit comme leur devoir de serviteurs, en cette vie monastique (*rahbâniyah*) qui a valu un blâme (de Dieu) à ceux qui l'avaient embrassée, puis n'en avaient pas exécuté les obligations, négligeant la méthode prescrite ». Dans sa *Dawâ*, au chap. I, Anṭâkî avait dit, encore plus énergiquement : « C'est là cette véritable rahbâniyah, qui consiste, non à discourir, mais à agir, dans le silence. »⁵⁹¹

Ainsi, il appert que L. Massignon et I. Goldziher ont chacun une vision distincte des développements de l'ascétisme et de la mystique musulmane aux premiers siècles de l'hégire, et que ces distinctions découlent sans doute de l'avancement des recherches historiographiques conjugué au fait que chacun voit l'objet d'étude à partir d'une posture

⁵⁸⁹ Goldziher, « Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'islam », 197.

⁵⁹⁰ Massignon, *Essai* (1954), 145.

⁵⁹¹ Massignon, *Essai* (1954), 153.

herméneutique qui lui est propre, à partir des connaissances qu'il possède, des aspirations scientifiques ou religieuses qui le muent, de sa subjectivité.

Nous pensons cependant important pour finir de rappeler que la mystique musulmane n'est pas le champ d'étude principal d'I. Goldziher : pour ce dernier, elle est un aspect de l'islām parmi d'autres. Il en va tout autrement chez L. Massignon, pour qui elle est le champ d'étude principal, un champ d'étude qui l'occupera durant plusieurs décennies et dont il fera sa spécialité.

Peut-être nous sera-t-il permis de dire ici que si I. Goldziher fut le premier maître de L. Massignon en islamologie, concernant plus précisément le traitement de la mystique musulmane, l'élève a dépassé le maître : l'œuvre de L. Massignon en ce domaine va se révéler magistrale, riche et novatrice, voire fondatrice d'un nouveau champ d'étude. Les relectures et conseils d'I. Goldziher auront permis à ce talent de germer et de s'épanouir : le maître aura favorisé la naissance d'un virtuose qui choisit d'explorer un champ d'études où tout était encore à découvrir.

2.7 Louis Massignon et Henry Corbin

Parmi les étudiants et disciples de L. Massignon, certains sont devenus de précieux collaborateurs. Il sera question ici, en guise de clôture de ce chapitre, de l'un d'eux : Henry Corbin. À son sujet, Seyyed Hossein Nasr écrit qu'il était non seulement « le plus grand parmi les disciples français de L. Massignon » mais aussi « son complément en érudition »⁵⁹².

⁵⁹² Corbin, « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique », 39.

Leur relation a déjà été documentée par Jean Moncelon⁵⁹³ et leurs visions de la mystique musulmane ont été comparées par Christian Jambet dans un article intitulé « Le soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin »⁵⁹⁴. Les *Cahiers de l'Herne* dédiés à L. Massignon (1970) et à Henry Corbin (1981) contiennent également plusieurs documents importants à ce sujet.

Plusieurs questions restent posées cependant : quelle fut la teneur de leurs relations ? s'agit-il d'une relation de maître à disciple ? ou d'une relation de complémentarité ? Et surtout, quelle fut la teneur de leurs échanges concernant la mystique musulmane ?

2.7.1 Henry Corbin

Afin d'introduire la figure d'Henry Corbin, nous renvoyons à deux documents : tout d'abord aux actes du colloque dédié à Henry Corbin, qui s'est tenu en 2003, intitulé *Henry Corbin : philosophies et sagesse des religions du livre*⁵⁹⁵ ; ensuite, à la riche thèse de Daniel Proulx, intitulée *De la hiérophistoire, Portrait de Henry Corbin*⁵⁹⁶, qui analyse la biographie, l'œuvre et la pensée du philosophe.

Ici, en quelques mots, à grands traits, commençons par rappeler qui était Henry Corbin (1903-1978). Chercheur, il partageait — nous y reviendrons — avec L. Massignon, la passion

⁵⁹³ Jean Moncelon, « Louis Massignon et Henry Corbin », in *Massignon et ses contemporains*, Jacques Keryell éd. (Paris : Karthala, 1997), 201-220.

⁵⁹⁴ Jambet, « Le Soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin » (IEI), 31-42 ; texte également publié dans *Consciousness and reality: studies in memory of Toshihiko Izutsu*, S. Āshtiyānī, H. Matsubara, T. Iwami, A. Matsumoto (éds.) (Brill : Leiden ; Boston ; Köln, 2000), 269-272.

⁵⁹⁵ Mohammad Ali Amir-Moezzi, Christian Jambet et Pierre Lory (éds.), *Henry Corbin : philosophies et sagesse des religions du livre : actes du Colloque « Henry Corbin » qui s'est tenue en Sorbonne du 6 au 8 novembre 2003* (Turnhout : Brepols, 2005).

⁵⁹⁶ Daniel Proulx, « De la hiérophistoire, portrait de Henry Corbin » (Thèse de doctorat, Université Catholique de Louvain, 2017).

des manuscrits et travailla de 1928 à 1939 à la Bibliothèque Nationale de France. Sa formation fut pluridisciplinaire et il pouvait être qualifié à la fois de philosophe, de germaniste, d'iranologue ou d'arabisant. Traducteur d'œuvres d'Orient et d'Occident, il fit connaître en France aussi bien l'œuvre de Shihāb al-Dīn Suhrawardī (m. 587/1191), que celle d'Heidegger (m. 1976)⁵⁹⁷. Il fut missionné à Istanbul, puis à Téhéran, où il fonda et dirigea le Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien de Téhéran ainsi que la « bibliothèque iranienne »⁵⁹⁸. Il rechercha un « langage commun entre l'Orient et l'Occident, alliant le respect du monde visionnaire des penseurs orientaux et la précision méthodique, les exigences de rigueur occidentales »⁵⁹⁹. De 1950 à 1977, il participa au cercle Eranos, fondation située à Ascona, dirigée par Olga Froebe, qui fut un lieu de rencontre pour divers penseurs et grands esprits de diverses disciplines, formations, pays, intéressés par le fait religieux⁶⁰⁰. Or, parmi ces penseurs, se trouvaient également L. Massignon.

C'est à ce dernier qu'en 1954 il succède à la Chaire « Islamisme et religions de l'Arabie » de l'École Pratique des Hautes Études. Dès lors, il partagea sa vie entre l'Iran et la France. Selon J.-L. Vieillard-Baron, toute l'œuvre d'H. Corbin est comme encadrée par un philosophe qui fut, à huit siècles de distance, son compagnon de route : Shihāb al-Dīn Suhrawardī (m. 587/1191), le Shaykh al-Isrāq⁶⁰¹.

⁵⁹⁷ Martin Heidegger ; Henry Corbin (trad.), *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (Paris : Gallimard, 1938).

⁵⁹⁸ Jean-Louis Vieillard-Baron, « Henry Corbin (1903-1978) », *Les études philosophiques*, n° 1 (janvier-mars 1980), [73-89] : 73.

⁵⁹⁹ Vieillard-Baron, « Henry Corbin (1903-1978) », 73.

⁶⁰⁰ Vieillard-Baron, « Henry Corbin (1903-1978) », 73.

⁶⁰¹ Vieillard-Baron, « Henry Corbin (1903-1978) », 75.

On trouvera une bibliographie de l'œuvre d'H. Corbin sur le site des amis d'Henry et de Stella Corbin⁶⁰². S'il nous faut ici choisir d'évoquer certains titres, citons : *Avicenne et le Récit visionnaire* (1954)⁶⁰³, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi* (1958)⁶⁰⁴, *Terre céleste et corps de résurrection* (1961)⁶⁰⁵, *Trilogie ismaélienne* (1961)⁶⁰⁶, *Histoire de la philosophie islamique* (1964)⁶⁰⁷, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien* (1971)⁶⁰⁸, *En Islam iranien* (1971)⁶⁰⁹, *L'archange empourpré : quinze traités et récits mystiques*⁶¹⁰.

2.7.2 L. Massignon, H. Corbin et Rūzbihān, interprète d'al-Ḥallāj

Ce qui unit L. Massignon et H. Corbin, c'est tout d'abord leur intérêt pour les manuscrits d'auteurs mystiques des mondes arabophones ou persanophones, et les travaux d'édition, de traduction, d'analyse et de publication de ces œuvres inédites : autant de projets qui découlent d'un même désir de faire connaître, de faire revivre, ces œuvres méconnues en Occident. Etudiant en philosophie, H. Corbin découvre le *Liber sextus*

⁶⁰² Bibliographie mise à jour par Daniel Proulx : [URL : <https://www.amiscorbin.com/bibliographie/>.]

⁶⁰³ Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire : Étude sur le cycle des récits Avicenniens* (L'île Verte. Paris : Berg International [1954] 1979).

⁶⁰⁴ Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans Le Soufisme d'Ibn 'Arabi* (Paris : Flammarion, 1958).

⁶⁰⁵ Henry Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection de L'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*. La Barque Du Soleil. (Paris : Buchet/Chastel, 1960).

⁶⁰⁶ Henry Corbin, *Trilogie ismaélienne. Textes édités avec traduction française et commentaires. Bibliothèque iranienne, v. 9*. (Téhéran : Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien, 1961)

⁶⁰⁷ Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique, Des origines jusqu'à la mort d'Averroès* (1198), t. I avec la collaboration de Seyyed Hossein Nasr et Osman Yahya (Paris : Gallimard, 1964).

⁶⁰⁸ Henry Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme Iranien* (Paris : Éditions Présence, 1971.).

⁶⁰⁹ Henry Corbin, *En Islam Iranien : Aspects spirituels et philosophiques* (Paris : Gallimard, 1971).

⁶¹⁰ Yaḥyā b. Ḥabash Suhrawardī ; Henry Corbin. *L'archange Empourpré : Quinze traités et récits mystiques* (Paris : Fayard, 1976).

Naturalium d'Ibn Sīnā (Avicenne) grâce à l'enseignement d'Étienne Gilson. Il renonce alors à l'agrégation de philosophie et décide de se consacrer à l'étude de l'arabe et du sanscrit afin d'avoir un accès direct aux manuscrits. En 1928, il est appelé à travailler à la Bibliothèque Nationale, et c'est là, au Département des Manuscrits, qu'il fait la connaissance de L. Massignon. Le lendemain, il se rend rue Monsieur. Là, après avoir exposé au Professeur les raisons qui l'on conduit à l'étude de l'arabe et s'être entretenu avec lui des rapports entre philosophie et mystique, ce dernier lui remet entre les mains un ouvrage...⁶¹¹

Alors, Massignon eut une inspiration du Ciel. Il avait rapporté d'un voyage en Iran une édition lithographiée de l'œuvre principale de Sohrovardî, *Hikmat al-Ischrâq*: « La Théosophie orientale ». Avec les commentaires, cela formait un gros volume de plus de cinq cents pages. « Tenez, me dit-il, je crois qu'il y a dans ce livre quelque chose pour vous »⁶¹².

Comme le précise C. Jambet, « cette édition contenait les commentaires de Qotboddīn Shīrazī et les Gloses de Mollā Sadrā Shīrazī. Elle dévoilait la lignée transhistorique des *Ischrāqīyūn*, et leur ultime éclosion dans les controverses philosophiques de la Renaissance safavide »⁶¹³. L'intuition de L. Massignon était juste : la compagnie du Shaykh al-Ischrāq, mort à Alep en 1191, ne quittera plus le jeune philosophe⁶¹⁴.

Selon Christian Jambet, L. Massignon devint pour H. Corbin « en études orientales, ce que E. Gilson devait être en philosophie chrétienne, et ce que Heidegger serait pour la

⁶¹¹ Corbin, « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique », 40.

⁶¹² Corbin, « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique », 40-41.

⁶¹³ Jambet, « Le soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin », (*Izutsu*), 260 : Il s'agit de l'édition lithographiée à Téhéran, datée de 1315h.

⁶¹⁴ Corbin, « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique », 40-41.

métaphysique et son destin : il renforça chez Henry Corbin quelques certitudes initiales, l'évidence de quelques vérités fondatrices ». ⁶¹⁵

H. Corbin devient l'élève de L. Massignon et il suit les conférences de L. Massignon à École Pratique des Hautes Études ⁶¹⁶, puis les deux hommes, devenus confrères et amis, auront de nombreuses occasions de collaboration.

Comme nous l'avons dit, en 1945, Henry Corbin crée un Département d'Iranologie dans le nouvel Institut franco-iranien. La lettre de huit pages qu'il adresse à L. Massignon le 25 décembre 1946 ⁶¹⁷ témoigne des nombreux projets qui reliaient les deux hommes. Cette collaboration ne cesse de s'enrichir puisqu'en 1947, L. Massignon devient le premier Président de l'Institut des études iraniennes à Paris.

En 1950 et 1952, les deux hommes se rencontrent à Ascona, dans le cadre des rencontres « Eranos », auxquelles L. Massignon participe depuis 1937 et H. Corbin depuis 1949 ⁶¹⁸.

En 1954, lorsqu'H. Corbin publie *Avicenne et le récit visionnaire*, cette œuvre, écrit J.-L. Vieillard Baron, « eut un retentissement hors du cercle des initiés d'Eranos ou d'Iran, chez les philosophes surtout, car les philologues arabisants français n'y comprirent goutte. Sauf

⁶¹⁵ Jambet, « Le soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin », (*Izutsu*), 260.

⁶¹⁶ Moncelon, « Louis Massignon et Henry Corbin », 207.

⁶¹⁷ Reproduite et transcrite à l'annexe 15.

On trouvera une partie de la correspondance Massignon-Corbin dans le fonds Massignon :

[URL : <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc946831>]

D'autres lettres se trouvent dans le Fonds Henry et Stella Corbin, catalogué par Daniel Proulx:

[URL : <http://www.calames.abes.fr/pub/#details?id=FileId-2016>]

⁶¹⁸ Moncelon, « Louis Massignon et Henry Corbin », 207. ; Hans Thomas Hakl, *Eranos, an intellectual history of the twentieth century*, (Mc Gill & Queen's University Press : Montreal ; Kingston ; Ithaca, 2013), 161.

un, cependant, et d'un grand poids, L. Massignon, qui vit en Henry Corbin, son successeur à École Pratique des Hautes Études »⁶¹⁹.

Ainsi, en 1954, alors qu'il se trouve à Téhéran, H. Corbin est nommé directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études et succède ainsi à L. Massignon. H. Corbin écrit à ce sujet : « Le cher Massignon n'était pas étranger à cette élection. Je connaissais son souci, et quelles que fussent nos différences de pensée, il me considérait comme le plus proche de lui pour prolonger la direction qu'il avait donnée aux recherches, sinon quant à leur contenu, du moins quant à leur sens et leur esprit »⁶²⁰.

La lettre qu'adresse l'auteur de la *Passion* à H. Corbin le 24 février 1959 nous intéresse particulièrement : il y est question du poète mystique Rūzbihān Baqlī Shīrāzī (m.1209), dont les deux hommes ont contribué à éditer les œuvres⁶²¹. En 1959, L. Massignon remercie H. Corbin de lui avoir envoyé et offert son ouvrage, *Le jasmin des fidèles d'amour (Kitāb-e 'Abhar al-ʿāshiqīn)*⁶²² :

Je discerne, par-delà l'affinité spirituelle entre Hâfez et Rûzbehân, et sur le même plan, une affinité parallèle, et selon le symbolisme « amphibolique » (comme vous le nommez) entre Dhûlnûn Misrî et Rûzbehân (souvenez-vous du grand texte sur la Beauté, de Dhûlnûn, que Rûzbehân cite en son *manṭiq*⁶²³, et que j'ai donné dans ma petite notice). Et je me souviens de l'apologue de l'Oiseau céleste, Dhûlnûn venant

⁶¹⁹ Vieillard-Baron, « Henry Corbin (1903-1978) », 73 -74.

⁶²⁰ Corbin, « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique », 47.

⁶²¹ D'après : Massignon, *Passion* (1922), I, 375.

⁶²² Ruzbehân Baqlī Shīrāzī ; Henry Corbin ; Muḥammad Muʿin, *Le jasmin des fidèles d'amour (Kitāb-e 'abhar al-ʿāshiqīn.)* (Téhéran : Département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien ; Paris : Adrien-Maisonneuve, 1958).

⁶²³ *Manṭiq al-Asrār bi-bayān al-Anwār de Ruzbehân Baqlī* ; comme l'écrit L. Massignon, R. Baqlī se mit à réunir les *shaḥīyat* des grands mystiques en un ouvrage intitulé *Manṭiq al asrār bi bayān al anwār*. Il le traduisit en persan, le révisa, l'augmenta et le publia sous le titre *Sharḥ (al) Shaḥīyāt* (Voir : L. Massignon, *Passion* (1922), I, 375).

arracher l'âme de Hallâj agonisant, hors de la rose penchée de son cœur : pour l'emporter à Dieu. Rûzbehân était, lui aussi, enlevé par le même ravisseur, en figure⁶²⁴.

Quelques mois plus tard, dans sa lettre du 17 septembre 1959 (*Voir annexe 12*), L. Massignon évoque à nouveau Rûzbihân, au sujet des *Tawâsîn* :

sur l'Islam mystique, — aidez-moi par votre prière à tenir parole pour l'achèvement de la 2^{me} éd. de la « Passion d'al-Hallâj ». Il me fallait pour cela rééditer deux textes : les *Akhbâr* (et c'est fait), et les *Tawâsîn*. J'ai reçu hier le film d'un nouveau ms. [manuscrit] (aberrant) des *Tawâsîn*, de Turquie, — et vous avez noté, dans votre *Abhar*⁶²⁵, que vous aviez trouvé deux mss. [manuscrits] à Téhéran ; pourriez-vous, soit m'en faire établir la liste des variantes, par rapport à mon texte de 1913, soit m'en communiquer, comme je l'ai fait pour vous avec les *Shathiyât*, des films. Il y a gros à parier que ces 2 mss [manuscrits] de Téhéran ont le même texte que le « mantiq » de Baqlî (dont je vous ai prêté mon manuscrit personnel, et dont vous avez filmé, je crois deux nouveaux mss [manuscrits], — mais il est de bonne règle critique que ma 2^{me} édition des *Tawâsîn* tire parti de ces 2 mss [manuscrits] découverts par vous.

En 1913, L. Massignon avait réalisé une première édition des *Ṭawâsîn* avec le texte arabe d'Al-Ḥallâj et la version persane d'al-Baqlî⁶²⁶. Dans la première édition de la *Passion*, il présentait une traduction sommaire de cette œuvre en français⁶²⁷. En vue de la préparation de la seconde édition de la *Passion*, L. Massignon exprime donc à H. Corbin son intérêt pour les deux manuscrits qu'il mentionne dans son introduction au *Jasmin des fidèles d'amour*. L.

⁶²⁴ Lettre de L. Massignon à H. Corbin du 24/II/1959, citée par : Jambet (éd.), *Henry Corbin*, 337.

⁶²⁵ Baqlî Shirâzî ; Corbin ; Mu'în, *Le jasmin des fidèles d'amour (Kitâb-e 'abhar al-'âshiqîn.)*

⁶²⁶ Massignon, *Kitâb al Ṭawâsîn*. Texte arabe publié pour la première fois, d'après les manuscrits d'Istanbul et de Londres ; avec la version persane d'al Baqlî, l'analyse de son commentaire persan, une introduction critique, des observations, des notes et trois indices (Paris, Geuthner, 1913).

⁶²⁷ Massignon, *Passion* (1922), II, 830-893.

Massignon quittera ce monde à l'automne 1962 sans pouvoir finaliser cette seconde édition⁶²⁸. Dans la nécrologie qu'il consacre à son maître et ami, H. Corbin écrit, au sujet du commentaire des *Tawâsîn* par Ruzbehân que pour contribuer à l'effort de L. Massignon, il avait entrepris, avec son collègue et ami, le professeur M. Mo'in, l'édition de la Somme de Rûzbihân, dans laquelle se trouve «la clé des œuvres de Hallâj » et son commentaire⁶²⁹. Lorsque le *Sharh-e Shathîyât* paraît en 1966, H. Corbin regrette à nouveau que L. Massignon ne soit plus là pour profiter de cette édition :

Disons tout de suite que l'amicale insistance du regretté maître que fut Louis Massignon pesa de façon définitive sur notre résolution. L'œuvre de Rûzbehân reste la principale source pour la connaissance de quelques traités de Hallâj dont elle assura la survivance. [...] Il avait consacré de longues années à préparer la seconde édition du grand ouvrage publié en 1922 et il considérait l'édition de Rûzbehân comme un appui nécessaire pour la mise au point de la nouvelle édition de « La Passion d'al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam ». [...] Hélas ! la mort n'a pas laissé le temps à Massignon d'achever son dessein, et ce nous est un douloureux regret qu'il ne soit plus là pour profiter de la présente édition [...] ⁶³⁰.

La figure d'al-Ḥallâj occupe une place importante dans ce texte de Rûzbihân et les chapitres 200 à 356 lui sont consacrés : Rûzbihân, qui qualifie al-Ḥallâj de « souverain des oiseaux de l'amour mystique »⁶³¹, lui consacre la moitié de son *Manṭiq al-Asrâr bi-bayân al-Anwâr* et un

⁶²⁸ Cette nouvelle édition de la *Passion* verra le jour après la mort de Louis Massignon, en 1975, en 4 vol. chez Gallimard. On y trouve une traduction sommaire du texte de Rûzbihân, Voir : Massignon, *Passion* (1975), III, 300-339.

⁶²⁹ Corbin, « Louis Massignon » [1963-4], 57. Ce commentaire du *Livre des Tawâsîn* couvre les pages 454 à 545, paragraphes 816 à 1034 dans Rûzbihân Baqlî Shîrâzî ; Henry Corbin, *Commentaire sur les paradoxes des soufis (Sharh-e Shathîyât)*, (Téhéran : Institut français d'iranologie de Téhéran; Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient, [1966], 1981²).

⁶³⁰ Henry Corbin, « Introduction », in *Commentaire sur les paradoxes des soufis (Sharh-e Shathîyât)*, Rûzbihân Baqlî Shîrâzî ; Henry Corbin, (Téhéran : Institut français d'iranologie de Téhéran, 1981²), [1-45], 1-2.

⁶³¹ Corbin, « Introduction », in *Commentaire sur les paradoxes des soufis (Sharh-e Shathîyât)*, 21.

tiers du *Sharh-e Shathīyāt*⁶³². H. Corbin souligne l'importance de l'œuvre de Rūzbihān, interprète d'al-Ḥallāj et invite à se fier à son interprétation des versets hallājiens :

le texte arabe de Hallāj, notamment dans les *Tawāsīn*, offre certaines formes dont les radicaux ne semblent pas même prévus dans les dictionnaires. Malgré tout, Rūzbehān semble y avoir retrouvé son chemin, et il n'y a plus qu'à faire confiance à son interprétation ; sans doute « savait-il », tandis que nos ignorances en sont réduites aux points d'interrogation⁶³³.

Dans l'introduction du *Sharh-e Shathīyāt*, H. Corbin précise qu'il a pu établir ce texte grâce à deux manuscrits dont les copies lui ont été transmises par L. Massignon⁶³⁴. Ces travaux communs autour de Rūzbihān, interprète d'al-Ḥallāj montrent qu'ils partageaient un même intérêt passionné pour Rūzbihān. Les premières lignes de la lettre du 17 septembre 1959 (*Voir annexe 12*), disent clairement cette proximité : Après avoir évoqué « le souvenir très doux de Rūzbehān Baqlī », L. Massignon écrit :

C'est vous, au fond qui êtes le plus proche de ma pensée, dont la vocation est la plus proche de la mienne, sub specie aeternitatis, — et lorsque je « partirai », je compte sur vous en premier pour défendre l'amitié sacrée que Dieu m'a inspirée pour Mansûr Hallāj et pour Fâtima Zahrâ, et, à travers eux, pour Salmân et pour Muhammad.

Au sujet de la beauté de la langue d'al-Ḥallāj, de l'importance des figures de Fâtima, de Salmân et du Prophète Muḥammad, les deux amis parviennent presque toujours à s'accorder. Cependant, ils divergent sur de nombreux points.

⁶³² Corbin, « Introduction », in *Commentaire sur les paradoxes des soufis (Sharh-e Shathīyāt)*, 27-28.

⁶³³ Corbin, « Introduction », in *Commentaire sur les paradoxes des soufis (Sharh-e Shathīyāt)*, 6.

⁶³⁴ « Les deux seuls manuscrits jusqu'ici connus, qui nous ont transmis le texte persan du *Sharh-e shathīyāt*, sont conservés à Istanbul. Nous les avons déjà mentionnés antérieurement (*Jasmin*, Introd., p. 85), et ils avaient été brièvement décrits par Hellmut Ritter et L. Massignon. N'ayant pu travailler que sur les photocopies que nous avaient amicalement transmises L. Massignon, nous ne pouvons guère en dire plus ici. ». Corbin, « Introduction », in *Commentaire sur les paradoxes des soufis (Sharh-e Shathīyāt)*, 32

Ainsi par exemple, L. Massignon identifiant, le plus souvent, la philosophie islamique et les *falāsifa*, adopte le point de vue d'E. Renan, qui qualifiait de précoce le déclin d'une philosophie identifiée au rationalisme hellénique⁶³⁵. Selon Christian Jambet, L. Massignon

considère les philosophes de l'islam comme de simples « *rationalistes* », incapables de s'élever à la hauteur requise par le témoignage d'amour envers Dieu et la compréhension de l'amour de Dieu envers l'homme. Hallâj, selon Massignon, identifia le Désir et l'Essence divine, « alors qu'à l'imitation des *premiers* philosophes helléniques, les *falāsifa* musulmans ne faisaient de l'Amour qu'un Demiurge ». ⁶³⁶⁶³⁷

Il en va tout autrement chez H. Corbin, pour qui, comme le précise Christian Jambet,

la pratique philosophique n'est plus étrangère au mode de vie du spirituel, et le soufisme n'est plus l'adversaire de la philosophie, mais discours et expérience, concept et sensation se conjoignent. Telle est la situation de la métaphysique en terre d'Iran : elle rend vaine l'opposition abstraite du poème et de la prose démonstrative, parce qu'elle surmonte cette opposition avait même qu'elle ne se fige, et qu'elle est l'union indissoluble de la raison et de la présence, du désir et du mouvement spéculatif, du travail des concepts et des problèmes, d'une part, de la vision suréminente immédiate d'autre part⁶³⁸.

Nous aurons l'occasion de revenir plus loin sur cette question. Ici, notons que ces conceptions distinctes de la philosophie islamique et des rapports entre mystique et philosophie, illustrent les divergences que Christian Jambet a su présenter dans son article, entre H. Corbin et L. Massignon. Deux visions de la mystique musulmane, deux visions de la

⁶³⁵ Jambet, «Le soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin», (*Izutsu*), 261.

⁶³⁶ Massignon, *La Passion* (1975), I, 24.

⁶³⁷ Jambet, «Le soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin», (*Izutsu*), 261.

⁶³⁸ Jambet, «Le soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin», (*Izutsu*), 261.

philosophie, deux visions du Shī'isme, d'Ibn Sīnā ou de la « *Wahdat al-Shuhūd* »⁶³⁹. C'est pourquoi, nous pensons, comme l'écrivait Seyyed Hossein Nasr, que le mot qui qualifie le mieux cette relation est celui de « complémentarité ». Complémentarité entre deux hommes passionnés de manuscrits, passionnés par le dialogue entre l'Orient et l'Occident, l'un catholique, l'autre protestant, et qui avaient tout particulièrement plaisir à évoquer la figure de *Rūzbihān Bāqlī de Shirāz*, interprète d'al-Ḥallāj.

Conclusion du chapitre 2

Au terme de cette analyse biographique, quels sont les éléments qui nous permettent de mieux situer la particularité de la posture herméneutique de L. Massignon ? de mieux comprendre sa relation au champ d'étude « mystique musulmane » ?

Soulignons tout d'abord la solidité de sa formation académique parisienne. Il suit notamment les cours d'Hartwig Derenbourg, à l'EPHE, qui lui transmet l'art d'être attentif aux textes, à leur terminologie, morphologie, grammaire et syntaxe. Sa vocation d'islamologue s'affine et il se montre de plus en plus désireux de partir à la rencontre du monde musulman et de ses habitants. En 1906, il est nommé pensionnaire à l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire. L'année suivante, il est missionné en Iraq, où il entretient une relation épistolaire régulière avec l'épigraphiste Max van Berchem qui le guide dans ses recherches. Là, il étudie la topographie de Bagdad, et s'intéresse plus particulièrement aux tombeaux des saints, à la genèse de la sainteté, aux visites rendues sur les tombes. Son approche, tout d'abord topographique et épigraphique opère de plus en plus

⁶³⁹ Corbin, « L. Massignon [1963-4] », in *Louis Massignon*, Jean-François Six (Ed.), 59.

sur un mode sociologique et anthropologique. Il est à la fois un chercheur, un observateur, mais aussi un témoin, un pèlerin. Un pèlerin scientifique.

Depuis 1906, L. Massignon a découvert les textes d'al-Ḥallāj et s'est senti atteint par eux comme par une flèche en plein cœur. Il a choisi de consacrer à cet auteur sa thèse doctorale. La reconstitution topographique qu'il entreprend de Bagdad durant son séjour en Iraq, a en réalité pour but la reconstitution de la mise en scène du drame judiciaire ḥallājien. Tel est désormais le projet qui mobilise tout son savoir : cette relation à la figure d'al-Ḥallāj montre qu'il entretient une relation véritablement passionnée à son champ d'étude.

En Iraq, l'islamologue vit un événement intérieur intense qui le bouleverse profondément. Cet événement montre que loin d'être uniquement un observateur impassible face à un « objet » d'étude, il est un *sujet* affecté par la réalité qu'il explore et étudie. Sa recherche comporte une dimension « d'expérimentation » : il prend le risque de se mettre en jeu, et cette étude l'affecte personnellement.

En Iraq, en Syrie et en Égypte, L. Massignon découvre la mystique musulmane au contact de lettrés musulmans qui l'aident dans sa quête de manuscrits et l'accompagnent dans sa découverte des textes. À Bagdad, il est accueilli par la famille al-Alūsī, qui se montre profondément hospitalière avec lui. Un lien de confiance durable se tisse entre les cousins al-Alūsī et lui. Ces derniers lui ouvrent les portes des bibliothèques de Bagdad et échangent avec lui au sujet du *taṣawwuf islāmī*. C'est aussi grâce à eux qu'il entre en contact avec Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (1866-1914), figure damascène de la *Nahḍa*. Les échanges avec ces lettrés levantins lui permettent de comprendre qu'il convient de ne pas opposer systématiquement mystique musulmane et réforme salafie et que le champ d'étude qu'il a choisi d'étudier est riche et complexe.

L. Massignon se rend tout au long de sa vie très régulièrement en Égypte. Rappelons que c'est dans ce pays qu'il fonde la *Badaliyya*, sodalité de prière abrahamique, l'association des frères de la pureté (*Ikhwān al-ṣafā*) et Dar el-Salam. Autant d'initiatives et d'engagements en faveur du dialogue entre les fils et les filles d'Abraham.

Quant à son parcours universitaire et académique, il commence à Al-Azhar, où il suit des cours de logique, vêtu comme l'était I. Goldziher, de la toge des étudiants de cette université musulmane. Il se poursuit à l'Université Fū'ād, où il est invité en 1912-13, à donner quarante leçons sur l'origine des termes philosophiques arabes. Le travail réalisé dans ce cadre montre combien la question lexicale revêt un caractère central dans sa réflexion, dans son approche des textes des grands mystiques musulmans. Son parcours est couronné à l'Académie de Langue Arabe du Caire, institution dont il est élu membre en 1934. Là, il s'engage pour la défense de la langue arabe, une langue qu'il considère réellement propice à l'expression des états mystiques et de la transcendance divine. Enfin, sa relation avec le Shaykh Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq est emblématique des échanges qu'il entretient avec divers savants du monde musulman au sujet du *taṣawwuf*. Ainsi, l'expérience égyptienne de L. Massignon fut pour lui l'occasion d'approfondir et de nourrir sa réflexion sur la langue arabe et sur la terminologie arabe dans le domaine de la philosophie et du *taṣawwuf*⁶⁴⁰, d'enrichir son approche de ce dernier champ au contact d'autres penseurs de la société docte égyptienne.

Parmi les maîtres ayant exercé une forte influence sur son travail, il convient également de mentionner le rôle joué par Ignác Goldziher. Le maître de Budapest l'encouragea dans

⁶⁴⁰ Nous exposerons de manière plus approfondies ses réflexions à ce sujet dans notre 2^e partie.

l'étude du *taṣawwuf islāmī* et suivit de près ses premières publications, le corrigeant, le guidant, le félicitant, l'encourageant. Enfin, parmi les collaborateurs et disciples, la figure d'Henry Corbin mérite d'être évoquée : le philosophe et iranologue échangea avec L. Massignon au sujet de nombreux manuscrits, éditions critiques et notamment autour de la figure de *Rūzbihān Bāqlī Shirāzī*, interprète d'al-Ḥallāj. Nous avons vu que ces deux érudits vivaient une relation de complémentarité, et c'est naturellement que H. Corbin succéda à L. Massignon à la Chaire Islamisme et religions de l'Arabie à l'EPHE en 1954. Ces échanges avec H. Corbin ont certainement enrichi la vision de la mystique musulmane de L. Massignon, notamment sa connaissance des mondes shī'ites et iraniens.

Beaucoup resterait à dire au sujet de la biographie de L. Massignon. Une thèse doctorale tout entière pourrait aisément être consacrée à ce sujet. Nous n'avons fait ici qu'évoquer par quelques touches successives, de façon très fragmentaire, et certainement partielle, certains aspects d'une courbe de vie. Ces éléments, au terme de cette analyse biographique, nous permettent d'affirmer à présent ceci : c'est riche de sa formation, de ses contacts, de ses échanges, de ses expériences, de ses passions, riche d'une certaine expérience de vie qui colore le regard et détermine une certaine posture, particulière, unique, que L. Massignon aborde le champ d'étude « mystique musulmane ». Lui, lecteur de ce champ d'étude, n'est pas une page blanche : il a lui-même son histoire, son regard, ses passions. Il en résultera nécessairement « une certaine vision » de la mystique musulmane, conditionnée par ce regard unique et porteur d'une histoire qui lui est propre, une interprétation, du champ abordé, nécessairement subjective : L. Massignon lit ce champ à partir de son histoire, des préjugés qui sont les siens, à partir de ce qu'il est. Il est un interprète.

A présent, nous chercherons à préciser quelle est cette vision de la mystique musulmane, comment L. Massignon la définit-il?

DEUXIÈME PARTIE : VISION DE LA MYSTIQUE MUSULMANE

SELON L. MASSIGNON

Chapitre 3 : Réflexions terminologiques et méthodologiques.

3.1 Considérations définitionnelles

Il y a autant de chemins vers Dieu, qu'il y a de fils d'Adam¹

Il y a presque autant de définitions [de la mystique] que de personnes qui écrivent à ce sujet.

Gershom G. Scholem²

Dans *Islam et sciences des religions*, J. Waardenburg observe que « la principale pierre d'achoppement épistémologique des études islamiques paraît être celle du développement de catégories, adéquates non seulement à la description, mais aussi à l'analyse et à l'interprétation scientifiques des phénomènes islamiques »³. Ce constat conduit

¹¹ Adage couramment cité au fil des siècles, repris ici par : Seyyed Hossein Nasr, *Islam, perspectives et réalités* (Paris : Buchet/Chastel, 1991), 149.

² Gershom Scholem, « General Characteristics of Jewish Mysticism », in *The Jewish Expression*, éd. by Judah Goldin (New Haven; London: Yale University Press, 1976), [217-257], 220 [« There are almost as many definitions of the term, as there are writers on the subject.»] (tr.).

³ Waardenburg, *Islam et sciences des religions*, 30.

le chercheur à souligner l'importance d'une réflexion terminologique en amont de toute étude.

C'est pourquoi, après avoir, au cours de la première partie, analysé différents éléments contextuels et biographiques permettant de mieux saisir la relation de L. Massignon à son champ d'étude, il sera question à présent de terminologie et de la manière dont l'islamologue a défini certaines notions essentielles à notre étude.

En 1922, L. Massignon intitule sa thèse complémentaire *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* »⁴. Ainsi, c'est au moyen de l'expression « mystique musulmane » qu'il délimite son champ d'étude. Afin d'analyser cette formule, nous examinerons dans un premier temps l'histoire du terme « mystique », puis nous nous intéresserons au vocable arabe « ṣūfi » et à ses dérivés ; nous conclurons par une analyse de l'expression « mystique musulmane » et de l'emploi qu'en fait L. Massignon.

3.1.1 « Mystique » : histoire d'un terme et de ses déplacements sémantiques.

Il serait illusoire de croire qu'il est possible d'élaborer une définition universelle de la mystique : on en parle « de quelque part ». Comme l'écrit Michel de Certeau, « quoi qu'on pense de la mystique, et même si l'on y reconnaît l'émergence d'une réalité universelle ou absolue, on ne peut en traiter qu'en fonction d'une situation culturelle et historique particulière »⁵. Un premier constat paradoxal s'impose donc à nous : bien qu'elle traite d'une réalité absolue, l'étude de la mystique mérite d'être située historiquement.

⁴ Massignon, *Essai* (1922¹). Nous soulignons.

⁵ Michel de Certeau, « Mystique » in *EU* [en ligne], [URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/mystique/>] [Réf. du 20/VI/2019].

Rappelons en premier lieu que le terme « mystique » fut d'abord employé comme *adjectif* pour désigner l'une des branches de la théologie. À titre d'exemple, Jean-Pierre Camus publie en 1640 « *La Théologie mystique* » et la définit ainsi :

La Théologie Mystique [...] n'est autre chose que la Science de l'Oraison, mais Oraison infuse, c'est-à-dire chrétienne, et qui se fait en Foi vive et accompagnée de Charité : car sans la Charité elle ne serait ni infuse, ni vive, et ne pourrait nous unir avec Dieu, qui est le grand effet de l'Oraison, et le sommet et le faite de cette sorte de Théologie. [...] On la surnomme Mystique parce que tout y est secret et intérieur, la conversation y est cachée avec le Dieu caché, qui cache ses Amants dans la cachette de son visage, et les y met sous l'ombre de ses ailes, à l'abri de la contradiction des langues, et du trouble des hommes⁶.

Michel de Certeau observe que les XVI^e-XVII^e siècles sont à la fois le moment où la culture européenne cesse de se définir comme chrétienne et le moment où l'on cesse d'employer le terme « mystique » pour désigner « le mode d'une sagesse élevée à la pleine reconnaissance du mystère déjà vécu et annoncé en des croyances communes »⁷. Le terme commence à désigner « une connaissance expérimentale qui s'est lentement détachée de la théologie traditionnelle ou des institutions ecclésiales et qui se caractérise par la conscience, acquise ou reçue, d'une passivité comblante où le moi se perd en Dieu ». En d'autres termes, écrit Michel de Certeau,

devient mystique ce qui s'écarte des voies normales ou ordinaires ; ce qui ne s'inscrit plus dans l'unité sociale d'une foi ou de références religieuses, mais en marge d'une société qui se laïcise et d'un savoir qui se constitue des objets scientifiques ; ce qui apparaît donc simultanément dans la forme de faits extraordinaires, voire étranges, et d'une relation avec un Dieu caché (*mystique*, en grec, veut dire *caché*), dont les signes

⁶ Camus, *La théologie mystique* (Grenoble : Jérôme Millon, 2003), 31.

⁷ Certeau (de), « Mystique », *EU*.

publics pâlisent, s'éteignent, ou même cessent tout à fait d'être objets, des itinéraires et un langage propres⁸.

Dans *La Fable mystique*, retraçant l'histoire du terme et de ses déplacements sémantiques, il observe qu'à l'époque de saint Jean de la Croix (m. 1591) « se constitue un trièdre épistémologique coordonnant la *positive*, la *scolastique* et la *mystique* (mot qui apparaît à cette époque comme substantif), et substitué à l'architecture médiévale dont la clef de voûte était la théologie »⁹. À partir de la fin du XIX^e siècle, l'institution des sciences sociales entraîne un reclassement de toutes les manifestations religieuses.

Aux luttes traditionnelles entre institutions du sens (une cléricature religieuse, une magistrature civile ou politique), à leurs alliances contre les émigrations de l'intérieur (mouvements spirituels), ou à la séparation qui a longtemps privilégié la civilisation chrétienne face aux autres religions, se substitue la coupure qui instaure un champ de savoir et qui oppose l'institution scientifique à des « phénomènes » (historiques, sociaux ou psychologiques) relevant désormais de sa juridiction. Résultat d'un procès historique de plusieurs siècles, cette institution enlève peu à peu aux Églises la gestion intellectuelle de leur héritage. En particulier, toutes les espèces de « croyances », réunies en une catégorie générale (le « religieux » ou le « sacré ») sont désormais constituées vis-à-vis du savoir pour être pensées par lui autrement qu'elles ne se pensaient¹⁰.

Tandis qu'au XX^e siècle, selon M. de Certeau, la philosophie traverse une crise, la mystique « devient alors l'un des lieux où s'articulent l'appropriation du religieux par les sciences nouvelles et la crise de la philosophie »¹¹. Elle est alors perçue comme une « spiritualité, universelle par essence, affective et expérimentale dans sa forme, étrangère aux positivités

⁸ Certeau (de), « Mystique » *EU*.

⁹ Michel de Certeau, *La Fable mystique (XVI^e-XVII^e siècle)*, (Paris, Gallimard, 2013), t. II, 177.

¹⁰ Certeau (de), *La Fable mystique*, II, 31-32.

¹¹ Certeau (de), *La Fable mystique*, II, 32.

du monde »¹². Le mysticisme est utilisé face à la parcellisation des raisons scientifiques, au moment où les sciences positives se partagent le traitement objectif des « faits » humains et où la philosophie semble donc menacée¹³.

De nombreuses publications illustrent, au cours du premier tiers du XX^e siècle, l'existence d'un débat que M. de Certeau analyse en ces termes : après avoir évoqué l'abondance des productions en ethnosociologie¹⁴, en phénoménologie¹⁵, en histoire littéraire¹⁶, en philosophie¹⁷ et signalé la diffusion en Europe occidentale de l'hindouisme ou du bouddhisme indien¹⁸, il observe que dans ces travaux, on rattache la mystique

à la mentalité primitive, à une tradition marginale et menacée au sein des Églises, ou à une intuition devenue étrangère à l'entendement, ou bien encore à un Orient où se lèverait le soleil du « sens » alors qu'il se couche en Occident : la mystique y a d'abord pour lieu un ailleurs et pour signe une anti-société qui représenteraient pourtant le fonds initial de l'homme¹⁹.

« De cette période, écrit-il, date une façon d'envisager et de définir la mystique qui s'impose encore à nous. » Pour M. de Certeau, qu'il s'agisse du chamanisme, de l'hindouisme ou de Maître Eckhart, l'Occidental a une manière à lui de l'envisager. Il en parle de quelque part.

¹² Certeau (de), *La Fable mystique*, II, 33.

¹³ Certeau (de), *La Fable mystique*, II, 33.

¹⁴ Par exemple, en France, Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* : le système totémique en Australie (Paris : Alcan, 1912) ; Lucien Lévy-Bruhl, *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (Paris : Alcan, 1938).

¹⁵ Depuis Friedrich Heiler (1892–1967) jusqu'à Rudolf Otto (1869–1937) et Mircea Eliade (1907–1986).

¹⁶ Depuis Friedrich von Hügel, *The mystical element of religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends*. 2 vol. (London : J.M. Dent & co; New York: E.P. Dutton & Co, 1908), jusqu'aux onze volumes de Henri Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux* (Paris : Bloud et Gay, 1916-1936).

¹⁷ Notamment avec William James en 1906, Maurice Blondel, Jean Baruzi en 1924, Henri Bergson en 1932.

¹⁸ Voir les travaux de Romain Rolland (m.1944), René Guénon (m.1951), Aldous Huxley (m. 1963) et ceux de Louis de La Vallée-Poussin (m. 1938), Olivier Lacombe (m. 2001), Louis Renou (m.1966).

¹⁹ Certeau (de), « Mystique », *EU*.

« On ne saurait donc entériner la fiction d'un discours universel sur la mystique, oubliant que l'Indien, l'Africain ou l'Indonésien n'ont ni la même conception ni la même pratique de ce que nous appelons de ce nom »²⁰.

Ainsi, comme le souligne le jésuite, « le rapport que le monde européen entretient avec lui-même et avec les autres a donc un rôle déterminant dans la définition, l'expérience ou l'analyse de la mystique. Cette constatation ne dénie nullement à cette expérience son authenticité ou à ces analyses leur rigueur, mais en souligne seulement la particularité »²¹.

Indiquons, dès lors, que la définition que nous proposerons de la mystique est particulière, historiquement située, et qu'elle ne prétend nullement revêtir de valeur universelle : Comment L. Massignon et ses disciples ont-ils défini cette notion ? Le philosophe Louis Gardet, dans son ouvrage intitulé *La mystique*²² met l'accent sur sa dimension expérientielle :

elle est l'expérience fruitive d'un absolu. « Expérience », et donc connaissance par connaturalité ; « fruitive », qui a sa complétude en elle-même. Etymologiquement, le mot évoque mystère et initiation au mystère. Mais en philosophie et phénoménologie de la religion, mysticisme et mystique connotent beaucoup moins une initiation ésotérique au sens des religions à mystères de l'Antiquité que la saisie intérioritément vécue d'une réalité totale et comblante.

Ce n'est jamais que par le témoignage, oral ou écrit, du sujet qui expérimente qu'une réalité mystique peut être connue. Très vite, l'observateur se trouvera confronté au problème de la conceptualisation d'un état intérieur de soi non conceptualisable. La connaissance mystique n'est pas au terme d'une réflexion abstractive, elle n'est pas

²⁰ Certeau (de), « Mystique », *EU*.

²¹ Certeau (de), « Mystique », *EU*.

²² Louis Gardet, *La mystique* (Paris : Presses Universitaires de France, 1970).

davantage une intuition intellectuelle, donc judicative, et qui demande à s'exprimer en un verbe²³.

L. Massignon, quant à lui, estime également qu'elle est avant tout une expérience, qui, précise-t-il, est « subjective ». Selon lui, elle permet à bien des hommes de « se trouver », et elle est un chemin de compassion :

Le mot « mystique » a été généralisé dans des acceptions si diverses, surtout de notre temps, qu'il nous faut rappeler brièvement son sens fondamental. C'est l'expérience, non provoquée, de l'inattendu, de l'explicable, du singulier, de l'individuel, de l'instant, qu'il soit joie ou souffrance; une expérience « subjective », certes, mais dont le sujet entend rester passif, sous l'étreinte du réel, afin de le concevoir, dans un recueillement non préconçu, que la plupart des psychologues et des psychiatres déclarent inefficace et stérile, mais qui a amené bien des hommes à « trouver » leur personnalité définitive, et à participer par une compassion puissante à la misère, aux détresses de l'humanité²⁴.

Dans ces lignes, L. Massignon lie entre elles les notions de « vie mystique », de « souffrance » et de « compassion ». Nous y reviendrons. Une tentative de cerner ce terme peut être trouvée dans *l'Essai*. La mystique y est qualifiée de « science expérimentale », de « méthode introspective », de quête de « la grâce ». Il convient pour l'examiner, d'étudier le degré de sincérité de chacun, de scruter la vie de ceux qui prétendent l'enseigner.

Cette science expérimentale [la mystique], cette méthode introspective vise, par définition, la réalité même, le fond de l'homme, l'intention sous l'intonation, — le sourire, sous le masque. — elle cherche, sous le geste de la personne, une grâce toute divine. Elle est fondée, par conséquent, sur l'appréciation du degré de sincérité de chacun, elle examine chaque conscience « par transparence » ; on ne saurait y

²³ Gardet, *La mystique*, 5.

²⁴ Massignon, « Avicenne, philosophe, a-t-il été aussi un mystique ? » [1954], in *EM II*, [757-760], 757. Nous soulignons. Allocution prononcée en 1954 en Sorbonne à l'occasion de la séance solennelle du millénaire d'Avicenne. Texte initialement publié dans *France-Asie, Revue mensuelle de culture et de synthèse*, 9^e année, tome XI, n^{os} 101-102, oct-nov (1954).

progresser sans s'appuyer sur une enquête très serrée scrutant la vie menée et les œuvres laissées par ceux qui prétendent l'enseigner. Les chapitres IV et V [de l'*Essai*] ébauchent cette enquête, relativement aux personnalités marquantes du mysticisme de l'Islam à ses débuts²⁵.

Enfin, dans la *Passion* (1922), au chapitre XI consacré à la « théologie mystique » d'al-Ḥallāj, il indique le plan suivant : quelle est selon lui la voie mystique (où chercher Dieu ? En passant outre aux choses, aux signes, au vouloir propre), quel mode de *connaissance* mystique propose-t-il ? (Comment connaître Dieu ? En connaissant qu'il est réellement transcendant, à l'épel, lettre par lettre, de ses Noms, — à l'épuration conceptuelle de ses attributs, en purifiant notre intention d'affirmer son Essence), quel mode d'union mystique (comment s'unir à Dieu?)²⁶. Afin d'en venir à un commentaire de la manière dont L. Massignon comprend et définit l'expression « mystique musulmane », on s'intéressera à présent à un terme qu'il est difficile de définir avec précision : le terme « ṣūfi » et ses dérivés.

3.1.2 Le terme « ṣūfi » et ses dérivés : un écheveau délicat à démêler

3.1.2.1 Étymologie

Cette section sera le lieu d'un travail définitionnel du terme « ṣūfi » et de ses dérivés. Cependant, précisons dès à présent que la deuxième partie de cette thèse dans son ensemble nous amènera à préciser et enrichir notre définition de la « mystique musulmane » chez L. Massignon. Les définitions proposées ici seront donc complétées tout au long de cette partie.

²⁵ Massignon, *Essai* (1954), 138.

²⁶ Massignon, *Passion* (1922), II, 475.

Dans le *Shambhala Guide to Sufism*²⁷, Carl W. Ernst retrace l'histoire du regard porté par les Européens sur le « *Sufism* ». Ce rappel permet de mieux situer historiquement les définitions proposées par L. Massignon et de souligner leur originalité. Au moment où les Européens commencent à s'intéresser aux mystiques musulmans, il y a deux cents ans, leur conception de la religion est basée sur une vision chrétienne, et souvent protestante, de cette dernière. Leur intérêt se développe dans un contexte de conquête et de colonisation, et, afin de répondre aux besoins des administrateurs coloniaux qui veulent mieux connaître ces « natifs » afin de les gouverner, des spécialistes des langues et des cultures orientales, les orientalistes, sont sollicités²⁸. L'emploi de deux termes est alors éloquent sur l'attitude européenne vis-à-vis du ṣūfisme : les termes « *faqīr* » (homme pauvre, en arabe) et « *derviche* » (ou « *darvish* »)²⁹.

Le terme anglais « *sufi-ism* » apparaît à la fin du XVIII^e siècle et est alors défini comme un courant n'ayant aucune relation intrinsèque avec l'islām³⁰. Le premier ouvrage européen qui lui est entièrement consacré est publié en latin en 1821 par le théologien allemand Friedrich August Gottreu Tholuck (1799-1877) et intitulé *Ssufismus*³¹, *sive Theosophia Persarum pantheistica*³². Son auteur y cite notamment un rapport du *Missionary Register* de 1818, affirmant que 80 000 personnes en Perse, appelées « *Sophie* », ont récemment renoncé ouvertement au « Mahométisme ». Ce rapport illustre la tendance des orientalistes de l'époque à isoler le ṣūfisme de l'islām. Le titre du traité de F.A.G. Tholuck lui-même (*Ṣūfisme*,

²⁷ Carl W. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism* (Shambhala: Boston & London, 1997).

²⁸ Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, 1-2.

²⁹ Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, 3.

³⁰ Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, 9.

³¹ [sic]

³² Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, 15.

de la théosophie panthéiste des Perses), indique quelles catégories intellectuelles sont véhiculées, panthéisme et théosophie étant deux termes relevant d'une perspective théologique protestante.

Plus tard, influencés par les théories raciales, les orientalistes opposeront couramment le ṣūfisme persan, perçu comme « aryen », au légalisme des Arabes. Avec ses trois cents pages, l'étude substantielle de F.A.G. Tholuck vient d'établir le ṣūfisme comme objet académique d'étude³³, et ce, constate Carl W. Ernst, bien que la description qu'il en donne contraste fortement avec l'usage fait du terme « ṣūfi » dans les textes arabes ou persans³⁴. Alexander Knysh quant à lui confirme l'idée selon laquelle les premiers orientalistes percevaient le ṣūfisme comme « *alien* », c'est-à-dire étranger au courant dominant de l'islām³⁵.

Joseph von Hammer-Purgstall³⁶ dans sa *Geschichte der schönen Redekünste Persiens*³⁷ (*Histoire des beaux discours de la Perse*) fait dériver les ṣūfis de l'islām des gymnosophistes de l'Inde antique. Il qualifie par exemple « Ferideddin Attar », de poète « Sofi »³⁸ et voit l'origine de ce mot dans le grec sophos, « sage ». Cette étymologie sera reprise par la suite par Aldabert Merx dans *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik* (1893) (*Idee et fondement d'une histoire générale de la mystique*)³⁹. L. Massignon commente les travaux de A. Merx dans son *Essai*, en ces termes : « D'autres étymologies, moins

³³ Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, 16.

³⁴ Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, 19.

³⁵ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 126.

³⁶ Werner Vycichl, « Appendice », in *La correspondance entre Max van Berchem et Louis Massignon : 1907-1919*, éd. par Werner Vycichl (Genève : Fondation Max van Berchem ; Leiden : Brill, 1980), [98-111], 107.

³⁷ Joseph von Hammer-Purgstall, *Geschichte der schönen Redekünste Persiens* (Wien: Heubner und Volke 1818), 346, n. 1.

³⁸ Hammer-Purgstall, *Geschichte der schönen Redekünste Persiens*, 140.

³⁹ Aldabert Merx, *Idee und Grunlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik* (Heidelberg: Hörning, 1893), 37.

défendables, ont été proposées, [...] référant [...] au mot grec σοφος (Merx) »⁴⁰. Ce mot grec étant *sophos*, le sage.

Dans la première édition de *l'Encyclopédie de l'Islam* le savant français parle de toutes les étymologies qu'il convient d'exclure au sujet du terme « ṣūfi ». Il précise, à la suite de Theodor Nöldeke, professeur de langue arabe à l'Université de Strasbourg⁴¹, que « le grec σοφος (dont on a même essayé de tirer l'impossible équation : *theosophia* = *taṣawwuf*) » doit être écarté. Il écrit : « Nöldeke a réfuté cette dernière étymologie [...] en montrant que le sigma grec était régulièrement transcrit en arabe par un *sīn* (et non par un *ṣād*) et qu'il n'existait en araméen aucun intermédiaire menant de « σοφος » à « ṣūfi »⁴².

Quant aux autres étymologies que L. Massignon rejette pour le terme « ṣūfi », il les évoque ici :

Il faut exclure les autres étymologies, proposées depuis plus ou moins longtemps, de ce nom de ṣūfi : telles que *ahl al-ṣuffā* (dévôts assis sur la « banquette » de la mosquée, à Médine, au temps du Prophète), *ṣaf awwal* (premier rang des fidèles à la prière), *banū Ṣūfa* (tribu bédouine), *ṣawfāna* (sorte de légume), *ṣawfat al-ḵifā* (mèche de la nuque), *ṣūfiya* (passif III^e forme du radical *ṣafā*, être purifié⁴³;

En effet, de nombreuses hypothèses avaient été formulées, à la fois par les auteurs musulmans anciens et par les orientalistes au sujet de cette étymologie. Parmi les historiens qui se sont attelés à ce travail définitionnel, citons Abū Bakr al-Kalābādī (m. v. 380/990), auteur du *Kitāb al-Ta'aruf li-madhab ahl al-taṣawwuf* (*Les fondements de la doctrine des*

⁴⁰ Massignon, *Essai* (1954), 156.

⁴¹ Vycichl, « Appendice », in *La correspondance entre Max van Berchem et Louis Massignon : 1907-1919*, 108.

⁴² Massignon, « *Taṣawwuf* », *Et* (fr.), (1934), t. IV, [715-718], 715.

⁴³ Massignon, « *Taṣawwuf* », *Et* (fr.), 715.

ṣūfīs), traduit à l'anglais en 1935 par Arthur J. Arberry⁴⁴. La première étymologie retenue par Kalābādī est celle de pureté, *ṣafā'*, puis viennent « les gens de la Banquette », *ahl al-ṣuffa* et en troisième lieu, ceux qui sont vêtus de laine (*ṣūf*)⁴⁵.

Dans son *Essai*, L. Massignon précise qu'à l'époque ancienne, un certain 'Abdal Qāhir Baghdādī au XI^e siècle⁴⁶, et tout récemment, Reynold A. Nicholson⁴⁷, ont collectionné, l'un mille, l'autre soixante-dix-huit définitions différentes du mot « ṣūfisme ». Il qualifie ces travaux de « curiosités dogmatiques et littéraires qui ne concernent en rien l'histoire sémantique de ce vocable »⁴⁸. Nous avons mentionné les étymologies qu'exclut L. Massignon. Quelles sont, à présent, celles qu'il retient ? Dans son *Essai*, il admet l'hypothèse d'une étymologie double :

L'évolution de chacun de ces trois termes, *ṣūf*, *al-ṣūfī*, *ṣūfīyah*, paraît s'être poursuivie de façon indépendante jusqu'au IV^e siècle. Et même, pour le seul mot « *al-ṣūfī* », il ne faut peut-être pas chercher une étymologie unique. Sobriquet d'un pur ascète comme aboû Hāshim, il est tiré sans doute de la « laine » de son manteau. Sobriquet d'un chimiste comme Ibn Ḥayyān, il rappelle la « purification » (*ṣafā'*, *ṣūfīya*) du soufre rouge⁴⁹. Ces deux étymologies ont été liées de bonne heure, s'il est vrai qu'Ibn Dīnār ait déjà fait le jeu de mot sur « ṣūfisme » et « pureté » que reprendra

⁴⁴ Abū Bakr al-Kalābādī ; Arthur John Arberry (trad.), *Kitāb al-ta'arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf, The Doctrine of the ṣūfīs* (Cambridge : Cambridge University Press, 1935). Les différentes étymologies sont présentées pages 5 à 11.

⁴⁵ al-Kalābādī ; Arberry, *Kitāb al-ta'arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf*, 5.

⁴⁶ Massignon, *Essai* (1954), 156.

⁴⁷ Reynold A. Nicholson, « A historical enquiry concerning the origin and development of Sufism, with a list of definitions of the terms *ṣūfī* and *taṣawwuf*, arranged chronologically », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (Apr. 1906), 303-348.

⁴⁸ Massignon, *Essai* (1954), 156.

⁴⁹ Nous croyons ici à une erreur de la source que consulte L. Massignon : il semble plus probable que Jābir b. Ḥayyān, le chimiste ait parfois été dénommé « *al-Kūfī* » (de la ville iraquienne d'al-Kūfa), plutôt qu'« *al-Ṣūfī* ».

après Tostarî et Sarrâj, la fameuse *qaṣîdah* du poète Karrâmî Abou'l Fatḥ Bostî sur la mystique⁵⁰.

Dans *l'Encyclopédie de l'Islam*, pour le terme *taṣawwuf*, il n'en retient qu'une seule : « *Maṣdar* de V^{ème} forme, construit sur le radical *ṣūf*, signifiant "laine" ; pour dénommer "l'habitude de revêtir le vêtement de laine (*labs al-ṣūf*)", – donc l'acte de se vouer à la vie mystique et de devenir ce que l'on appelle en Islām un *ṣūfî* »⁵¹.

Dans ce même article, il retrace l'histoire du surnom individuel « *al-ṣūfî* », qui apparaît à la seconde moitié du II^e/VIII^e siècle : avec Jābir b. Ḥayyān, l'alchimiste shī'ite de Kūfa, qui professait aussi une doctrine ascétique particulière et Abū Hāshim de Kūfa⁵². Le pluriel *ṣūfiyya* apparaît en 199/814, à propos d'une petite insurrection à Alexandrie. À la même date, il désigne, selon Muḥāsibî et Jāḥiz, « une école semi-shī'ite de mystique musulmane, née à Kūfa, dont le dernier maître 'Abdak al-ṣūfî, un légitimiste végétarien, vint mourir à Baghdād vers 210 (825). Le nom de "*ṣūfî*" est donc au début nettement restreint à Kūfa »⁵³.

L. Massignon poursuit en écrivant qu'un demi-siècle plus tard, le terme *ṣūfiyya* désigne « l'ensemble des mystiques de l'Irāq (par antithèse avec les *Malāmatīya*, mystiques du *Khurāsān*) ». Deux siècles plus tard, écrit-il « il désigne tout l'ensemble des mystiques musulmans »⁵⁴. Ces *ṣūfiyya* étaient-ils vêtus de laine ? Selon L. Massignon, le port du manteau de laine blanche s'est répandu au cours des II^e et III^e siècles de l'hégire :

Dans l'intervalle, le port du *ṣūf*, ou « manteau de laine blanche », considéré vers 100 (719) comme une mode étrangère et blâmable d'origine chrétienne [...] — était devenu

⁵⁰ Massignon, *Essai* (1954), 155-156.

⁵¹ Massignon, « *Taṣawwuf* », *EF*, 715.

⁵² Massignon, « *Taṣawwuf* », *EF*, 715-716.

⁵³ Massignon, « *Taṣawwuf* », *EF*, 716.

⁵⁴ Massignon, « *Taṣawwuf* », *EF*, 716.

ce qu'il est resté depuis : une mode islāmique éminemment orthodoxe, de nombreux ḥadīth [...] en faisant le manteau religieux préféré de Muḥammed⁵⁵.

Au sujet de ce vêtement, L. Massignon distingue l'usage qui en est fait avant le III^e siècle de celui qui en est fait postérieurement. Il écrit :

Jusqu'au III^e siècle de l'hégire, c'est moins un uniforme monastique régulier, que la marque d'un vœu individuel de pénitence ; Moḥāsibī considère encore qu'agir ainsi, se singulariser ainsi, cela peut cacher de l'orgueil. On paraît l'avoir mis pour le pèlerinage à la Mekke. Ibn Sīrīn († 110) passe pour avoir critiqué certains acètes contemporains qui portaient le *ṣouf* « pour imiter Jésus » : « j'aime mieux suivre l'exemple de notre Prophète qui se vêtait de coton (*qoṭn*) ». [...] A partir du III^e siècle de l'hégire, le *ṣouf* de laine blanche devient un vêtement religieux connu et respecté, attribué à Moïse, puis à Moḥammad, — et les mystiques avides de pénitence lui préfèrent la *moraqqa'ah*, rapiécage de loques bigarrées⁵⁶.

Ci-dessous, dans son effort pour préciser ce qu'il entend par « être ṣūfī », on prêtera attention à l'importance qu'accorde l'islamologue au vêtement. Ce dernier relie les hommes entre eux, tels des compagnons. Au sujet de « la prise d'habit » d'al-Ḥallāj, il écrit :

La communauté musulmane primitive a été fondée à Médine sous forme d'une fraternité spirituelle de croyants supplantant le clan et la famille. Etre sūfī, c'est retrouver cette vie commune de compagnonnage dont le bien commun, la prière collective fait accéder ensemble à Dieu, par l'imitation de Muhammad, et aussi des autres prophètes (tendance universaliste). En même temps qu'il reçoit l'habit, Hallāj contracte mariage avec Umm al-Husayn....⁵⁷

Plus tard, symboliquement, al-Ḥallāj quittera l'habit et rejettera le froc blanc de laine :

Al Ḥallāj, au contraire, vint présenter simultanément en public une doctrine inspirée et des miracles qui l'appuient. Cas unique dans l'hagiographie sunnite, il y a corrélation entre les *miracles* et la *doctrine*.

⁵⁵ Massignon, « *Taṣawwuf* », *EF*, 716.

⁵⁶ Massignon, *Essai* (1954), 153-154.

⁵⁷ Massignon, « Etude sur une courbe personnelle de vie » [1946], in *EMI*, [385-407], 388. Nous soulignons.

Alors, les *ṣūffis* l'abandonnèrent. Ils l'avaient suivi en grand nombre. Quoiqu'il eût rejeté le froc blanc (*ṣouf*), al Ḥallāj était resté, pour eux, un des leurs, et, de fait, il n'abandonna pas leur langage technique, puisqu'il le parla même en public. Les chefs du ṣūfisme l'avaient excommunié, mais restaient en contact avec lui⁵⁸.

Ces textes nous permettent de souligner l'importance, selon l'islamologue, du vêtement comme signe extérieur d'appartenance au groupe des ṣūfis. Il est le signe d'un compagnonnage, d'une vie commune vécue en imitation de Muḥammad et des autres prophètes.

Quant à l'origine géographique des ṣūfis, quelle est-elle ? Il observe tout d'abord que Muḥāsibī (m. 243/857) cite deux *ṣūfiyya* à Kūfa (Ibn Qinṭash et 'Abdak), pour critiquer la sévérité excessive de leur doctrine sur les *makāsib*. Il fait ensuite observer que Jāḥiẓ (m. 255/869), après avoir donné la liste des ascètes notoires (*nussāk, zuhhād*), dresse à part une liste des *ṣūfiyya*. Il retrace l'évolution suivante :

Cette appellation collective a donc désigné, pour commencer, à la fin du II^e siècle de l'hégire, certain groupe parmi les ascètes de Koūfah. Un siècle plus tard, elle désigne la corporation des mystiques de Bagdad (Jonayd, Makkī, Ibn 'Aṭā en sont ; Kharrāz, Tostarī, Rowaym disent n'en pas être). Au IV^e siècle, elle s'étend à tous ceux de l'Irāq⁵⁹.

Ainsi, le terme a tout d'abord désigné, à la fin du II^e siècle, un groupe d'ascètes à Kūfa, puis, au III^e siècle, une « corporation » de mystiques à Bagdad, puis, au siècle suivant, tous les mystiques d'Iraq.

Les quelques lignes précitées tirées de l'*Essai* méritent que nous les analysions plus en profondeur : en premier lieu, indiquons qu'une étude récente de ce point, réalisée par

⁵⁸ Massignon, *Passion* (1922), I, 133.

⁵⁹ Massignon, *Essai* (1954), 155. Nous soulignons.

Christopher Melchert dans son article « Baṣran Origins of Classical Sufism »⁶⁰, pourra être consultée. L'auteur s'efforce d'y retracer l'histoire du terme *ṣūfī* jusqu'à sa probable adoption à la fin du III^e/IX^e s. par les cercles d'al-Junayd (m. 298 /910). D'après un second chercheur, Harith Bin Ramli⁶¹, vers le IV^e/X^e siècle, différents membres de ces réseaux commencent à se réunir autour de la figure centrale d'al-Junayd. Ce groupe utilise de plus en plus le mot « *ṣūfiyya* » pour se désigner lui-même et le mot « *taṣawwuf* » pour parler de son enseignement.

Deuxièmement, remarquons l'emploi, par L. Massignon, dans la citation précitée, de l'expression « la corporation des mystiques de Bagdad ». Le terme « corporation » mérite d'être relevé, car peu de chercheurs ont présenté le ṣūfisme comme une « corporation ». À ce sujet, on consultera avec profit différents travaux de L. Massignon sur les corporations de métiers et sur les rituels d'initiations artisanales⁶².

Enfin, concernant la relation de maître à disciple et l'idée de compagnonnage, nous renvoyons aux actes du colloque qui s'est tenu à Lyon en 2006, consacré aux « Maîtres et disciples dans le soufisme des III^e et IV^e siècles », et tout particulièrement à la contribution de Denis Gril. Le savant postule qu'aux I^{er} et II^e siècles de l'hégire, les premières vocations ascétiques sont isolées. Cela n'exclut pourtant pas l'apparition de modes de vie collective

⁶⁰ Christopher Melchert, « Baṣran Origins of Classical Sufism », *Der Islam*, vol. 82, n° 2 (déc. 2005): 221-240.

⁶¹ Harith Bin Ramli, « The Rise of Early Sufism: A Survey of Recent Scholarship on its Social Dimensions », *History Compass*, Oxford, vol. 8, n° 11 (2010): [1299-1315], 1299.

⁶² Voir à ce sujet les textes de Louis Massignon : s.v. « *Islamic Guilds* », *Encyclopaedia of Social Sciences*, éd. Edwin R.A. Séligman ; Johnson Alvin (New-York : Macmillan, 1931) ; « Enquête sur les corporations d'artisans et de commerçants au Maroc (1923-1924) » *RMM*, vol. LVIII, 2^e sect° (1924) : 1-247 ; « *Sinf* », *Et*, (fr.), IV, 455-456 ; « *La futuwwa ou pacte d'honneur artisanal entre les travailleurs musulmans du Moyen Âge* » [1952], in *EM II*, 613-639.

fondée sur les exigences du compagnonnage (*ṣuḥba*). D. Gril fait observer, au sujet d'une notice sur Ibrāhīm b. Adham (m. 161/777-8), que les liens tissés dans le cadre de la *ṣuḥba* préfigurent déjà ceux du maître et des disciples dans le ṣūfisme⁶³.

À ce sujet, dans son *Initiation au soufisme*, Eric Geoffroy fait observer que dans les voies initiatiques, lorsque le disciple prend le pacte avec un maître, il répète celui que les Compagnons ont conclu avec le Prophète à Ḥudaybiyya⁶⁴. Les proches Compagnons du Prophète incarnent autant de modèles de sainteté et sont considérés comme les *imāms* de la Voie ṣūfie⁶⁵ : le regard du maître prolonge en quelque sorte celui du Prophète sur ses Compagnons, qui a pour source le regard de Dieu sur Sa Création⁶⁶.

3.1.2.2 *Ṣūfī* ou « mystique musulman » ?

§ Mystiques, mais pas nécessairement ṣūfis.

D'après L. Massignon, nous l'avons vu, le terme *ṣūfī* désigne : 1) à la fin du II^e siècle de l'hégire un groupe d'ascètes à Kūfa, 2) au III^e siècle, une « corporation » de mystiques à Bagdad, 3) au IV^e siècle, tous les mystiques d'Iraq. Nous convoquerons à présent certains travaux plus récents afin de commenter les assertions de l'islamologue.

⁶³Denis Gril, « Compagnons ou disciples ? La *ṣuḥba* et ses exigences : l'exemple d'Ibrāhīm b. Adham d'après la *ḥilyat al-awliyā'* », in *Les maîtres soufis et leurs disciples, III^e-V^e siècles de l'hégire (IX^e-XI^e s.)*, éd. par Geneviève Gobillot ; Jean-Jacques Thibon (Beyrouth : Presses de l'Ifpo, 2012), 35-53.

⁶⁴Geoffroy, *Initiation au soufisme*, 80 ; 231.

⁶⁵Geoffroy, *Initiation au soufisme*, 81.

⁶⁶Geoffroy, *Initiation au soufisme*, 222.

Sara Sviri, dans un texte de 1999 intitulé « Ḥakīm Tirmidhī and the Malāmatī Movement in Early Sufism »⁶⁷, rapporte que son étude des textes lui a permis de constater que pendant les III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles, tous les mystiques musulmans n'étaient pas appelés « ṣūfis ». Cette affirmation va dans le même sens que celle de Jacqueline Chabbi, qui dès 1978 avait écrit que le mot « soufisme » n'aurait désigné jusqu'au V^e/XI^e siècle que l'une des nombreuses traditions mystiques en islām⁶⁸. Sara Sviri, quant à elle, écrit : « Aborder les mystiques musulmans avec l'appellation générale *ṣūfī* et identifier la mystique musulmane au *taṣawwuf* semble être le résultat direct d'une littérature compilative datant de la fin du IV^e/X^e siècle ou plus tardive »⁶⁹. Avec le *Kitāb al-Ta'arruf* de Kalābādhi (m. v. 380/990), le *Kitāb al-Luma'* de Sarrāj (m. v. 378/988), les *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya* de Sulamī (m. v. 412/1021) et, plus tard, *Al-Risāla fī 'ilm al-taṣawwuf* de Qushayrī (m. 465/1072) et le *Kashf al-mahjūb* de Hujwīrī (m. v. 465-69/1072-77) on peut clairement retracer une tentative de présenter une image amalgamée des différents centres et écoles⁷⁰.

Dans ses *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, Sulamī inclut, sous un même titre, différentes écoles mystiques. Cette œuvre vient compléter son épître plus circonstanciée consacrée à la Malāmatīyya⁷¹. Pour S. Sviri, ces deux livres sont une réponse du compilateur Khurāsānien de Nishāpur à la tendance à l'emphase bagdadienne des compilations plus précoces de Kalābādhi et de

⁶⁷ Sara Sviri, « Ḥakīm Tirmidhī and the malāmatī movement in early Sufism », in *The heritage of Sufism*, éd. par Leonard Lewisohn; David Morgan (Oxford : Oneworld, 1999-2007), I, 583-613.

⁶⁸ Jacqueline Chabbi, « Réflexions sur le soufisme iranien primitif », *Journal Asiatique* (1978) : 37-55.

⁶⁹ Sviri, « Ḥakīm Tirmidhī and the malāmatī movement ... », I, 592-3.

⁷⁰ Sviri, « Ḥakīm Tirmidhī and the malāmatī movement ... », I, 593.

⁷¹ Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (au.) ; Roger Deladrière (trad.), *La lucidité implacable, Epître des Hommes du Blâme* (Paris: Arléa, 1991).

Sarrāj⁷². Au terme de son étude, la chercheuse parvient à cette conclusion : les *Ṭabaqāt* de Sulamī, de même que la *Risāla* de Qushayrī, parmi d'autres compilations, reflètent la tradition mystique inclusive, globale, au sein de l'islām. En effet, de nombreux *shaykhs* mentionnés et auxquels il est fait référence dans ces compilations sont tous des mystiques : ils sont en quête d'une expérience numineuse directe et des transformations psychologiques qu'elle entraîne, telle est la finalité et la signification de leurs vies et de leur enseignement. Ces chercheurs de Dieu et ces maîtres étaient connus au cours des premiers siècles de l'histoire de l'islām sous des noms variés : *ahl al-maʿrifā*⁷³, *ahl al-ḥaqīqā*⁷⁴, *al-ʿārifūn*⁷⁵, *al-sālikūn*⁷⁶, *al-zuhhād*⁷⁷, *al-fuqarā*⁷⁸, etc. Parfois, ils étaient appelés par les noms de leurs propres maîtres : al-Ḥakīmiyya⁷⁹, al-Ḥallājiyya,⁸⁰ al-Qaṣṣāriyya⁸¹ . . . Ils étaient distingués par des qualifications locales et des étiquettes ou des occupations.

Il semble très probable que le courant dominant au sein de la mystique musulmane au III^e/IX^e siècle, c'est-à-dire, l'école de Bagdad, ait adopté le nom « *ṣūfī* ». Il est possible que ce terme ait été initialement lié à certains groupes ascétiques. Ce n'est qu'à la seconde moitié du IV^e/X^e siècle – en raison de l'activité des compilateurs – que les termes « *ṣūfīyya* » et « *taṣawwuf* » sont devenus des termes généraux pour « mystiques musulmans » et « mystique musulmane », ces termes incluant désormais des voies et des écoles variées.

⁷² Sviri, « Ḥakīm Tirmidhī and the malāmatī movement ... », I, 593.

⁷³ Les gens de la Connaissance.

⁷⁴ Les gens de la Vérité.

⁷⁵ Ceux qui connaissent.

⁷⁶ Ceux qui suivent, les disciples.

⁷⁷ Les ascètes.

⁷⁸ Les pauvres en Dieu.

⁷⁹ Disciples d'al-Ḥakīm al-Tirmidhī (m. 318/930)

⁸⁰ Disciples d'al-Ḥallāj (m. 309/922)

⁸¹ Disciples de Ḥamdūn al-Qaṣṣār (m. 271/884)

§ Ṣūfis mais pas nécessairement mystiques.

S'il est vrai, qu'au cours des premiers siècles, tous les mystiques n'étaient pas appelés « ṣūfis », et qu'il existait une diversité terminologique, il est également vrai que certains de ceux que l'on appelait alors « ṣūfis » n'étaient pas des mystiques. Ce point a fait l'objet d'un autre article plus récent de Sara Sviri⁸². La chercheuse y démontre, en se basant sur l'étude des textes anciens, que le terme « *al-ṣūfī* », a pu être employé avec dédain pour désigner des individus qui n'étaient pas mystiques et revêtaient, de façon ostentatoire, une bure de laine à l'imitation de moines chrétiens ou manichéens. Il semble que ce même qualificatif a été appliqué à des individus d'affiliation Shī'ite qui étaient honorés pour leur dignité, leur guidance, leur piété et leur vertu⁸³.

Retenons de ces travaux, que tous les mystiques musulmans n'étaient pas appelés « ṣūfis » et que ceux que l'on appelait « ṣūfis » n'étaient pas toujours des mystiques. « Mystique musulman » et « ṣūfi » ne sauraient donc être tenus pour synonymes, de même que « mystique musulmane » et « *taṣawwuf* ».

À ce sujet, ajoutons qu'il est courant en arabe de parler de : *taṣawwuf islāmī*, *masīhī*, *yahūdī*, *hindī*⁸⁴ pour désigner : la mystique musulmane, chrétienne, juive ou hindoue. L'usage qui est fait du *maṣdar* « *taṣawwuf* » en arabe, montre que son usage n'est pas exclusivement réservé à la mystique musulmane et qu'il peut s'appliquer à d'autres religions. Le terme « *taṣawwuf* » et l'expression « mystique musulmane » ne sauraient donc être tenus

⁸² Sviri, « Sufis: reconsidering terms, definitions ... », 27.

⁸³ Sviri, « Sufis: reconsidering terms, definitions ... », 30.

⁸⁴ Pierre Lory, « Introduction », in *Les maîtres soufis et leurs disciples, III^e-V^e siècle de l'hégire (IX^e-XI^e s.)*, éd. par Geneviève Gobillot ; Jean-Jacques Thibon (Beyrouth : Presses de l'Ifpo, 2012), [7-13], 8-9.

exactement pour synonymes. Comme on le voit, ces indications définitionnelles ayant été présentées, la complexité du problème posé demeure.

3.1.2.3 Une autre manière de se définir : vie intérieure et spiritualité.

Peut-être pourrions-nous progresser dans notre travail de définition en adoptant une approche sémasiologique ? Ainsi, quels résultats obtenons-nous lorsque nous nous intéressons non plus à l'étymologie mais à l'expérience vécue par ceux qui embrassent cette voie et aux significations qu'ils lui attribuent. Recueillons, pour commencer, à la suite de L. Massignon, la définition du ṣūfisme selon al-Ḥallāj :

(Qu'est-ce que le soufisme)? — Que ton annihilation soit telle que tu n'aies plus ni à nier, ni à affirmer. — Explique-nous cette phrase. — Calcinations et éliminations, c'est l'affaire de la divinité. — Développe cette idée. — Elle est inexprimable ; la connaît qui la connaît, l'ignore qui l'ignore. — Par Dieu, je t'adjure de m'expliquer. — Mais il récita le vers : « Ne t'attaque pas à Nous, car voici un doigt * Que Nous avons déjà teint, dans le sang des amants. »⁸⁵

Ici, le ṣūfisme est synonyme d'annihilation, d'ineffabilité et d'amour. Nous aurons l'occasion de reparler longuement de ces aspects de la mystique ḥallājienne, qui ont tant passionné L. Massignon. Nous croyons en effet, que c'est bien, non pas de telle ou telle mode vestimentaire, mais de vie intérieure, qu'il est question. Au fil des siècles, la laine ne sera plus qu'un lointain souvenir étymologique. Ce qui définira le ṣūfisme, ce sera un cheminement, une posture, intérieurs : pour l'historien Ibn Khaldūn (m.808/1406), le ṣūfisme consiste :

en l'observance du meilleur comportement [qui soit] avec Dieu, dans les actes intérieurs et extérieurs ; [cela], en s'en tenant à Ses limites et en portant

⁸⁵ Massignon, *Passion* (1922¹), II, 645.

prioritairement l'attention sur les actes des cœurs, en étant vigilant à l'endroit des [éléments] latents qu'ils comportent en aspirant par là au Salut. Tels sont les traits descriptifs (*rasm*) qui distinguent cette Voie en elle-même et dont l'exégèse (*tafsīr*) rend compte de ce qu'elle était pour les derniers des Anciens et la première génération des soufis, jusqu'au jour où l'on utilisa surtout ce mot pour [désigner] la Voie de l'effort spirituel (*mujāhada*) menant au lever du voile, ainsi que nous allons le confirmer maintenant en éclaircissant cette affaire⁸⁶.

L'attention portée aux actes des cœurs, tel est le trait distinctif des ṣūfis. Dans la *Passion*, L. Massignon expose « la science des cœurs », qui apparut au cours des tout premiers siècles de l'hégire. Le mystique, écrit-il, est celui qui chemine qui traverse des « états » (*aḥwāl*; sg. *ḥāl*), et des stations (*maqāmāt*; sg. *maqām*)⁸⁷. Selon Ḥārith al-Muḥāsibī (m. 243/857), écrit l'islamologue, ces *aḥwāl* étaient insinués du dedans par une inspiration divine, pour transfigurer réellement le cœur (*taṣarruḥ*). Ils étaient des moyens divins employés par la grâce pour agir sur les cœurs. Le but final d'une règle de vie mystique ne pouvait être la possession spéciale de tel ou tel état, mais « une disposition générale du cœur à rester malléable, constamment, à travers la succession de ces états »⁸⁸. Il convenait donc, relève L. Massignon, de ne pas s'attarder à comparer les mérites respectifs de ces états, « ni à s'attacher comme à une fin à tel ou tel de ces moyens de la grâce »⁸⁹.

Il définit ainsi le *ḥāl*: « acceptation, donc stabilisation en nous d'une certaine acception de l'idée, – dans la culture patiente de ce germe fécond, intention insinuée par Dieu dans l'âme lorsqu'elle médite, l'essentielle vocation de l'homme doué de parole »⁹⁰. Ainsi, le mystique

⁸⁶ Chaumont, « La voie du soufisme selon Ibn Khaldūn ... », 295.

⁸⁷ Massignon (1922), *Passion*, II, 493.

⁸⁸ Massignon (1922), *Passion*, II, 494.

⁸⁹ Massignon (1922), *Passion*, II, 494.

⁹⁰ Massignon (1922), *Passion*, II, 555. Nous soulignons

peut aussi être défini en tentant de saisir la signification de son effort spirituel, de sa voie (*ṭarīqa*). Dans sa définition du *ḥāl* L. Massignon a employé le terme français « intention », que l'on peut traduire en arabe par le terme *al-niyya*. Le chercheur italien Ignazio de Francesco a souligné la centralité, pour la spiritualité musulmane, de ce concept et lui a consacré sa thèse doctorale. Selon lui, c'est aussi grâce à la notion de sincérité (*ikhlas*) que l'on peut saisir, dans la spiritualité musulmane, l'importance de la pureté de l'intention, qui préside à l'action, pureté que la pratique du *ṭaṣawwuf* permet d'acquérir. C'est l'appel au monothéisme islamique, écrit-il qui implique « cette attention à la dimension intérieure et aux conditions de sincérité (*ikhlas*) qui président intérieurement à l'exécution de l'action »⁹¹.

Nous retrouvons ici l'idée de vie intérieure, telle qu'évoquée dans le cadre de notre définition du terme « mystique » en 3.1.1. Se référant à cette notion de « vie intérieure de l'âme », William Chittick suggère qu'il serait peut-être plus juste d'appeler le « ṣūfisme », « spiritualité islamique ». Il écrit :

Il serait peut-être plus juste de l'appeler [le ṣūfisme] « spiritualité » islamique, c'est-à-dire un souci de la vie intérieure de l'âme. En tant que tel, le « soufisme » est susceptible de se retrouver chez tout musulman, qu'il ou qu'elle ait ou non un lien avec une forme institutionnelle associée à ce nom⁹².

⁹¹ Ignazio de Francesco, *Il lato segreto delle azioni La dottrina dell'intenzione nella formazione dell'islam come sistema di religione, etica e diritto.*, Studi arabo-islamici del PISAI, 19 (Roma : Pisai, 2014), 125. [«È la chiamata al monoteismo islamico che implica tout court questa attenzione alla dimensione interiore e alle condizioni di sincerità (*ikhlas*) che presiedono interiormente all'esecuzione dell'azione».] (tr.). Qu'il nous soit permis ici d'exprimer notre profonde gratitude à cet auteur pour avoir relu cordialement plusieurs chapitres de cette thèse et pour nous avoir permis de bénéficier de son regard expert sur ce travail.

⁹² William C. Chittick, «Worship», in *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, éd. par Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press: 2008), [218-236], 219. [« it can perhaps better be called Islamic spirituality, that is a concern with the inner life of soul. As such, Sufism is likely to be found in any Muslim, whether or not he or she has links with any institutional form associated with the name».] (tr.)

Ce concept de « spiritualité islamique » nous conduit au dernier concept que nous examinerons à présent, celui de « mystique musulmane ».

3.1.3 Mystique musulmane

Après avoir présenté le terme « mystique », son histoire et ses déplacements sémantiques (3.1.1), et après avoir présenté l'étymologie, l'origine et l'emploi du terme « ṣūfi » et de ses dérivés (3.1.2), nous nous intéresserons à présent à l'expression « mystique musulmane », que L. Massignon est l'un des premiers à employer dans l'histoire de l'islamologie française.

C'est en vain que l'on chercherait, chez cet auteur, un exposé systématique présentant « la mystique musulmane ». Il s'agit ou bien de son œuvre tout entière, ou bien de bribes définitionnelles susceptibles d'être glanées ici et là, puis assemblées afin de saisir la cohérence de l'ensemble. En revanche, plusieurs amis ou disciples de L. Massignon ont présenté des définitions construites et ordonnées de cette notion. Nous renvoyons notamment aux deux textes suivants : le manuel, devenu classique, *Mystique musulmane, aspects et tendances – expériences et techniques*⁹³ et l'article de Georges Anawati « La mystique musulmane et sa distinction de la mystique chrétienne »⁹⁴.

⁹³ Anawati; Gardet, *Mystique musulmane, aspects et tendances...*

⁹⁴ Georges Anawati, « La mystique musulmane et sa distinction de la mystique chrétienne », in *La mystique, Colloque de l'Académie internationale des Sciences religieuses, Kolymbari, Crète, 12 au 18 septembre 1985*, éd. par Jean-Marie Van Cangh (Paris : Desclée, 1988), 117-136.

3.1.3.1 Un effort pour découvrir le sens anagogique des textes

Selon l'islamologue, l'une des caractéristiques de la mystique musulmane est qu'elle concerne l'interprétation des textes sacrés. Il écrit dans un article intitulé « Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Age » (1957) :

La vie mystique est avant tout une interprétation « anagogique » de notre « *Weltanschauung* », où nous prenons conscience de l'unité de l'Univers à travers le prisme des données de l'Écriture Sainte : la Bible chez le Juif et le Chrétien (avec l'Évangile), le Coran (qui est un résumé de la Bible et de l'Évangile) chez le Musulman. En donnant un sens actuel et personnel « inducteur » aux rôles sociaux, et aux maximes d'action qui s'y trouvent mentionnées⁹⁵.

La mystique musulmane consiste en un effort d'intégration, d'intériorisation du vocabulaire *qur'ānique* : elle est

un essai d'*intériorisation*, d'intégration du vocabulaire coranique par la pratique cultuelle, le plus ancien essai d'appropriation de l'idiome arabe à une méthode d'introspection psychologique, donc à une théologie morale ; la première ébauche d'un lexique critique des questions philosophiques⁹⁶.

Contrairement aux orientalistes du XIX^e siècle évoqués plus haut, L. Massignon perçoit la mystique musulmane comme ontologiquement unie à l'*islām*, profondément ancrée dans la tradition musulmane. Il la définit à la fois comme foncièrement islamique et *qur'ānique*. C'est là, nous le verrons (ch.4), un apport significatif de l'œuvre de L. Massignon. Dans son ouvrage *Islam, perspectives et réalités*, Seyyed Hussein Nasr écrit :

Très peu d'islamologues occidentaux ont réalisé que les racines de la *Tarīqah* résidaient dans le Coran. Il y a bien des années, Massignon écrivait qu'il suffisait de lire

⁹⁵ Massignon, « Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Age » [1957], in *EM* II, [128-142], 135. Nous soulignons.

⁹⁶ Massignon, *Essai* (1954), 135.

plusieurs fois le Coran pour se rendre compte que le Soufisme, ou Tariqah, en était issu. Margoliouth, lui aussi, a admis l'origine coranique du Soufisme et Corbin, dont le point de vue diffère de celui de la plupart des orientalistes puisqu'il poursuit ses recherches sur l'Islam avec un sentiment de participation personnelle, a bien évidemment confirmé maintes fois ce point essentiel. Mais la majorité des auteurs occidentaux, sans doute parce qu'ils ne veulent pas admettre la présence d'une véritable dimension spirituelle dans l'Islam, ont avancé toutes sortes de théories pour expliquer l'origine du Soufisme, théories qui, en réalité, se rapportent toutes aux expressions extérieures du Soufisme et non au Soufisme lui-même⁹⁷.

C'est en soulignant l'origine qur'ānique de la mystique musulmane qu'à la suite de L. Massignon, Georges Anawati peut écrire :

À la base de la mystique musulmane (soufisme), il y a le CORAN (7^e siècle) considéré comme la Parole incréée de Dieu, transmise, en arabe, par Mahomet. Constamment récité et médité, il contient l'essentiel du dogme musulman, en ce qui concerne Dieu, la création, l'homme, la Révélation, les fins dernières⁹⁸.

Au sujet de cet effort « d'intériorisation » du vocabulaire qur'ānique, d'interprétation des versets qur'āniques, plusieurs chercheurs approfondiront l'intuition précitée, exprimée par L. Massignon dans son *Essai*⁹⁹, tel Louis Gardet qui parle de « méditation savoureuse » du texte :

Or les *ṣūfīs*, ces « assoiffés de Dieu », dans leur méditation savoureuse du texte, furent en Islam ceux qui s'efforcèrent, par-delà la Parole elle-même, de s'avancer vers l'Interlocuteur. Comme toute mystique vécue en climat monothéiste, le *ṣūfisme* postule une expérience savoureuse des profondeurs de Dieu. Mais le fait même qu'aux yeux de l'Islam Dieu révèle sa Parole, mais ne Se révèle pas en son mystère intime,

⁹⁷ Nasr Seyyed Hussein, *Islam, perspectives et réalités* (Paris : Buchet/Chastel, 1991), 156.

⁹⁸ Anawati, « La mystique musulmane et sa distinction de la mystique chrétienne », 117.

⁹⁹ Massignon, *Essai* (1954), 135.

situe cette expérience comme au-delà de la foi explicite. Elle ne saurait donc avoir d'autre critère qu'elle-même en sa subjectivité, avec tous les risques qui en résultent¹⁰⁰.

En 2007, à l'article « Mystique » du *Dictionnaire du Coran*, Eric Geoffroy insistait à son tour sur l'effort du spirituel musulman de renouveler sa compréhension du Coran :

Pour le spirituel musulman, le Coran n'est pas un texte mort, « descendu » une fois pour toutes sur un Arabe du I^{er} /VII^e siècle : il doit être lu comme s'il était révélé dans l'éternel présent, à chaque instant, dans le cœur du croyant. [...] La formulation littérale du Coran est rigoureusement identique pour tous, à travers les siècles, car « il n'y a pas de changement dans les paroles de Dieu » (10, 64), et pourtant la même personne, si elle est réellement vivante, éveillée, y puisera des compréhensions sans cesse renouvelées¹⁰¹.

3.1.3.2 Une méthode expérimentale d'union à Dieu

L. Massignon insiste dans son œuvre sur la dimension « expérientielle » de la mystique musulmane. Expérience personnelle, elle se réalise en référence à un modèle indépassable, celui de l'ascension du Prophète (*mi'rāj*):

Comment reconstituer, « rejouer en soi-même » un récit d'expérience mystique? Les psychanalystes partent des mots inducteurs et suivent les axes de cristallisation des « archétypes » familiers au sujet. Plus profondément, les disciples fervents d'un mystique, dans le désir de participer à la réalité qu'ils croient avoir été atteinte, s'astreignent à une discipline ascétique préalable, propédeutique à toute « réalisation ». Le souci constant des grands mystiques musulmans a été de retrouver, redresser ou dépasser l'Ascension Nocturne du Prophète, soit dans ses étapes, soit dans ses conséquences (prière d'intercession plus ou moins vaste)¹⁰².

¹⁰⁰ Gardet ; Lacombe, *L'expérience du soi : étude de mystique comparée*, 212-213.

¹⁰¹ Eric Geoffroy, « Mystique », *Dictionnaire du Coran*, éd. par M.-A. Amir-Moezzi, (Paris: R. Laffont, 2007), [582-586], 584.

¹⁰² Massignon, « Textes musulmans pouvant concerner la Nuit de l'esprit » [1939], in *EM II*, [302-308], 305. Nous soulignons.

Cette mention du modèle prophétique, montre que L. Massignon conçoit la mystique musulmane comme puisant son origine non seulement dans le Qur'ān, mais aussi dans la tradition prophétique, ce qui mérite d'être souligné. Il insiste aussi dans les lignes précitées sur la dimension expérientielle de l'expérience mystique qui consiste à « rejouer » en soi-même un récit, celui de l'Ascension nocturne du Prophète, à titre d'exemple. Après lui, les auteurs de *Mystique musulmane, aspects et tendances – expériences et techniques*¹⁰³ insisteront à leur tour sur la dimension expérientielle de la mystique qu'ils définiront comme « une méthode systématique d'union intime, expérimentale, avec Dieu »¹⁰⁴.

3.1.3.3 Une thérapeutique

Pour L. Massignon, telle que définie dans l'*Essai*, la mystique musulmane est encore

une méthode d'introspection intégrale, tirant *ab intrà* de tous les événements de la vie, heur et malheur : une expérimentation cultuelle de la douleur, transformant ceux qui avaient la loyauté de la pousser jusqu'au bout, en médecins secourables aux infortunes d'autrui¹⁰⁵.

La mystique musulmane est donc selon lui, une thérapeutique, une science de la guérison des cœurs : « c'est une thérapeutique que le médecin traitant a d'abord expérimentée en soi-même, afin d'en faire profiter les autres »¹⁰⁶. Elle a une valeur médicale, elle est une règle de vie. Ses maîtres ont puisé dans leur vie intérieure les moyens de « guérir la douleur des cœurs, de panser les plaies d'une Communauté déchirée par les vices de membres indignes ». Sa fonction est la « guérison du corps social ». Quant à sa force, elle réside

¹⁰³G. Anawati & L. Gardet.

¹⁰⁴Anawati ; Gardet, *Mystique musulmane*, 13.

¹⁰⁵Massignon, *Essai* (1954), 16.

¹⁰⁶Massignon, *Essai* (1954), 17.

dans le désir surhumain du sacrifice pour ses frères, dans l'extase transcendante du martyr chantée par Ḥallāj : « Pardonne-leur, et ne me pardonne pas ! Puis que Tu consumes mon humanité en Ta divinité, par le droit de mon humanité sur Ta divinité, je te demande de faire miséricorde à ceux-ci, qui ont travaillé à me faire mourir¹⁰⁷.

L'islamologue nous livre ici une définition ḥallājienne de la mystique, dans laquelle la souffrance occupe une large place. Il s'agit d'expérimenter en soi, de souffrir pour guérir, de se sacrifier pour ses frères. La mystique musulmane a donc une fonction sociale, thérapeutique : il ne s'agit pas d'un soliloque en tête à tête avec Dieu : elle possède une valeur salvatrice pour l'ensemble de la communauté. L. Massignon nous livre ici une vision très personnelle de la mystique musulmane : il s'agit d'une certaine vision, d'une définition que nous aurons l'occasion de commenter longuement au cours des chapitres 4, 5 et 6.

§ Une attention renouvelée à l'histoire des mots

Ce travail définitionnel nous a permis d'étudier l'emploi fait par L. Massignon des mots « mystique », « ṣūfi », « *taṣawwuf* », et de l'expression « mystique musulmane ». C'est au moyen de cette dernière qu'il instaure un nouveau champ d'étude au sein de l'Université française. Nous avons pu d'une part souligner la nouveauté et l'originalité de certaines de ses thèses, au moment de leur parution, grâce à un rappel du contexte historique, et citer, d'autre part, certains travaux plus récents portant notamment sur le terme « ṣūfi ». L'espace des chapitres 4, 5 et 6 nous permettra d'approfondir notre analyse et notre commentaire de son œuvre. Ce travail nous a permis de constater combien était embrouillé l'écheveau terminologique formé par les termes « ṣūfi », « *taṣawwuf* », et « mystique musulmane ». Les études de Sara Sviri montrent par exemple combien l'emploi du mot « ṣūfi » s'avère

¹⁰⁷ Massignon, *Essai* (1954), 18.

complexe et délicat : « ṣūfi » et « mystique musulman » ne saurait être considérés strictement comme synonymes.

L'expression « mystique musulmane » permet-elle d'éviter toute confusion ? Elle présente à son tour certains inconvénients car elle contient le terme « mystique », qui, forgé dans une tradition européenne, véhicule insciemment une certaine vision européenne (chrétienne), de la mystique¹⁰⁸. Selon Seyyed Hossein Nasr, cependant, cette expression peut être utilisée à condition de respecter certaines précautions, c'est-à-dire en utilisant le terme « mystique » dans son sens « originel » :

Si nous devons utiliser le terme mysticisme dans son sens originel de « ce qui se rapporte aux Mystères divins » et considérer comme des mystiques des hommes tels que Saint Augustin, Maître Eckhart ou Grégoire de Palamas, nous pourrions certainement appeler le Soufisme « mysticisme islamique » et les Soufis des mystiques. Mais alors, il faut enlever la couleur communément donnée à ce mot et le rétablir dans son sens originel¹⁰⁹.

Il nous sera donc possible d'utiliser les expressions « mysticisme islamique », ou « mystique musulmane », à condition de leur ôter la couleur dont les a revêtues la tradition chrétienne, et de les rétablir dans leur sens originel. À ce sujet, les lignes consacrées à « la mystique » par Eric Geoffroy dans le *Dictionnaire du Coran* pourront servir de point de départ à notre travail :

«la mystique », vise, comme l'indique son étymologie, à faire participer le sujet aux « mystères », à établir une communion avec le divin par le biais de l'intuition et de la contemplation. En ce sens, le Coran distingue le « monde du témoignage » (*‘ālam al-shahāda*), c'est-à-dire le monde sensible, du « monde du Mystère » (*‘ālam al-ghayb*), et

¹⁰⁸ Voir: Safi, «Bargaining with Baraka: ...».

¹⁰⁹ Nasr, *Islam, perspectives et réalités*, 162.

il demande aux fidèles de croire en ce mystère, le *ghayb*, littéralement « ce qui est absent de la vue »¹¹⁰.

Après avoir énoncé ces éléments, et étant donné que l'expression « mystique musulmane » revêt la signification la plus large, c'est, dans la présente étude, à cette expression que nous aurons recourt pour désigner notre champ d'étude. Nous veillerons, autant que possible, à lui retirer toute coloration étrangère à l'islām, et nous nous efforcerons, en l'employant, de rétablir le terme « mystique » dans son sens originel. Concernant l'œuvre de L. Massignon, nous reprendrons les termes qu'il emploie lui-même, en les entourant, lorsque nécessaire, de guillemets, et en les commentant au besoin. Ce travail définitionnel nous aura permis de mieux connaître l'histoire de certains termes et de prendre conscience de possibles écueils. Il nous aura permis d'aiguiser notre attention, notre sens critique, notre conscience de la complexité des réalités que recouvrent les mots.

¹¹⁰ Geoffroy, « Mystique », 582.

3.2 Analyse méthodologique.

Il faut avoir l'oreille religieuse pour étudier avec compétence les phénomènes de l'ordre religieux. L'homme qui n'aurait aucun sentiment du beau dans l'art pourrait-il en faire l'histoire ?

Albert Réville¹¹¹

Il faudrait être un saint pour comprendre un saint

Julien Green¹¹²

3.2.1 Éléments contextuels et biographiques

Ayant déjà évoqué longuement, au cours de notre premier chapitre, le contexte dans lequel étudie et travaille L. Massignon, nous préciserons simplement ici quelques aspects contextuels relatifs aux déplacements épistémologiques qui traversent, du vivant de cet auteur, les sciences des religions et plus précisément l'islamologie.

3.2.1.1. La méthode historico-critique

Soulignons en premier lieu que la méthodologie de cet islamologue s'élabore depuis le cœur de l'époque positiviste. S'il est en partie héritier de cette dernière, son approche se situe pourtant en réaction à certaines attitudes de ses contemporains¹¹³.

Depuis le XVIII^e siècle, se consomme la rupture de la tradition orientaliste d'avec la théologie.¹¹⁴ Le recours à l'objectivité, au travail ingrat du spécialiste, est, d'après M.

¹¹¹ Albert Réville, *Prolégomènes de l'histoire des religions* (Paris : Fischbacher, 1886⁴), 44.

¹¹² Julien Green, *Frère François* (Paris : Seuil, 1983), 86.

¹¹³ Rodinson, *La fascination de l'Islam*, 131-132.

Rodinson, dans « la ligne des tendances profondes d'une époque tournée vers l'organisation de la recherche scientifique en profondeur, dans une société où le capitalisme animait un développement industriel sans précédent »¹¹⁵.

La méthode scientifique contraint le chercheur à une objectivité et à une impartialité aussi grandes que possibles. « La démarche des sciences des religions n'est subordonnée qu'à un seul objectif : connaître et comprendre »¹¹⁶, écrit J. Waardenburg. En matière de méthode, poursuit ce dernier, les historiens de l'islām s'en tiennent aux procédures développées par l'histoire générale des religions : critique interne et externe des textes¹¹⁷. Ils l'appliquent en particulier au Qur'ān et aux *ḥadīths* qu'ils mettent en relation avec leur milieu d'émergence et les facteurs externes qui auraient pu les influencer.

Aussi la recherche historico-critique fait-elle subir à l'islām certains assauts : la pensée religieuse de Muḥammad est réduite à des influences juives ou chrétiennes. Comme le remarque le chercheur néerlandais, « envisagé de la sorte, le personnage perd [...] l'essentiel de son originalité et semble évoluer indépendamment du contexte socio-politique arabe qui est pourtant le sien »¹¹⁸.

¹¹⁴ Rodinson, *La fascination de l'Islam*, 79.

¹¹⁵ Rodinson, *La fascination de l'Islam*, 80. Illustrant son propos, Rodinson cite (p. 80) le succès paneuropéen de l'enseignement de Silvestre de Sacy, la fondation en 1821 de la Société asiatique de Paris, et du lancement, en 1822, du *Journal asiatique*, la fondation, en 1834, du *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, la publication, en 1832, d'une revue la branche de Bombay publiera sa propre revue. En 1842, est fondée l'American Oriental Society qui publie aussi une revue. En 1847, démarre à Leipzig la *Zeitschrift des deutschen morgenländischen Gesellschaft* publiée par la Société orientale allemande, fondée deux ans plus tôt.

¹¹⁶ Waardenburg, *Islam et science des religions*, 24.

¹¹⁷ Waardenburg, *Islam et science des religions*, 24.

¹¹⁸ Waardenburg, *Islam et sciences des religions*, 24.

La fixation du texte qur'ānique par le calife ʿUthmān fait l'objet de remises en question. Quant aux origines de la mystique musulmane, l'accent est mis sur l'influence de pratiques ascétiques, de la théologie chrétienne, de la philosophie grecque, ou de courants indiens¹¹⁹.

3.2.1.2. Philologie et critique littéraire

En second lieu, rappelons que cette époque est largement marquée par l'essor des sciences humaines et notamment celui des études linguistiques, littéraires, historiques qui contribuent significativement au développement des études islamiques et en constituent l'épine dorsale. Comme l'écrit J. Waardenburg, l'approfondissement des connaissances relatives aux trois langues « classiques » de l'islām, l'arabe, le persan et le turc, ouvre l'accès aux textes issus de la civilisation et de la religion islamiques. Les éditions de textes critiques et les traductions de textes majeurs les rendent accessibles à un large public européen ou américain¹²⁰.

Le volume des traductions et des éditions critiques, depuis le XVIII^e siècle, ne cesse de croître. Comme le fait remarquer Alexander Knysh, la formation philologique des orientalistes leur permet d'éditer des dictionnaires de termes techniques *ṣūfis*. L'orientaliste allemand Gustav Flügel (m. 1870) accomplit l'une des premières traductions en latin du *Kitāb al-taʿrīfāt* de ʿAlī B. Muḥammad al-Jurjānī (m. 816/1413)¹²¹. Vers la même époque, Aloys Sprenger (m. 1893) un savant allemand, employé par l'administration britannique en Inde, publie une édition critique du dictionnaire ṣūfi d'ʿAbd al-Razzāq al-Qāshānī (m. v. 730/1329

¹¹⁹ Waardenburg, *Islam et sciences des religions*, 24.

¹²⁰ Waardenburg, *Islam et sciences des religions*, 34.

¹²¹ ʿAlī b. Muḥammad Jurjānī (au.); Ibn al-ʿArabī (au.); Gustav Flügel (trad.), *Definitiones viri meritissimi Sejjid Scherif Ali Ben Mohammed Dschordschani* (Lipsae : Vogel, 1845). [Titre original : *Kitāb al-taʿrīfāt*].

ou 735/1334)¹²². Ces travaux, avec la monumentale collection de biographies ṣūfies d'Abd al-Raḥmān al-Jāmī (m. 898/1492)¹²³, éditée en 1859 par le prolifique orientaliste William Nassau Lees (m. 1889), posent les bases d'un travail significatif concernant le champ d'étude de la mystique musulmane en Europe¹²⁴. Du vivant de L. Massignon, ce travail se poursuit, notamment avec les travaux de I. Goldziher, D. B. Macdonald, M. Asín Palacios, T. Andrae, R. A. Nicholson, A.J. Wensinck et W.C. Smith, et repose sur des méthodes philologiques et de critique littéraire¹²⁵.

3.2.1.3. Évolution méthodologique de Louis Massignon

L'approche de L. Massignon s'élabore au fil du temps. Il convient d'apprécier une évolution dans son attitude, évolution dans laquelle sa conversion marque indéniablement un tournant à la fois spirituel et méthodologique. Cet itinéraire peut en un sens être comparé à celui de Charles de Foucauld. Ce dernier, écrit L. Massignon, avait connu avant sa conversion une formation reposant « sur quelque chose d'inhumainement dur et de pur » : la « rage laïque de comprendre »¹²⁶. Son attitude, devenu croyant, sera toute autre.

Quant au jeune Massignon, il est l'héritier d'Ernest Renan (m. 1892), dont la figure domine encore les études orientalistes au début du XX^e siècle. Comme l'écrivent C. Destremeau et J. Moncelon, pour E. Renan, « le monde musulman doit être appréhendé comme un objet

¹²² 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī ; Aloys Sprenger, *Abdu-r-razzāq's Dictionary of the technical terms of the Sufies* (Calcutta: Asiatic Society of Bengal; London: Allen, 1845). [Titre original: *Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyya*]

¹²³ William Nassau Lees, *A biographical sketch of the mystic philosopher and poet Jami* (Calcutta: W.N. Lees press, 1859).

¹²⁴ Knysh, « Historiography of Sufi Studies ... », 109.

¹²⁵ Knysh, « Historiography of Sufi Studies », 121.

¹²⁶ Massignon, « Foucauld au désert devant le Dieu d'Abraham, Agar et Ismaël » [1950], in *EMI*, [105-117], 107.

d'étude, qu'il faut observer avec la froideur et le sérieux des *carabins*, qu'il faut *disséquer* sans prendre parti et en évitant en premier lieu tout sentiment de sympathie »¹²⁷.

Mais progressivement, L. Massignon va se détacher de cette méthode et élaborer une nouvelle approche. Marqué par les rencontres qu'il fait lors du XIV^e Congrès international des orientalistes à Alger, en 1905, « s'il n'a pas encore trouvé de réponse à ses interrogations, le jeune Massignon a en tout cas compris qu'il n'aurait aucun moyen de trouver satisfaction avec cette *rage laïque de comprendre* qui a été jusque-là une sorte de mot d'ordre »¹²⁸.

Un événement va le toucher profondément et engendrer un tournant méthodologique important : sa conversion, vécue en Iraq, au printemps 1908. Comme l'écrit Josef van Ess, si L. Massignon se détourna du positivisme, c'est parce que sa conversion le demanda¹²⁹. Désormais, L. Massignon prendra ses distances avec la méthode historico-critique. En 1948, il écrit au sujet du père H. Lammens : « le scepticisme apologétique, le scalpel manié par H. Lammens dans ses études sur la Sîra est une arme à double tranchant »¹³⁰.

Le fait de disséquer, de travailler au scalpel, d'isoler des bribes sans chercher à comprendre la cohérence du tout, constitue aux yeux de L. Massignon une erreur méthodologique. Henry Corbin analyse en ces termes la critique que réalisait l'auteur de la *Passion* du travail du Père Henri Lammens :

C'est une critique du même ordre qu'il formulait contre les outrances (pour ne dire les outrages) commises par le P. H. Lammens à l'encontre de Fâtima, la fille du Prophète et de ses descendants, parce que leur auteur se contentait de juxtaposer des anecdotes

¹²⁷ Destremeau ; Moncelon, *Louis Massignon*, 38.

¹²⁸ Destremeau ; Moncelon, *Louis Massignon*, 39.

¹²⁹ Ess (van), « Massignon vu à travers le regard d'un allemand », 64.

¹³⁰ Massignon, « Le signe Marial » [1948-9], in *EMI*, [212-222], 213.

isolées, sans chercher à les articuler suivant des structures possibles, pour les faire revivre¹³¹.

Concernant le lexique du Qur'ân, H. Corbin écrit encore que L. Massignon s'est « élevé avec vigueur contre certaine thèse à la mode, prétendant considérer le lexique du Qorân comme résultant d'un dosage *conscient* de termes empruntés aux divers dialectes arabes, voire à l'araméen et à l'éthiopien »¹³². Cette thèse, poursuit H. Corbin, « a le défaut de confondre la spontanéité de la conscience prophétique, la récitation spontanée du Qorân par le Prophète en étant d'inspiration, avec les délibérations d'un philologue peinant sur ses fiches dans son cabinet de travail »¹³³. L. Massignon, rapporte H. Corbin, rejetait énergiquement

la critique historique nominaliste, celle, par exemple, qu'appliquait Horowitz, lorsque ce dernier ne voyait finalement en Salmân Pâk qu'un mythe né d'une recherche étymologique en se montrant en cela un adepte de la théorie qui, avec Max Müller, découvre l'origine du mythe dans une maladie du langage¹³⁴.

Pour L. Massignon, « l'interprétation mythique, ou mieux gnostique, d'une personnalité, ne substitue pas à un fait humain authentique un fantôme posthume et irréel »¹³⁵. Lors des quarante cours sur « L'histoire des doctrines philosophiques arabes » qu'il donne à l'Université égyptienne du Caire en 1912-1913, L. Massignon critique les méthodes historico-critiques européennes. Il déclare qu'il préfère les témoignages oraux aux témoignages écrits¹³⁶, le témoignage des gens ordinaires et sans éducation à celui de l'élite lettrée¹³⁷, le

¹³¹ Corbin, « L. Massignon [1963-4] », 58.

¹³² Corbin, « L. Massignon [1963-4] », 58.

¹³³ Corbin, « L. Massignon [1963-4] », 58.

¹³⁴ Corbin, « L. Massignon [1963-4] », 58.

¹³⁵ Massignon « Salman Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien » [1934], in *EM* II, [576-613], 581.

¹³⁶ Mahmoudi, *Ṭāhā Husain's Education*, 139.

¹³⁷ Mahmoudi, *Ṭāhā Husain's Education*, 139.

témoignage secret au témoignage public¹³⁸. Il affirme qu'il considère comme une déformation typiquement occidentale la prédilection pour les sources écrites et les documents officiels¹³⁹.

Enfin L. Massignon, homme de terrain, émet un jugement sévère à l'encontre des érudits qui se contentent d'étudier l'islām depuis leur cabinet. Comme le précise M. Rodinson, à cette époque, la pratique du terrain n'est pas chose courante et L. Massignon fait en cela figure d'exception¹⁴⁰. Le 5 janvier 1908, depuis Bagdad, il écrit à son ami Henri Maspéro : « Travail intéressant ici, – bien des choses inédites et vraiment importantes ; sottises de première grandeur, hélas, dans les “reconstitutions” de Bagdad faites dans leurs cabinets respectifs par MM. les érudits arabisants »¹⁴¹.

Pour L. Massignon, la recherche implique la pratique du terrain, l'immersion et la rencontre. Comme nous l'avons montré dans notre deuxième chapitre et ainsi que le rappelle R. Arnaldez, L. Massignon « s'est très tôt mêlé, sans doute en raison de son séjour en Égypte et au Proche-Orient, à la vie des populations, passant de la géographie humaine à la sociologie sur le terrain »¹⁴². Ainsi, à partir de 1908, l'islamologue prend peu à peu ses distances vis-à-vis de certains aspects inhérents à la tradition philologique, à la méthode historico-critique et vis-à-vis d'un certain athéisme méthodologique qu'il déplore.

¹³⁸ Mahmoudi, *Ṭāhā Ḥusain's Education*, 140.

¹³⁹ Mahmoudi, *Ṭāhā Ḥusain's Education*, 141.

¹⁴⁰ Maxime Rodinson, « Ce n'était pas un saint... » in *Louis Massignon, mystique en dialogue* (Gordes : Question de ; Paris : A. Michel, 1992), [76-82], 79.

¹⁴¹ Lettre de L. Massignon à H. Maspéro du 5/1/1908, in *Louis Massignon*, éd. par Jean-François Six (Paris : Ed. de l'Herne, 1970), 36.

¹⁴² Roger Arnaldez « La pensée et l'œuvre de Louis Massignon, comme clés pour l'étude de la civilisation musulmane » in *Louis Massignon au cœur de notre temps*, éd. par Jacques Keryell (Paris : Karthala, 1999), [305-320], 307.

3.2.1.4. Controverse moderniste et lecture des textes sacrés.

Après sa conversion, le savant énonce à plusieurs reprises sa position à l'égard des textes de la tradition chrétienne, d'une part, et de la tradition musulmane, d'autre part. Comme le rappelle J. Waardenburg, au début du XX^e siècle, l'islām n'est pas le seul à subir les assauts de la recherche historico-critique. En France, le christianisme, sous la plume d'Ernest Renan, déjà évoqué, ou d'Alfred F. Loisy (m. 1940), connaît un traitement analogue, par lequel, au travers de la vérité historique, l'auteur cherche à démontrer le caractère illusoire de nombreuses traditions religieuses. « Il suffit quelquefois que l'existence historique d'un personnage ou d'un phénomène ne soit pas rigoureusement attestée pour que celle-ci se voie purement et simplement niée »¹⁴³, remarque J. Waardenburg.

Comment L. Massignon se positionne-t-il au moment de cette controverse ? Après sa conversion, concernant la tradition chrétienne, L. Massignon éprouve proximité et sympathie pour certains auteurs du courant du Renouveau catholique, tels Léon Bloy (m.1917), Joris-Karl Huysmans (m. 1907) ou Paul Claudel (m.1955). Il conseille de se soumettre « non seulement à ce qu'ordonne l'Église mais à ce qu'elle conseille ». Il stigmatise l'« impartialité scientifique » comme « une lâcheté, un crime social »¹⁴⁴. Le savant s'oppose à une certaine lecture mythologisante de la Bible. Le 15 octobre 1949, il écrit au Cardinal Montini, futur Paul VI :

Certaine école d'exégètes dont j'expose les méfaits dans un N° de la revue « Dieu vivant », consacré à la crise de l'exégèse biblique (cahier XIV), soutiennent, avec des

¹⁴³ Waardenburg, *Islam et sciences des religions*, 24.

¹⁴⁴ Dominique Avon, « Un carme dans la langue arabe. Anastase Marie de Saint-Elie », in *L'Enseignement français en Méditerranée. Les missionnaires de l'Alliance israélite universelle*, éd. par Jérôme Bocquet (Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2010), 192.

« imprimatur », hélas, qu'il n'est pas nécessaire que les personnages célèbres de la Bible soient réels ¹⁴⁵ .

Dans la même lettre, présentée à *l'annexe 11*, au sujet d'Abraham, il écrit :

Je connais, autant que personnelles, les difficultés historiques objectées à l'existence d'Abraham ; mais je sais que nous devons adorer Celui qui, du Buisson Ardent, a dit à Moïse « Je suis le Dieu d'Abraham », et non pas « Je suis le Dieu d'un mythe ; où serait notre espoir de ressusciter ? JESUS l'a dit aux Sadducéens, que le Dieu d'Abraham n'est pas celui des morts, mais des vivants. Or, laisser dire, dans les séminaires, qu'Abraham n'est même pas un mort, qu'il n'a jamais existé que comme une parabole tactique de l'Esprit Saint, c'est livrer les consciences droites au Communisme. On ne peut pas aimer un Dieu menteur. Et, de concession en concession, comme pour le verset des Trois Témoins (qui, comme je le montre dans mon article, n'est pas un faux) – l'orientation des exégètes catholiques penche de plus en plus vers une « pieuse incrédulité », qui est une hypocrisie inconsciente.

Ainsi, comme le note Dominique Avon, L. Massignon prônera de plus en plus une lecture mystique de la Bible et du Qur'ān par réaction à la vogue de la méthode historico-critique¹⁴⁶ .

S'il se positionne clairement quant à l'exégèse des textes chrétiens, en tant que croyant, catholique, il entend réserver le même traitement aux textes de l'islām. Ces derniers ne sauraient être sèchement disséqués. À Mohammed Arkoun, qui lui écrit avoir été ébranlé dans sa foi musulmane par « une méthode rationaliste d'exégèse des livres saints »¹⁴⁷, L. Massignon répond : « que resterait-il de l'Évangile pour le Père Blanc qui lui appliquerait ce qu'il applique au Coran. »¹⁴⁸ Et d'ajouter, au sujet du piémontais Roberto Focà: « Je dis

¹⁴⁵ Lettre de L. Massignon à G.-B. Montini, 15/X/1949, *FLM*. Les 2 pages de cette lettre sont reproduites en annexe (voir annexe 11).

¹⁴⁶ Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient*, 207-208.

¹⁴⁷ Lettre de L. Massignon à M. Arkoun, 16/VII/1954, citée par : Mohammed Arkoun, « Ma rencontre avec L. Massignon », in *Centenaire de la naissance de l'orientaliste français le Professeur Louis Massignon*, collectif (Le Caire : Imprimerie de l'Université du Caire, 1984), [51-57], 56.

¹⁴⁸ Lettre de L. Massignon à M. Arkoun, 16/VII/1954, citée par : Arkoun, « Ma rencontre avec L. Massignon », 56.

souvent aux controversistes chrétiens du type d'Al-Ghalwiri (= RP Roberto Focà) : ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit»¹⁴⁹. L. Massignon invite à un traitement respectueux des textes musulmans, à un respect de la sensibilité des croyants, à respecter une religion vivante.

3.2.1.5 . L'islām comme religion vivante.

Sa vision de l'islām en ce sens est novatrice. Aussi L. Massignon est-il contemporain du « retournement à la Copernic »¹⁵⁰ que connaît la conscience chrétienne de l'islām au début du XX^e siècle. Ce changement la fait passer « de l'hostilité et du négativisme presque absolus à la compréhension et à l'appréciation positive presque sans nuances »¹⁵¹. Pour Robert Caspar, au sein de l'Église catholique, le savant est l'artisan principal de ce retournement. Après lui, lors du Concile de Vatican II, l'Église adoptera des textes témoignant d'un changement dans son auto-compréhension de sa relation au monde. Ainsi, la Constitution *Lumen Gentium* (nov.1964)¹⁵², puis la Déclaration *Nostra Ætate* (oct. 1965), traduisent le renouvellement du regard porté par l'Église sur l'islām. Comme le remarque Jacques Waardenburg, après l'entre-deux guerres, « la reconnaissance en Occident de l'islām comme religion vivante constitue une étape déterminante pour la recherche en sciences des religions »¹⁵³. Il constate que cette reconnaissance est avant tout le fait des missionnaires.

¹⁴⁹ Lettre de L. Massignon à M. Arkoun, 16/VII/1954, citée par : Arkoun, « Ma rencontre avec L. Massignon », 57. Roberto Focà, père blanc, missionnaire au Proche-Orient (m. 1973), a écrit sous le nom d'Abd-Oul Masih al-Ghalwiry l'ouvrage suivant : *Les miracles de Mahomet d'après le Koran et la tradition* (Harissa, Liban : Imprimerie Saint Paul, 1937).

¹⁵⁰ Robert Caspar reprend ici une expression chère à Louis Massignon.

¹⁵¹ Caspar, *Cours de théologie musulmane*, 79.

¹⁵² §16, ch. II.

¹⁵³ Waardenburg, *Islam et sciences des religions*, 29.

Les Églises, au travers de leurs expériences, « se voient contraintes de reconnaître à l'islām une capacité non seulement à perpétuer sa foi, ses pratiques religieuses et ses prescriptions morales, mais aussi à les diffuser à la fois dans une remarquable continuité, et en admettant de nouvelles interprétations »¹⁵⁴.

L. Massignon, qui est l'un des artisans de ce retournement au sein de la conscience chrétienne, sera l'un des premiers à affirmer sa reconnaissance de l'islām comme religion vivante, comme religion à part entière, au même titre que le christianisme est une religion. Comme le remarque J. Waardenburg, « à l'aide d'une expérimentation mentale poursuivie continuellement pour *vivre* une vérité, L. Massignon, catholique, a su découvrir une *vérité religieuse* en dehors du christianisme mais en accord avec la doctrine chrétienne »¹⁵⁵.

3.2.2 Analyse de la méthode de Louis Massignon

Après avoir évoqué ces quelques aspects contextuels et brossé le cadre historique dans lequel travaille L. Massignon, nous exposerons à présent l'originalité de la méthode qu'il élabore. Se détachant progressivement de l'attitude positiviste et abandonnant, après sa conversion, la « rage laïque » de connaître, il va reconnaître à l'islām le statut de religion vivante à part entière. Sans jamais rejeter complètement la perspective historico-critique, on peut dire que L. Massignon va au-delà : il élabore une nouvelle approche dont voici certaines caractéristiques.

¹⁵⁴ Waardenburg, *Islam et science des religions*, 29.

¹⁵⁵ Waardenburg, « Regard de phénoménologie religieuse », 152.

3.2.2.1. La lecture du Qur'ān : un modèle inspirant.

Afin de bien saisir la singularité de cette méthode, nous prendrons comme point de départ quelques lignes, tirées de la *Passion*, consacrées à la lecture du Qur'ān :

Faute d'avoir suffisamment pratiqué le Qor'ân, bien des Européens ont étudié les penseurs musulmans « du dehors », sans entrer dans le cœur de l'Islâm lui-même ; n'ayant pas su devenir franchement les hôtes de cette Communauté, toujours vivante, depuis treize cents ans que ses membres ont « voulu vivre ensemble », ils n'ont pu saisir ni la structure rayonnante, ni l'interdépendance centrale, des vies que leur patiente érudition disséquait¹⁵⁶.

Le savant entend étudier l'islâm « du dedans ». À ceux qui entendent le disséquer, il répond qu'il cherche la structure d'ensemble, l'interdépendance des êtres. Un autre texte sur le Qur'ān nous permettra de bien comprendre la qualité d'approche des textes qu'il élabore. En 1923, il écrit :

L'histoire de l'islam nous donne, spécialement grâce aux mystiques, des documents psychologiques précieux sur l'affirmation graduelle d'une « structure mentale » sémitique, grâce à la pratique assidue de certaines règles de dévotion.

Le texte coranique est appris par cœur, assimilé graduellement par le croyant, grâce à de fréquentes relectures globales qui lui permettent d'*élucider* (*qira'a* ; *bi'l istinbât*) petit à petit tout le texte sacré, afin d'en vivre, dans sa conduite quotidienne. Il vise en effet à obtenir la perception synthétique et simultanée d'un ensemble, non pas la connaissance analytique et successive de ses éléments ; selon le principe hanbalite : « n'oppose pas un verset à l'autre, considère l'ensemble ». En Malaisie, Kraemer a relevé la curieuse et expressive métaphore « mâcher » des versets ; afin de les « digérer » jusques et y inclus les *motashâbihât*.

Il s'agit, en somme, ici, du procédé connu que, dans la méditation, on appelle la « *compositio loci* » ; on se compose une scène imaginaire, en son for intérieur, à peu

¹⁵⁶ Massignon, *Passion* (1922), II, 465.

près comme l'amateur se rejoue mentalement le spectacle qu'il vient de voir, en revenant du théâtre¹⁵⁷.

Cet exercice, poursuit-il

est défini par eux *s'expatrier de soi-même; ghorbah*. C'est une sorte de *décentrement mental* analogue à celui que les manuels élémentaires d'astronomie requièrent de l'étudiant lorsqu'ils le font passer du système de Ptolémée à Copernic, et renoncer au géocentrisme pour l'héliocentrisme¹⁵⁸.

Cette attitude des mystiques vis-à-vis du texte qu'ānique va fournir à L. Massignon un schème qui lui permettra d'élaborer sa propre attitude vis-à-vis des textes qu'il étudie. Il est donc intéressant de noter que c'est à partir de l'étude de la lecture mystique du Qur'ān qu'il va élaborer sa propre méthode : cette dernière, peut-on se demander, n'impliquerait-elle pas elle-même une démarche mystique ?

3.2.2.2. L'étude des termes arabes comme préalable à toute étude.

Un autre élément peut nous permettre de bien comprendre la méthode de L. Massignon : son attitude vis-à-vis de la langue arabe. À ses élèves, il conseillait de commencer par l'étude de l'arabe, préliminaire à toute autre étude. Ainsi, Roger Arnaldez écrit :

L. Massignon me conseilla donc d'étudier d'abord les grammairiens arabes dont les doctrines jouent un rôle fondamental dans l'interprétation du Coran, et de passer de là aux commentaires coraniques, tout en prenant contact avec la science des principes du droit (*usûl al-fiqh*) d'une part, et d'autre part avec celle des principes de la religion

¹⁵⁷ Massignon, « La méditation coranique et les origines du lexique soufi » [1923] in *Actes du Congrès international d'histoire des religions : tenu à Paris en octobre 1923* (Paris : Honoré Champion, 1925), [412-414], 412.

¹⁵⁸ Massignon, « La méditation coranique et les origines du lexique soufi », 413.

(*usûl al-Dîn*) et de la théologie (*kalâm*). Enfin je pourrais me tourner vers la mystique (*tasawwuf*), et, tout à fait en dernier lieu, revenir aux *falâsifa*.

Or c'était là le parcours qu'avait suivi L. Massignon lui-même¹⁵⁹. Concernant les textes des mystiques musulmans, L. Massignon insiste sur la nécessité de les scruter et de comprendre comment, au plan linguistique, ils sont faits : « Il est inutile, écrit-il, de scruter les œuvres des mystiques musulmans si l'on n'étudie pas de très près le mécanisme de la grammaire arabe, lexicographie, morphologie, syntaxe »¹⁶⁰. Il observe dans la *Passion* que « ces auteurs rattachent constamment les termes techniques nouveaux qu'ils proposent, à leurs valeurs ordinaires, à l'usage courant, constaté par les grammairiens ; ils tirent aussi soigneusement parti de la diversité des formes et des propositions »¹⁶¹.

Comme le précise Ibrahim Madkour, L. Massignon avait un don de profondeur et de minutie : « En présence d'un texte à analyser, il déployait ses dons de profondeur et de minutie, allant au cœur des mots dont les lettres inertes se muaient en images vivantes. Mais il détaillait pour recomposer, détaillait pour rassembler »¹⁶².

C'est par le travail sur les termes techniques que devait, selon L. Massignon, commencer l'étude de la mystique musulmane. À sa suite, l'importance de l'étude des termes techniques (*iştilâhât*) pour l'étude du şūfisme a été soulignée par l'un de ses disciples : le philosophe Louis Gardet, qui écrit :

¹⁵⁹ Arnaldez, « La pensée et l'œuvre de Louis Massignon, comme clés pour l'étude de la civilisation musulmane », 306.

¹⁶⁰ Massignon (1922), *Passion*, II, 571.

¹⁶¹ Massignon (1922), *Passion*, II, 571-572.

¹⁶² Ibrahim Madkour, « L. Massignon », in *Louis Massignon*, éd. par Jean-François Six (Paris : L'Herne, 1970), [63-69], 67.

Les termes techniques (*iṣṭilāḥāt*) ont une importance primordiale en ṣūfisme. Ils expriment des « modalités » (*ḥāl*, pl. *aḥwāl*) d'actuation, des réalités « transientes » qui saisissent l'acte du sujet en son point originel. Le génie sémitique propre à la langue arabe, la richesse de ses racines aux multiples formes verbales, ouvrent au mystique un plan d'analyse pour nous inhabituel. Pour formuler des expériences analogues, les langues occidentales s'attacheraient d'abord à décrire la méthode suivie, et en conséquence, à chaque étape, les relations du sujet à l'absolu recherché ; la langue arabe, elle, cherchera à évoquer les successives actualisations vécues, qui seront-elles-mêmes autant d'« étapes »¹⁶³.

C'est pourquoi Seyyed Hossein Nasr estime que l'un des plus grands mérites de L. Massignon est précisément d'avoir insisté sur la nécessité de comprendre en profondeur le langage technique de la mystique musulmane afin d'appréhender cette réalité et d'avoir énoncé le principe méthodologique suivant : « pour être capable de réaliser une étude académique sérieuse, il est nécessaire de comprendre le langage en profondeur, et plus particulièrement le langage technique du ṣūfisme, car ce dernier permet de comprendre les enseignements du ṣūfisme »¹⁶⁴. Il illustre cette idée en commentant l'expression persane « *ahl-i iṣṭilāḥ* » :

Qui étudie le ṣūfisme, ou en réalité toute autre science, traditionnellement, doit passer dix ans avec un maître à étudier des textes de philosophie islamique et de ṣūfisme. A la fin, cette personne devient ce que nous appelons en persan « *ahl-i iṣṭilāḥ* », c'est-à-dire, une personne qui connaît le vocabulaire technique. Il s'agit ici de la fin de la route de l'éducation formelle, non du commencement¹⁶⁵.

¹⁶³ Gardet ; Anawati, *Mystique musulmane*, 98.

¹⁶⁴ Nasr, « In Commemoration of Louis Massignon, Catholic, Scholar, Islamicist and Mystic », 52 [«Massignon insisted that to be able to do serious scholarship one has to understand the language in depth, and more particularly it is technical language of Sufism which provides the key for the understanding of the teachings of Sufism».] (tr.).

¹⁶⁵ Nasr, « In Commemoration of Louis Massignon, Catholic, Scholar, Islamicist and Mystic », 52 s. [«If one studies Sufism, or in fact any science, traditionally, one must spend ten years with a master studying texts of Islamic philosophy of Sufism. At the end, one becomes what we call in Persian *ahl-i iṣṭilāḥ*, that is, a person who knows the technical vocabulary. That is the end of the road of formal education, not its beginning. »] (tr.).

Selon S. H. Nasr, ce n'est donc qu'en maîtrisant pleinement un langage que l'on apprend à connaître le sujet lui-même. De ce principe, que L. Massignon avait compris en profondeur, il fit l'un des fondements de sa méthode.

3.2.2.3. Méditation, décentrement, intention

Fort de sa connaissance de l'arabe, la lecture qu'il réalise ensuite des textes des mystiques musulmans est une lecture méditative. Comme l'explique Roger Arnaldez,

la logique de L. Massignon est une méthode de lecture et de méditation des textes, appuyée sur la valeur exceptionnelle que prennent certains mots dans le Coran et dans les œuvres de la mystique authentique. Ce n'est ni une logique d'exposition, ni une logique de démonstration. C'est la logique de la vie de certains mots privilégiés qui révèlent à l'homme une vérité transcendante, non en lui apportant une manière d'enseignement définie, et du même coup arrêtée et figée, mais une élévation de sa pensée et de toute son âme vers une Réalité, qui dépasse toute emprise du raisonnement, un dévoilement qui se donne *ex abrupto*, « un avertissement divin heurtant l'âme comme un choc impérieux » [...] et la saisissant comme « un harpon destiné à attirer l'âme à Dieu »¹⁶⁶.

L. Massignon, à partir du moment de sa conversion en Iraq, s'efforce d'opérer un décentrement mental, de comprendre l'islām de l'intérieur. Comme le rappellent C. Destremeau et J. Moncelon, ce désir de se décentrer motive, à Bagdad, au cours de l'hiver 1907-1908, son refus de s'installer dans le quartier européen et son choix de s'isoler et d'emménager dans le quartier arabe.¹⁶⁷ Là, croit-il, il pourra opérer le décentrement qu'il appelle de ses vœux et étudier l'islām depuis l'intérieur.

¹⁶⁶ Arnaldez, « La logique de Louis Massignon », 50.

¹⁶⁷ Destremeau ; Moncelon, *Louis Massignon*, 47.

Ce geste, il veut l'appliquer à l'étude de la mystique musulmane. Comme l'écrit Pierre Rocalve, désireux d'opérer une révolution copernicienne, un décentrement, il cherchera à réaliser une reconstitution interne de la mystique musulmane, et non plus un examen érudit « du dehors »¹⁶⁸. Un autre aspect de sa méthode consiste à rechercher l'intention de l'auteur ou du transmetteur. Cet impératif méthodologique découle de la spécificité structurelle de la langue arabe elle-même. En arabe, souligne-t-il, c'est l'intention du témoin qui donne au texte son intonation. C'est pourquoi il importe de retrouver l'intention dans le texte. Dans les *Akḥbār al-Ḥallāj*, il écrit :

Dans nos langues occidentales modernes, la critique textuelle de la notation écrite antécède l'analyse sémantique de l'idée exprimée. Dans les langues sémitiques, comme l'arabe, où l'écriture ne donne que le squelette consonantique des mots, où il faut deviner l'instinct la vocalisation pour vivifier les mots par l'incidence, *ḥulūl*, des signes de flexion syntactique, – le récit est oral, dicté, *ḥadīth*, *ḥabār*. Et la valeur du témoignage, l'intention du témoin qui a transmis le récit, l'*isnād* («l'appui»), qui lui donne son intonation, son sens, sa portée, précède la critique du texte, du *matn* allégué¹⁶⁹.

C'est par la critique interne des termes que la valeur d'un texte peut être dégagée :

Dans les langues sémitiques, la valeur d'un texte ne peut être dégagée par la critique « interne des termes qui le composent grammaticalement ; sa signification, « sapientiale », dépend de la chaîne des transmetteurs : dont la loyauté testimoniale doit être criblée ; un par un (*ʿilm al-jarḥ wa'ltaʿdīl*)¹⁷⁰.

Ainsi, afin d'évaluer la valeur d'un témoignage, il ne s'agit pas seulement de situer un fragment relativement à une biographie et une chronologie ; il s'agit également de retrouver

¹⁶⁸ Rocalve Pierre, « Louis Massignon et le soufisme », *Horizons Maghrébins*, n° 14-15 (1989), [196-204] : 197.

¹⁶⁹ al-Ḥallāj ; Massignon ; Kraus, *Akḥbār al-Ḥallāj* (1957)³, 11.

¹⁷⁰ al-Ḥallāj ; Massignon ; Kraus, *Akḥbār al-Ḥallāj* (1957)³, 11.

l'intention de son auteur : l'intention du témoin qui a transmis le récit, l'*isnād* (*l'appui*)¹⁷¹, qui confère au texte « son intonation, son sens, sa portée »¹⁷². C'est pourquoi dans le cas d'un texte mystique, « l'effort de vérification de l'authenticité, de la sincérité, de l'inspiration (*ilhâm*) des récits réunis sur la vie spirituelle d'un ascète »¹⁷³, s'avère indispensable.

Ce point peut être rapproché de la méthodologie employée par une chercheuse contemporaine, Katia Zakharia, qui insiste sur la nécessité de redonner au texte sa place dans une culture donnée, car toute société est structurée symboliquement et composée d'êtres parlants :

dans le monde musulman classique, un recueil de traditions prophétiques a une position et une fonction symboliques particulières, qui doivent être considérées à la fois comme une réalité sociale et comme un référent culturel spécifique. Prétendre, au nom d'une rationalité scientifique supposée, gommer la spécificité du statut d'un texte de cette nature, ou des textes fondateurs en général, est bien moins une erreur morale ou dogmatique, comme l'affirment certains, qu'une erreur méthodologique, au vu des théories freudiennes dont nous nous réclamons autant que des méthodes de l'histoire, ou même du simple bon sens. Sauf à prétendre que le monde musulman serait un cas unique de société d'êtres parlants structurée sans « ordre symbolique » (Lacan) ni « Référence Absolue »¹⁷⁴.

Pour L. Massignon, de même, la lecture doit être située, le contexte, pris en compte, la chaîne de témoins permettant de retrouver « l'intention » de l'auteur, ou du transmetteur, rappelée. Comme l'écrit J. Waardenburg, L. Massignon insiste sur le devoir d'aborder le texte comme un « témoignage social véridique », contenant une force spirituelle qui se poursuit

¹⁷¹ al-Ḥallāj ; Massignon ; Kraus, *Akḥbār al-Ḥallāj* (1957)³, 11.

¹⁷² al-Ḥallāj ; Massignon ; Kraus, *Akḥbār al-Ḥallāj* (1957)³, 11.

¹⁷³ al-Ḥallāj ; Massignon ; Kraus, *Akḥbār al-Ḥallāj* (1957)³, 11.

¹⁷⁴ Katia Zakharia, « Uways al-Qarani, Visages d'une légende », *Arabica*, n° 46 (1999) : 235.

dans l'histoire¹⁷⁵. On comprendra dès lors pourquoi il importe, pour L. Massignon, de retrouver l'intention de l'auteur ou du transmetteur. Paul Synave, note au sujet d'un texte du savant daté de 1913 :

le langage est en dépendance étroite avec les idées et les expériences qu'il traduit ; ce qui importe avant tout, c'est l'intention ; deux formules, deux mots, deux pratiques peuvent être semblables ; il est indispensable de saisir le choc initial qui leur a donné naissance et qui souvent a fait subir à la terminologie une frappe nouvelle, un gauchissement. Pour retrouver cette expérience première, il faut entrer dans la pensée de l'auteur, refaire avec lui l'expérience pour la mieux pénétrer, ou, du moins, s'abstraire de soi pour vivre avec une intelligence et une imagination autres que la sienne, et comprendre ce que les mots veulent dire dans leur sens précis et profond¹⁷⁶.

3.2.2.4. Revivre en soi

Cet effort réalisé pour retrouver l'intention d'un scripteur s'accompagne d'une démarche expérimentale : il s'agit de revivre le texte en soi. Se borner à classer des termes techniques ou à comparer la structure des propositions dogmatiques des auteurs, est insuffisant pour L. Massignon : « il faut, écrit-il dans *l'Essai*, refaire à part soi, l'expérimentation morale, qu'il en revive l'histoire personnelle, en se mettant, au moins par hypothèse, à leur place : afin d'apprécier *axialement* et directement les conséquences de leurs règles de vie »¹⁷⁷.

Il s'agit d'opérer un décentrement, de se placer dans l'axe de cette altérité, de tenter de revivre en soi l'histoire de l'autre, de s'efforcer de faire cette expérimentation mentale. Il s'agit, comme l'écrit Robert Caspar, de se placer au point vierge, axialement, afin de lire du

¹⁷⁵ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 227-228.

¹⁷⁶ Synave, « Religions sémitiques », 375-376, évoque le texte de L. Massignon « Dans quelle mesure l'expérience mystique intervient-elle pour la construction des dogmes ? ». Nous soulignons.

¹⁷⁷ Massignon, *Essai* (1954), 54.

dedans : « Au lieu de voir l'islam de l'extérieur et de *tirer sur lui à boulets rouges*, il faut se placer par un renversement à la Copernic, au centre même de l'islam, là où vit cette étincelle de vérité dont se sustente invisiblement et mystérieusement tout le reste »¹⁷⁸.

La lecture d'informations d'ordre scientifique et historique ne suffit pas, d'après L. Massignon, à comprendre un texte en profondeur. Dans un texte de 1927 intitulé « L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire », il écrit : « Pour entrevoir les réalités dernières, il faut cesser de lire, fermer le livre et considérer, si elle vient se poser sur la pierre de notre cœur, la charité divine, qui transfigura le mystique et nous a sans doute prévenus de sa visitation en nous prédisposant à le lire »¹⁷⁹.

Fermer le livre. Cesser de lire. Laisser les choses se déposer en soi. Telle est la démarche qu'il fait sienne. Il évoque à nouveau le mode de cette expérimentation mentale dans la *Passion* : « La loyauté la plus stricte a été observée dans cette étude ; j'ai renoncé à tout concept descriptif ne faisant pas expressément partie de l'expérimentation mentale que j'ai voulu m'assimiler, reproduire en moi-même et transposer en français »¹⁸⁰. Revivre une histoire personnelle, rejouer en soi. Ici la recherche devient une expérimentation quasi-religieuse. Dans un article intitulé « Les recherches d'Asín Palacios sur Dante : Le problème des influences musulmanes sur la chrétienté médiévale et les lois de l'imitation littéraire », il écrit :

Ce n'est plus de la science comme la lexicographie, ni de l'art, comme la dialectique, – c'est une espère d'expérimentation morale à refaire en soi-même [*in animâ vili*], une « histoire personnelle » à revivre en la jouant sur notre théâtre intérieur, au fond de

¹⁷⁸ Caspar, *Cours de théologie musulmane*, 80.

¹⁷⁹ Massignon, « L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire » [1927], in *EMII*, [286-301], 300.

¹⁸⁰ Massignon, *Passion* (1922), II, 462.

la conscience, comme un drame dont on a redisé le décor et redistribué les rôles [...] c'est une pratique personnelle, une « mystique » incommunicable directement, qu'il s'agit de découvrir et d'analyser patiemment, en en vivant, comme un connaisseur goûte les crus, – par une lente et savoureuse méditation intérieure¹⁸¹.

Lorsqu'il s'agit d'un texte de premier ordre, l'exégète doit refaire pour son propre compte la découverte spirituelle exprimée dans le texte. Il doit en saisir, la force intérieure capable de mobiliser l'esprit, la pensée conductrice, l'intention. Une telle saisie, une telle compréhension exigent qu'on sorte hors de ses propres normes. Jacques Waardenburg reformule cette idée dans les termes suivants :

Pour que les lecteurs « expatrient » leur désir de comprendre hors de leurs normes ; en le décentrant, comme Copernic son univers ptolémien, en passant, comme le géomètre transforme son système de coordonnées cartésiennes en système de coordonnées polaires réaxés sur le centre axial de l'autre. Pour comprendre l'autre, il ne faut pas se l'annexer, mais devenir son hôte¹⁸².

En 1954, L. Massignon écrit à Mohammed Arkoun qu'il est arrivé à une position méthodologique « intérieuriste »¹⁸³. « Il faut être intérieuriste », écrit-il¹⁸⁴. Il s'agit d'étudier un phénomène « du dedans ». Cette méthodologie J. Waardenburg la résume ainsi : « Elle consiste à participer à l'intention même, à l'axe de la personne ou de l'objet étudié ; ainsi la compréhension se fait *du dedans* du phénomène »¹⁸⁵.

¹⁸¹ Massignon, « Les recherches d'Asín Palacios sur Dante : Le problème des influences musulmanes sur la chrétienté médiévale et les lois de l'imitation littéraire » [1919], in *EMII*, [104-128], 122-123.

¹⁸² Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident* (Paris ; La Haye : Mouton, 1963), 228.

¹⁸³ Lettre de L. Massignon à M. Arkoun, 16 /VI/ 1954, citée par : Arkoun, « Ma rencontre avec L. Massignon », 56.

¹⁸⁴ Lettre de L. Massignon à M. Arkoun, 16 /VI/ 1954, citée par : Arkoun, « Ma rencontre avec L. Massignon », 57.

¹⁸⁵ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 228.

3.2.2.5 Subjectivité et études religieuses.

Cette méthode est adaptée à la nature du phénomène étudié : il s'agit d'un phénomène de vie, d'une commotion psychique. D'où la nécessité d'observer cette vie mystique non sous un microscope, mais « du dedans », en empruntant la voie intérieure. Dans un texte de 1952, L. Massignon écrit :

Est-ce à dire que cela nous mette devant un principe d'indétermination comme celui de Heisenberg et que nous ne puissions en somme rien tirer de positif de l'observation des faits mystiques ? Non, c'est le problème de la symbolique ; qui est légitime. C'est le problème de ce déplacement, de ce transfert, transformation intérieure qui est un phénomène de vie, de finalité, qui persiste à se réaliser. C'est précisément parce que des commotions psychiques sont à l'origine de toutes les grandes révolutions sociales et politiques que nous sommes un peu gênés quand nous voulons les mettre sous le porte-objets du microscope des théoriciens, en voulant croire que c'est une chose statique, que l'on peut en faire l'inventaire une fois pour toutes, et qu'il ne se produit pas un épanouissement par le dedans, ou un développement fonctionnel entre-temps¹⁸⁶.

Concernant les études religieuses, L. Massignon est convaincu de l'importance de la valeur de la subjectivité. Dans les conseils qu'il prodigue à l'un de ses étudiants, Ṣubḥī al-Ṣāliḥ (m. 1986)¹⁸⁷, L. Massignon invite ce dernier à ne pas idéaliser « l'objectivité » et l'interroge : « Et quelle est la valeur des études religieuses si elles ne sont pas consumées par le feu de la subjectivité, et si n'y scintille point un rayon émanant d'une émotion intérieure? »¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Massignon, « L'Occident devant l'Orient primauté d'une solution culturelle » [1952] », in *EMI*, [58-73], 60.

¹⁸⁷ Deviendra titulaire d'un doctorat en philosophie de la Sorbonne.

¹⁸⁸ Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, « Lughat al-wajd fi manṭiq Massignon », *al-Dhikrā al-mi'awīyya li-milād al-mustashriq al-fransī al-ustādh Louis Massignon* (Le Caire : Imprimerie de l'Université du Caire, 1984), 121. [Sobhi El Saleh, « La langue de l'extase dans la logique de Massignon », in *Centenaire de Louis Massignon* (Le Caire : Imprimerie de l'Université du Caire, 1984), 121].

Gabriel Bounoure a lui aussi insisté sur la valeur accordée par L. Massignon à la subjectivité dans son approche méthodologique :

Les « professeurs d'objectivité », comme disait Kierkegaard, y sont impropres ; en archéologie leurs méthodes sont comme pétrifiées par le contact des pierres. Mais « interioriser », ce n'est point adopter une attitude de passivité à l'égard des « puissances trompeuses ». [...] Massignon n'ignorait rien des exigences auxquelles doit se soumettre un témoignage pour être reçu ; mais il savait aussi que sans « l'œil du cœur doublant l'œil de la vue » (expressions d'Ibn 'Arabî), il est impossible que se produisent ces « réciprocitys de preuves » sans lesquelles notre destinée ne dépasse pas le niveau du destin et notre vue ne perce point jusqu'au transhistorique. [...] Si l'objectivité a des limites dans l'histoire profane, à plus forte raison dans l'histoire religieuse et dans les recherches où le plan de l'épistémologie confine au plan de l'ontologie »¹⁸⁹.

3.2.2.6 Participer, rencontrer, s'en trouver changé.

Dans « L'Occident devant l'Orient primauté d'une solution culturelle » (1952), L. Massignon s'exprime au sujet de sa « position mystique » et de sa « participation mystique avec l'islam ». C'est, écrit-il, le psychanalyste Carl Gustav Jung (m. 1961) qui l'a « guéri de cette défiance, de ce mépris hautain de l'intellectuel, qui perd le contact social »¹⁹⁰.

Il s'agit de ne plus de regarder l'islām avec dédain, mais de renoncer à toute arrogance et de redresser notre regard. Faisant allusion au regard méprisant lancé par le colonisant sur le colonisé, il écrit, en prenant l'image du miroir des fiancés :

Quand ils entrent, chacun par une porte, dans ce salon de la rencontre (avec souvent, un Coran, sous le miroir) [...] ils ne doivent pas chercher à se voir directement, ce qui serait en position inversée, voyant l'œil droit de l'autre à gauche, et l'œil gauche à

¹⁸⁹ Gabriel Bounoure, « Espace terrestre et rencontres », *Mémorial Louis Massignon* (Le Caire : Dar el-Salam, 1963), [29-35], 30.

¹⁹⁰ Massignon, « L'Occident devant l'Orient primauté d'une solution culturelle » [1952] », in *EMI*, [58-73], 59.

droite. Ils regardent d'abord au fond du salon, et c'est dans le miroir qu'ils s'aperçoivent en position redressée, *mutaqâbilîn* (Coran 37, 43 ; 56, 16) : l'œil droit à droite, l'œil gauche à gauche, comme dans le face-à-face du Paradis, tels que Dieu les voit, caché au fond de leurs cœurs, décentrés hors de leurs égoïsmes réciproques. Tous les atroces conflits entre races différentes, surtout aux colonies, viennent de ce que le colonisant refuse de voir le colonisé (et inversement) dans ce *miroir des fiancés*, et le regarde de travers, avec une commisération paternaliste, méprisante et désabusée, sans redresser l'image¹⁹¹.

Redresser notre regard, apprendre à regarder, se décentrer de son égoïsme : renoncer à l'ego pour mieux voir l'autre. Au fil de sa vie, la méthode de L. Massignon se précise. La position qu'il adopte est une position de « participation » à l'autre. Le chercheur n'est nullement passif dans cette étude intérioriste : il engage sa subjectivité, il « participe » au phénomène étudié. L'anthropologue Francis Affergan l'explique ainsi :

On participe par la langue et la façon de parler de l'Autre. Massignon utilise le verbe « participer » au passif lorsqu'il prétend que les mots, les maximes et les formules peuvent être « participés » par tel ou tel d'entre nous. La participation se pratique à l'Autre, ni par, ni avec. C'est pourquoi elle exclut toute tactique, fût-elle cognitive, méthodologique ou épistémologique. Les témoins sont ainsi assimilés aux êtres de substitution, dont la vocation consiste à essayer de saisir l'Autre de l'intérieur, en s'identifiant à lui¹⁹².

Cet Autre, il s'agit de devenir son hôte, de le prendre pour point d'ancrage, et de lui donner la parole. F. Affergan écrit encore :

Pour comprendre l'Autre, il faut devenir son hôte, et l'Autre doit à son tour être le mien. La pratique anthropologique s'appuie tout entière sur le respect de l'étranger. C'est en cela que l'hôte s'oppose à l'otage. Ici aussi, Massignon congédie une des hypothèses essentielles de l'anthropologie classique. Celle-ci en effet avait coutume

¹⁹¹ Massignon, « La signification spirituelle du dernier pèlerinage de Gandhi » [1956], in *EM* II, [792-806], 801. Nous soulignons.

¹⁹² Affergan, « L'involution de l'anthropologie chez Louis Massignon », 144.

d'examiner les sociétés comme si elles étaient entièrement structurées par le système de la parenté charnelle et classificatoire. Massignon propose de lui substituer la pratique de l'hospitalité, ce qui lui permet d'introduire le sacré au fondement des sociétés. Il reste convaincu que l'hospitalité est bien le lien fondateur des sociétés primitives qu'il recherchait ; le lieu constitutif du *socius*. Par exemple, c'est elle qui tisse la toile sociale sur laquelle le rite prendra tout son sens. Celui-ci est par essence exogamique puisqu'il vise l'Autre, soit comme présence existentielle, « la salutation, exode de pèlerin », écrit-il, soit comme troisième Personne du discours, celle dont on parle.

Comme le remarque Francis Affergan, chez L. Massignon, « L'Autre ne se trouve pas frappé de délocution » mais il est « *templum*, arrimage d'une Présence reconnue comme telle »¹⁹³. J. Waardenburg emploie lui aussi ce terme, « participation ». Il observe que chez L. Massignon l'étude d'un mystique est « une participation au saint, et, par lui, à la grâce divine ; c'est une voie vers l'amour mystique et vers l'appréhension de la parole divine mystique »¹⁹⁴. Le terme « participation », nous conduit à explorer un autre concept, celui de « compassion ». Selon L. Massignon, c'est une science :

Il y a une certaine science que j'appellerai une *science*, esthétique, *de la compassion*. C'est une *science*, comme la médecine, qui est aussi un art. Mais un art qui ne s'asservit pas aux techniques désuètes des travailleurs spécialisés auxquels elle se sent vouée à apporter de l'espérance. [...] Cette science esthétique de la compassion peut atteindre, avec les ressources de la psychanalyse, dans le travail savoureux de l'artisan, dans ses loisirs et ses jeux, cela que nous trouvons si mal chez nous dans les *intervalles* d'un travail à la chaîne, où les *intervalles* de la masse sont de simples détentes d'abrutissements¹⁹⁵.

¹⁹³ Affergan, « L'invololution de l'anthropologie chez Louis Massignon », 143.

¹⁹⁴ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 192.

¹⁹⁵ Massignon, « L'Occident devant l'Orient primauté d'une solution culturelle » [1952], in *EMI*, [58-73], 64.

Notons ici encore que le savant fait à nouveau allusion aux ressources de la psychanalyse. Peut-être faut-il en déduire que sa fréquentation du cercle Eranos¹⁹⁶, de 1937 à 1955, a été source d'inspiration dans l'élaboration de sa méthodologie... L'un des effets de l'emploi d'une telle méthode est d'aboutir à transformer l'observateur lui-même. L. Massignon, dans un texte de 1952, observe que les recensions des essais des mystiques sont hétérogènes, qu'elles varient. Ces variations indiquent, selon lui, que l'étude de ces textes elle-même a transformé la personne qui écrit : « Lorsque vous voyez notées les confidences d'un mystique, chaque différent *scripteur* note les choses avec des variantes. Cela ne veut pas dire que leurs notations ne soient pas *vraies* ; cela veut dire que la confiance a transformé celui qui observe en même temps que celui qui est observé »¹⁹⁷.

Les phénomènes mystiques ont cela de très particulier « que l'observateur change, et l'observé également. Il y a une transformation vitale qui s'opère ; hors série »¹⁹⁸. Or, comme nous l'avons montré au point 2.3.3, L. Massignon lui-même ne sort pas indemne de l'étude qu'il entreprend. Il se trouvera désorienté, transformé, converti : dans cette étude, le sujet qui aborde son domaine de recherche s'engage de tout son être, prend le risque du changement. Car il vit avec l'autre, participe à son altérité, et devient hôte, voire otage volontaire, de la réalité de l'autre.

¹⁹⁶ Le cercle Eranos, fondé par Olga Fröbe-Kapteyn (m. 1962) se déroulait en Suisse, à Ascona, et réunissait les universitaires les plus éminents. Il avait pour vocation d'être un lieu d'échange et d'expérience où les philosophies orientales et occidentales pouvaient se rencontrer.

¹⁹⁷ Massignon, « L'Occident devant l'Orient primauté d'une solution culturelle » [1952], in *EMI*, [58-73], 60.

¹⁹⁸ Massignon, « L'Occident devant l'Orient primauté d'une solution culturelle » [1952], in *EMI*, [58-73], 60.

3.2.2.7 Une expérience religieuse

En définitive, l'étude de la mystique elle-même devient religieuse. Comme le fait observer J. Waardenburg :

C'est au fond plus qu'une reconstitution introspective ; quand elle réussit, le chercheur sort de lui-même, quittant son propre centre au profit d'une pleine participation au phénomène étudié. Ce qui, en termes philosophiques, s'appelle la coïncidence du sujet et de l'objet, c'est dans la recherche mystique, l'extase : le chercheur a subi l'inspiration du mystique étudié. Le sens intentionnel du phénomène mystique n'est pas seulement reconstitué : il a revivifié le chercheur. En effet, dans la recherche mystique, « ce vers quoi nous allons », c'est l'absolu pour ce savant. Ici, l'étude religieuse, déjà à la limite des sciences humaines, devient elle-même religieuse¹⁹⁹.

D'après J. Waardenburg, c'est, selon L. Massignon, grâce à l'illumination du Saint Esprit que la recherche peut être féconde. Il écrit :

Cette origine qui est la base et le but de la recherche – pour le Professeur Massignon l'expérience mystique et la raison, la mystique et la scolastique, sont complémentaires – est l'illumination de l'intelligence par le Saint Esprit. C'est ici que se manifeste de façon éclatante le tournant des recherches de M. Massignon, par rapport à celles des quatre autres auteurs considérés²⁰⁰. La Vérité n'établit pas seulement la corrélation correcte entre le sujet et l'objet, mais elle est la nourriture salutaire du sujet, à travers l'objet étudié, et mène à la voie de sanctification²⁰¹.

En 1913, L. Massignon a renoncé à suivre Charles de Foucauld dans son ermitage au désert, renoncé à la vocation sacerdotale. Il a choisi de fonder une famille, mais aussi, de se consacrer à l'étude, et d'embrasser la voie universitaire. Et ce sera une vocation vécue avec ferveur et intensité. Cet examen de sa méthodologie nous montre que sa recherche

¹⁹⁹ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 231-232.

²⁰⁰ J. Waardenburg étudie dans sa thèse doctorale cinq auteurs : I. Goldziher, D. B. Macdonald, C. Snouck Hurgronje, C.H. Becker, et L. Massignon.

²⁰¹ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 193.

académique revêt une dimension religieuse, quasi-mystique. On peut supposer que l'étude de la mystique fut pour lui une voie de rédemption.

3.2.2.8 Ce qui fait sens pour les croyants.

Selon Henry Corbin, l'approche novatrice développée par L. Massignon lui a permis de saisir l'islām de l'intérieur :

Massignon eut, certes, une connaissance approfondie de la philologie arabe. Nombre de ses travaux témoignent de son intérêt pour la sociologie et les enquêtes sociales. Mais il savait aussi qu'en définitive l'approche ne peut être tentée que directement, par la réalité intérieure, la signification vivante, les intentions du contenu réel, telles que les perçoivent ceux qui y croient²⁰².

Saisir ce qui fait sens pour les croyants, se mettre à leur place pour tenter de comprendre ce qu'ils croient, c'est s'intéresser à un islām vivant, à ce qui fait sens pour une communauté vivante. Comme l'écrit Henri Laoust (m. 1983), pour L. Massignon c'est « de la manière dont les Musulmans eux-mêmes ont compris et continuent de comprendre leur propre religion qu'il importe de partir²⁰³ ». Comprendre ce qui fait sens pour l'autre, se mettre à la place de l'autre, revivre en soi l'expérience religieuse vécue par l'autre : il s'agit d'une autre manière d'aborder les sciences religieuses, en passant de l'*Erklären*²⁰⁴ au *Verstehen*²⁰⁵.

La réception de L. Massignon Outre-Rhin permet de relire son œuvre à l'aide de certains concepts philosophiques. Dès la publication de la *Passion*, Hans Heinrich Schaeder (m. 1957),

²⁰² Corbin, « L. Massignon [1963-4] », 57. Nous soulignons.

²⁰³ Laoust, « L. Massignon islamologue », 306.

²⁰⁴ Terme allemand signifiant « expliquer ».

²⁰⁵ Terme allemand signifiant « comprendre ».

convoque, comme le rappelle Josef van Ess, le concept de « *Verstehen* », élaboré par W. Dilthey (m. 1911)²⁰⁶.

En reprenant les catégories de ce dernier auteur, on pourrait dire que L. Massignon s'efforce de comprendre (*Verstehen*) l'expérience religieuse du sujet humain, son vécu (*Erlebnis*) dans toute sa complexité et son imprévisibilité plutôt que de vouloir à tout prix « l'expliquer » (*Erklären*) à partir de son contexte et au moyen de lois positives²⁰⁷.

Louis Massignon est, selon Henry Corbin, celui qui « a su mettre en lumière les règles d'or et les conditions de ce *Comprendre* qui concerne en propre les sciences religieuses »²⁰⁸. Cette compréhension est rendue possible parce qu'il y a *participation* du chercheur au monde qu'il étudie. Dans sa recension de la *Passion*, H. H. Schaeder écrivait en 1926 dans *Der Islam* :

le caractère unique de l'ouvrage ne repose pas tant sur la connaissance universelle des sources, sur la plénitude de la pensée et l'art de l'exposition qu'il manifeste, que, au fond, sur la parfaite correspondance de l'auteur avec le monde spirituel qu'il nous ouvre²⁰⁹.

Comprendre que l'étude d'un objet dépend aussi du sujet qui l'étudie, que toute étude, en sciences des religions, doit prendre en compte la relation entre l'étudiant et l'étudié, entre le sujet et l'objet, telle est l'une des avancées méthodologiques majeures réalisées par L. Massignon.

²⁰⁶ Ess (van), « Massignon vu à travers le regard d'un allemand », 63.

²⁰⁷ Waardenburg, *Des dieux qui se rapprochent*, 89 ; 119 ; 150-151.

²⁰⁸ Corbin, « L. Massignon », 59.

²⁰⁹ Hans Heinrich Schaeder, « Recension de : Louis Massignon, *La Passion d'al-Ḥosayn -ibn-Manṣūr al-Ḥallāj* (1922) », *Der Islam*, n° XV (1926), [117-135]: 117. Nous soulignons. [« Denn die Einzigartigkeit des Werkes beruht nicht sowohl auf der universalen Quellenkenntnis, auf der Gedankenfülle und der Darstellungskunst die es manifestiert, sondern zutiefst auf der vollkommenen Kongenialität des Verfassers mit der geistigen Welt, die er uns erschließt. ».] Trad. Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 139.

3.2.2.9 Une certaine manière de voir

Christian Jambet fait observer que Louis Massignon « prend partie », qu'il « donne sens aux différents textes dont il fait l'exégèse en fonction de sa propre partie spirituelle »²¹⁰. Il lègue ainsi aux spécialistes de l'Orient musulman la possibilité d'en avoir une lecture « intérieuriste » ou intérieure, c'est-à-dire de faire de l'acte de foi des *ṣūfis*, des philosophes ou des spirituels en général qu'ils étudieraient leur propre acte d'adhésion ou de foi. Il s'agit de vivre en soi-même, mystiquement, le langage de l'autre pour que s'opère en nous la germination de ce qu'il a déposé dans son texte et pour que la « traduction » soit à la fois et encore l'œuvre de l'autre et celle du traducteur. Il s'agit, comme le dira H. Corbin de « voir ce que voit l'autre avec ces mêmes yeux par lesquels il les voit »²¹¹.

La méthode de L. Massignon invite à opérer un déplacement, un décentrement, afin de se dépouiller de ses préjugés. Mais plus encore, elle invite à une transformation intérieure, à une rencontre avec l'autre. Le savant a observé distinctement que l'on ne voit l'objet religieux qu'à travers ses propres yeux. Comme l'écrit Waardenburg :

l'Islam que Massignon a vu est un Islam massignonien ; et de la vérité de cet Islam Massignon a été le seul dépositaire. Il a vu cette vérité non seulement à travers certains textes ou à l'aide de certains musulmans, mais aussi et surtout avec la spiritualité sienne qui, d'une part, était le résultat d'une éducation et d'une formation, mais qui, d'autre part, lui a permis de voir précisément la vérité qu'il a vue²¹².

²¹⁰ Christian Jambet, « La révélation d'un islam autre », in *Louis Massignon, mystique en dialogue* (Gordes : Question de ; Paris : A. Michel, 1992), [60-66] : 61.

²¹¹ H. Corbin est cité par : Jambet, « La révélation d'un islam autre », 66.

²¹² Waardenburg, « Regard de phénoménologie religieuse », 154.

Le progrès dû à la phénoménologie c'est précisément d'avoir observé qu'on ne voit son objet religieux qu'à travers ses propres yeux. Par conséquent, l'islām que L. Massignon a vu est « un islām massignonien ». En cela réside à la fois la force et les limites de cette méthode.

3.2.3 Limites

Nous avons évoqué l'importance de la place de la subjectivité dans la méthode de Louis Massignon : l'intérêt d'un recours à la subjectivité est indéniable en matière de sciences des religions, et se justifie plus encore s'agissant de l'étude de la mystique, qui touche souvent à l'intime, à l'ineffable. Cependant, l'un des reproches qui fut souvent formulé à l'encontre du savant est précisément celui d'avoir présenté une vision « subjective » de l'islām et de sa tradition mystique, celui d'avoir produit une œuvre islamologique qui s'apparenterait à un « miroir déformant ».

Comme l'écrit Jean Moncelon, « A la question : *N'y a-t-il rien d'autre, en Islam, que ces Ismaéliens dont vous parlez toujours ?* Henry Corbin répondit un jour : *Il y l'Ismaélisme et rien.* Louis Massignon aussi fut suspecté, non sans raison, de penser qu'en Islam, il y avait Hallāj et rien »²¹³. On peut en effet, selon J. Waardenburg, observer qu'il y a chez L. Massignon une « survaleur de Hallaj par rapport à l'histoire de la pensée et de la pratique religieuse musulmanes ; les différents courants de pensée religieuse sont situés autour et par rapport à la pensée hallajienne »²¹⁴. S'interrogeant sur l'interprétation de la figure d'al-Ḥallāj

²¹³ Moncelon, « Louis Massignon et Henry Corbin », 202.

²¹⁴ Waardenburg, « Regard de phénoménologie religieuse », 153.

par Massignon, il fait observer qu'il y a « quelque chose de très non-musulman chez Massignon »²¹⁵.

La méthode de L. Massignon a été critiquée par J. van Ess qui en indique les défaillances et les limites :

chez lui la recherche touchait la méditation. [...] Il s'appropriait son sujet totalement ; le langage dont il se servit à ce but était fort suggestif mais pas toujours emprunté au sujet même. [...] Certes, la théorie du « Verstehen » demandait également qu'on s'identifiât à son sujet avec sympathie ; mais tout en reconnaissant que la personnalité du chercheur ne peut jamais être écartée elle présupposa qu'il s'anéantît autant que possible. Ce qui est différent dans l'objet analysé doit rester différent ; la sympathie ne doit pas aboutir au syncrétisme²¹⁶.

J. van Ess reproche à L. Massignon de ne pas avoir su conserver de distance avec l'objet étudié, de s'être trop totalement identifié avec ce dernier. Pour notre part, nous sommes également d'avis que c'est là l'une des défaillances principales de la méthode de l'islamologue.

Le recours immodéré du chercheur à la subjectivité a engendré d'autres critiques. On a pu reprocher à L. Massignon de ne pas traiter tous les domaines de l'histoire musulmane avec une sympathie et une empathie égales, d'avoir eu certaines préférences, ou certains rejets, qui ne se justifiaient pas objectivement. Ainsi Henry Corbin écrit :

Il y a parfois dans l'œuvre scientifique de Massignon, des affirmations qui étonnent, des thèses auxquelles on ne peut se rallier, voire des jugements dont la partialité est tout près de nous scandaliser. Plus exactement dit, on éprouve un étonnement peiné du fait que ne furent admis à bénéficier des règles d'or rappelées ci-dessus [les règles d'or et les conditions du « Comprendre »] ni le shî'isme en général et les shî'ites

²¹⁵ Waardenburg, « Regard de phénoménologie religieuse », 155.

²¹⁶ Ess (van), « Massignon vu à travers le regard d'un allemand », 64. Nous soulignons

comme tels, ni un philosophe comme Avicenne, ni surtout le grand théosophe mystique d'Andalousie, Mohyiddîn ibn 'Arabî, et son école²¹⁷.

Il en conclut que l'application de ces règles d'or se situe à un niveau plus profond :

Les mystérieuses défaillances de ce « Comprendre » mis en œuvre ailleurs et dans d'autres cas avec une énergie si généreuse, il faut en chercher l'origine dans le secret d'options « préexistentielles » qui échappent aux justifications scientifiques. Si nous prenions certains de ces jugements pour des propositions objectives et positives, la porte resterait ouverte à de stériles polémiques. En revanche, si nous essayons de pressentir à quels refus peut-être désespérés, à quelles clauses de sauvegarde intimes ont pu correspondre ces outrances, nous leur demanderons de nous instruire, sinon sur les hommes et les doctrines qu'elles visent, du moins sur la courbe d'une vie intérieure qui reste exceptionnelle²¹⁸.

Ces contradictions, c'est en étudiant la courbe de vie de Louis Massignon qu'il devient possible de les comprendre :

il y aurait peut-être à considérer que la contradiction se résout par l'idée que Louis Massignon se fit successivement du shî'isme iranien en fonction de sa propre vocation personnelle. L'éthos profond du shî'isme, cette *desperatio fiducialis* qui garde le silence et sait attendre, parce qu'elle est nourrie d'une gnose qui domine les plans d'univers et le cycle total de la prophétie jusqu'au jour de la Résurrection, le refus qu'oppose à ce monde le *javânmard*, le « pur chevalier spirituel », parce qu'il « sait », ce n'est pas cette forme de défi qui retint l'attention de Massignon. Ce qu'il retient, lorsqu'il valide l'idée shî'ite, quitte à en briser l'attente eschatologique qui lui est essentielle, c'est un appel à l'héroïsme temporel hic et nunc, de même qu'il voyait en la personne de Hazrat Fâtima la Justicière divine au Dernier Jour²¹⁹.

Pour H. Corbin, L. Massignon était habité par une attente eschatologique, une idée d'une justice divine immanente en ce monde et éclatant dès ce monde, ce qui explique son

²¹⁷ Corbin, « L. Massignon », 59.

²¹⁸ Corbin, « L. Massignon », 59.

²¹⁹ Corbin, « L. Massignon », 61.

impatience devant les délais imprévisibles. D'où son militantisme, et ses prises de position dans lesquelles « il n'était plus possible à tous ses amis de le suivre »²²⁰.

D'autres critiques ont été adressées à L. Massignon : son emploi de sa « méthode de l'hélicoptère » qui consistait, après « un rapide survol de l'ensemble », à « atterrir » sur un manuscrit, à en faire « une rapide étude de reconnaissance », puis à reprendre son envol pour aller ailleurs »...Ce qui pouvait entraîner, certaines interprétations erronées²²¹.

On lui a également reproché sa surinterprétation de certains détails, ou encore son manque d'exactitude. Comme le rappelle J. van Ess, c'est la critique adressée par H. Ritter²²² à L. Massignon au sujet du chapitre qu'il consacra à Ḥasan al-Baṣrī. Le caractère hâtif de certaines perspectives, une tendance à utiliser ses observations comme un flash qui éclaire tout²²³. J. van Ess déplore son style laconique qui rend la vérification des références difficile²²⁴. En résumé, « Vu et à travers le regard d'un philologue allemand il n'était pas *exact* »²²⁵. Ce manque d'exactitude a été reproché à L. Massignon par nombre de ses confrères. Comme l'écrit Serge de Laugier de Beaucueil, il se considérait certes comme un disciple de L. Massignon, mais avec des réserves, préférant « la fidélité terre-à-terre à la lettre des textes plutôt que certaines envolées spirituelles, admirables peut-être, mais incertaines »²²⁶.

²²⁰ Corbin, « L. Massignon », 61.

²²¹ Moncelon, « Louis Massignon et Henry Corbin », 211.

²²² Hellmut Ritter, « Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit », *Der Islam*, n° 21 (I Jan. 1933): 1-83.

²²³ Ess (van), « Massignon vu à travers le regard d'un allemand », 66-67.

²²⁴ Ess (van), « Massignon vu à travers le regard d'un allemand », 66.

²²⁵ Ess (van), « Massignon vu à travers le regard d'un allemand », 64.

²²⁶ Serge Laugier de Beaucueil, « À propos d'une stèle brisée », in *Louis Massignon*, éd. par Jean-François Six (Paris : l'Herne, 1970), [419-420], 419.

3.2.4 Une vision d'ensemble

En dépit de ces critiques, la méthode de L. Massignon présente, nous l'avons vu, également certaines forces. Ainsi, observons à présent que le savant français a eu le mérite de proposer, en islamologie, une vision d'ensemble. Comme le fait remarquer J. van Ess :

Ce qui compte est la vision d'ensemble. L'historien n'accumule pas seulement des faits ; il en donne, qu'il le veuille ou non, toujours l'interprétation. Et c'est l'interprétation qui garde son intérêt pour nous, non pas ce qu'il a considéré comme faits. Seule l'interprétation peut rester « vraie » parce qu'elle est imprégnée de sa personnalité. Dans les sciences humaines la recherche se poursuit par la fusion des horizons de l'objet et du sujet – ou pour le dire plus clairement en français où le mot « sujet » signifie aussi « l'objet » : par la fusion des horizons du chercheur et du texte qu'il interprète ou de la société qu'il analyse. Le résultat nous dit quelque chose sur l'objet traité, mais aussi sur sa manière de le voir. Et parfois il arrive que cette manière de voir possède une telle force qu'elle se maintient au-delà de sa propre génération²²⁷.

Josef van Ess salue la force de la vision développée par L. Massignon. Selon lui, « sa vision peut nous aider à ouvrir nous-même les yeux »²²⁸. Le savant français avait une « vision » globale de l'islām. Il a su décroiser les savoirs. À ce sujet, Henri Laoust confie l'observation suivante :

C'est à une étude en quelque sorte totale de l'Islam qu'il entendait se vouer. Et cette orientation de pensée, là encore, est à méditer et à méditer avec soin, car il est bien certain que le cloisonnement souvent factice qu'entraînent la diversification sans cesse renouvelée de nos disciplines intellectuelles et leur répartition entre facultés distinctes a pour conséquence de faire éclater l'étude de l'Islam en une pluralité de points de vue qui trop souvent s'ignorent, quand ils ne se combattent pas²²⁹.

²²⁷ Ess (van), « Massignon vu à travers le regard d'un allemand », 70.

²²⁸ Ess (van), « Massignon vu à travers le regard d'un allemand », 70.

²²⁹ Laoust, « L. Massignon islamologue », 306.

En somme, L. Massignon a su mettre en lumière la cohérence du tout, sans briser l'unité fondamentale d'une civilisation. C'est ce que qu'observe R. Arnaldez, qui écrit :

Il avait acquis une connaissance approfondie de toutes les sciences de la Religion et il savait qu'elles ont entre elles une constante relation, que c'est dans cette relation, par cette relation, qu'elles prennent chacune la signification qui est la sienne dans cet ensemble parfaitement cohérent, en dépit de sa riche diversité, ensemble qui constitue la civilisation et la culture musulmanes. C'est pourquoi celui qui en détache une partie, fût-elle importante, brise une unité fondamentale et s'expose à porter des jugements non seulement partiels ou inadéquats, mais même foncièrement faux. Sans doute les divers éléments qui constituent une civilisation se tiennent-ils tous entre eux, quelle que soit la civilisation considérée²³⁰.

L'historien Henri-Irénée Marrou lui aussi appréciait cette vision aérienne, vision d'ensemble d'une civilisation chez L. Massignon :

Une rigueur dans le savoir, un souci de précision méticuleuse, d'exhaustivité [...] mais chez lui la précision de la méthode n'avait pas étouffé l'esprit, il savait viser haut : c'est lui qui m'a enseigné qu'une civilisation doit être saisie, pour être comprise et jugée, au niveau de ses grands hommes, de ses héros et de ses saints, et non à l'échelon inférieur de la médiocrité statistique²³¹.

Loin de cette médiocrité statistique, L. Massignon savait relier des instances habituellement séparées : relire, relier, réunir. Au sujet de la lecture qu'il réalisa de la sourate XVIII, Mohammed Arkoun salue cette capacité à relier ce qui est habituellement séparé :

Rares sont ceux qui, s'appuyant sur des monographies solides, tentent de dévoiler quelques liens entre des instances de l'existence humaine séparées par les exigences de l'analyse.

²³⁰ Arnaldez, « La pensée et l'œuvre de Louis Massignon, comme clés pour l'étude de la civilisation musulmane », 306.

²³¹ Henri-Irénée Marrou, « Témoignage », in *Louis Massignon*, éd. par Jean-François Six (Paris : L'Herne, 1970), [452-455], 453.

C'est ici le lieu de dégager la signification de l'importante intervention de L. Massignon à propos de la sourate 18. Il s'agit de la première tentative moderne visant à récapituler dans la perspective des « structures anthropologiques de l'imaginaire », trois instances de la réalité habituellement séparées : 1). Les données de l'histoire matérielle telles qu'elles sont établies par l'historien positif ; 2) le Coran réduit par l'exégèse philologique et historiciste aux influences de sources textuelles antérieures ; 3) les expansions mythologiques engendrées par la méditation et les conduites populaires dans les sociétés islamiques, sur la base des Figures, des thèmes et des « mots inducteurs » mentionnés dans le Coran²³².

L. Massignon avait ce don de décloisonner, d'établir des liens, d'offrir une vision d'ensemble, et ce don demeure l'un des plus grands mérites de son œuvre. À une époque où les sciences religieuses cherchaient à se constituer en discipline autonome mais demeuraient tentées d'emprunter leurs méthodes aux sciences naturelles, où les savoirs se trouvaient cloisonnés, et où l'on pratiquait, en sciences des religions, la « dissection » des textes, le mérite de L. Massignon fut de travailler à relier, à réunir, à mettre en lumière la signification du phénomène étudié, à en révéler la cohérence.



Originale et novatrice, la méthode de Louis Massignon est une méthode de lecture méditative des textes, intérieuriste, qui propose de réaliser une compréhension du phénomène étudié « du dedans ». Elle invite à opérer un décentrement afin de se dépouiller de ses préjugés et de se mettre à la place de l'autre. Elle propose de partir de la compréhension que les Musulmans ont eux-mêmes de leur religion : partir de ce qui fait sens pour le croyant. En somme, elle propose de Comprendre (*Verstehen*), plutôt que d'expliquer (*Erklären*). En mettant en œuvre une telle méthode, L. Massignon a montré

²³² Mohammed Arkoun, « Lecture de la sourate 18 », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 35^e année, n°3-4 (1980) : 430. Nous soulignons

qu'en science des religions, il convenait de prendre en compte, dans le cadre d'une étude religieuse, la relation entre l'observateur et l'observé, entre le sujet et l'objet : ainsi L. Massignon a-t-il montré que l'étude d'un objet dépend aussi du sujet qui l'étudie.

Il sera à nouveau question, au cours de cette deuxième partie, de la méthode de l'islamologue, méthode que l'on tentera d'évaluer au vu des résultats auxquels cette étude aura permis d'aboutir. Dans le cadre de cette deuxième partie, cette étude se propose de mener à bien l'étude de sa vision de la mystique musulmane de l'islamologue. À ces fins, elle analyse tout d'abord ses travaux portant sur la question des origines de la mystique musulmane (ch.4), puis sa conception de la sainteté (ch.5) et enfin sa conception de l'union mystique (ch.6).

Chapitre 4. Centralité de la référence Qur'ānique

Le vocabulaire de la mystique musulmane n'est pas une marqueterie d'emprunts isolés, volés au néoplatonisme grec, ou à une tradition indo-iraniennne hypothétique, il est le fruit d'une « constellation » d'expériences mentales convergentes, vécues en arabe, langue liturgique de la prière.

Louis Massignon¹

4.1 Les premiers orientalistes et la question des origines de la mystique musulmane

4.1.1 Principales thèses avancées

Quelle est la teneur des études consacrées en Europe à la mystique musulmane avant L. Massignon ? et de son vivant ? Plus précisément, dans quelle mesure l'œuvre du savant est-elle porteuse d'éléments novateurs concernant la question des origines de la mystique musulmane ?

Afin de pouvoir situer cette œuvre au sein des débats qui, au début du XX^e siècle, passionnent les chercheurs, nous commencerons par explorer l'une des questions qui se pose alors² : la question des influences. On observera tout d'abord, à la suite d'Alexander Knysh, que les études datant du siècle précédant l'*Essai*, sont le plus souvent rédigées par

¹ Massignon, « Mystique musulmane et mystique chrétienne » [1957], in *EMII*, [128-142], 135.

² Déjà brièvement évoquée au point 1.1.4.

des voyageurs étrangers, des administrateurs coloniaux et des marchands. Elles mettent l'emphase sur les aspects exotiques de la mystique musulmane et dépeignent des derviches errants aux pratiques étranges³. Les auteurs de ces travaux, en dépit d'une fascination évidente pour la beauté de la littérature mystique musulmane et la piété dont elle témoigne, sont réticents à considérer la voie mystique comme intrinsèque à la religion musulmane. Consciemment ou non, ils situent l'islām dans une relation d'infériorité vis-à-vis de la religion chrétienne, et le croient incapable de produire la haute spiritualité et la théologie sophistiquée qu'ils observent dans les textes des mystiques musulmans⁴. Pour de nombreux historiens de la religion, l'islām est un retardataire dans l'histoire ; il n'est guère plus qu'une « hérésie chrétienne », ainsi que l'affirme, par exemple, Adolf von Harnack (m. 1930)⁵.

Au XIX^e siècle, plusieurs auteurs présentent la mystique musulmane comme un corps étranger à l'islām : les préjugés coloniaux et raciaux ont abouti à renforcer la conviction selon laquelle l'islām est une religion « sémitique », et qu'elle doit donc, comme le judaïsme, être considérée comme anti-spirituelle⁶. Ainsi, M. Rodinson observe que certains penseurs, tel E. Renan (m. 1892), exaltent l'hellénisme, « civilisation fondée sur la liberté de l'esprit, le culte de la raison et de la beauté, animée par le même esprit aryen que les Védas, source de la grandeur européenne »⁷, contre l'esprit sémitique, « facteur de rigidité intolérante, de dogmatisme scolastique, de fidéisme fanatique, de fatalisme paresseux, de mépris des arts

³ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 109.

⁴ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 109.

⁵ Annemarie Schimmel, *Deciphering the signs of God. A phenomenological Approach to Islam*. (New York: State University of New York Press, 1994), X.

⁶ Carl W. Ernst, « Préface » in *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an Mī'raj, Poetic and Theological Writings*, Michael A. Sells (au.) (New York ; Mahwah : Paulist Press, 1996), 1.

⁷ Rodinson, *La fascination de l'Islam*, (1982)², 90.

plastiques, auquel sont attribués les méfaits conjugués du judaïsme, du christianisme et de l'Islam »⁸.

Si de nombreux auteurs voient la mystique musulmane de manière positive, c'est précisément parce qu'elle est considérée comme distincte de l'islām⁹. Eric Geoffroy constate que les premiers orientalistes, en se demandant « comment une spiritualité aussi riche, aussi universaliste pouvait-elle émaner de *la religion de Mahomet*? » rivalisèrent pour trouver, qui une source chrétienne, qui une source hindoue, qui une source hellénistique à la mystique musulmane¹⁰. Le débat que nous présenterons à présent, et qui porte sur les origines de la mystique musulmane, illustre ainsi l'ethnocentrisme qui caractérise les premières approches comparatives des orientalistes.



Au XIX^e siècle, l'œuvre de Joseph Garcin de Tassy (m. 1878) fait transparaître toute la gamme des préjugés anti-islamiques de son temps. En dépit de son admiration pour la langue et la littérature persane, il présente l'islām comme une version grossièrement distordue du christianisme, et ses fidèles, comme des chrétiens hérétiques. Pour lui, l'enseignement mystique est une variante du panthéisme¹¹.

L'ensemble des histoires de l'islām qui paraissent en Europe entre 1850 et 1900 établissent une nette distinction entre la mystique musulmane et le courant majoritaire de l'islām. La mystique y est présentée comme d'importation étrangère, comme étant issue d'une autre

⁸ Rodinson, *La fascination de l'Islam*, 90.

⁹ Ernst, « Preface », 1.

¹⁰ Geoffroy, *Initiation au soufisme*, 56.

¹¹ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 109.

religion ou d'un autre système philosophique. Les principales sources identifiées sont alors l'hindouisme¹², le néo-platonisme et la tradition monastique chrétienne¹³.

Pour A. von Kremer (m. 1889), la mystique musulmane est une réaction aryenne contre une religion sémitique imposée. Il n'hésite pas à considérer son essence comme indienne, sur la base de l'étude de la confrérie Naqshbandiyya, et à souligner l'importance de l'influence persane¹⁴. Dans son ouvrage *Geschichte des herrschenden Ideen des Islams (Histoire des idées prépondérantes en islām)*¹⁵, il fait dériver les tendances ascétiques et mystiques de l'islām de tendances étrangères : d'une part le monachisme chrétien, d'autre part, des influences hindouistes et bouddhistes transmises par le milieu persan¹⁶.

S'inspirant de la monumentale étude de Kremer, Duncan Black Macdonald (m. 1943) proposera ensuite une classification tripartite des tendances de la mystique musulmane : premièrement, il identifie au sein de l'enseignement de Muḥammad des éléments ascétiques et quiétistes qui auraient évolué vers une piété mystique ascétique, regardée comme orthodoxe par la plupart des savants musulmans, notamment par Abū Ḥāmid al-Ghazālī qui incarne à ses yeux la conciliation entre l'islām et la mystique. Deuxièmement, il décrit une tendance spéculative qui se serait développée sous l'effet d'une influence néo-platonicienne conjuguée à celle de la chrétienté orientale. Troisièmement, il distingue une tendance

¹² Théorie de Reinhart P. Dozy (m. 1869). D'après : Annemarie Schimmel, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam* (Paris : Éd. du Cerf, 1996 [1975]), 26.

¹³ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 109.

¹⁴ Richard Hartmann, « Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sûfitums », *Der Islam*, vol. 6 (I. Jan. 1916): 33.

¹⁵ Alfred von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams : der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee* (Leipzig : F.A. Brockhaus, 1868).

¹⁶ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 109-110.

panthéiste, qui aurait été introduite en islām par Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (m. 234 ou 261/848 ou 875) et al-Ḥusayn b. Maṣṣūr al-Ḥallāj, tendance qu'il perçoit comme étrangère à la doctrine islamique du Dieu transcendant¹⁷.

Une autre thèse est présentée par Edward H. Palmer (m. 1909). Pour ce dernier, la mystique musulmane serait une réaction indienne et persane au génie sémitique des Arabes. Elle aurait pour centre la Perse et son développement serait typiquement iranien au sein de l'islām. Dans son *Oriental Mysticism. A Treatise on the Sufiistic and Unitarian Theosophy of the Persian* (1867)¹⁸, il considère que la mystique musulmane était « le développement de la religion primordiale de la race aryenne »¹⁹.

L'idée d'une origine persane est récurrente et cette thèse est notamment soutenue par Edgar Blochet (m. 1937)²⁰, qui publie dans les années 1920 plusieurs travaux concernant les influences grecques²¹ chrétiennes et bouddhiques²² sur le dogme islamique. Dans le cadre des études coloniales, deux officiers français, Octave Depont et Xavier Coppolani, rédigent un ouvrage sur les confréries maghrébines²³. Ces auteurs font remonter les origines de la mystique musulmane aux idées néo-platoniciennes, tout en identifiant d'autres influences

¹⁷ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 114.

¹⁸ Edward H. Palmer, *Oriental Mysticism, a treatise on the sufiistic and unitarian theosophy of the Persians*, (Cambridge: Deighton Bell & co ; London: Bell & Daldy, 1867)

¹⁹ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 114 ; et Schimmel, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*, 25.

²⁰ Jean-Louis Michon, *Le Soufi Marocain Ahmad Ibn 'Ajība et son Mi'rāj* (Paris : Vrin, 1990), 159.

²¹ Blochet, « La pensée grecque dans le mysticisme oriental » ; et dans la même revue, n° 27 (1929-1930) : 288-326 ; n° 28 (1932) : 101-177 ; 222-288. Voir aussi ses « Études sur l'ésotérisme musulman », reproduites chez Sindbad en 1979.)

²² E. Blochet, « La conquête des Etats nestoriens de l'Asie centrale par les shiïtes : Les influences chrétiennes et bouddhiques dans le dogme islamique », *Revue de l'Orient chrétien*, n° 25 (1925-1926) : 3-131.

²³ Xavier Coppolani ; Octave Depont, *Les confréries religieuses musulmanes* (Alger : impr. A. Jourdan, 1897).

qui auraient laissé leur empreinte sur les doctrines spirituelles de l'islām et les pratiques, parmi lesquelles « l'animisme » berbère, l'ancien culte mithraïque, le manichéisme et le monachisme chrétien²⁴.

Quelle est la position de celui que certains considèrent comme le « père de l'islamologie », Ignác Goldziher (m. 1921), sur cette question ? Dans une étude publiée dans la *Revue de l'Histoire des Religions* en 1880, après avoir défendu la capacité d'assimilation de la religion musulmane des traditions étrangères, il affirme que le développement historique de l'islām « repose sur l'influence des idées étrangères »²⁵. Il évoque « la transformation des traditions des religions étrangères quand elles ont pénétré dans l'Islam, les absorptions, les assimilations, les métamorphoses qu'elles ont ainsi subies »²⁶. Il repère les traces les plus minimes laissées sur l'islām par des influences extérieures²⁷ et insiste sur les influences néoplatoniciennes, chrétiennes et indiennes²⁸. Notons que dans *L'Essai*, L. Massignon compte I. Goldziher parmi ceux qui soutiennent la thèse d'une influence hindoue²⁹.

Le maître hongrois distingue deux sources principales de la mystique musulmane : la première, qu'il qualifie d'« ascétique-pratique », est, selon lui, d'origine islamique. Elle s'inspire des attitudes de frugalité et de renoncement au monde du Prophète et de ses Compagnons. La seconde, la tendance « mystique-spéculative », résulterait des contacts

²⁴ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 111.

²⁵ Goldziher, « Le culte des saints chez les musulmans », 298.

²⁶ Goldziher, « Le culte des saints chez les musulmans », 298.

²⁷ Bague, « Présentation », in *Sur L'islam*, Ignace Goldziher, 27-28.

²⁸ Goldziher, « Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'islam », 180-199.

²⁹ Massignon, *Essai* (1954), 81 ; Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 73.

entre l'islām et d'autres sociétés culturellement et religieusement sophistiquées du Moyen-Orient et de l'Asie du Sud³⁰.

Dans son étude consacrée à l'exégèse islamique, *Die Richtungen der Koran Auslegung (Les tendances de l'exégèse qur'ānique)*, le savant hongrois attire l'attention sur l'originalité de l'exégèse mystique du Qur'ān. Selon lui, les mystiques musulmans mettaient en œuvre, dans leur exégèse, une méthode d'interprétation allégorique qui présentait une certaine ressemblance avec les ésotérismes shī'ites et ismaéliens. Or, ces ésotérismes, qui abondent en allusions cachées et soulignent le rôle spécial des imāms, sont inspirés par une cosmologie néo-platonicienne émanationniste. Quant aux franges orientales du monde musulman, elles ont, selon I. Goldziher, subi l'influence du bouddhisme et de l'hindouisme en théorie et en pratique³¹. En somme, le savant hongrois croit que la mystique musulmane a évolué depuis une simple piété du renoncement (probablement héritée du monachisme chrétien), vers une doctrine métaphysique d'inspiration néo-platonicienne, qui à son tour a engendré une conception panthéiste du monde, une notion en partie dérivée des traditions religieuses indiennes³².

Quant à Reynold Alleyne Nicholson (m. 1945), dans un article paru en 1906, il écrit que la philosophie grecque est la source principale de la mystique musulmane et que c'est dans le néo-platonisme et le gnosticisme qu'il convient de chercher son origine. Pour cet orientaliste anglais, si l'élément théosophique de la mystique musulmane est grec, les idées extrêmes panthéistes qu'on y trouve ont été introduites par Abū Yazīd al-Bisṭāmī (m. 234 ou

³⁰ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 112.

³¹ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 112-113.

³² Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 113.

261/848 ou 875) et sont d'origine persane ou indienne. La doctrine du *fanā'* (anéantissement) est selon lui probablement dérivée du Nirvāṇa bouddhique³³. R.A. Nicholson ne néglige pas non plus la source syriaque (chrétienne)³⁴.

Le chercheur allemand Richard Hartmann (m. 1965) a fait de la mystique musulmane son aire de recherche principale et s'est intéressé tout particulièrement à la figure d'Abū al-Qāsim al-Qushayrī (m. 465/1072), originaire du Khurāsān. Il reprend à Carl Becker (m. 1945) la notion de l'islām comme « syncrétisme »³⁵ et qualifie la mystique musulmane de *weltumspannenden Synkretismus*³⁶ (syncrétisme mondial). Dans un article paru en 1916³⁷, il écrit qu'il ne fait aucun doute que la mystique musulmane est intérieurement liée avec la théosophie indienne. Il identifie également des influences en provenance du Turkestan³⁸. Enfin, il examine les liens entre la mystique musulmane, le monachisme et le néoplatonisme³⁹. Il lui paraît difficile de nommer une source principale⁴⁰: il cherche l'origine de certains concepts mystiques musulmans dans diverses religions et traditions philosophiques, principalement l'hindouisme, le manichéisme, le chamanisme et le culte de mithraïque⁴¹.

³³ Nicholson, « A historical enquiry concerning the origin and development of Sufism,... », 330.

³⁴ Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient*, 203.

³⁵ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 114.

³⁶ Hartmann, « Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sûfitums », 31.

³⁷ Hartmann, « Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sûfitums », 31-72.

³⁸ Hartmann, « Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sûfitums », 52 ; Schimmel, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*, 26.

³⁹ Hartmann, « Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sûfitums », 62.

⁴⁰ Hartmann, « Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sûfitums », 64.

⁴¹ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 114.

L'intérêt de R. Hartmann pour les racines de la mystique musulmane a été partagé par nombre de ses contemporains. Dans sa monumentale histoire littéraire de la Perse⁴², le savant britannique Edward Browne (m. 1926) mentionne différentes approches de ce sujet dans la littérature orientaliste de son temps⁴³. Pour E. Browne, la mystique musulmane est une tendance orthodoxe au sein de l'islām, imprégnée par des influences étrangères aux stades plus tardifs de son évolution⁴⁴.

Comme le fait remarquer Alexander Knysh, alors que les recherches de I. Goldziher étaient basées presque exclusivement sur l'analyse de textes de mystiques musulmans de différentes périodes, son collègue hollandais, Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936) a combiné des travaux d'archives avec des observations de terrains de « l'Islam en pratique »⁴⁵. Comme I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje a considéré la mystique musulmane comme un produit de la rencontre entre l'islām, des religions pré-islamiques et des systèmes philosophiques, tels le néo-platonisme, le christianisme et plus tard l'hindouisme et le bouddhisme. Pour lui, l'islām était un croisement entre le judaïsme et le christianisme, qui tout deux contenaient des éléments ayant contribué à l'essor de la mystique musulmane⁴⁶.

Outre-Rhin, Maximilian Horten publie en 1927 deux volumes comprenant une étude terminologique destinée à mettre en lumière les influences indiennes reçues par la mystique musulmane de langue persane avant le X^e siècle⁴⁷. Cette thèse sera ensuite réfutée par

⁴² Edward G. Browne, *A Literary History of Persia* (New York: C. Scribner's Sons, 1902).

⁴³ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 114.

⁴⁴ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 114.

⁴⁵ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 113.

⁴⁶ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 113.

⁴⁷ Horten, *Indische Strömungen islamischen Mystik*.

l'étude de M. Mario Moreno⁴⁸. Selon Anne Marie Schimmel, même les nombreux articles de Maximilian Horten n'ont pu apporter de preuve rigoureuse en faveur de l'influence indienne pour la période des origines⁴⁹. Un peu plus tard, la thèse d'une influence védantique sera proposée pour Abū Yazīd al-Bisṭāmī par Marijan Molé (m. 1963)⁵⁰ mais elle sera par la suite largement remise en cause⁵¹.

Quant aux milieux missionnaires catholiques, la thèse qui y est développée consiste, selon D. Avon, à dire que : « l'islam est incapable de produire une véritable mystique. Le soufisme y est présenté comme une dérive de l'ascèse chrétienne avec des ajouts néo-platoniciens ; en d'autres termes il aurait récupéré des reliques de doctrines juives, chrétiennes ou purement humaines pour procéder à un amalgame »⁵². Une des meilleures études concernant les influences chrétiennes est signée Tor Andræ (m. 1947), évêque suédois, auteur d'un texte sur le culte du prophète Muḥammad dans l'islām mystique⁵³. Pour le Baron Carra de Vaux (m. 1953), professeur à la Faculté de Théologie Catholique de Paris, la mystique musulmane résulte des interactions entre les influences indiennes, néo-platoniciennes et chrétiennes. Dans son *Gazali* (1902), il écrit que « c'est le christianisme qui a inspiré au soufisme ses doctrines élevées sur les états mystiques »⁵⁴. M. Asín Palacios (m. 1944) s'intéresse lui aussi à la figure de Abū Ḥāmid al-Ghazālī et réalise une lecture « christianisante » de son œuvre,

⁴⁸ Martino Mario Moreno, « *Mistica musulmane e mistica indiana* », *Annali Lateranensi* X, (1946): 103-219.

⁴⁹ Schimmel, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*, 26.

⁵⁰ Marijan Molé, *Les mystiques musulmans* (Paris : Presses universitaires de France, 1965)

⁵¹ Geoffroy, *Initiation au soufisme*, 57.

⁵² Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient*, 204.

⁵³ Schimmel, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*, 26 ; Tor Andræ, *Mahomet, sa vie, sa doctrine* (Paris : Adrien-Maisonneuve, 1945).

⁵⁴ De Wulf, « Recension de : Carra de Vaux, *Gazali* (1902) », 503.

étude publiée en 1901⁵⁵. Il s'intéresse également à celle d'Ibn 'Arabī (m. 638/1240), étude publiée en 1931⁵⁶. Dans ces travaux, il s'efforce d'établir les influences profondes de l'antique monachisme chrétien et veut en faire le seul mode d'explication de la mystique musulmane⁵⁷.

Signalons enfin, parmi les islamologues « christianisants », le père Henri Lammens (m. 1937), sur un mode hypercritique⁵⁸. Le jésuite tente à son tour de montrer que, chez tous les mystiques musulmans, la prédominance de l'influence chrétienne. Son dessein étant de mettre en évidence la supériorité du christianisme sur l'islām et de souligner l'influence du christianisme sur la mystique musulmane à ses débuts. Les influences chrétiennes intéressent également A. J. Wensinck (m. 1939) qui pousse la recherche jusqu'à découvrir des analogies structurelles entre les religions ouest-sémitiques et l'islām. Il constate notamment que certains développements de la religion israélite et des aspirations ascétiques du christianisme oriental entre le IV^e et le VII^e siècle, coïncident avec des orientations de l'islām primitif⁵⁹.

4.1.2 Une mystique composite ?

Dans les thèses précitées, on retrouve l'idée d'une supériorité de la mystique chrétienne sur la mystique musulmane et l'adoption d'une posture ethnocentrée (souvent « christiano-centrée »). L'insistance sur les éléments étrangers aboutit en définitive à réduire la mystique musulmane à des éléments empruntés, exogènes, minimisant ainsi son caractère islamique

⁵⁵ Palacios, *Algazel; dogmática, moral, ascética*.

⁵⁶ Palacios, *El Islam cristianizado*.

⁵⁷ Palacios, *La escatologie musulmana en la «Divina Comedia»*.

⁵⁸ Voir notamment : Lammens, *L'Islam, croyances et institutions*.

⁵⁹ Schimmel, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*, 25.

et niant presque son origine Qur'ānique. Comme le fait remarquer Seyyed Hossein Nasr, à la base des théories insistant sur l'origine étrangère de la mystique musulmane, « on retrouve le postulat que l'Islam n'est pas une révélation divine et ne peut donc posséder une dimension spirituelle qui lui soit propre »⁶⁰. Et il ajoute : « Il y a aussi, en Occident, un préjugé tenace selon lequel l'Islam n'est qu'une religion de l'épée, simpliste et grossière, ayant imposé par la force le cadre d'un ordre social, si bien que tout ce qui dans l'Islam est de nature contemplative ou métaphysique doit être un emprunt extérieur »⁶¹.

Dans ce contexte pré-conciliaire⁶², la vision qui prévaut est celle de l'islām comme religion périphérique, décentrée par rapport au socle monothéiste central que constitue la tradition judéo-chrétienne : en ce début de XX^e siècle, la plupart des chercheurs refusent de voir en l'islām une religion vivante, de lui accorder le statut et la légitimité d'une véritable religion monothéiste. À cet égard, comme nous le montrerons plus loin, les travaux de L. Massignon revêtent une importance cruciale, une originalité manifeste.

4.1.3 Chez les auteurs musulmans

Il convient de préciser cependant que la thèse d'une origine étrangère de la mystique musulmane ne se rencontre pas uniquement chez des orientalistes ou des auteurs occidentaux. Divers auteurs musulmans l'ont également défendue, comme le signale L. Massignon lui-même dans la *Passion*. Il écrit que ses observations sur l'origine autochtone et Qur'ānique de la mystique musulmane sont contraires à « l'opinion pharisaïque de beaucoup

⁶⁰ Nasr, *Islam, perspectives et réalités*, 156.

⁶¹ Nasr, *Islam, perspectives et réalités*, 156.

⁶² Le Concile Vatican II se déroula à Rome d'octobre 1962 à décembre 1965.

de *foqahâ* [docteurs de la Loi] acceptée depuis soixante ans par bien des arabisants »⁶³. C'est donc aussi en réponse à des penseurs musulmans que sa thèse s'inscrit. Il est possible, selon L. Massignon, que les islamisants ayant émis la thèse des origines étrangères de la mystique aient été influencés par certains *fuqahā'* suspectant la mystique musulmane d'hérésie⁶⁴. Christopher Melchert croit lui aussi que la thèse de L. Massignon, qui souligne l'origine Qur'ānique de la mystique musulmane, peut être comprise comme une réponse aux modernistes musulmans qui étaient heureux de discréditer la mystique musulmane comme un « explétif étranger » (*an alien superfluity*)⁶⁵.

Comme le fait observer Michael Sells, certains auteurs musulmans ont pu percevoir la mystique musulmane comme une importation étrangère, un amalgame de superstitions venues s'incruster sur « l'islām originel et pur » de la *sharī'a*. Ces auteurs ont perçu la spiritualité des mystiques musulmans comme irrationnelle, et ont établi, souvent implicitement, une dichotomie opposant l'esprit (la mystique musulmane) et la Loi (la *sharī'a*)⁶⁶.

Chez certains orientalistes également, Michael Sells décèle une tendance à opposer la prétendue extériorité du culte islamique, à la spiritualité de la prière dans d'autres

⁶³ Massignon, *Passion* (1922), II, 480.

⁶⁴ Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient*, 217.

⁶⁵ Christopher Melchert, « Origins and Early Sufism », in *The Cambridge Companion to Sufism*, éd. Lloyd Ridgeon (New York: Cambridge University Press, 2015), 11.

⁶⁶ Michael Sells, *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an Mi'raj, Poetic and Theological Writings* (New York; Mahwah: Paulist Press, 1996), 322 n2. Michael Sells renvoie, à titre d'exemple, à la section « Sufism » chez : Isma'īl R. al Fārūqī; Voir: Lois Lamyā', al Fārūqī, *Cultural Atlas of Islam* (New York : Mac Milan; London : Collier Macmillan, 1986). Il renvoie également à la discussion sur le ṣūfisme dans : John Esposito, *Islam: the Straight Path* (Oxford University Press, 1994).

traditions⁶⁷. Il renvoie à ce sujet au travail d'I. Goldziher⁶⁸ et précise que les réformateurs et les modernistes musulmans furent influencés par la pensée européenne du XIX^e siècle et imposèrent une dichotomie similaire⁶⁹.

Le débat qui porte sur la question des origines de la mystique musulmane montre combien les textes les plus « scientifiques » en sciences des religions peuvent contenir une dimension idéologique ou une part de subjectivité informulée, et combien il importe, pour en saisir la portée, d'en analyser le contexte, les implicites et les intentions.

4.2 Louis Massignon et la question des origines

4.2.1 Méthode et conditions d'une démonstration

Nous avons présenté le débat qui, du temps de L. Massignon, portait sur la question des origines de la mystique musulmane. Comment l'islamologue s'est-il situé par rapport à cette question ? Quel est l'apport de son œuvre à ce sujet ?

Observons qu'une grande partie de *l'Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, est, comme l'annonce le titre, destinée à y apporter une réponse. Quelle méthode Louis Massignon va-t-il adopter pour sa démonstration ?

La première caractéristique de la méthode qu'il choisit d'employer est qu'elle repose sur l'étude lexicographique d'un seul auteur. Il s'agit d'al-Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāj (m. 309/922), dont il justifie le choix en disant qu'il s'agit d'« un cas bien formé, un auteur

⁶⁷ Sells, *Early Islamic Mysticism*, 13.

⁶⁸ Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, cf. le chapitre intitulé « Asketismus und Sufismus ».

⁶⁹ Sells, *Early Islamic Mysticism*, 322 (n2).

typique, d'une originalité clairement accusée dans l'histoire »⁷⁰. Quarante ans après la parution de *l'Essai*, Louis Gardet approuve la pertinence de ce choix et souligne « l'élaboration très poussée que Ḥallāj sut poursuivre de ses termes techniques » ainsi que « la valeur de l'expérience à laquelle il se réfère »⁷¹.

C'est donc à l'aune du lexique d'un seul et unique auteur que L. Massignon étudie l'origine de la mystique musulmane. Roger Arnaldez soulignera la constance, dans l'œuvre de l'islamologue, de cette référence à al-Ḥallāj, figure grâce à laquelle il évalue le développement des idées mystiques pendant les trois premiers siècles de l'islām⁷². Nous avons déjà parlé, dans le chapitre 2, de la passion de l'islamologue pour ce disciple de Junayd. Dans *l'Essai*, al-Ḥallāj est l'étalon, la référence, à partir de laquelle sa démonstration va être articulée : il s'agit d'une étude ḥallājienne, destinée à révéler l'origine de la mystique musulmane dans son ensemble. Il s'agit d'une manière très « ḥallājienne » de penser un ensemble plus universel.

Dans la préface de la *Passion*, il précise que le choix d'une étude lexicographique a été influencé par le cours *sur la formation historique du vocabulaire philosophique* donné à l'Université du Caire en 1912-1913. Ce cours, écrit-il, lui a « permis de pousser assez loin l'étude des origines du lexique technique d'al Ḥallāj »⁷³ et il a été pour lui l'occasion d'approfondir ses recherches sur le plan linguistique.

⁷⁰ Massignon, *Essai* (1954), 14.

⁷¹ Gardet ; Anawati, *Mystique musulmane*, 98

⁷² Roger Arnaldez, « Avant-propos », in *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Louis Massignon (au.) (Paris : Ed. du Cerf, 1999), X.

⁷³ Massignon, *Passion* (1922), I, XIII.

La méthode adoptée dans l'*Essai* est inspirée de celle que préconisait son confrère August Fischer en 1908 dans la préparation d'un dictionnaire arabe scientifique⁷⁴. Elle consiste à « dresser soi-même, lentement et patiemment, par dépouillement direct et exhaustif, des lexiques homogènes, un par auteur »⁷⁵. Il s'agit de travailler à partir de citations directes de textes et de situer ces textes par rapport à une biographie et une chronologie. Selon lui, « le seul moyen d'atteindre la formation de leur vocabulaire est de confronter la succession de leurs œuvres avec les étapes de leur carrière »⁷⁶.

L'étude qu'entreprend L. Massignon est une analyse lexicographique « intérieure » : il s'efforce, comme l'écrit J. Waardenburg, de se mettre à la place du mystique étudié, de « suivre son développement du dedans, par *intériorisation*, afin de percer les conséquences de ses doctrines et de sa règle de vie »⁷⁷. Il souhaite grâce à cette analyse réussir à distinguer les termes authentiques des termes empruntés. Il se propose également de suivre la formation du vocabulaire mystique de cet auteur en mettant ses écrits en corrélation avec son développement mystique⁷⁸.

Au sujet de la question des emprunts et des influences, l'islamologue établit les conditions d'une démonstration. Pour prouver qu'une influence étrangère ait opéré à l'intérieur d'un milieu donné, il faut prouver :

1° Historiquement : qu'il y a eu contact social quotidien, brassage entre les deux milieux, et contact, sinon intellectuel, tout au moins pragmatique ; avec *transposition*

⁷⁴ Notons qu'A. Fischer était, comme Louis Massignon, membre de l'Académie Royale de Langue Arabe du Caire.

⁷⁵ Massignon, *Essai* (1954), 14.

⁷⁶ Massignon, *Essai* (1954), 14.

⁷⁷ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 152.

⁷⁸ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 152.

effectuée, à un moment donné, par les soins de traducteurs, de vocables et de contes empruntés à cet idiome étranger.

2° Philosophiquement : qu'il y a eu adaptation, par les soins de controversistes et d'apologistes, de divers concepts et théories partielles primitivement formulées dans cet idiome étranger. Il importe donc que cet idiome recèle, canalise et véhicule des constructions dogmatiques, des directives intentionnelles, analogues : seule cette « affinité » intellectuelle et morale rend possible une *hybridation* : entre le milieu conquis et la religion des conquérants⁷⁹.

En énonçant ces principes, L. Massignon charge, quiconque soutient la thèse qu'il y a eu des emprunts, de donner des preuves de ces emprunts. Comme le fait observer J. Waardenburg, cette preuve est de plus en plus difficile à mesure qu'on ne veut plus seulement parler de simples emprunts littéraires, mais qu'on présume un emprunt de structures ou d'idées maîtresses⁸⁰.

4.2.2 Réponse à la question des influences étrangères

Bien au fait des thèses précitées (au point 4.1), émises par ses prédécesseurs et ses contemporains, l'auteur de *L'Essai* répond dans ce texte aux différents arguments avancés par ceux qui prêtent à la mystique musulmane une origine étrangère. À partir de l'analyse lexicographique présentée dans *L'Essai*, il tente de définir la part qu'il convient de faire à certaines influences externes dans la formation du mysticisme islamique.

⁷⁹ Massignon, *Essai* (1954), 68.

⁸⁰ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 152.

4.2.2.1 Influence aryenne

Il commente tout d'abord la thèse de l'influence iranienne⁸¹. À ceux qui défendent l'origine « aryenne » du mysticisme dans les religions dites sémitiques, il répond vigoureusement que cette thèse « nie naturellement l'authenticité du mysticisme islamique »⁸² et en fait « une des formes de la réaction raciale, linguistique et nationale des peuples aryens conquis par l'Islam arabe, spécialement des Iraniens »⁸³. Il écrit que le mysticisme ne saurait être « l'apanage exclusif d'une race, d'une langue, d'une nation ; c'est un phénomène humain, d'ordre spirituel, que ces limitations physiques ne sauraient borner »⁸⁴.

Il critique donc la théorie pro-aryenne d'Arthur de Gobineau (m. 1882), ou antisémite de Friedrich Delitzsch (m. 1922)⁸⁵, pour qui les sémites seraient inaptes aux arts et aux sciences en général, ce qui conduirait à conclure à l'origine « aryenne » du mysticisme dans les religions dites sémitiques⁸⁶. Il critique également E. Renan (m. 1892), Paul de Lagarde (m. 1891), Richard August Reitzenstein (m. 1931), Edgar Blochet (m. 1937) et Edward Granville Browne (m. 1926), qui ont aidé à la diffusion de cette théorie.

⁸¹ Massignon, *Essai* (1954), 63-69.

⁸² Massignon, *Essai* (1954), 64.

⁸³ Massignon, *Essai* (1954), 64.

⁸⁴ Massignon, *Essai* (1954), 64.

⁸⁵ Friedrich Delitzsch, *Die grosse Täuschung, kritische Betrachtungen zu den alttestamentlichen Berichten über Israels Eindringen in Kanaan, die Gottesoffenbarung vom Sinai und die Wirksamkeit der Propheten* (Stuttgart : Deutsche Verlags-Anstalt, 1920).

⁸⁶ Massignon, *Essai* (1954), 64.

4.2.2.2 L'influence hindoue

L'islamologue s'intéresse également à la question des influences hindoues⁸⁷, question qu'il est bien préparé à examiner grâce à son étude du sanscrit et ses recherches sur la pensée ḥallājienne en Inde⁸⁸. Il cite quelques-uns des chercheurs ayant admis, à divers degrés, la thèse d'influences hindoues sur la mystique musulmane : William Jones (m. 1794), Friedrich A. G. Tholuck (m. 1877), puis Alfred von Kremer (m. 1889), Friedrich Rosen (m. 1935), Ignác Goldziher (m.1921)⁸⁹. Il cite également celui qui a poussé la thèse de l'origine hindoue à l'extrême : Maximilian Horten (m.1945)⁹⁰.

L. Massignon, au cours de son questionnement au sujet de possibles échanges, ou hybridations sociales et linguistiques entre l'hindouisme et l'islām, reconnaît la possibilité d'échanges directs entre 100 et 180 de l'hégire⁹¹ notamment via Baṣra : échanges en mathématiques, astronomie, médecine, érotologie, littérature romanesque, morale et philosophie⁹². Il cite à ce sujet les écrits de Abū al-Rayḥān al-Birūnī (m. 442 ?/1050 ?), l'auteur du *Kitāb al-hind (Le livre de l'Inde)*⁹³. Mais dès le III^e siècle, écrit-il, le contact direct cesse. C'est en réalité en terre indienne que les premiers cas notables d'hybridation féconde

⁸⁷ Massignon, *Essai* (1954), 81-98.

⁸⁸ Arnaldez, « Avant Propos », in *Essai*, L. Massignon, 1999, VII.

⁸⁹ Massignon, *Essai* (1954), 81.

⁹⁰ Massignon, *Essai* (1954), 102; Max Horten, *Indische Strömungen islamischen Mystik* (Leipzig; Heidelberg: Otto Harrassowitz, 1927).

⁹¹ Massignon, *Essai* (1954), 82. ok

⁹² Massignon, *Essai* (1954), 82.

⁹³ Muḥammad b. Aḥmad Bīrūnī, *Kitāb al-Bīrūnī fī taḥqīq mā lil-hind min maqūla maqbūla fī al-ʿaql aww mardhūla* (Imprimerie Majlis dā'irat al-ma'ārif al-ʿuthmāniyya, 1377h/1958m.) ; en français : Abū-Rayḥān Al-Bīrūnī ; Vincent-Mansour Monteil (trad.), *Le livre de l'Inde* (Arles : Actes Sud, Sinbad ; UNESCO, 1996).

apparaissent, suite à l'entrée en scène de missionnaires musulmans⁹⁴. C'est alors depuis l'islām vers l'hindouisme qu'une transmission a lieu, et non l'inverse. Cependant, L. Massignon reconnaît que l'on trouve entre mystique musulmane et mystique hindoue de nombreuses analogies, d'ailleurs signalées par al-Birūnī dans son *Livre de l'Inde*, en s'appuyant sur l'ouvrage de Patanjali, le *Yoga-Sutra*, qu'il avait traduit en arabe. Mais pour l'auteur de *l'Essai*, ces rencontres n'impliquent pas une influence⁹⁵.

4.2.2.3 L'influence du milieu syncrétique

L. Massignon étudie également l'influence du « syncrétisme oriental », dans lequel il inclut le paganisme tardif⁹⁶. Il décrit le milieu syncrétique comme étant un milieu scientifique d'enseignement technique (alchimie, sciences exactes et astrologie). Il identifie un corpus, traduit du grec en araméen, qui s'enseignait au VI^e siècle de l'ère chrétienne en Syrie, Mésopotamie et Susiane et évoque certains centres médicaux, alchimiques et semi-initiatiques, où des maîtres juifs et chrétiens prenaient contact avec des semi-païens et manichéens⁹⁷. « Les musulmans, écrit-il, hésitèrent un peu à imiter les juifs et les chrétiens en ces prises de contact »⁹⁸. C'est au III^e siècle de l'hégire seulement qu'une fiction littéraire tirée du Qur'ān, le roman des « Sabéens », permit de généraliser les contacts entre l'islām et les milieux scientifiques syncrétistes⁹⁹.

⁹⁴ Massignon, *Essai* (1954), 84.

⁹⁵ Arnaldez, « Avant-Propos », in Massignon, *Essai* (1999), VII.

⁹⁶ Massignon, *Essai* (1954), 73-81.

⁹⁷ Massignon, *Essai* (1954), 74.

⁹⁸ Massignon, *Essai* (1954), 75.

⁹⁹ Massignon, *Essai* (1954), 75.

Deux siècles durant, le « sabéisme » hellénistique diffusa à travers l'islām¹⁰⁰. L'islamologue, lorsqu'il se demande si le syncrétisme oriental, sous des formes de transition (sabéisme hellénistique et ismaélisme qarmate), a pu agir sur la mystique musulmane, conclut : « Au III^e siècle de l'Hégire, lors de leur première rencontre, le mysticisme musulman primitif et le syncrétisme philosophique hellénistique possèdent : des *lexiques indépendants* et des *doctrines opposées* »¹⁰¹. Ce n'est qu'à partir du III^e siècle que les échanges s'intensifièrent et que l'influence syncrétique hellénistique se fit sentir.

4.2.2.4 L'influence hébraïco-chrétienne

Son jugement concernant une possible influence hébraïco-chrétienne est plus nuancé¹⁰². Il rappelle tout d'abord que le Qur'ān autorise expressément le croyant musulman à poursuivre des discussions exégétiques avec les « *ahl al-kitāb* »¹⁰³. L. Massignon mentionne¹⁰⁴ ceux qui parmi ses confrères ont insisté sur cette affinité. Pour le milieu hébraïque : Abraham Geiger (m.1874)¹⁰⁵, David Kaufmann (m. 1899)¹⁰⁶, Adalbert Merx

¹⁰⁰ Massignon, *Essai* (1954), 75.

¹⁰¹ Massignon, *Essai* (1954), 77.

¹⁰² Massignon, *Essai* (1954), 69-73.

¹⁰³ Massignon, *Essai* (1954), 69.

¹⁰⁴ Massignon, *Essai*, (1954), 70.

¹⁰⁵ Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*

¹⁰⁶ David Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre in der Jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadia bis Maimuni* (Gotha: F. A. Perthes, 1877).

(m.1909)¹⁰⁷, Arendt Jan Wensinck (m.1939) et Hartwig Hirschfeld (m. 1934)¹⁰⁸; pour le milieu chrétien : Merx, Miguel Asín Palacios et Carl Becker (m. 1945)¹⁰⁹.

Il recense, sous forme araméenne arabisée, les éléments hébréo-chrétiens qui ont été empruntés par la mystique musulmane. Il s'agit : d'emprunts littéraux (termes théologiques et ascétiques), d'analogies structurales ainsi que de diverses « hybridations fécondes »¹¹⁰.

Par ailleurs, il remarque que plusieurs œuvres primitives de l'islām ascétique s'apparentent à des transpositions d'œuvres chrétiennes¹¹¹. Aussi, l'auteur de *l'Essai* ne rejette pas catégoriquement la possibilité d'emprunts d'éléments issus des cultures hébraïque ou chrétienne. Il les répertorie et reconnaît la réalité de cet apport. Pourtant, malgré cette reconnaissance, sa conclusion à l'issue de son analyse lexicographique est sans appel : « Mais il est vain de chercher dans ces cultures étrangères l'origine du mysticisme musulman. Aussi vain que la recherche des sources du mysticisme chrétien (qui est issu des Esséniens) dans des textes herméneutiques, orphiques, ou avestiques, s'est avérée vaine »¹¹².

Toutefois, avec le temps, L. Massignon ira vers une plus large reconnaissance des influences étrangères : Arthur John Arberry (m.1969) écrit en 1942, au sujet d'une discussion qu'il a eue avec le savant français en 1934, que son interlocuteur disait avoir sous-estimé l'importance

¹⁰⁷ Adalbert Merx, *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik* (Heidelberg: J. Hörning, 1893)

¹⁰⁸ Hartwig Hirschfeld, « Jüdische Elemente im Korân, ein Beitrag zur Korânforschung » (Selbst Verlag: Berlin, 1878).

¹⁰⁹ Carl Becker, « Zur Geschichte der islamischen Kultus », *Der Islam*, III (1912): 374-399.

¹¹⁰ Massignon, *Essai*, 1954, 71 -73.

¹¹¹ Massignon, *Essai*, 1954, 73.

¹¹² Massignon, *Essai* (1954), 137.

des influences grecques et surtout chrétiennes au cours des premiers siècles de formation de la mystique musulmane¹¹³.

4.2.3 Analogies et non imitation

Selon l'auteur de l'*Essai*, il est difficile de prouver qu'il y a eu emprunt, à moins d'être capable d'en fournir la preuve textuelle, ce qui dans la plupart des cas est très difficile ou impossible. C'est pourquoi il s'interroge sur la possibilité de supposer que certaines similitudes entre la mystique musulmane et d'autres traditions mystiques sont déterminées par le fonctionnement analogique de la psyché humaine¹¹⁴. L'islamologue s'intéresse à la notion d'imitation, à celle de convergence d'idées, et explique certaines similitudes constatées par la similitude d'une structure interne. A ce sujet, J. Waardenburg écrit :

En d'autres termes, pour expliquer un phénomène spirituel, M. Massignon ne prend pas son point de départ dans ce qui est extérieur à la personne en question et s'y introduit en tant qu'influence – position par exemple de Goldziher –, mais dans l'originalité de la personne, de sorte qu'elle se construit parallèlement sans qu'il y ait plagiat. Le résultat est une similitude de structure interne. Ce que Goldziher aurait appelé « influence » n'est qu'une « imitation » pour M. Massignon, imitation extérieure. Par contre, il appelle « influence » d'une personne sur une autre, ce qui a lieu du dedans, « ab intra », ce qui exige un mode propre d'élaboration de la part du « récepteur ». En termes généraux, M. Massignon part de l'originalité de la personne humaine, qui est suscitée par l'extérieur¹¹⁵.

¹¹³ Anawati ; Gardet, *Mystique musulmane*, 18, citent Arthur John Arberry, dans *An Introduction to the History of ṣūfism*, London : Longmans, Green, 1942), 51. [« The most important point, in our present discussion, which emerged from this conversation was Massignon's confession that he has changed his mind in certain particulars ; that he was not now so firmly convinced as formely that Greek, and above all Christian influences were not powerfully at work in the earliest period of ṣūfism. Weither this view has since undergone any further modification I am not in a position to state ».]; voir aussi Rocalve, *Louis Massignon et l'Islam*, 58.

¹¹⁴ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 116.

¹¹⁵ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 152.

Aussi, il n'y aurait pas nécessairement emprunt mais similitude, analogie, ou convergence. Pour le comprendre, l'article intitulé « Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Age » (1957) est éclairant. Il s'y intéresse à la comparaison établie par Miguel Asín Palacios entre les structures des mystiques musulmane et chrétienne au Moyen Age¹¹⁶.

Faisant allusion aux travaux de Carl Gustav Jung (m.1961), qu'il a fréquenté dans le cadre du cercle Eranos à Ascona¹¹⁷, il explique ceci : ce que Miguel Asín Palacios dénomme « emprunt » dans les légendes chrétiennes médiévales, lui l'appelle « similitude » :

le fait de ce que l'on appelle, depuis Jung, les archétypes du folklore, prouvant qu'il ne s'agit pas d'emprunts réels, mais de marques d'une activité mentale analogue, munie des mêmes matériaux expérimentaux, peut-être authentiquement théopathiques, et dirigée vers un même dessein, un même désir eschatologique, peut-être authentique. Il y a une topique de l'imagination, même chez tous les mystiques, en Chrétienté comme en Islam, et il n'est pas exclu que la structure de cette topique dérive d'*une source expérimentale d'au-delà*, cela que l'école psychologique américaine appelle les coïncidences télépathiques organiquement dérivées de développements psychologiques convergents, « constellations » de l'inconscient profond¹¹⁸.

Ces lignes nous montrent qu'il partage l'hypothèse jungienne de l'existence d'archétypes, d'une universalité de l'inconscient humain. Il s'interroge sur la nature de ces coïncidences :

S'agit-il là simplement, comme pour les archétypes du folklore international, de coïncidences dues à une topique de l'imagination humaine, forçant nos pieds à se poser dans les empreintes de nos devanciers, comme disait Ghazâlî, ou s'agit-il d'intersignes efficaces, de « locutions théopathiques », faisant converger les intentions

¹¹⁶ Massignon, « Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Age » [1957], in *EM* II, 128-142.

¹¹⁷ Le cercle Eranos a été décrit plus en détail au point 3.2.2.6.

¹¹⁸ Massignon, « Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Age » [1957] in *EM* II, [128-142], 130. Nous soulignons.

maîtresses de nos vies, selon la finalité même d'une grâce divine ? Le problème ne peut qu'être posé¹¹⁹.

En définitive, ses réflexions le conduisent à formuler l'affirmation suivante : « Le vocabulaire de la mystique musulmane n'est pas une marqueterie d'emprunts isolés, volés au néoplatonisme grec, ou à une tradition indo-iranienne hypothétique, il est le fruit d'une *constellation* d'expériences mentales convergentes, vécues en arabe, langue liturgique de la prière »¹²⁰.

Que penser aujourd'hui d'une telle affirmation ? Selon Eric Geoffroy, on pourrait multiplier les exemples d'emprunts, dans un sens ou dans l'autre¹²¹. Dans un ouvrage paru en 2003, il approuve la théorie de l'auteur de *l'Essai* et écrit : « La théorie des emprunts n'apporte cependant pas grand-chose sur le fond, d'autant plus que ces emprunts sont souvent tardifs. En réalité, les analogies entre les doctrines et les pratiques de traditions différentes sont dues bien plutôt aux invariants de l'expérience psychologique et spirituelle de l'être humain »¹²².

4.2.4 Une mystique « autochtone », nourrie par le terreau Qur'ānique

Son analyse des influences ou emprunts lexicaux et sa réflexion sur les imitations et les convergences ont permis à L. Massignon de démontrer que la mystique musulmane était

¹¹⁹ Massignon, « Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Age » [1957] in *EMII*, [128-142], 135.

¹²⁰ Massignon, « Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Age » [1957] in *EMII*, [128-142], 135.

¹²¹ Geoffroy, *Initiation au soufisme*, 58. Cet auteur renvoie à une étude qui montre l'empreinte d'al-Ḥallāj sur la mystique juive : Paul Fenton « Les traces d'Al-Hallāğ, martyr mystique de l'islam, dans la tradition juive », *Annales islamologiques* 35, IFAO (2001) : 101-127.

¹²² Geoffroy, *Initiation au soufisme*, 58.

autochtone¹²³ et que ce n'était aucunement par l'influence d'autres milieux que pouvait s'expliquer son développement.

4.2.4.1 Le Qur'ān

Dans la suite de *L'Essai*, il démontre que c'est la méditation Qur'ānique qui est la source de la mystique musulmane, grâce à l'analyse de termes et de structures. Il écrit : « La source principale, à consulter d'abord, c'est le Qor'ān ; puisqu'il s'agit de musulmans qui en connaissaient le texte par cœur, et le récitèrent assidûment, pour composer le cadre de leurs méditations quotidiennes »¹²⁴. Au sujet de cette méditation, il évoque la récitation en boucle (*khatm*) du Qur'ān par les premiers mystiques qui cherchaient à acquérir « la science de l'*istinbât*, c'est à dire l'élucidation immédiate du sens de chaque verset », chacun des versets étant compris à partir de l'ensemble, et non grâce à un morcellement analytique¹²⁵. En reconnaissant que la méditation Qur'ānique est la source principale de la mystique musulmane, L. Massignon rejoint l'hypothèse présentée par David Samuel Margoliouth (m. 1940) à Londres au printemps 1913¹²⁶. Dans la *Passion*, il écrit : « J'ai dû reconnaître avec Margoliouth qu'il y a dans le Qor'ān les germes réels d'une mystique, germes susceptibles d'un développement autonome sans fécondation étrangère »¹²⁷. Se livrant à un travail précis et technique tout au long de *L'Essai*, L. Massignon recense dans sa thèse complémentaire les

¹²³ Au Québec, le mot « autochtone » désigne les premiers peuples (Première Nation, Métis ou Inuk). Ce n'est pas dans ce sens précis que nous employons l'adjectif « autochtone », mais pour parler de ce qui « est d'origine », remonte aux origines, qui est exempt d'influence étrangère, non emprunté.

¹²⁴ Massignon, *Essai* (1954), 45-46.

¹²⁵ Massignon, *Essai* (1954), 46 ; Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 154.

¹²⁶ David Samuel Margoliouth; Mahmoud Saba, *The early development of Mohammedanism. Lectures delivered in the University of London, May and June 1913* (London: Williams and Norgate, 1914).

¹²⁷ Massignon, *Passion* (1922), II, 480.

termes mystiques les plus courants empruntés au Qur'ān¹²⁸, texte qu'il regarde comme étant la source première de la mystique musulmane. Prévenant toute objection, il précise, au sujet des éléments araméens et persans encapsulés dans le vocabulaire Qur'ānique, que leur arabisation est antérieure au VII^e siècle de l'ère chrétienne¹²⁹.

4.2.4.2 Grammaire, *fiqh*, *ḥadīth*, etc.

Après le Qur'ān, il désigne comme deuxième source les disciplines purement arabes de la civilisation islamique naissante : grammaire primitive, lecture du Qur'ān, jurisprudence (*fiqh*) préhanéfite, critique du *ḥadīth*. Son énumération des termes mystiques fournis par ces disciplines est éloquente et convaincante¹³⁰. Commentant ce passage de l'*Essai*, D. Avon écrit que pour L. Massignon, « le droit musulman est la vraie théologie de l'islam et que dans cette théologie un mysticisme actif, fondé à partir du respect des obligations de la loi, a pu se développer »¹³¹. Quant aux mentions par L. Massignon de traces lexicales et conceptuelles issues du *ḥadīth*, P. Lory invite à reconsidérer les affirmations de L. Massignon à la lumière d'études plus récentes sur les origines du *ḥadīth*¹³².

¹²⁸ Massignon, *Essai* (1954), 46.

¹²⁹ Massignon, *Essai* (1954), 46.

¹³⁰ Massignon, *Essai* (1954), 49.

¹³¹ Avon, *Frères prêcheurs*, 216, fait référence à Anne-Marie Delcambre, « Louis Massignon et le droit musulman », in *Louis Massignon et le dialogue des cultures*, éd. par Daniel Massignon (Paris, Ed. du Cerf, 1996), [137-154], 138.

¹³² Pierre Lory, « Recension de : *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, par Louis Massignon [1999] » *RHR*, t. 218, n° 4 (2001) : 598.

4.2.4.3 *Kalām*

La troisième source est constituée par les textes des premiers théologiens musulmans arabes, antérieurs à Abū al-Hudhayl al-ʿAllāf (m. 227/841 ?) et à Ibrāhīm al-Nazzām (m. 846)¹³³.

4.2.4.4 L'apport scientifique

Quant à la quatrième source, elle est constituée par le lexique scientifique oriental des six premiers siècles de l'ère chrétienne. Cet enseignement scientifique était véhiculé par une *lingua franca* technique, araméenne, que le syncrétisme philosophique oriental avait constituée en calquant ses termes tantôt sur le grec, tantôt sur le perse¹³⁴.

4.2.4.5 Centralité de la référence qur'ānique

Au terme de son analyse lexicale, l'islamologue est en mesure de présenter son éminente conclusion : « Le long inventaire qui précède permet d'affirmer que c'est du Qor'ân, constamment récité, médité, pratiqué, que procède le mysticisme islamique, dans son origine et son développement »¹³⁵. Pour L. Massignon, note J. Waardenburg, « Le Coran contient tout ce dont le musulman a besoin dans sa vie spirituelle. [...] M. Massignon y voit la source de la mystique musulmane »¹³⁶.

Dans son analyse de l'*Essai*, A. Knysh souligne à son tour que pour L. Massignon, les principales idées des mystiques musulmans étaient fondées sur une profonde méditation et

¹³³ Massignon, *Essai* (1954), 49-50.

¹³⁴ Massignon, *Essai* (1954), 50-52.

¹³⁵ Massignon, *Essai* (1954), 104.

¹³⁶ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 204.

une intériorisation de la signification de la révélation musulmane, et non sur des sources extérieures à l'islām¹³⁷. La formulation de cette thèse, fut, selon le chercheur, cruciale pour l'histoire de l'étude de la mystique musulmane. Comme le note P. Lory au sujet de l'*Essai*: « L'apport de Louis Massignon fut ici de démontrer pour la première fois, à partir d'une analyse lexicale nécessairement incomplète mais néanmoins représentative, que la mystique musulmane et le soufisme tout particulièrement sont nés dans un terreau essentiellement coranique »¹³⁸.

Roger Arnaldez, commentant l'*Essai*, emploie quant à lui une image maternelle, et parle du Qur'ān comme « plasma » de la mystique. Il écrit : « On peut dire que le Coran a été *plasmateur* de la pensée musulmane, et tout particulièrement de la pensée mystique »¹³⁹.

L. Massignon s'arrête ensuite à la récitation (*qirā'a*) globale du Qur'ān, dans laquelle, selon lui, « le mysticisme islamique [...] a puisé ses caractères distinctifs »¹⁴⁰; il mentionne le *dhikr*¹⁴¹, au cours duquel sont récités des versets « psalmodiés », le concert spirituel (*samā*) et la grâce imprévisible du *shatḥ*¹⁴². L'islamologue montre par la suite que nombre des allégories typique de la mystique musulmane ont leur origine dans le texte qur'ānique¹⁴³.

Désireux de montrer qu'il existe une concordance entre les problèmes fondamentaux du mysticisme islamique et ceux de la théologie dogmatique, il écrit :

¹³⁷ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 116.

¹³⁸ Lory, « Recension de : *Essai sur les origines du lexique technique ...* », 598.

¹³⁹ Arnaldez, « Avant-Propos », in Massignon, *Essai* (1999), XI.

¹⁴⁰ Massignon, *Essai* (1954), 104.

¹⁴¹ Massignon, *Essai* (1954), 105.

¹⁴² Massignon, *Essai* (1954), 105.

¹⁴³ Massignon, *Essai* (1954), 108-110.

La mystique n'étant que l'expérimentation *ab intrà* d'une religion dûment pratiquée, – il est toujours possible, comme nous l'avons indiqué dès 1912, de dresser une table de concordance où les *termini technici (iṣṭilâhât)* d'une mystique correspondent un à un aux *loci (masa'il)* théoriques de la dogmatique correspondante. Ce travail, que nous avons poursuivi en détail pour les trois premiers siècles de l'islâm, confirme l'étroit parallélisme liant le développement de son dogme à celui de la mystique¹⁴⁴.

À ce sujet, P. Lory exprime une réserve et croit que le lien qu'établit L. Massignon entre mystique et théologie doit être explicité à nouveau à présent¹⁴⁵. De cette citation de L. Massignon, nous retiendrons cependant l'idée que pour lui, la mystique est l'expérimentation *ab intrà* d'une religion dûment pratiquée : elle n'est nullement extérieure à cette religion, et le mystique musulman est avant tout un croyant qui respecte et observe les préceptes religieux de l'islâm.

En soulignant la centralité de la référence qu'rânique ainsi que le caractère foncièrement islamique de la mystique musulmane, l'auteur de l'*Essai* réalise un geste significatif : il réinscrit la mystique au sein du terreau qu'rânique, la revêt pleinement de son caractère islamique et souligne l'islamité des premiers mystiques à un moment où certains de ses contemporains leur déniaient parfois l'attribut de « croyants musulmans orthodoxes » : ce qui est en jeu ici, plus profondément, c'est aussi la question de l'orthodoxie de la mystique.

4.2.4.6 Le modèle prophétique

La référence au Prophète, aux *ḥadīths*, fait également l'objet de développements dans l'œuvre de L. Massignon. Comme l'écrit George Makdisi :

¹⁴⁴ Massignon, *Essai* (1954), 110-111.

¹⁴⁵ Lory, « Recension de : *Essai sur les origines du lexique technique...* », 598.

Pour commencer, on croyait le soufisme greffé sur l'Islam comme sur un corps étranger, en conflit avec la loi islamique, au ban de l'orthodoxie. On croyait les traditionalistes, *Ahl al-Hadith*, surtout l'école hanbalite, hostiles au soufisme.

La première tâche pour Massignon, et la plus pressante, était de montrer que le soufisme, loin d'être étranger à l'Islam, était issu de ce corps de l'Islam le plus intimement islamique, appelé *Ahl al-Hadith*¹⁴⁶.

Dans son article consacré au *Taşawwuf* dans *L'Encyclopédie de l'islam*, L. Massignon écrit : « L'on ne peut d'ailleurs plus soutenir aujourd'hui que Muḥammad ait exclu a priori les mystiques de la communauté islamique »¹⁴⁷. Il commente le *ḥadīth* « *Lā rahbānīyata fī al-islām* », et montre qu'il est postérieur au III^e siècle de l'hégire¹⁴⁸. En rétablissant une continuité entre le modèle prophétique et l'idéal du mystique musulman, l'islamologue effectue un réajustement important. Si nous nous référons à un savant contemporain, Seyyed Hossein Nasr, la vie du Prophète est le prototype de la vie spirituelle en islām. Il écrit :

C'est précisément en basant sa vie sur celle du Prophète qui est le prototype de la vie spirituelle dans l'Islam, que le Soufi obtient la réalisation de l'Unité telle qu'elle est formulée dans la *Shahādah*. Jamais aucun groupe de fidèles, dans la société islamique, n'a cherché à imiter la vie du Prophète avec autant de rigueur et autant de densité que les Soufis. Les Soufis ne cherchent pas seulement à vivre leur vie quotidienne selon la *Sunnah* prophétique, mais ils avancent aussi sur la Voie en quête de l'expérience spirituelle dont l'ascension nocturne du Prophète (*al-mi'rāj*) est la norme parfaite¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Makdisi, « Soufisme et hanbalisme dans l'œuvre de Massignon », 80.

¹⁴⁷ Massignon, « *Taşawwuf* », *EI*¹, 716.

¹⁴⁸ Massignon, « *Taşawwuf* », *EI*¹, 716. Dans l'*Essai*, L. Massignon commente également ce *ḥadīth*. Massignon, *Essai* (1922), 123-131. L'étude de l'ascétisme l'a particulièrement intéressé, comme en témoigne sa liste détaillée des ascètes au cours des deux premiers siècles de l'hégire Massignon, *Essai* (1922), 135 -152.

¹⁴⁹ Nasr, *Islam, perspectives et réalités*, 163

Eric Geoffroy rappelle lui aussi que parmi les premiers mystiques musulmans, certains furent également des « traditionnistes » (*muḥaddithūn*). Il observe que l'imbrication entre mystique musulmane et discipline du *ḥadīth* ira en s'amplifiant avec le temps¹⁵⁰. Souligner, comme le fit L. Massignon, la centralité de la référence Qur'ānique et du modèle prophétique, c'était rétablir le caractère foncièrement islamique de la mystique musulmane.

4.2.5 Réception et actualité de la thèse de L. Massignon

Après la reconnaissance par L. Massignon qu'« il y a dans le Coran les germes réels d'une mystique, germes susceptibles d'un développement autonome, sans fécondation étrangère », ¹⁵¹ les travaux de plusieurs islamologues vont confirmer les intuitions de l'auteur de *l'Essai* et établir, comme le constate E. Geoffroy, d'une manière ou d'une autre, que la mystique musulmane est l'un des axes de l'islām¹⁵².

Le jésuite iraquien Paul Nwyia, qui, en 1976, devient titulaire de la Chaire de mystique musulmane à l'EPHE¹⁵³, montrera à la suite de Louis Massignon comment s'est opérée cette intériorisation du vocabulaire Qur'ānique et comment, progressivement, s'est formé le lexique technique de la mystique musulmane¹⁵⁴. Dans sa thèse publiée en 1970, il écrit : « En Islam, on le sait, tout part du Coran et tout doit ramener au Coran, et ce qui n'est pas tel est

¹⁵⁰ Geoffroy, *Initiation au soufisme*, 78-79.

¹⁵¹ Massignon, *Passion* (1922), 480.

¹⁵² Geoffroy, *Initiation au soufisme*, 56. Cite en exemple : Marijan Molé, *Les Mystiques musulmans*, 24 ; Spencer J. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (New York: Oxford University Press, 1971), 2 ; Annemarie Schimmel, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam* (Paris : Ed. du Cerf, 1996 [1975]), 25.

¹⁵³ Paul Nwyia devient en 1976 le premier titulaire de la nouvelle conférence dédiée à la mystique musulmane. Louis Massignon avait enseigné l'islamologie à la V^e section de l'Ecole pratique des hautes études (EPHE) de 1933 à 1954.

¹⁵⁴ Geoffroy, *Initiation au soufisme*, 56.

une nouveauté suspecte, sinon une infidélité inadmissible. C'est donc dans le Coran que prend naissance le langage de l'expérience mystique musulmane »¹⁵⁵. Paul Nwyia situe son travail dans la continuité de l'*Essai*, dont il salue l'exceptionnelle documentation : « l'*Essai* demeure le meilleur guide pour l'étude des origines de la mystique musulmane. Dans sa ligne, il ne peut être dépassé. Il peut seulement être complété »¹⁵⁶. P. Nwyia va poursuivre le travail commencé par Louis Massignon et s'intéresser à l'herméneutique Qur'ānique de Ja'far al-Ṣādiq (m. 148/765), Shaqīq al-Balkhī (m.194/810), Ibn Aṭā' Al-Adamī (m. 311/924) et Abū al-Ḥasan al-Nūrī (m. 295/907). Par ses travaux, il jette des bases solides pour l'étude de l'herméneutique islamique et cherche à « montrer, par l'étude des premières vocations musulmanes à la mystique, comment s'est opérée cette intériorisation du vocabulaire coranique et comment, progressivement, s'est formé le lexique technique du soufisme »¹⁵⁷.

Dans son *Madkhal ilā al-taṣawwuf (Introduction à la mystique musulmane)* le spécialiste de la mystique musulmane Abū al-Wafā' al-Taftāzānī cite les travaux de L. Massignon, résume les conclusions présentées dans l'*Essai* et écrit qu'il apprécie et salue ce nouveau regard porté par un orientaliste sur la question des origines¹⁵⁸.

Par ailleurs, comme le remarque Gerhard Böwering, on peut voir dans les travaux du chercheur turc Süleyman Ateş portant sur Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (m. 412/1021), un approfondissement de l'intuition de L. Massignon¹⁵⁹.

¹⁵⁵ Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, 22.

¹⁵⁶ Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, 12.

¹⁵⁷ Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, 13.

¹⁵⁸ Abū al-Wafā' Taftāzānī, *Madkhal ilā al-taṣawwuf al-islāmī* (Le Caire : Dār al-Thaqāfa, 1974), 36.

¹⁵⁹ Gerhard Böwering, « The Qur'ān commentary of al-Sulamī », in *Islamic studies presented to Charles J. Adams*, edited by Wael B. Hallaq ; Donald P. Little (Leiden ; New York ; København; Köln : Brill, 1991), 41; voir:

Gerhard Böwering lui-même, dans son commentaire qur'ānique de Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī, cite L. Massignon et signale, en 1991, la nécessité de combler certaines lacunes dans le domaine de la recherche concernant l'exégèse mystique du Qur'ān¹⁶⁰. Il se consacrera à l'étude des méthodes d'interprétation du Qur'ān notamment chez Sahl b. 'Abd Allāh al-Tustarī (m.283/896), Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī et Shams al-Dīn al-Daylamī (m.593/1197).

Les études entreprises par Bernd Radtke au sujet de Dhū al-Nūn al-Miṣrī et Ḥakīm al-Tirmidhī (m. v. 318/930), autrefois souvent perçus comme des représentants typiques de la présence d'idées « gnostiques » et « néoplatoniciennes » en islām mettront en lumière la complexité de la situation et de montrer que l'influence directe de systèmes non-islamiques de pensée sur ces maîtres mystiques musulmans primitifs n'était guère évidente. B. Radtke va montrer que Dhū al-Nūn al-Miṣrī et Ḥakīm al-Tirmidhī sont en réalité des penseurs musulmans représentatifs, que leurs vues anthropologiques, épistémologiques et cosmologiques sont en accord avec celles de leurs pairs et que le monde de leur pensée, leur *Gedankenwelt*, demeure islamique¹⁶¹.

En écho lointain au travail de Louis Massignon, Michel Chodkiewicz va analyser le rapport qu'entretient la doctrine d'Ibn 'Arabī (m.1240) avec le Qur'ān. Eric Geoffroy relève qu'en 1992, dans *Un océan sans rivage*¹⁶², M. Chodkiewicz dresse « un constat minutieux, montrant

Muḥammad b. al-Ḥusayn Sulamī; Süleyman. Ateş, *Tis'at kutub fī uṣūl al-taṣawwuf wa-al-zuhd* (Beyrouth : al-Nāshir, 1993).

¹⁶⁰ Böwering, « The Qur'ān commentary of al-Sulamī », 41.

¹⁶¹ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 122.

¹⁶² Michel Chodkiewicz, *Un océan sans rivage, Ibn Arabī, le Livre et la Loi* (Paris : Seuil, 1992).

que le Qur'ān structure l'œuvre du maître andalou dans ses fondements et en constitue la trame »¹⁶³.

Comme on vient de le montrer, de nombreux travaux, jusqu'à nos jours, sans se référer nécessairement explicitement à L. Massignon, se situent dans le prolongement de l'intuition exprimée par l'auteur de l'*Essai*. D'après A. Knysh, le consensus qui prévaut aujourd'hui peut se résumer ainsi : le Qur'ān a été la principale source de contemplation et d'inspiration des ascètes et des mystiques musulmans¹⁶⁴.

D'après Seyyed Hossein Nasr, la découverte de Louis Massignon est importante : selon lui, la mystique musulmane ne peut être envisagée sous son vrai jour, ni prise au sérieux, si l'on ne saisit pas que la *ṭarīqa*, la dimension ésotérique de l'islām, a ses racines dans le Qur'ān et que, comme tous les autres aspects de l'orthodoxie islamique, elle se fonde sur la double source du Qur'ān et des *ḥadīths*¹⁶⁵. Pour S.H. Nasr, la doctrine et la pratique de la *ṭarīqa* ont toutes deux leur origine dans le Qur'ān et dans les *ḥadīths* prophétiques¹⁶⁶.

Pourtant, dès sa réception, la thèse de L. Massignon ne fut pas admise par tous. L'érudit allemand Maximilian Horten (m. 1945), spécialiste des « philosophies orientales » et plus particulièrement des systèmes de pensée indiens, va contester la thèse de L. Massignon, tout comme il avait contesté celle des origines chrétiennes de la mystique musulmane avancée

¹⁶³ Geoffroy, *Initiation au soufisme*, 57.

¹⁶⁴ Alexander Knysh, « Sūfism and the Qur'ān », in *Encyclopædia of the Qur'ān*, ed. by Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC (Brill online, 2019); consulté le 4 mars 2019: http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00196.

¹⁶⁵ Nasr, *Islam, perspectives et réalités*, 160.

¹⁶⁶ Nasr, *Islam, perspectives et réalités*, 162.

par Miguel Asín Palacios¹⁶⁷. Comme l'écrit Josef van Ess, Max Horten ne voit en la *Passion* qu'un livre « aimable » (*liebenswert*), écrit « d'un cœur chaud et avec enthousiasme religieux »¹⁶⁸. M. Horten prête aux idées d'al-Ḥallāj une origine indienne et il tente de le prouver en réalisant une nouvelle traduction de quelques-uns de ses poèmes, traduction radicalement différente de celle donnée par L. Massignon¹⁶⁹. Dans son ouvrage publié en 1927¹⁷⁰, Horten insiste sur les influences indiennes (particulièrement védantiques) de la mystique musulmane qu'il décèle dans l'enseignement de Abū Yazīd al-Biṣṭāmī de Abū al-Qāsim al-Junayd (m.297/910) et d'al-Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāj. Il entreprend un examen de la terminologie ṣūfie primitive et parvient à des conclusions opposées à celles de L. Massignon. Cependant, M. Horten ne parvient pas à persuader ses confrères qui trouvent la thèse de L. Massignon plus convaincante, même s'ils n'y adhèrent pas totalement¹⁷¹.

Robert Charles Zaehner (m. 1974) s'efforcera lui aussi de mettre en valeur les origines indiennes de la mystique musulmane. Son argumentation repose sur l'idée que cette dernière est incompatible avec l'islām et qu'elle constitue une religion indépendante. Son caractère exogène peut, d'après R. Ch. Zaehner, être perçu dans l'enseignement de Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (lui-même héritier des idées panthéistes de Abū 'Alī al-Sindī (III^e/IX^e s.) en qui R. Ch. Zaehner voit un Hindu converti à l'islām.¹⁷²

¹⁶⁷ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 117-118.

¹⁶⁸ Ess (van), « Massignon vu à travers le regard d'un allemand », 65, fait référence à un article de Maximilian Horten paru dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, n° 82 (1928) :40.

¹⁶⁹ Ess (van), « Massignon vu à travers le regard d'un allemand », 66.

¹⁷⁰ Horten, *Indische Strömungen islamischen Mystik*.

¹⁷¹ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 117-118.

¹⁷² Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 124.

Parmi ceux qui rejettent la thèse de L. Massignon, il convient également de citer Christiaan Snouck Hurgronje, évoqué plus haut, qui rejette la tentative du savant français de faire dériver le mysticisme islamique exclusivement du Qur’ān et de la Sunna du Prophète¹⁷³. Tor Andrae a conduit une étude sur les premiers manuels des mystiques musulmans et sur les collections biographiques d’al-Sulamī, d’Abū Nu‘aym al-Iṣfahānī (m. 429/1037) et d’Abū al-Qāsim al-Qushayrī. Pour T. Andrae, les origines des éléments ascétiques et mystiques en islām sont ambiguës. Ayant étudié la vie de Muḥammad et les débuts de l’islām, T. Andrae était conscient de la présence de tendances ascétiques et mystiques au sein de la communauté musulmane depuis son origine. Cependant, selon l’évêque suédois, l’enseignement de Muḥammad était lui-même le produit d’influences chrétiennes. La vision du monde des premiers ascètes et mystiques musulmans était, selon lui, pénétrée par les idées des moines et des anachorètes de Syrie et du Nord de l’Arabie¹⁷⁴.

La théorie « qur’ānique » de L. Massignon a également été critiquée par Marijan Molé. Ce dernier concède à l’auteur de l’*Essai* que certains musulmans pieux ont développé leurs idées mystiques grâce à la méditation de la signification « intérieure » des versets qur’āniques, mais il insiste pour dire que l’émergence des tendances ascétiques et mystiques au sein de l’islām ne peut s’expliquer sans référence aux nombreuses communautés monastiques chrétiennes présentes au Proche Orient¹⁷⁵.

¹⁷³ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 113

¹⁷⁴ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 118.

¹⁷⁵ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 123; Voir Marijan Molé, *Les mystiques musulmans* (Paris, Presses universitaires de France, 1965).

Dans le prolongement de cette thèse se situe l'ouvrage de Julian Baldick, *Mystical Islam*, paru en 1989¹⁷⁶. Rejetant l'idée de L. Massignon selon laquelle le Qur'ān a pu jouer un rôle dans la constitution du lexique des mystiques musulmans, cet auteur met en lumière les origines chrétiennes de la mystique musulmane et fait dériver l'islām lui-même d'éléments judéo-chrétiens¹⁷⁷.

Alexander Knysh, croit que L. Massignon avait sans doute raison au sujet de la centralité du Qur'ān dans l'univers intellectuel et spirituel musulman en général et dans le ṣūfisme en particulier, mais que cette affirmation ne rend pas compte de la situation dans son ensemble. Pour A. Knysh, le fait que les croyances et les pratiques mystiques soient exprimées dans la terminologie qur'ānique n'implique pas que leur provenance soit uniquement le Qur'ān. La piété qur'ānique s'appuie selon lui de manière importante sur des fondements chrétiens et il rappelle que le monachisme et le christianisme plus généralement faisaient déjà partie intégrante de l'univers symbolique du Qur'ān¹⁷⁸.

D'autres thèses ont vu le jour, remettant en cause la vision massignonienne des origines de la mystique musulmane. Avec l'émergence de l'identité turque nationaliste, certains chercheurs turcs ont montré que la mystique musulmane avait trouvé un environnement particulièrement fertile et réceptif parmi les populations turcophones, qui étaient « prédisposées » au mysticisme, particulièrement à la doctrine d'Ibn al-ʿArabī et de ses disciples. Des tentatives virent le jour afin de retracer l'origine de certains concepts

¹⁷⁶ Julian Baldick, *Mystical Islam*, an introduction to Sufism (New York: New York University Press, 1989).

¹⁷⁷ Carl W. Ersnt, «Recension de: *Mystical Islam: An Introduction to Sufism* by Julian Baldick [1989] », *Iranian Studies*, vol. 22, n° 4 (1989): 102-104.

¹⁷⁸ Alexander Knysh, *Sufism, a new history of Islamic mysticism* (Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2017), 22.

mystiques jusqu'à d'anciennes épopées et éléments de la mythologie turque¹⁷⁹. Henry Corbin, quant à lui, situait les origines de la mystique musulmane dans le milieu ésotérique du shī'isme primitif. Ce n'est, selon cet ami de L. Massignon, qu'après avoir pris racine chez les Perses, que la mystique musulmane prit sa forme définitive et atteignit son plein potentiel¹⁸⁰. Annemarie Schimmel signale que d'autres recherches ont vu le jour concernant la période formative de la mystique musulmane portant sur la recherche d'influences chinoises – c'est-à-dire taoïstes –, par 'Umar Farrukh¹⁸¹. Concernant la période ultérieure, elle cite les travaux du chercheur japonais Toshihiko Izutsu¹⁸², qui établit quelques parallèles intéressants entre les structures taoïstes de la pensée et le système mystique d'Ibn 'Arabī¹⁸³.

On peut s'étonner d'une telle variété de théories. Mais au vu de l'étendue géographique du domaine islamique, il importe, comme le note G. Anawati¹⁸⁴, de ne pas perdre de vue le régionalisme de l'islām : certains aspects de la doctrine peuvent varier considérablement d'une région à l'autre. Force est de constater que chez de nombreux chercheurs, à des époques distinctes, la recherche d'influences exogènes sur la mystique musulmane est récurrente. Qu'en penser aujourd'hui ?

Pour Eric Geoffroy, que la philosophie de Philon d'Alexandrie (I^{er} s. E.C.) ou encore le néo-platonisme de Plotin (III^e s. E.C.) aient nourri indirectement la métaphysique et la cosmologie des mystiques musulmans, qu'un comportement de type ascétique ait été

¹⁷⁹ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 124.

¹⁸⁰ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 124.

¹⁸¹ 'Umar Farrūkh, *Al-taṣawwuf fī al-Islām* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1981[1947]).

¹⁸² Toshihiko Izutsu, *A comparative study of the key philosophical concepts in Sufism and Taoism: Ibn'Arabī and Lao-tzū, Chuang-tzū* (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1966-67).

¹⁸³ Schimmel, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*, 27.

¹⁸⁴ Anawati ; Gardet, *Mystique musulmane...*, 19.

stimulé par l'exemple des ermites chrétiens, que certaines méthodes initiatiques de la mystique orientale se soient développées au contact des yogis indiens ou des moines bouddhistes, c'est fort probable et même logique¹⁸⁵. Il convient cependant de remarquer que Yaḥyā Suhrawardī (m. 587/1191) sera condamné par les autorités sunnites notamment pour avoir puisé explicitement dans le fonds iranien pré-islamique¹⁸⁶. En retour, E. Geoffroy observe également que « le soufisme a lui aussi fécondé d'autres mystiques. Pour nous limiter au monde hispanique, la pénétration des textes et des méthodes du ṣūfisme chez les spirituels juifs andalous médiévaux est avérée »¹⁸⁷.

Enfin, selon Christopher Melchert, le travail de Fred. M. Donner¹⁸⁸ et d'autres chercheurs suggère que la question des influences étrangères devrait être conçue par rapport au concept de « différenciation » c'est-à-dire, de même que le christianisme a pris un certain temps pour se différencier du judaïsme, il a sans doute fallu un certain temps pour que l'islām se différencie des autres monothéismes du Proche Orient. Dire que le renoncement en islām était un développement distinct issu des traditions du Moyen Age ne signifie pas le discréditer. Il peut être ajouté que les premiers renonçants se percevaient eux-mêmes comme en continuité avec une plus longue tradition¹⁸⁹.

¹⁸⁵ Geoffroy, *Initiation au soufisme*, 57.

¹⁸⁶ Geoffroy, *Initiation au soufisme*, 57.

¹⁸⁷ Geoffroy, *Initiation au soufisme*, 58, renvoie à : Paul Fenton, *Deux traités de mystique juive. 'Obadyah b. Abraham b. Moïse Maïmonide, « Le traité du puits ». David b. Josué, dernier des Maïmonide, « Le Guide du détachement »* (Lagrasse : Verdier, 1987).

¹⁸⁸ Fred. M. Donner, *Muhammad and the Believers : at the origins of Islams* (Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2010); Baldick, *Mystical Islam*, ch. 1.

¹⁸⁹ Melchert, « Origins and Early Sufism », 11.

Concernant plus précisément notre question de recherche, on peut souligner que dans l'histoire de l'islamologie, L. Massignon a réalisé un éclaircissement important : il a montré que la mystique musulmane était issue d'un terreau essentiellement Qur'ānique, et a souligné son caractère foncièrement islamique, recentrant le débat et l'établissant sur une base à partir de laquelle diverses nuances et divers approfondissements seront proposés. Il convient donc de souligner le caractère Qur'ānique et foncièrement islamique des origines de la mystique musulmane selon Louis Massignon.

4.3 L'appropriation de l'idiome arabe par les premiers mystiques musulmans

4.3.1 Fascination de L. Massignon pour le Qur'ān et la langue arabe.

Dans ses recherches sur les origines de la mystique musulmane, le Qur'ān est désigné par L. Massignon comme étant la source principale du lexique technique des premiers mystiques musulmans. L'insistance de l'islamologue sur la centralité de la référence Qur'ānique peut s'expliquer par la fascination qu'exerce sur lui la langue arabe d'une part et le Qur'ān d'autre part. La langue arabe revêt pour lui une particularité au plan linguistique. Cette langue, « d'une richesse inouïe »¹⁹⁰, intéresse L. Massignon en raison du « mode de présentation verbale »¹⁹¹ de l'idée en cet idiome. Pour lui, « Parmi les trois langues sémitiques que sont l'hébreu, l'araméen et l'arabe, « l'arabe, le dernier venu, s'avère plus

¹⁹⁰ Massignon, « L'histoire des doctrines philosophiques arabes à l'Université du Caire » [1913], in *EMII*, [735-741], 738.

¹⁹¹ Expression employée par L. Massignon dans : Massignon (2009) « L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire [1927] », in *EMII*, [286-301], 287.

archaïquement pur, le plus typiquement sémitique des trois »¹⁹². La langue arabe est donc caractérisée par sa pureté. Dans « Soyons des sémites spirituels » (1949), il décrit la spécificité des langues sémitiques et souligne la fixité des racines trilitères : dans ces langues, les phrases sont « condensées, paratactiques, gnomiques, sapientiales » ; les mots, « moulés sur des moules rigides, centrés sur des racines trilitères invariantes (1540 en hébreu, 3276 en arabe : « étoiles fixes » du ciel linguistique de l'humanité errante) »¹⁹³. Il est fasciné par la fixité de ces racines : « une racine sémitique ne meurt pas, et toute renaissance lui est une épuration [...] un retour aux origines »¹⁹⁴. À nouveau, revient l'idée de pureté. L'arabe est la langue d'Agar, mère d'Ismaël : « L'histoire de la race arabe commence avec les larmes d'Agar, les premières dans l'Écriture. L'arabe est la langue des larmes : de ceux qui savent que Dieu, dans son essence, est inaccessible et que tout est bien ainsi »¹⁹⁵. Les langues sémitiques, écrit-il, sont faites pour une « contemplation intérieure »¹⁹⁶, elles sont « intéressantes par elles-mêmes »¹⁹⁷; elles sont faites « pour goûter à l'intérieur une certaine intention divine de recueillement »¹⁹⁸. « Il y a dans ces langues sémitiques une certaine prédisposition à la vision intérieure que ceux qui les parlent de naissance se trouvent

¹⁹² Massignon, « Soyons des sémites spirituels » [1949], in *EMI*, [39-47], 41.

¹⁹³ Massignon, « Soyons des sémites spirituels » [1949], in *EMI*, [39-47], 41.

¹⁹⁴ Massignon, « Soyons des sémites spirituels » [1949], in *EMI*, [39-47], 42.

¹⁹⁵ L. Massignon ; D. Massignon, « Les trois prières d'Abraham », in *Les trois prières d'Abraham* (Paris : Ed. du Cerf, 1997), 141

¹⁹⁶ Massignon, « La syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent » [1949], in *EMII*, [236-245], 239.

¹⁹⁷ Massignon, « La syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent » [1949], in *EMII*, [236-245], 239.

¹⁹⁸ Massignon, « La syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent » [1949], in *EMII*, [236-245], 239.

goûter »¹⁹⁹. Ces langues propres à la méditation nous permettent de pénétrer dans le mystère divin : « la Révélation ne nous rend pas compte du mystère divin, mais nous y fait pénétrer »²⁰⁰. L. Massignon rappelle le lien historique qui s'est établi entre le destin de la langue arabe et celui du Qur'ān : dans sa préface à l'ouvrage de Toufic Sabbagh, *La Métaphore dans le Coran*, il souligne « Le rôle axial joué par le texte qur'ānique dans la formation de l'arabe classique »²⁰¹. Pour lui, la vocation particulière de la langue arabe dans l'histoire humaine a été révélée grâce à l'islām : « J'ai en effet cette pensée que l'Arabe a pris conscience du rôle définitif de sa langue au point de vue linguistique par l'Islam »²⁰². La prédisposition de la langue arabe à la parole de vérité est même la raison d'être même de l'Islām : « Nous sommes obligés d'arriver à l'étude intérieure de la prédisposition de la langue arabe à la parole de vérité, si nous voulons comprendre pourquoi l'Islam existe »²⁰³. La langue arabe, est, pour les descendants d'Ismaël, la seule manière d'atteindre le Verbe divin : « Les Arabes, qui sont des exclus, descendants d'Ismaël, n'ont pas d'autre ressource pour atteindre le Verbe divin (et ils y ont accès) que leur langue »²⁰⁴. Elle est pour eux un mode de communion avec Dieu.

¹⁹⁹ Massignon, « La syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent » [1949], in *EMII*, [236-245], 245.

²⁰⁰ Massignon, « La syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent » [1949], in *EMII*, [236-245], 242.

²⁰¹ Louis Massignon, « Préface », in *La métaphore dans le Coran*, Toufic Sabbagh (au.) (Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, 1943), [IX-X], IX.

²⁰² Massignon, « La syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent » [1949], in *EMII*, [236-245], 242.

²⁰³ Massignon, « La syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent » [1949], in *EMII*, [236-245], 242.

²⁰⁴ Massignon, « La syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent » [1949], in *EMII*, [236-245], 242.

La récitation du Qur'ān est selon L. Massignon un élément du culte susceptible d'unir l'homme à Dieu :

Retenons donc du Qor'ân que : par là-même que Dieu a donné à l'homme le langage, et s'en est servi pour lui communiquer certains commandements, – par là-même que le Qor'ân subsiste, attestant, à chaque musulman, la réalité de cette communication, il y a, en Islam, un rudiment de culte susceptible d'unir l'homme à Dieu : une psalmodie ; la récitation du Qor'ân²⁰⁵.

Il reconnaît que pour l'Arabe : « la langue est le lieu de la vérité et de la manifestation de la vérité. [...] Pour l'Islam le miracle est, verbal, c'est l'*iğâz* qur'ânique ; la chose essentielle en Islam, c'est la langue arabe du Coran, miracle linguistique »²⁰⁶. Concernant la place de langue arabe dans sa propre vie, L. Massignon redira, à plusieurs reprises, sa particularité. Comme nous l'avons vu au cours du chapitre 2, c'est grâce à des amis musulmans, les Alūsī, qui, à son chevet récitaient des versets du Qur'ān, qu'il eut la vie sauve et retrouva la foi de son enfance.

Dans un texte publié en 1949, il écrit qu'il aime profondément cette langue parce qu'elle l'a « ramené au Christ »²⁰⁷. Cependant, il dit avoir parfois de la difficulté à vivre sa foi chrétienne en langue arabe : « Moi-même, redevenu chrétien, pensant en arabe, déguisé en Arabe [...], j'ai été frappé par la peine que j'avais à repenser le christianisme et l'incarnation du premier

²⁰⁵ Massignon, *Passion* (1922), II, 504.

²⁰⁶ Nwyia, « Massignon ou une certaine vision de la langue arabe », 127-128.

²⁰⁷ Massignon, « La syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent » [1949], in *EM* II, [236-245], 242.

Avènement en termes arabes, car ceux-ci sont marqués par une transcendance encore plus intransigeante que l'hébreu. Les Hébreux eux, ont l'espérance du Messie »²⁰⁸.

Depuis, sa conversion cependant, c'est en arabe qu'il aime à prier Dieu. À tel point qu'il demandera au pape Pie XII de changer de rite et sera ordonné prêtre dans le rite melkite-catholique au Caire, dont la liturgie est intégralement célébrée en arabe. Le 6 juillet 1949, il écrit à Henry Corbin :

Durant une entrevue avec Pie XII, [...] j'ai obtenu de passer au rite byzantin. D'abord, parce que j'ai fondé, depuis quinze ans, avec des Arabes une sodalité chrétienne arabe, et que le rite byzantin (uniate ou non) est le seul où la liturgie soit intégralement célébrée en arabe. Puis, plus profondément, parce que j'y consomme ainsi ma substitution à l'Islam, dont la conquête d'Istanbul par les Turcs (l'armée de Fâtih était Bektashie, donc liée au martyr d'al-Hallâj par son initiation : rite du « gibet de Mansûr ») signifie eschatologiquement que le Triomphe de la Chrétienté, pour lequel Constantin l'a fondée, a besoin des âmes musulmanes²⁰⁹.

Après avoir obtenu l'accord du pape, il obtint celui du patriarche Maximos IV et l'ordination eut lieu en l'Église Ste Marie de la Paix au Caire, le 28 janvier 1950²¹⁰.

Enfin, ajoutons que la langue arabe était pour lui une langue propre à la contemplation intérieure et à la mystique. Il écrit :

D'où le malentendu pour ceux qui ne sachant pas goûter la concision puissante et explosive des langues sémitiques, les disent impropres à la mystique. Alors qu'elles sont les langues de la révélation du Dieu transcendant, celle des *Prophètes* et des *Psaumes*, et que les *Psaumes* sont historiquement, le texte de mystique qui s'est le plus

²⁰⁸ Massignon, « La syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent » [1949], in *EMII*, [236-245], 242.

²⁰⁹ Lettre de L. Massignon à H. Corbin du 6/VII/1949. Christian Jambet, « Correspondance », in *Henry Corbin*, éd. par Christian Jambet (Paris: Ed. de l'Herne, 1981), [305-344], 335.

²¹⁰ Mais elle ne fut pas rendue publique et Massignon célébra toujours la messe chez lui, en privé. Voir : Ollivry, « 50 ans après Vatican II : la contribution de Louis Massignon ... », 200.

répandu parmi les hommes. En Islâm, la *Fâtiḥah* est un psaume, les deux soûrates d'Obayy (*witr*, *qonoût*) sont des psaumes, de même que les *mo'awwidhatayn*. Les «*monâjât*» des premiers ṣoûfis sont également des psaumes²¹¹.

4.3.2 Appropriation du vocabulaire Qur'ānique.

L. Massignon a désigné le Qur'ān comme source principale du lexique technique des premiers mystiques musulmans. Nous nous intéresserons à présent à la manière l'islamologue a décrit l'intériorisation du vocabulaire Qur'ānique par ces derniers ainsi que la progressive constitution de leur lexique technique.

En premier lieu, il convient de souligner l'intérêt de son choix d'aborder la mystique musulmane par l'étude du lexique technique. À ce sujet, Seyyed Hossein Nasr écrit que l'un des plus grands mérites de L. Massignon est d'avoir insisté sur la nécessité de comprendre en profondeur le langage technique de la mystique musulmane afin d'appréhender cette réalité, et d'avoir énoncé le principe méthodologique suivant : « pour être capable de réaliser une étude académique sérieuse, il est nécessaire de comprendre le langage en profondeur, et plus particulièrement le langage technique du ṣūfisme, car ce dernier permet de comprendre les enseignements du ṣūfisme »²¹². Il illustre cette idée en commentant l'expression persane «*ahl-i iṣṭilāḥ*» :

Qui étudie le ṣūfisme, ou en réalité toute autre science, traditionnellement, doit passer dix ans avec un maître à étudier des textes de philosophie islamique et de ṣūfisme. A la fin, cette personne devient ce que nous appelons en persan «*ahl-i iṣṭilāḥ*», c'est-à-

²¹¹ Massignon, *Essai* (1954), 67.

²¹² Naṣr, « In Commemoration of Louis Massignon, Catholic, Scholar, Islamicist and Mystic », 52. [«Massignon insisted that to be able to do serious scholarship one has to understand the language in depth, and more particularly it is technical language of Sufism which provides the key for the understanding of the teachings of Sufism».] (tr.).

dire, une personne qui connaît le vocabulaire technique. Il s'agit ici de la fin de la route de l'éducation formelle, non du commencement²¹³.

Selon S. H. Nasr, ce n'est donc qu'en maîtrisant le langage en profondeur que l'on apprend à connaître le sujet lui-même. L'un des mérites de L. Massignon est d'avoir invité les chercheurs à « pratiquer » les textes, à fonder leur connaissance du *taṣawwuf* sur une étude approfondie des textes de ces auteurs et de leur langage²¹⁴. L'importance de l'étude des termes techniques (*iṣṭilāḥāt*) pour l'étude du ṣūfisme a également été soulignée par Louis Gardet, qui, à la suite de L. Massignon, écrit :

Les termes techniques (*iṣṭilāḥāt*) ont une importance primordiale en ṣūfisme. Ils expriment des « modalités » (*ḥāl*, pl. *aḥwāl*) d'actuation, des réalités « transientes » qui saisissent l'acte du sujet en son point originel. Le génie sémitique propre à la langue arabe, la richesse de ses racines aux multiples formes verbales, ouvrent au mystique un plan d'analyse pour nous inhabituel. Pour formuler des expériences analogues, les langues occidentales s'attacheraient d'abord à décrire la méthode suivie, et en conséquence, à chaque étape, les relations du sujet à l'absolu recherché ; la langue arabe, elle, cherchera à évoquer les successives actualisations vécues, qui seront-elles-mêmes autant d' « étapes »²¹⁵.

Dans la préface de *l'Essai*, il écrit au sujet du langage arabe des premiers mystiques musulmans qu'on y décèle un essai d'intériorisation du vocabulaire qur'ānique :

²¹³ Naṣr, « In Commemoration of Louis Massignon », 52-53. [«If one studies Sufism, or in fact any science, traditionally, one must spend ten years with a master studying texts of Islamic philosophy of Sufism. At the end, one becomes what we call in Persian *aḥl-i iṣṭilāḥ*, that is, a person who knows the technical vocabulary. That is the end of the road of formal education, not its beginning. »] (tr.).

²¹⁴ Naṣr, « In Commemoration of Louis Massignon », 53. [«It was really the great art of Massignon to have opened the eyes of Western scholars to the significance of the actual technical vocabulary of Arabic texts, rather than to have remained satisfied with floating in the air and talking about great ideas without being able to relate them to a text, or to be able to depart from an actual text to the philosophical, mystical or theological interpretations of it.»] (tr.)

²¹⁵ Gardet ; Anawati, *Mystique musulmane*, 98.

en le scrutant, on y découvre, surtout en remontant vers ses origines, les marques irrécusables d'un premier travail de pensée bien digne d'intérêt ; un essai d'*intérieurisation*, d'intégration du vocabulaire coranique par la pratique culturelle, le plus ancien essai d'appropriation de l'idiome arabe à une méthode d'introspection psychologique, donc à une théologie morale ; la première ébauche d'un lexique critique des questions philosophiques²¹⁶.

L. Massignon, dans *l'Essai*, il observe que la description des états spirituels (*aḥwāl*) des premiers mystiques musulmans varie, et que chaque terme revêt une signification particulière chez tel ou tel auteur : « le lexique des mystiques, observe-t-il, n'est pas ontologique, mais affectif, individuel plutôt que personnel. Leurs divergences, quant à une classification type des *états* mystiques le prouvent assez²¹⁷ ». En reconstituant le cheminement qui a amené les premiers ṣūfis à innover au plan lexical, il constate qu'on ne saurait, selon eux, obéir à la loi (*sharī'a*) sans examiner d'abord ce qui se passe dans le cœur, sans être attentif aux « *aḥwāl* », à ces « touches divines, ces moyens divins employés par la grâce, pour agir sur les cœurs.

Un grief à retenir, entre ceux qu'articulent les canonistes et dogmatiques, c'est celui du sens propre, du goût expérimental incomparable que les mystiques prétendent faire adhérer, inhérer à chacun de leurs *termes techniques*, vocables prélevés par eux dans les vastes ressources du lexique arabe ordinaire²¹⁸.

Pour le spécialiste d'al-Ḥallāj, le mystique musulman sait « graver l'empreinte caractéristique de son expérience personnelle de l'univers, sur les termes communs qu'il emploie ». Ainsi, il observe qu'Ḥasan al-Baṣrī (m.110/728) « prend des mots usuels, comme

²¹⁶ Massignon, *Essai* (1954), 12.

²¹⁷ Massignon, « L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire » [1927], in *EM* II, [286-301], 229-230.

²¹⁸ Massignon *Essai* (1954), 117.

fiqh, niyah, nifâq, riḍâ, dans un sens d'expérimentation interne, d'introspection morale et qu'il en approfondit singulièrement la portée »²¹⁹.

Ce qui fut imputé aux mystiques, c'est le goût expérimental, la manière hétérodoxe dont ils emploient des mots puisés au sein du vocabulaire ordinaire, ou dans le corpus du *kalām*. Dès Ḥasan al-Basrī, observe L. Massignon, les mystiques musulmans prennent des mots usuels et en approfondissent la portée : ces termes ne sont pas simplement des abstractions : « des images décalquées d'objets sensibles, ou des schémas de charpente des concepts rationnels »²²⁰ : il s'agit d'une évolution sémantique par symbolisme, ces termes sont « éminemment des *allusions* indiquant des réalités spirituelles, des *vertus* sanctifiantes que seule la pratique persistante d'une règle de vie concertée permet de découvrir, de savourer ; en les acquérant graduellement »²²¹.

Ces termes, précise-t-il, n'ont pas, isolément, de valeur absolue : ils « représentent les degrés successifs d'un *itinéraire de l'âme vers Dieu* »²²². Cette évolution sémantique se réalise parallèlement à un itinéraire intérieur : chacun de ces termes est susceptible d'être compris suivant une assimilation graduelle. Le savant constate qu'Anṣārī al-Harawī (m. 481/1089), dans ses *Manāzil al-Sā'irīn*, a montré de manière systématique que « l'approfondissement du sens d'un même mot était corrélatif à la progression dans l'expérimentation mystique »²²³.

²¹⁹ Massignon, *Essai* (1954), 118.

²²⁰ Massignon, *Essai* (1954), 117.

²²¹ Massignon, *Essai*, 1922, 117.

²²² Massignon, *Essai*, 1922, 118.

²²³ Massignon, *Essai* (1954), 118.

Le « gauchissement gradué des termes techniques », « leur appropriation intentionnelle croissante à une signification de plus en plus personnelle et vivifiante pour le lecteur »²²⁴ constitue une étape dans le « voyage intérieur » (*safār*). Cet effort est destiné à avertir le lecteur (*ʿibra*), à réveiller sa conscience, à détourner son attention des apparences, des formes des actions et des œuvres humaines, afin de la reporter et de la fixer sur leur dedans, sur « la grâce divine qui y modalise précisément pour lui ses actualisations »²²⁵. Il s'agit donc d'un processus d'intériorisation : oublier la lettre pour parvenir à la signification, retrouver l'intention de l'auteur. L. Massignon, au sujet de cette méthode cite al-Ḥallāj : « Quand on considère ses œuvres, on perd de vue Celui pour qui on les accomplit ; quand on considère Celui en vue de qui on agit, on perd de vue la considération des œuvres »²²⁶. C'est là le but.

Ainsi, les auteurs mystiques, d'après lui, reprennent des termes usuels ou Qur'āniques, les essentialisent, les spiritualisent ou les subliment : il s'agit d'un mouvement vers l'essence, vers le spirituel, vers l'abstrait. Cette évolution sémantique des termes se déroule en écho à l'itinéraire spirituel : elle en est la traduction langagière.

Analysant l'œuvre de Ḥakīm al-Tirmidhī, il écrit qu'il procède à l'inventaire méthodique d'expériences mystiques intérieures, « les *savourant simplement*²²⁷, en son for intérieur avant de les classer »²²⁸. Ce terme « savourer » nous rappelle la manière dont les premiers mystiques musulmans s'imprégnaient du texte Qur'ānique : la méditation, la « psalmodie » intériorisée du Texte (*tilāwa*) permettent de Le savourer. Méditation, intériorisation,

²²⁴ Massignon, *Essai* (1954), 118.

²²⁵ Massignon, *Essai* (1954), 119.

²²⁶ Massignon, *Essai* (1954), 119.

²²⁷ Nos italiques.

²²⁸ Massignon, *Essai* (1954), 263.

appropriation, tel est le mouvement qui se dessine dans l'emploi des termes techniques par les premiers mystiques de l'islām.

On peut, dans une certaine mesure, établir un parallèle entre ces affirmations de L. Massignon et les travaux de F. Chiabotti, qui identifie lui aussi un processus d'intériorisation des notions grammaticales dans le *Naḥw al-qulūb* d'al-Qushayrī, véritable « grammaire des cœurs », illustrant cet effort d'« intériorisation des notions de la grammaire »²²⁹ par les premiers mystiques musulmans :

Dans ce sens, si d'un côté l'exégèse s'est développée à partir du Coran dans une direction qui reste extérieure — philologique, historique, juridique —, de l'autre, grâce à l'approfondissement de la lecture soufie, la terminologie coranique a été interprétée dans un sens large, lié au processus de l'expérience directe du croyant : [...] Qušayrī essaye d'opérer un passage du vocabulaire technique de la grammaire à celui — technique lui aussi, mais sur une autre forme — du soufisme. La clé qui permet ce passage, et sur laquelle Qušayrī dans ses écrits insiste fortement, c'est justement la notion d'*expérimentation interne*²³⁰.

L'auteur de la *Passion* y souligne l'importance du travail des grammairiens et fournit une explication de cette « créativité » langagière, de cette liberté prise dans l'évolution sémantique : l'expérience des grammairiens, notamment celle d'Ibn Jinnī (m. 392/1002) prouva aux premiers auteurs mystiques que « loin d'être fixe, le vocabulaire de chacun et de tous s'améliorait constamment, qu'il y avait invention incessante, foisonnement de sens par

²²⁹ Francesco Chiabotti, «*Naḥw al-qulūb al-ṣağīr* : la grammaire des cœurs de 'Abd al-Karīm al-Qušayrī», *BEO*, LVIII (sept. 2009) : 387.

²³⁰ Chiabotti, «*Naḥw al-qulūb al-ṣağīr* : la grammaire des cœurs de 'Abd al-Karīm al-Qušayrī», 387. Nos italiques. Sur cette notion d'expérimentation interne voir : Massignon, *Essai* (1954), 98 ; et : Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, 157.

hybridations, pour une racine fondamentale; *appropriations* de spécifications secondaires, de plus en plus adaptées aux cas particuliers, *iṣṭilāḥ* »²³¹.

Cette thèse était, précise-t-il, soutenue par plusieurs auteurs mu'tazilites et philosophes hellénisants, qui ont reconnu dans cet *iṣṭilāḥ*, l'activité autonome de la raison²³². Il écrit à ce sujet : « Les mystiques y reconnurent l'intervention, continuée, de la même grâce divine, qui avait, à l'origine, fourni les premiers éléments du vocabulaire ; rappel, discret et secret comme un conseil, du pouvoir souverain de Dieu »²³³. L. Massignon emploie le terme « gauchissement » pour développer l'idée suivante : l'effort de libération spirituelle s'accompagne d'un effort pour retirer l'idée de sa gangue, retrouver la sève des mots, goûter leur saveur secrète. Il écrit au sujet d'al-Ḥallāj :

Qu'il traite le problème de la *voie* ascétique, de la *connaissance* illuminative, ou de l'union mystique, sa pensée invite toujours à un effort de libération spirituelle ; par une espèce de « gauchissement » intentionnel des modes d'expression usuels ; par une invagination de la réflexion : dissocier d'abord l'*essence* de la chose, l'idée que nous en concevons, la retirer de sa gaine, de sa gangue : de l'écorce verbale et grammaticale qui nous a permis de la repérer et de la saisir ; puis discerner en cette idée ce par quoi elle nous devient assimilable et concevable, goûter cette saveur secrète, cette sève centrale qui vivifie son essence (comme la nôtre), une grâce, qui vient de Dieu²³⁴.

L'auteur de l'*Essai* observe ce qui suit : « Chez l'aryen, la forme est capricieuse et le fond précis ; tandis que, chez le sémite, la forme est rigide, et le fond capricieux, irréal »²³⁵. On retrouve cette idée, appliquée à la formation des mots nouveaux en 1954 : « La formation du mot *nouveau* s'opère donc par involution en sémitique, tandis qu'elle s'opère chez les

²³¹ Massignon, *Passion* (1922), II, 711.

²³² Massignon, *Passion* (1922), II, 711.

²³³ Massignon, *Passion* (1922), II, 711-712.

²³⁴ Massignon, *Passion* (1922), II, 914.

²³⁵ Massignon, *Essai* (1922), 298.

Aryens par expansion »²³⁶. Afin d'exprimer la manière dont opère cette involution, il développe l'image suivante : « L'involution arabe fait *virer*, et *s'opaiser* le terme banal utilisé ; comme la goutte de vin *opalise* le verre d'eau »²³⁷.

Dans *L'Essai*, il rapporte l'histoire d'un vieux Shaykh, afin d'expliquer pourquoi les textes des mystiques musulmans ne doivent pas être étudiés littéralement, pour leur « esthétique formelle », mais de l'intérieur, en se mettant à la place de l'auteur, et même, en s'efforçant de refaire en soi, l'expérience de l'auteur car ces textes sont des invitations à accomplir un itinéraire spirituel. Voici donc cette anecdote, tirée du *Qūt al-qulūb* d'Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386/998), qui peut sembler excessive mais que L. Massignon juge profitable tant « aux amateurs qui conçoivent la mystique comme un art d'agrément, qu'aux savants qui pensent en pénétrer le lexique en consultant une bibliothèque » :

Un vieux cheikh, respectable et zélé, que les sentences de Biṣṭāmī émerveillaient, s'enhardit un jour à lui demander comment s'y prendre pour obtenir la même grâce. Et Biṣṭāmī, imperturbable, conseilla ceci, comme procédé sûr, au vieil apprenti en mystique, suffoqué : « Fais-toi raser la tête et la barbe, quitte tes vêtements et roule autour de toi ton *'abâ*, et accroche-toi au cou un sac de noix ; réunis, ensuite, des gamins, et propose-leur une noix, à chaque gifle qu'ils te donneront ; et promène-toi dans cet équipage, à travers tous les marchés, devant tes amis et connaissances »²³⁸.

Cette anecdote, en dépit de son caractère dérisoire, nous renseigne sur ce qui distingue, selon l'islamologue, les textes mystiques des textes littéraires, et sur la manière dont il convient de les lire : ils proviennent d'un vécu, d'une expérience. Ils sont transcrits par un

²³⁶ Louis Massignon, « Réflexions sur la structure primitive de l'analyse grammaticale en arabe » [1954], in *EM* II, [246-258], 256.

²³⁷ Massignon, « Réflexions sur la structure primitive de l'analyse grammaticale en arabe » [1954], in *EM* II, [246-258], 256.

²³⁸ Massignon, *Essai* (1922), 256.

auteur intérieurement pressé, contraint, de parler, de témoigner, d'*exprimer* ce qu'il a à dire.

Dans « L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire » (1927), L. Massignon relate comment, dans sa jeunesse, il s'intéressa aux textes des mystiques musulmans : « m'écartant des délicatesses toutes profanes qui m'avaient d'abord charmé, certaines phrases m'attirèrent et me retinrent, par un accent, une force d'expression, non plus littéraire, mais supra-littéraire, une allusion instigatrice »²³⁹. C'est bien cette force d'expression supra-littéraire qu'il a su mettre en lumière : c'est là ce qui fait la spécificité de ces textes écrits par des auteurs « contraints de parler, comme s'ils avaient un message à communiquer »²⁴⁰. La spécificité de ces vers, écrit le savant, leur « mission philosophique essentielle », c'est de faire oublier au lecteur « la prison des règles de métrique et de rhétorique, des proses » et de libérer « la pensée des convenances syntactiques usuelles et des cadences »²⁴¹.

L'effort de libération spirituelle s'accompagne selon lui d'un effort d'élaboration langagière, destiné à témoigner d'une commotion initiale, destiné à réveiller, bousculer le lecteur, à l'emmener loin de ses repères coutumiers : ces textes revêtent une force supra-littéraire, ils sont des invitations à l'action, un effort pour accéder, dans et par le langage, au Réel.

Selon F. Chiabotti, qui étudie le *Naḥw al-qulūb (La grammaire des cœurs)* d'al-Qushayrī, cette œuvre est elle aussi basée sur la notion d'allusion au sens caché, *ishāra*. Il observe que « Quṣayrī cherche une signification ultérieure à la terminologie grammaticale, en l'exploitant d'un point de vue initiatique ». Il rappelle aussi que lorsque les ṣūfis s'appellent

²³⁹ Massignon, « L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire » [1927], in *EMII*, [286-301], 287.

²⁴⁰ Massignon, « L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire » [1927], in *EMII*, [286-301], 287.

²⁴¹ Massignon, « L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire » [1927], in *EMII*, [286-301], 287.

les *ahl al-ishāra* ou quand ils disent que leurs sciences sont des *‘ulūm al-ishāra*, ils définissent par-là non seulement leur mode d’expression mais aussi le contenu d’une expérience qui ne peut être évoquée qu’à travers ce mode²⁴². Pour ce chercheur italien : « la technicisation des terminologies propres aux sciences islamiques avait aussi éloigné ces sciences de leur fin originelle, la connaissance de Dieu. Le travail étymologique qu’on retrouve dans le *Naḥw al-qulūb* vise à redonner aux mots toute leur portée, perdue dans la lourdeur de la technisation linguistique (*istiṣlāḥ*) »²⁴³. Il voit lui aussi dans l’effort de synthèse et d’apologie entrepris par al-Qushayrī dans le *Naḥw al-qulūb* un mode de revivification du vrai savoir spirituel.

Quant à Nelly Amri, dans son travail sur les femmes ṣūfies, elle se réfère également au travail de L. Massignon et à sa mise en lumière de la spécificité des textes des mystiques musulmans, pour décrire l’instauration, par ces derniers, d’une nouvelle relation au mot : « En fait, le soufisme serait beaucoup plus un mode d’appropriation de termes prélevés certes dans le corpus coranique mais aussi dans le lexique arabe ordinaire, une nouvelle relation au mot qui en *approfondit singulièrement la portée* (Massignon), que l’invention d’un vocabulaire nouveau »²⁴⁴.

Ainsi, nous avons vu par quel processus le vocabulaire Qur’ānique a pu être intériorisé par les premiers mystiques musulmans, comment ils ont su s’approprier ces termes afin de les utiliser pour décrire leurs états spirituels. Cette recherche linguistique de L. Massignon permet de retracer la manière dont s’est opéré le passage de la méditation Qur’ānique à la

²⁴² Chiabotti, « *Naḥw al-qulūb al-ṣaḡīr* : la *grammaire des cœurs* de ‘Abd al-Karīm al-Quṣayrī », 388.

²⁴³ Chiabotti, « *Naḥw al-qulūb al-ṣaḡīr* : la *grammaire des cœurs* de ‘Abd al-Karīm al-Quṣayrī », 389.

²⁴⁴ Nelly Amri ; Larousi Amri, *Les femmes soufies ou la passion de Dieu* (St.-Jean-de-Braye : Éditions Dangles, 1992), 39.

naissance d'une nouvelle relation au mot, d'un nouveau langage. Le Qur'ān est l'une des sources de ce lexique, la source principale. Mais c'est pour l'ensemble des termes employés par les premiers mystiques que peut se vérifier cette observation réalisée par l'islamologue : ils procèdent à une « appropriation de l'idiome arabe » à une « méthode d'introspection psychologique »²⁴⁵, font un usage expérimental des termes auxquels ils font subir une évolution sémantique, vers l'essence, redonnant aux mots toute leur portée, perdue dans la lourdeur de la technisation linguistique.

Conclusion du chapitre 4 : Quête des origines et quête de la pureté.

Au moment où il publie la *Passion* et l'*Essai*, la plupart des thèses émises par ses confrères insistent sur les origines exogènes de la mystique musulmane. L'islamologue apporte avec l'étude lexicographique présentée dans l'*Essai*, la démonstration de l'importance de la source qur'ānique au plan lexical et souligne le caractère foncièrement islamique de la mystique musulmane. Ce faisant, il rétablit un alignement entre la mystique et le lexique technique islamique primitif²⁴⁶, et souligne le caractère autochtone de ses premiers développements. Sa thèse va être favorablement accueillie par la plupart de ses collègues et son intuition suscitera de nombreux travaux complémentaires.

L. Massignon complètera cette étude par une analyse de la manière dont les premiers mystiques musulmans se sont approprié l'idiome arabe, montrant qu'ils ont donné aux mots d'origine qur'ānique et aux mots usuels une signification allusive ou symbolique. En soulignant le rôle axial joué par le Qūr'ān dans la formation du langage des premiers

²⁴⁵ Massignon, *Essai* (1954), 12.

²⁴⁶ Les sources identifiées par Massignon sont le Qur'ān, la grammaire, le *fiqh*, la science du *hadīth*, le *kalām*, le lexique scientifique oriental des tout premiers siècles de l'hégire.

mystiques musulmans, et en montrant la manière dont ces derniers se sont approprié le lexique technique issu des disciplines islamiques des tout premiers siècles de l'hégire et du Qur'ān, il énonce une intuition qui sera ensuite largement approfondie et enrichie.

Pour Seyyed Hossein Nasr, « Le plus grand service rendu par Massignon à la cause des études islamiques est sans doute la démonstration qu'il a faite, à travers son étude sur Hallāj, que le soufisme prenait ses racines dans le Coran »²⁴⁷. Pour ce savant, « Massignon comprit que la méditation accomplie sur les versets du Coran, l'imitation du Prophète et la grâce émanant de la révélation coranique constituaient l'origine et la substance du soufisme. »²⁴⁸ Et cela à une époque où la plupart de ses confrères considéraient la mystique musulmane « comme un arbre exotique planté dans le sol islamique sous la pression de forces venues d'ailleurs »²⁴⁹. Cependant peut-être pourrait-on, pour dialoguer avec L. Massignon, suggérer que si l'islām se développe à partir du milieu culturel dans lequel il est né, il a intégré des éléments des cultures juives et chrétiennes et que si le ṣūfisme naît de la pure méditation Qur'ānique, il naît d'un texte imprégné par les cultures avoisinantes.

L'insistance avec laquelle L. Massignon démontre la pureté de cette islamité, exempte de toute « corruption » étrangère n'exprime-elle pas un désir qui se confond avec une quête de la pureté, d'une origine pure ? Cette quête « de la pureté des racines », d'une arabité vierge de toute influence étrangère, rappelle la manière dont il traitera la figure d'al-Ḥallāj. S'il a soin de rappeler que le petit al-Ḥusayn b. Manṣūr naît en Iran près de Bayḍā', « un centre

²⁴⁷ Seyyed Hossein Nasr, *L'Islam traditionnel face au monde moderne*, tr. G. Kondracki & Ch. Pourquier (Lausanne : l'Age d'homme, 1993), 184.

²⁴⁸ Nasr, *L'Islam traditionnel face au monde moderne*, 184.

²⁴⁹ Nasr, *L'Islam traditionnel face au monde moderne*, 184.

très arabisé »²⁵⁰, grandit dans une ville arabe (Wāsiṭ), et qu'il mérita à l'âge de douze ans le qualificatif de « ḥāfiẓ »²⁵¹, comme pour souligner la pureté de son islamité arabophone, il s'abstient de reconnaître qu'en ce III^e/IX^e siècle, ce mystique ait pu recevoir une quelconque influence néoplatonicienne²⁵².

L. Massignon considère que l'impact du néoplatonisme sur la mystique musulmane est plus tardif et qu'il est synonyme de décadence. Composé par des tendances syncrétiques, notamment païennes, qui imprégnèrent la culture islamique *via* des influences helléniques²⁵³, l'influence du néoplatonisme est pour L. Massignon difficilement conciliable avec une spiritualité enracinée dans la révélation Qur'ānique²⁵⁴. Le chercheur Saer El-Jaichi, qui formule ces observations, va jusqu'à qualifier l'approche du savant français « d'essentialiste »²⁵⁵.

Mais sans-doute convient-il, afin de mieux saisir la manière dont L. Massignon définit la mystique musulmane, d'analyser la figure qui chez lui surplombe l'ensemble des vocations mystiques en islām : al-Ḥusayn b. Maṣṣūr dit « al-Ḥallāj ». Aussi, c'est de ce « cardeur » qu'il sera question à présent.

²⁵⁰ Massignon, « Étude sur une courbe personnelle de vie : le cas de Hallāj, martyr mystique de l'islam » (1946), in *EMI*, [385-407], 387.

²⁵¹ Hoceïn Mansūr Hallāj ; Louis Massignon, *Dîwān* (Paris, Éd. Cahiers du Sud, 1955), XIII-XIV.

²⁵² Saer El-Jaichi, *Early Philosophical Sūfism. The Neoplatonic Thought of Ḥusayn Ibn Maṣṣūr al-Ḥallāj* (Gorgias Press: Piscataway NJ, 2018).

²⁵³ El-Jaichi, *Early Philosophical Sūfism*, 5.

²⁵⁴ El-Jaichi, *Early Philosophical Sūfism*, 6.

²⁵⁵ El-Jaichi, *Early Philosophical Sūfism*, 6.

Chapitre 5. Une certaine conception de la sainteté

Comme le fait observer S. H. Nasr, al-Ḥallāj est le prisme à travers lequel L. Massignon voit la tradition islamique tout entière¹. Loin d'être un hérétique, il incarne pour L. Massignon l'orthodoxie : « car seul le saint est orthodoxe dans le sens le plus universel du terme »². Al-Ḥallāj se tient au centre, et tous les autres se situent sur un point périphérique par rapport à ce centre³. Il importe donc, afin de comprendre cette œuvre de préciser dans quel sens al-Ḥallāj représente, pour cet auteur, le paradigme du saint : de quelle manière conçoit-il la notion de sainteté ? Dans le cadre de notre analyse de sa vision de la mystique musulmane, afin de comprendre en profondeur sa conception de la sainteté, nous commencerons par présenter quelques éléments contextuels, puis biographiques.

5.1 Éléments contextuels et biographiques : une posture chrétienne

5.1.1 Les mystiques du dehors

Comment L. Massignon définit-il la notion de sainteté ? Chez ce savant, la question de la sainteté est indissociable d'une autre question : celle d'al-Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāj, figure mystique qui occupe une place centrale dans son œuvre et dans sa vie. Profondément touché par la spiritualité de ce musulman, il s'interroge, en tant que chrétien, à travers cet

¹ Nasr, *L'Islam traditionnel face au monde moderne*, 184.

² Nasr, *L'Islam traditionnel face au monde moderne*, 184.

³ Nasr, *L'Islam traditionnel face au monde moderne*, 180.

exemple, sur la possibilité d'une mystique surnaturelle en dehors de l'Église : sur la possibilité pour la grâce divine d'agir en certaines âmes non baptisées.

Dans la *Passion*, il affirme que « l'union mystique d'al-Ḥallāj s'opère sur le type même de celle que le Qor'ân attribue à Jésus, par l'union au *kon!* “ fiat” divin »⁴, et que « le résultat de cette acceptation permanente du *fiat* divin est la venue dans l'âme du mystique, de l'Esprit divin »⁵. D'après ces lignes, selon lui, « l'Esprit divin » peut agir en l'âme d'un mystique musulman.

La question de la nature de la mystique ḥallājienne est donc liée à un questionnement plus vaste, théologique, qui porte sur la possibilité de l'existence de grâces spirituelles en dehors de l'Église⁶. En ce début du XX^e siècle, pour les théologiens catholiques, admettre cette possibilité, c'est ouvrir la porte du syncrétisme, celui qui définit le christianisme comme un aspect un peu plus perfectionné de la religion universelle⁷. Le questionnement de l'islamologue est ainsi contemporain d'un débat passionné, déjà évoqué au point 1.1.3 : celui des mystiques du dehors. C'est dans ce contexte, croyons-nous, qu'il convient de lire l'œuvre ḥallājienne de L. Massignon afin d'en mesurer la portée.

Parmi les protagonistes de ce débat, le père Joseph Maréchal, qui s'intéresse à la mystique et aux travaux de L. Massignon sur al-Ḥallāj. Les deux hommes se rencontrent à Louvain le 19

⁴ Massignon (1922), *Passion*, II, 520.

⁵ Massignon (1922), *Passion*, II, 520.

⁶ C'est une question qui relève de la pneumatologie, c'est-à-dire l'étude et la célébration de l'Esprit saint, troisième personne de la Trinité, envisagé soit au sein du mystère divin, soit dans la manifestation de ce mystère et la communication de la vie divine. D'après : Olivier Clément, « Pneumatologie », *EU*, [en ligne]. [URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/pneumatologie/>] [Réf. du 11/VII/2019].

⁷ Avon, *Frères prêcheurs*, 372.

juillet 1920⁸. En 1923, J. Maréchal publie un article intitulé « Le problème de la grâce mystique en Islam »⁹, dans lequel il évoque le cas d'al-Ḥallāj et juge la démonstration de l'islamologue convaincante¹⁰. À travers cet exemple, en tant que théologien, J. Maréchal s'autorise donc à reconnaître « la *possibilité* même des grâces dont Hallāj, musulman sincère, se crut favorisé. [...] Et nous parlons de grâces strictement surnaturelles »¹¹. En 1924, dans ses *Études sur la psychologie des mystiques*, il s'interroge : puisque la théologie catholique enseigne que la grâce surnaturelle, quel que soit son mode de collation, n'est refusée à aucune âme de bonne volonté, la question d'une vie mystique hors du christianisme reste ouverte. Et il cite Thomas d'Aquin qui admettait l'hypothèse d'un accès à la foi non seulement *ex auditu*, mais par une révélation personnelle et miraculeuse¹².

Jean Baruzi, grand spécialiste de Saint Jean de la Croix, fait lui aussi mention, dans un texte paru en 1932¹³, du problème que pose au théologien catholique la valeur des mystiques étrangères à la mystique chrétienne. Il fait référence à l'article de Joseph Maréchal : « Le problème de la grâce mystique en Islam » ainsi qu'à celui d'Elisée de la Nativité : « L'Expérience mystique d'Ibn Arabî est-elle surnaturelle ? »¹⁴.

Bientôt, les travaux d'Olivier Lacombe et de Louis Gardet apporteront de nouveaux éléments de réflexion au débat et poseront, à partir d'une perspective thomiste, certains jalons

⁸ François Angelier, « Repères biographiques », in *EMI*, [XIX-LXXX], LVI.

⁹ Joseph Maréchal, « Le problème de la grâce mystique en Islam », *Recherches de sciences religieuses*, XIII (1923) : 243-292.

¹⁰ Avon, *Frères prêcheurs*, 213.

¹¹ Avon, *Frères prêcheurs*, 214, cite : Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t.II, 529.

¹² Avon, *Frères prêcheurs*, 213-214.

¹³ Jean Baruzi, « Introduction à des recherches sur le langage mystique », *Recherches philosophiques*, t. I (1931-1932) : 69, n1.

¹⁴ Nativité (de la), « L'Expérience mystique d'Ibn Arabî est-elle surnaturelle? ».

théoriques en matière de mystique comparée¹⁵. Dans *Existence de l'homme* (1951), Olivier Lacombe écrit :

Le cas d'un Hallāj témoigne de l'infinie libéralité de l'amour divin qui, en dehors de l'appartenance visible à l'Église du Christ, répand sa grâce sanctifiante suivant des modalités secrètes et ne semble pas s'interdire de mener telles âmes, particulièrement fidèles à sa motion intérieure, jusqu'aux profondeurs unifiantes et divinisantes de l'expérience mystique surnaturelle¹⁶.

Le cas d'al-Ḥallāj, tel que présenté par L. Massignon, va servir d'exemple pour élargir la question à l'Inde, dans l'ouvrage *Expérience du soi*, signé par Louis Gardet et Olivier Lacombe:

Ce n'est pas que la possibilité d'expériences mystiques surnaturelles chez des spirituels n'appartenant pas sacramentellement à l'Église, soit à rejeter a priori. Louis Massignon a montré combien l'hypothèse d'une telle possibilité éclaire le cas privilégié du grand sufi al-Ḥusayn Ibn Manṣūr al Ḥallāj. Et nous croirions volontiers que l'Inde a cherché Dieu avec trop d'ardeur pour qu'il n'ait pas daigné se donner mystiquement, dans le secret de la foi implicite, aux meilleurs, aux plus purs, aux plus humbles de ses spirituels. En fait, la lecture de certains des grands lyriques religieux indiens laisse comme deviner le passage du Dieu Vivant¹⁷.

Ces deux thomistes soulignent l'importance du travail du père Maréchal qui fut « sensible à l'impossibilité de réduire toutes les formes de mysticisme à une seule et même *mystique* qui se retrouverait partout sous des revêtements doctrinaux ou culturels variés. Il n'acceptait pas non plus l'alternative trop facile et sans nuance : *ou* mystique surnaturelle, *ou* fausse mystique »¹⁸.

¹⁵ Voir Avon, *Frères prêcheurs*, 373.

¹⁶ Olivier Lacombe, *Existence de l'homme* (Paris : Desclée de Brouwer, 1951), 131.

¹⁷ Gardet ; Lacombe, *L'expérience du soi : étude de mystique comparée*, 11.

¹⁸ Gardet ; Lacombe, *L'expérience du soi : étude de mystique comparée* (Paris : Desclée De Brouwer, 1981), 11.

Très récemment, dans un ouvrage intitulé *Hallāj et le Christ*, Jad Hatem a exploré « la possibilité théologique de la sainteté de Ḥallāj » et présenté différents arguments permettant de conclure à la sainteté d'al-Ḥallāj. Il cite la constitution pastorale *Gaudium et Spes* §22.5 (1965) : « L'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal ». Il mentionne également le concept forgé par le théologien Karl Rahner (m. 1984) de « chrétiens-anonymes », ce qui signifie que tous les non-chrétiens sont des chrétiens anonymes¹⁹.

L. Massignon, décédé en 1962, n'a pas utilisé ce concept de K. Rahner. Cependant, le fait qu'il comprenne la sainteté d'al-Ḥallāj en référence au Christ, ou à l'Esprit saint pose question. De même que certains théologiens contemporains se demandent s'il n'y a pas dans le concept de « chrétiens-anonymes » une forme de christiano-centrisme théologique, il nous faudra nous demander, au cours de notre analyse, si le mode sur lequel L. Massignon use du concept de « sainteté » au sujet d'un mystique musulman n'est pas christiano-centré.

Il importe cependant de mesurer l'ouverture dont il faisait preuve en son temps, et de se souvenir qu'il a été l'un des premiers, en matière de mystique comparée, à reconnaître, au plan théologique, la possibilité d'une action de la grâce divine chez un mystique non-chrétien. Ses travaux portant sur al-Ḥallāj furent source d'inspiration pour certains chercheurs et théologiens.

Concernant al-Ḥallāj, c'est à partir de la prise en considération de ce débat théologique sur les mystiques non chrétiens, à partir de ce contexte pré-conciliaire et à partir de cette posture qui est autant celle du croyant que celle du savant, que nous aborderons le concept

¹⁹ Jad Hatem, *Hallāj et le Christ* (Paris : L'Harmattan, 2005), 34 ; 36.

de sainteté chez L. Massignon. À présent, en complément de l'analyse biographique du chapitre 2, nous évoquerons les premières figures qui, au cours de la vie de l'islamologue, incarnèrent pour lui, la sainteté.

5.1.2 Quels modèles de sainteté ?

L'auteur des *Trois prières d'Abraham* y cite le nom de trois hommes, revenus à Dieu, qui ont, selon lui, laissé un témoignage du Saint Nom de Dieu et expérimenté Sa puissance salvatrice : « Huysmans, Bloy et Foucauld ont été marqués tous trois, en revenant à Dieu, par une discipline de jeûne et de prière, la plus dépouillée et la plus dure que l'Occident latin connaisse, la plus proche, aussi, de la grande ascèse immémoriale de l'Orient, la Trappe »²⁰.

5.1.2.1 Huysmans, S^{te} Lydwine, S^{te} Christine, S^{te} Anna-Katharina et Violet.

La thèse doctorale de L. Massignon, en 1922, est précédée d'une dédicace : « à Karolo Mariae Huysmans »²¹. Cet ami de son père joua un rôle décisif dans la vie spirituelle du jeune Louis²². Alors que K. J. Huysmans vivait en l'abbaye de St Martin à Ligugé, Louis lui rendit visite en octobre 1900. L'écrivain converti lui fit une profonde impression²³. Ancien adepte de l'occultisme et du satanisme²⁴ devenu oblat bénédictin, le retour à Dieu de Huysmans s'était fait à travers la figure d'un prêtre déchu, l'abbé Boullan (m.1893)²⁵. Tandis que K. J.

²⁰ L. Massignon ; D. Massignon, *Les trois prières d'Abraham* (Paris : Cerf, 1997), 131.

²¹ Massignon, *Passion* (1922), I, IX. L'ouvrage est également dédié à « Ḥosain Waṣfi Riḍā (m. 1912) ».

²² Sur J.-K. Huysmans, nous renvoyons à la section des *Ecrits Mémorables* intitulée « Huysmans et La Salette » : in *EMI*, 133-175.

²³ Herbert Mason, « Foreword to the English translation », *The Passion of al- Hallāj: mystic and martyr of Islam*, vol. I, [XIX-XLIII], XXV-XXVI.

²⁴ Monteil, *Le linceul de feu*, 40.

²⁵ Monteil, *Le linceul de feu*, 40. Voir : Massignon, « Huysmans devant la confession de Boullan », in *EMI*, 139-146.

Huysmans sera affligé à la fin de sa vie d'un cancer à la gorge, L. Massignon verra dans cette agonie une mort héroïque, le lieu de l'affrontement d'une grande douleur : pour lui, à travers la souffrance, K. J. Huysmans se substitue à d'autres et devient l'instrument de leur rédemption²⁶. L. Massignon croit d'ailleurs que L.J. Huysmans, mort en 1907, a intercédé pour lui, au moment de sa conversion, en mai 1908 à Bagdad²⁷. À travers cet homme et son univers, L. Massignon découvre la souffrance comme voie de rédemption, ainsi que les concepts de la substitution mystique et de compassion réparatrice.

C'est encore à travers lui qu'il apprend à connaître plusieurs modèles de sainteté, dont sainte Lydwine de Schiedam (m. 1433), qui aura une profonde influence sur sa vie spirituelle²⁸. Dans le *Sainte Lydwine de Schiedam*²⁹ de K. J. Huysmans, il découvre l'histoire de cette sainte hollandaise du XV^e siècle qui expia, en trente-huit années de souffrances indicibles, les péchés des autres et transplanta sur elle les maladies physiques de ses voisins³⁰.

Toujours à travers la figure de cet oblat, il découvre sainte Christine l'Admirable (Christina de Wonderbare) (m.1224), du diocèse de Liège. À l'instigation de K. J. Huysmans, son père, Pierre Roche, réalisa, en 1902, une estampe en relief (une gypsographie), représentant sainte Christine³¹, œuvre au sujet de laquelle L. Massignon écrit :

On y voyait, tout en haut, Christine, les mains jointes, orante, en extase, perchée comme un oiseau sur la plus haute poutre d'un gibet ; tandis que les suppliciés pour

²⁶ Mason, « Foreword to the English translation », *The Passion of al- Hallāj: ...I*, XXVII.

²⁷ Mason, « Foreword to the English translation », *The Passion of al- Hallāj: ...I*, XXVII.

²⁸ Mason, « Foreword to the English translation », *The Passion of al- Hallāj: ...I*, XXVI

²⁹ Joris-Karl Huysmans, *Sainte-Lydwine de Schiedam* (Paris : P.V. Stock, 1901).

³⁰ Monteil, *Le Linceul de feu*, 42.

³¹ Monteil, *Le Linceul de feu*, 42.

qui elle intercédait, pesaient de leurs cadavres tordus, aux crocs de charnier, tout en bas ; sous un soleil brumeux. Antithèse de l'innocence et du crime, confrontation du désespoir et de la prière, appel impérieux à une méditation sur la mort³².

Dans ce même texte, il écrit encore que chaque jour, depuis vingt ans, il regarde cette estampe en priant : « la pensée de la mort présente comme en tranchée ». La sainte lui redit « les confidences désespérées de plusieurs, rencontrées au seuil de l'agonie, amis jadis heureux qui se sont finalement suicidés, tandis que par une intervention inattendue, Dieu m'a refait chrétien »³³. Cette confidence nous révèle quel univers spirituel est celui de l'auteur de la *Passion* : un univers où la rédemption passe par la souffrance, où la spiritualité est une méditation sur la mort.

C'est K. J. Huysmans encore qui lui fit découvrir la compassion stigmatisée d'Anna Katharina Emmerich (m. 1824), une bergère de Dülmen, en Westphalie, qui eut des visions de la Terre Sainte et de la vie « transhistorique » de Jésus et de Marie, consignées par Clemens Brentano (m. 1842)³⁴. L. Massignon s'est rendu par cinq fois en pèlerinage à Dülmen et y a confié « toute sa vie » à Anna-Katharina. Dans un texte de 1927, il salue en elle « une inspiratrice surnaturelle », et souligne la valeur de son « expérience mystique de compatiente [...] qui continue à consoler tant d'âmes »³⁵.

Une autre figure de compassion découverte à travers K.J. Huysmans est celle de Violet Süsman : cette jeune juive Sud-africaine se convertit au catholicisme et prit le nom de Soeur

³² Massignon, « L'apostolat de la souffrance et de la compassion réparatrice au XIII^e siècle. L'exemple de sainte Christine l'Admirable » [1950], in *EMI*, [350-364], 363. Nous soulignons.

³³ Massignon, « L'apostolat de la souffrance et de la compassion réparatrice au XIII^e siècle » [1950], in *EMI*, [350-364], 364.

³⁴ Monteil, *Le linceul de feu*, 42.

³⁵ Massignon, « L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire » [1927], in *EM II*, [286-301], 296.

Mary Agnes. En 1922, année de la mort du père de Louis, elle vint, de Londres à Paris lui rappeler le vœu « de réparation filiale » légué par leur ami commun, le futur amiral (Stéphane) Yamamoto Shinjiro, qui mourut en 1942³⁶. Elle décida de se consacrer « aux âmes des morts du Japon » et fonda, plus tard, à Tokyo le dispensaire de Sakuramachi. Malade et stigmatisée, cette « compatiente » mourut dans une cellule de Douvres le 20 février 1950, après avoir écrit, la nuit de Noël 1949, à Louis Massignon³⁷.

5.1.2.2 Bloy et La Salette

En 1908, L. Massignon est ému par le témoignage de Léon Bloy, auteur de *Celle qui pleure*³⁸. Il s'agit d'un texte qui porte sur La Salette, village de l'Isère dans lequel la Vierge serait apparue à deux enfants, Mélanie et Maximin au milieu du XIX^e siècle. Le cas de ces apparitions fut vivement débattu au Vatican. Après avoir lu L. Bloy, L. Massignon, se rendra à La Salette par cinq fois entre 1911 et 1946, et prendra au sérieux les révélations attribuées à la Vierge menaçant des foudres divines un monde pécheur et le « désordre établi »³⁹. Léon Bloy défendit avec vigueur Mélanie, qui attire à la Salette les inquiets, lourds de larmes secrètes, à prier pour les privilégiés déçus, les mauvais prêtres, « des cloaques d'impureté »⁴⁰. Vincent-Mansour Monteil rapporte que L. Massignon lui avait donné en 1948 une photo du squelette de Mélanie, revêtu de l'habit religieux, prise en 1918, le jour de la *tumulzione* (enterrement) dans la cathédrale d'Altamura, en Italie. En lui remettant la

³⁶ Monteil, *Le linceul de feu*, 44.

³⁷ Monteil, *Le Linceul de feu*, 44-45.

³⁸ Monteil, *Le Linceul de feu*, 43 ; Léon Bloy, *Celle qui pleure* (Paris : Mercure de France, 1908).

³⁹ Monteil, *Le Linceul de feu*, 43.

⁴⁰ Monteil, *Le Linceul de feu*, 44.

photo, L. Massignon lui avait dit : « la joie terrible de ce visage, aimanté vers le Ressuscité, me console chaque fois que je le regarde »⁴¹.



Les figures de sainteté qui ont inspiré L. Massignon sont des figures de compassion, le plus souvent des figures souffrantes, des figures d'intercession qui donnent leur vie pour que d'autres accèdent au salut. Don de soi, ascèse, souffrance, maladie, méditation sur la mort, tel est le visage de la sainteté pour L. Massignon. Ces éléments nous amènent à nous demander s'il n'était pas hanté par le péché, la damnation. Son chemin semble être celui de l'expiation :

Pour achever de cimenter l'union de tous en son Église, Dieu incite des âmes, de plus en plus fréquemment, à mener une vie de silencieuse offrande et d'expiation. Pour les y attirer, Il les visite dans la nuit et le secret ; – comme un voleur, Il perce à travers la paroi opaque qui les abritait. On croyait bien close la maison d'incrédulité, cimentée avec la richesse, l'honneur mondain, le vain savoir ; – mais voici, toutes portes fermées. Quelqu'un qui paraît au centre. Avec les instruments de Sa Passion les « Arma Christi », comme on disait au temps de Ste Christine l'Admirable ; et ses cinq plaies, ouvertes à cause de nos péchés⁴².

⁴¹ Monteil, *Le Linceul de feu*, 44.

⁴² Massignon, « L'apostolat de la souffrance et de la compassion réparatrice au XIII^e siècle. L'exemple de sainte Christine l'Admirable » [1950], in *EMI*, [350-364], 362.

5.1.2.3 Foucauld

La relation de L. Massignon et Charles de Foucauld a déjà fait l'objet de plusieurs publications⁴³. Nous précisons ici simplement « quel type de saint » Ch. de Foucauld incarnait aux yeux de L. Massignon.

Comme K. J. Huysmans, L. Massignon pensait que Ch. de Foucauld avait été au nombre de ses intercesseurs lors de la crise spirituelle qu'il vécut au printemps 1908⁴⁴. Dans une lettre datée du 8 septembre 1909, l'ermite de Tamanrasset proposa au jeune converti de venir le rejoindre au désert, pour y prendre un jour sa suite⁴⁵. L. Massignon ne franchira pas, comme Ch. de Foucauld l'eût souhaité, le pas décisif. L'érudition était déjà au cœur de sa vie. Cependant, à partir du 7 décembre 1911, L. Massignon priera à distance en union avec Ch. de Foucauld. Lorsqu'en 1916 l'ermite meurt assassiné dans le massif du Hoggar, pour L. Massignon, il meurt en martyr. Il portait sur lui, ce jour-là, une lettre datée du 1^{er} décembre 1916 destinée à L. Massignon⁴⁶.

Dans un texte publié en 1922, L. Massignon souligne le « goût pour l'abjection » de Ch. de Foucauld. Il écrit : « Il ne s'agit pas ici de l'ascèse ordinaire, ni même d'une *résignation* habituelle à la *pouillerie* et à la *crasse*, mais de cet amour spécial de la pauvreté spirituelle, second degré que sainte Angèle et saint Ignace ont si excellemment défini »⁴⁷. Dans ce même texte, il fait allusion à un épisode de la vie de Ch. de Foucauld qui, vêtu de guenilles, était

⁴³ Six, *L'aventure de l'amour de Dieu ; Le grand rêve de Charles de Foucauld et Louis Massignon* (Paris : A. Michel, 2008).

⁴⁴ Laure Meesemaeker ; Christian Jambet ; « Charles de Foucauld – Introduction », in *EMI*, [91-92], 91.

⁴⁵ Laure Meesemaeker ; Christian Jambet ; « Charles de Foucauld – Introduction », in *EMI*, [91-92], 91.

⁴⁶ Laure Meesemaeker ; Christian Jambet ; « Charles de Foucauld – Introduction », in *EMI*, [91-92], 91.

⁴⁷ Massignon, « L'Union de prières pour le développement de l'esprit missionnaire surtout en faveur des colonies françaises » [1922], in *EMI*, [92-104], 94.

heureux d'être couvert d'insultes et de crachats par le mépris des passants. Il décrit comment, dans un désir d'*Imitatio Christi*, Ch. de Foucauld « sut trouver mille finesses silencieuses pour se laisser humilier, mépriser, tourner en ridicule, même par les plus honnêtes gens, même par des religieux et par des enfants, pourvu qu'il n'y eût ni péché de leur part, ni scandale de la sienne »⁴⁸. Il fait encore mention de son arrivée à Notre Dame des Neiges, mêlé à une troupe de mendiants. Ch. de Foucauld évitait constamment de s'expliquer, heureux de passer, çà et là, pour un religieux *gyrovague* aux yeux de tel ou tel observateur superficiel⁴⁹. Il cite la lettre que lui écrivit Ch. de Foucauld le 30 octobre 1909 :

Ne vous étonnez pas des tentations, des sècheresses, des misères, c'est un très bon lot. Plus les tentations sont fortes, les sècheresses profondes, les misères humiliantes, plus le divin Epoux demande à notre amour de combats, de constance, d'espérance en Son amour. Mettre nos pauvres cœurs à cette épreuve...n'est-ce pas une grâce ?⁵⁰

5.1.3 Une « théologie » de la substitution

5.1.3.1 La communauté des saints et sa vocation thérapeutique

Celui ou celle que L. Massignon reconnaît comme saint ou sainte n'est pas nécessairement baptisé-e. Le cas d'al-Hallāj en témoigne, nous le verrons. L'intérêt qu'il porte à Gandhi, vers la fin de sa vie, semble indiquer qu'il considère que la grâce divine peut agir dans des religions non monothéistes, telle que l'hindouisme.

⁴⁸ Massignon, « L'Union de prières pour le développement de l'esprit missionnaire » [1922], in *EM I*, [92-104], 94.

⁴⁹ Massignon, « L'Union de prières pour le développement de l'esprit missionnaire » [1922], in *EM I*, [92-104], 94.

⁵⁰ Massignon, « L'Union de prières pour le développement de l'esprit missionnaire » [1922], in *EM I*, [92-104], 95.

L. Massignon comptait Gandhi au nombre des intercesseurs qui éclairèrent sa vie spirituelle⁵¹. Pour le président des amis de Gandhi, le *Mahatma* était un homme épris de vérité, un homme pour qui la prière la plus pure était le jeûne, un homme qui gardait chaque semaine un jour de silence, et avait, à trente-sept ans, fait le vœu de *Brahmacharya* (chasteté)⁵².

Christian Krokus, auteur d'un ouvrage récent intitulé *The Theology of Massignon*⁵³, explique que pour ce dernier, ceux qui manifestent la sainteté sont en relation les uns avec les autres dans une communauté de saints qui transcende les frontières culturelles et temporelles. Ce sont des éléments apotropéens, des éléments de guérison et de protection⁵⁴.

L'élite véritable (composée de saints, ou *abdāl* ou *mahatma*), est précurseur de la communauté plus large. Cette élite conduit l'histoire vers son but final. Les saints apotropéens représentent « une eschatologie réalisée »⁵⁵.

Les souffrances de quelques-uns fournissent également à de nombreuses personnes une dose homéopathique, rédemptrice, de sainteté. Or, la sainteté est contagieuse. Le paradigme de la sainteté pour les chrétiens est Jésus, par lequel se réalise la Rédemption, à laquelle tous les

⁵¹ Destremeau ; Moncelon, *Louis Massignon*, 310. Sur Gandhi voir : Massignon, « L'exemplarité singulière de la vie de Gandhi » [1955], in *EM II*, 806-815 ; « La signification spirituelle du dernier pèlerinage de Gandhi » [1956], in *EM II*, 792-806 ; la préface de l'ouvrage de Camille Devret : *Gandhi et les femmes de l'Inde* [1959], in *EM II*, 822-825 et « Allocution à l'occasion du treizième anniversaire de la mort de Gandhi » [1961], in *EM II*, 815-822.

⁵² Camille Devret, *La contagion de la vérité. Massignon et Gandhi*. Textes choisis et présentés par Camille Devret ; préf. de Youakim Moubarac (Paris : Éd. du Cerf, 1967), 40.

⁵³ Christian Krokus, *The Theology of Louis Massignon : Islam, Christ, and the Church* (Washington: The Catholic University of America Press, 2017).

⁵⁴ Krokus, *The Theology of Louis Massignon*, 193.

⁵⁵ Krokus, *The Theology of Louis Massignon*, 195.

saints participent ; les saints apotropéens participent au corps mystique du Christ⁵⁶. Les saints élèvent les masses. Collectivement, ils réalisent, selon L. Massignon, le principe d'Archimède, c'est-à-dire qu'ils constituent un point d'appui qui élève le monde⁵⁷. Ainsi, les ascètes et les contemplatifs authentiques servent de *abdāl*, de saints apotropéens, garantissant la santé de la communauté plus large à laquelle ils appartiennent⁵⁸.

5.1.3.2 La *Badaliyya*

À titre personnel, L. Massignon a mis en œuvre cette théologie de la substitution⁵⁹ dans la *Badaliyya*. Cette sodalité de prière trouve son origine dans le vœu personnel de substitution mystique qu'il conçut en 1909, un an après sa conversion, et destiné à rendre la foi chrétienne à son ami espagnol Luis de Cuadra, converti à l'islām⁶⁰. En 1912, au Caire, L. Massignon rencontre une jeune femme égyptienne, melkite, Mary Kahil, qui l'invite à donner sa vie pour son ami mourant. En 1934, Mary et Louis se rendent à Damiette, ville liée au souvenir de saint François d'Assise⁶¹. Là, ils font le vœu d'offrir leur vie pour les

⁵⁶ Krokus, *The Theology of Louis Massignon*, 195.

⁵⁷ Krokus, *The Theology of Louis Massignon*, 196.

⁵⁸ Krokus, *The Theology of Louis Massignon*, 196.

⁵⁹ À distinguer de la doctrine chrétienne selon laquelle le christianisme se serait substitué au judaïsme dans le dessein de Dieu.

⁶⁰ Krokus, *The Theology of Louis Massignon*, 198. C'est cet ami qui le premier, lui fit découvrir al-Ḥallāj, en 1907.

⁶¹ Damiette était la ville où, en 1219, François d'Assise avait proposé au sultan d'Égypte, al-Malik al-Kāmil Naṣr al-Dīn (m. 635/1238), une ordalie qui déciderait de la « vérité » entre eux : le sultan la refusa. Cette ordalie venait possiblement compenser, en sens inverse, une ordalie antérieure à laquelle Massignon a consacré un article intitulé « La *Mubāhala*. Étude sur la proposition d'ordalie faite par le prophète Muhammed aux chrétiens Balharīth du Najrān en l'an 10/631 à Médine » (1933-34), in *EMI*, 222-239. Le Qur'ān (3 : 61) rapporte que les chrétiens de Najrān en visite à Médine auraient refusé de se soumettre à l'épreuve de l'ordalie pour affirmer la véracité de leur foi. C'est ce que la tradition musulmane appelle la « Mubāhala de Médine ». La

musulmans ; non pour leur conversion, mais pour que Dieu accomplisse sa volonté à travers eux, par leur intermédiaire⁶². Leur vœu personnel va être reconnu en 1934 par le pape Pie XI et les statuts de la *Badaliyya* seront formellement approuvés en 1947⁶³.

Le terme arabe *Badaliyya*, fondé sur la racine *B-D-L*, peut se comprendre à partir de la signification du verbe *badala*: changer l'un contre l'autre, substituer l'un à l'autre, remplacer, permuter. Sur la même racine est fondé le mot *abdāl*, qui est un synonyme de *walī* (ami de Dieu, saint). Vivre selon l'esprit de *badaliyya* c'est, selon L. Massignon, devenir l'un de ces *abdāl*, l'une de ces pierres d'angle rejetées, humbles et cachées, de la Communauté des vrais Croyants au Dieu d'Abraham, qui, imitant Abraham en son intercession, partagent avec lui, l'honneur de participer à la réconciliation du monde pécheur avec le Dieu juge⁶⁴.

La *Badaliyya* était une organisation profondément chrétienne depuis sa conception. Le but de cette union de prières était de faciliter « la manifestation du Christ en Islam », de permettre à « l'eau souterraine de la grâce » du Saint-Esprit de « remonter » et de rechercher « l'incorporation » de musulmans à l'Église⁶⁵. Dans la lettre annuelle de la *Badaliyya* de 1947, L. Massignon écrit :

Réunis, groupés et dirigés d'un même élan, vers le même but, qui nous lie, c'est par lui que nous offrons et engageons nos vies, dès maintenant, en otage. Ce but, qui est la manifestation du Christ en Islam, exige une pénétration en profondeur, faite de

proposition d'ordalie de Saint François, plusieurs siècles après la mort du Prophète Muḥammad, venait, selon Massignon, répondre à cet appel.

⁶² Krokus, *The Theology of Louis Massignon*, 199.

⁶³ Krokus, *The Theology of Louis Massignon*, 200.

⁶⁴ Borrmans ; Jacquin, *Badaliya : au nom de l'autre*, 60-61.

⁶⁵ Krokus, *The Theology of Louis Massignon*, 202.

compréhension fraternelle et de prévenance attentive dans la vie des familles musulmanes que Dieu a mises sur notre route à chacun [...]. Dans cette mission d'intercession pour elles, où nous demandons à Dieu, sans trêve ni cesse, la réconciliation de ces âmes chères, auxquelles nous voulons nous substituer '*fi l-badaliyya*', en payant leur rançon à leur place et à nos dépens, c'est en suppléance de leur future « incorporation » dans l'Église que nous voulons assumer leur condition, à l'exemple du Verbe fait chair, [...]. C'est dans cette vocation pour leur salut que nous devons et voulons nous sanctifier nous-mêmes, Aspirant à devenir d'autres Christ (comme des Évangiles vivants), afin qu'ils *Le* reconnaissent à travers nous [...]⁶⁶.

Les membres de la *Badaliyya* devaient lutter pour leur sanctification personnelle, devenir des Évangiles vivants, et se préparer à subir le rejet, la persécution, voire le martyre⁶⁷.

Pour L. Massignon, se sanctifier, c'est donc figurer au nombre des *abdāl* : tel est le terme arabe qui, permet le mieux de rendre compte de sa compréhension de la sainteté, car il rend compte de cette idée de substitution mystique. L. Massignon reprend ici un terme qui existe dans l'univers mystique de l'islam, mais il se le réapproprie et lui attribue une tout autre signification.



Pour le fondateur de la *Badaliyya*, la communauté des saints, des *abdāl*, est le point d'appui qui élève le monde. La sainteté est une voie de rédemption, de réconciliation avec Dieu. La sainteté est contagieuse, elle est efficiente à dose homéopathique et elle permet de guérir de ce qui est la maladie de l'âme : le péché. La rédemption personnelle peut s'effectuer au moyen de l'ascèse, de la souffrance, de la maladie, de la compassion, de l'humiliation, de la pauvreté, de la méditation sur la mort, de l'imitation du Christ, de son martyre. Il s'agit

⁶⁶ Lettre annuelle de la *Badaliya*, n°I, du 6 /1/1947, Le Caire. Citée dans : Borrmans ; Jacquin, *Badaliya : au nom de l'autre, 1947-1962*, 51-52. Nous soulignons.

⁶⁷ Krokus, *The Theology of Louis Massignon*, 203.

d'expier ses propres péchés. Mais être appelé·e à la sainteté c'est aussi, par compassion, œuvrer pour la rédemption de l'ensemble de la communauté. Comme dans la *Badaliyya*, l'une des manières d'y parvenir est la substitution mystique : il s'agit alors de s'offrir spirituellement, corps et âme, pour le salut de la communauté, de se mettre spirituellement à la place de l'autre et de demander à Dieu... au Dieu juge, son salut. L'emphase mise sur la souffrance, nécessaire offrande du pécheur au Dieu juge, informe sur une conception de la religion morale et austère.

5.1.4 Une spiritualité complexe

Afin de clore cette analyse biographique autour de la notion de sainteté, un dernier aspect sera présenté : celui de la complexité de la posture religieuse et spirituelle de L. Massignon. Le qualifier uniquement de « catholique » serait commode, mais conduirait à occulter de nombreux aspects de sa personnalité. Comme l'a écrit J. Waardenburg, il y avait chez L. Massignon à la fois quelque chose de « très catholique », de « très protestant », de « très orthodoxe » et de « très musulman »⁶⁸.

Le chercheur hollandais concède que le côté catholique était le plus saillant : on pouvait le déceler dans sa vision de la grâce, sa croyance dans les saints et les intercesseurs, sa mariologie, sa quête d'exemples et de règles de vie, son respect de l'autorité hiérarchique, de la tradition et de la doctrine établies. En un sens, son idée d'une communauté éternelle souffrante et compatissante, d'une communauté des saints apotropéens portant le fardeau du monde peut être apparaître comme une extension de la *catholica*. Mais il était aussi, par certains côtés, très protestant : dans sa vision de l'Écriture comme *viaticum* et dans la

⁶⁸ Waardenburg, « L. Massignon's study of religion and Islam: ... », 155.

manière singulière qu'il avait d'argumenter à partir des textes de l'Écriture, dans sa manière personnelle d'interpréter la Bible, dans son respect pour l'expérience personnelle comme fondement de la foi, dans sa protestation contre toute attitude religieuse d'auto-satisfaction institutionnalisée et contre l'appropriation de privilèges religieux, et dans sa condamnation de la détention ou de l'utilisation du pouvoir temporel par le clergé et les missionnaires. J. Waardenburg souligne qu'il y avait aussi un côté orthodoxe en lui : dans sa dévotion aux sacrements de l'Église orientale, dans laquelle il était engagé, dans sa conscience et sa perception des Mystères essentiels, dans la valeur qu'il accordait au consentement des fidèles à l'exemple des saints, et enfin, dans ses attitudes ascétiques.

Si la foi chrétienne fut celle qui eut la plus forte empreinte sur sa vie, il était néanmoins susceptible de certaines orientations, inspirations et attitudes, musulmanes. J. Waardenburg évoque à ce sujet son adoration du Dieu unique dans son absolue transcendance, sa pratique de la rigueur morale, sa stricte observance du culte, sa prédilection pour les affirmations pour les affirmations religieuses antithétiques « extrême », sa défense de la vérité essentielle contre les compromis. L. Massignon aimait à souligner les correspondances entre l'islām et le christianisme, et l'islām était pour lui une religion naturelle possédant encore des valeurs qui tendaient à se perdre en Occident⁶⁹.

Nous ajouterons que ces différentes facettes de sa personnalité pouvaient éventuellement entrer les unes les autres en conflit. De ces nœuds pouvait résulter une certaine « créativité » spirituelle, certaines formes hybrides, certains métissages. Ainsi, L. Massignon était considéré par certains comme un « musulman-catholique » : lors de l'audience que lui

⁶⁹ Waardenburg, « L. Massignon's study of religion and Islam... », 155.

accorde le pape au sujet de la *Badaliyya* le 18 juillet 1834, ce dernier le qualifie de « musulman-catholique » : « [Le Saint Père] m'a taquiné, disant qu'à force d'aimer, j'étais devenu un « musulman catholique »...⁷⁰ Christian Krokus souligne cette créativité de L. Massignon, utilisant des catégories inspirées de la mystique musulmane pour expliciter certains concepts spirituels chrétiens, priant l'Angelus trois fois par jour par référence aux trois prières d'Abraham, intériorisant les cinq piliers de l'islām et récitant la *fātiḥa* devant un crucifix⁷¹.

La spiritualité de L. Massignon revêt donc une certaine forme de complexité, unique. Elle est source de « créativité », d'innovation au plan théologique et pratique : il s'agit de créer de la cohérence, du sens entre des aspirations distinctes, d'unir et de rassembler ce qui est habituellement séparé. Les figures qui sont pour L. Massignon des modèles de sainteté sont, nous l'avons vu, majoritairement chrétiennes, mais pas exclusivement. Gandhi sera l'un de ses intercesseurs, mais surtout, la figure d'al-Ḥallāj occupera dans sa vie spirituelle une place centrale.

5.2 Une lecture hagiographique des sources

5.2.1 Sources précoces et sources tardives

Comment l'islamologue a-t-il traité la figure d'al-Ḥallāj ? À travers quel usage des sources a-t-il tracé le portrait de celui qu'il appelle le « martyr mystique de l'islām » ? Abū al-Mughīth al-Ḥusayn b. Manṣūr b. Muḥammad al-Ḥallāj al-Bayḍāwī est né à Ṭūr, en Iran,

⁷⁰ Lettre de Massignon à son filleul, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, citée dans : Jacquin ; Borrmans, *Massignon Abd-el-Jalil, Parrain et filleul*, 108.

⁷¹ Krokus, *The Theology of Louis Massignon*, 223.

près de Bayḍā' en 244/858 et est mort à Bagdad en 309/922. Pour une courte biographie de ce mystique, nous renvoyons à l'article de Jawid Mojaddedi dans l'*Encyclopedia Iranica*⁷² ou encore à l'article de Hasan ud Din Hashmi : « Al-Hallāj, between reality and misunderstanding » paru en 1987⁷³.

Étant donné qu'al-Ḥallāj fut de son vivant une figure controversée et qu'il vécut pendant une période politiquement troublée, une certaine confusion se dégage de l'examen des sources : les polémiques suscitées par ses ennemis et ses soutiens rendent le travail de l'historien ardu, leurs positionnements ayant engendré certains malentendus⁷⁴.

Dans son article, Hasan ud Din Hashmi présente un élément ayant de surcroît compliqué ce tableau : l'existence de deux « Ḥallāj » vivant au même moment, sur le même territoire. « L'autre Ḥallāj » appartenait à la secte shī'ite des qarmates, il était magicien et sorcier. Hashmi explique qu'il n'est pas toujours aisé, dans les sources, de distinguer ce qui concerne al-Ḥallāj « le mystique » d'une part, et al-Ḥallāj « le sorcier qarmate » d'autre part⁷⁵, certains historiens musulmans précoces les ayant tous deux confondus⁷⁶.

L'entreprise historiographique est également rendue périlleuse par la rareté des œuvres de première main dont il est possible d'affirmer qu'al-Ḥallāj (le mystique) est lui-même l'auteur.

⁷² Jawid Mojaddedi, « Ḥallāj, Abu'l-Moḡiṭ Ḥosayn », in *EI*, XI/6 (2003) : 589-592.

[URL : <http://www.iranicaonline.org/articles/hallaj-1>] [Réf. du 20/VI/2019]

⁷³ Hasan ud-Din Hashmi, « Al-Hallāj, between reality and misunderstanding », *Jusur*, n° 3 (1987): 61-81.

⁷⁴ Hashmi, « Al-Hallāj, between reality and misunderstanding », 61.

⁷⁵ Hashmi, « Al-Hallāj, between reality and misunderstanding », 72-77.

⁷⁶ Hashmi, « Al-Hallāj, between reality and misunderstanding », 62.

L. Massignon, en 1913, dans le *Kitāb al-Ṭawâsîn*⁷⁷, indique que les quarante-sept titres énumérés pour al-Ḥallāj dans le *Kitāb al-fihrist* de Muḥammad b. Ishāq b. al-Nadīm (m.385-8/995-8 ?) le sont « soixante-six ans après la mort d'al-Ḥallāj, ce qui fait, écrit-il, qu'on peut douter s'il mit à tous ces ouvrages la dernière main »⁷⁸. Au vu de cette incertitude, le chercheur choisit de réunir ces ouvrages sous l'appellation « *Corpus Hallagiicum* » (en souvenir du « *Corpus Dionysiacum* » chrétien)⁷⁹.

En 1914, l'islamologue publie *Quatre Textes inédits relatifs à la biographie d'al-Hosayn-Ibn Manṣūr al-Ḥallāj*⁸⁰, ouvrage qui contient une première édition des *Akhbār al-Ḥallāj*⁸¹. Au sujet de ce recueil anonyme, édité pour la troisième fois par L. Massignon en 1957, Georges Vajda fait observer que les citations directes y sont rares :

Le recueil d'anecdotes illustrant la vie, l'enseignement et la passion d'Al-Ḥallāj, constitué dans le cercle de ses disciples intimes, a généralement circulé sous le

⁷⁷ Sur les manuscrits employés par Massignon et sur l'édition donnée de ce texte en 1972 par P. Nwyia voir : Paul Nwyia, « Ḥallāğ, *Kitāb al-Ṭawâsîn*, édition nouvelle », *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, t. XLVII (1972) : 185-238.

⁷⁸ Massignon; al-Ḥallāj, *Kitāb al Ṭawâsîn*, I-II n.3.

⁷⁹ Massignon; al-Ḥallāj, *Kitāb al Ṭawâsîn*, I-II n.3.

⁸⁰ Louis Massignon; al-Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāj, *Quatre Textes inédits relatifs à la biographie d'Al Hosayn-Ibn Manṣūr al Ḥallāj* (Paris: Geuthner, 1914). Contient les *Akhbār al-Ḥallāj* sur la base de quatre manuscrits.

⁸¹ Il en donnera ensuite plusieurs éditions :

- Louis Massignon ; al-Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāj, *Akhbār al-Ḥallāj*, texte ancien relatif à la prédication et au supplice du mystique musulman al-Ḥosayn b. Manṣūr al-Ḥallāj (Paris, Éditions Larose, 1936). Sur la base de six manuscrits.

- Louis Massignon ; Paul Kraus ; al-Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāj, *Akhbār al-Ḥallāj, recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'Islam Husayn ibn Mansūr Hallāj...* Publié, annoté et traduit par Louis Massignon et Paul Kraus... 3^e édition, reconstruite et complétée par Louis Massignon... (Paris : Vrin, 1957).

- Louis Massignon ; Paul Kraus ; al-Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāj, *Akhbār al-Ḥallāj, recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'Islam Husayn ibn Mansūr Hallāj...* (Paris : Vrin, 1975).

manteau ; les citations directes en sont de peu d'étendue et rares eu égard à l'immensité quantitative de la littérature mystique en arabe et en persan⁸².

Enfin, concernant le *Dîwân*⁸³, Carl W. Ernst souligne que L. Massignon effectua, en le composant, une reconstitution, rassemblant des poèmes épars qu'il avait lui-même réunis⁸⁴.

Selon C. Ernst, L. Massignon savait qu'un pur recueil littéraire de la poésie d'al-Ḥallāj n'avait jamais existé. La découverte de manuscrits additionnels contenant les mêmes poèmes le conduisit à faire l'hypothèse d'un processus de formation littéraire complexe⁸⁵.

Ces remarques illustrent la difficulté que revêt toute tentative d'accéder à des textes dont al-Ḥallāj serait lui-même l'auteur. Or, seules les sources contemporaines d'al-Ḥallāj pourraient permettre d'avoir accès à ce dernier, tel qu'il fut de son vivant. Pour Naşer Mūsā Daḥdal, qui a consacré sa thèse doctorale à ce mystique, il convient de distinguer le « simple » ṣūfi « al-Ḥusayn b. Maṣṣūr », de l'image mythique du martyr « al-Ḥallāj » qui se développe plus tardivement. Pour retrouver le personnage original, il conviendrait de consulter les œuvres qu'il a personnellement écrites⁸⁶. Or, nous n'avons pas aujourd'hui d'ouvrage intégralement

⁸² Georges Vajda, « Recension de : Louis Massignon. *Akhbār al Ḥallāj. Recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'Islam Ḥusayn ibn Maṣṣūr Ḥallāj* », *RHR*, vol. 152, n° 2 (1957) : 244. Nous soulignons.

⁸³ al-Ḥusayn b. Maṣṣūr al-Ḥallāj ; Louis Massignon, « Le *Dîwân* d'Al-Hallāj : Essai de reconstitution, édition et traduction », *Journal Asiatique* (Janvier-Mars 1931) : 1-193.

⁸⁴ Carl W. Ernst, *Hallaj : Poems of a Sufi Martyr* (Evanston, Illinois : Northwestern University Press, 2018), 32. ok

⁸⁵ Ernst, *Hallaj : Poems of a Sufi Martyr*, 32. D'après Denis Gril, le travail de Massignon, en tentant de reconstituer un *Dîwân* ḥallājien comporte des insuffisances puisque nombre de citations éparses dans les ouvrages de la mystique musulmane ont été omises par lui. Denis Gril, « Recension de : Ruspoli Stéphane, *Le message de Hallāj l'Expatrié. Recueil du Dîwân, Hymnes et prières, Sentences prophétiques et philosophiques* (2005) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 121-122 (avril 2008) [en ligne].

[URL : <http://journals.openedition.org/remmm/4513>] [Réf. du 21/VI/2019]

⁸⁶ Naşer Mūsā Daḥdal, *Al-Ḥusayn Ibn Maṣṣūr Al-Ḥallāj, Vom mißgeschick des « einfachen » ṣūfi zum Mythos vom Märtyrer Al-Ḥallāj* (Erlangen : Oikonomia, 1983), 45.

écrit par al-Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāj. N.M. Daḥdal fait observer que ni le *Dîwân* ni le *Kitāb Al-Ṭawâsîn* n'existaient à l'origine sous la forme que nous leur connaissons aujourd'hui⁸⁷.

Fait significatif, ce chercheur fait observer que, de manière surprenante, al-Ḥallāj n'est pas considéré comme un martyr dans les œuvres mystiques rédigées juste après sa mort⁸⁸. Aussi écrit-il que L. Massignon a privilégié des sources postérieures, déjà empreintes de l'auréole du mythe, de la légende, et non les sources historiques proches de la date du décès⁸⁹.

D'après N.M. Daḥdal, pour obtenir une image originale de la personnalité d'al-Ḥusayn b. Manṣūr, il est essentiel d'étudier la manière dont les mystiques musulmans ont envisagé son exécution peu de temps après sa mort⁹⁰. De son vivant, il était considéré par ses contemporains comme un fervent ṣūfi qui jeûnait, priait beaucoup et lisait constamment le Qur'ān. Ses adversaires, cependant, le considéraient comme un magicien qui aurait pu être un agent qarmate et aurait pu représenter une menace pour l'État de Bagdad⁹¹.

La lecture du travail de N.M. Daḥdal suggère que l'image d'al-Ḥallāj comme martyr s'est développée postérieurement. Peu à peu, certains auteurs vont souligner dans leur portrait d'al-Ḥallāj son caractère de martyr.

L. Massignon, en privilégiant les sources postérieures, privilégie l'image du martyr qui s'est développée au fil des siècles : il privilégie le discours mythique qui peu à peu s'est répandu.

⁸⁷ Daḥdal, *Al-Ḥusayn Ibn Manṣūr Al-Ḥallāj*, 45.

⁸⁸ Claude Gilliot, « Recension de : Naṣer Mūsā Daḥdal, *Al-Ḥusayn Ibn Manṣūr Al-Ḥallāj, Vom mißgeschick des « einfachen » ṣūfi zum Mythos vom Märtyrer Al-Ḥallāj (1983)* », *Arabica*, n° 33 (1^{er} Jan 1986), [125-126] : 125.

⁸⁹ Gilliot, « Recension de : Naṣer Mūsā Daḥdal, *Al-Ḥusayn Ibn Manṣūr Al-Ḥallāj* » : 125.

⁹⁰ Daḥdal, *Al-Ḥusayn Ibn Manṣūr Al-Ḥallāj*, 107

⁹¹ Daḥdal, *Al-Ḥusayn Ibn Manṣūr Al-Ḥallāj*, 107.

5.2.2 Un prisme hagiographique

Ainsi peut-on, chez ‘Aṭṭar (m.v. 586/1190?) qualifier le traitement de la figure d’al-Ḥallāj, d’hagiographique, selon Leili Anvar. Dans un article intitulé « Le genre hagiographie à travers le *Tadhkirat al-awliyā’* de Farīd al-dīn ‘Attār»,⁹² elle écrit :

Or, il apparaît clairement, à la lecture du texte, qu’il y a des saints dont la personnalité fascine ‘Attār et qui l’inspirent donc en tant que poète. Rien que le nombre de pages consacrées à un Bāyazīd ou à un Hallādj est nettement supérieur au nombre de pages consacrées à quelqu’un comme Abū ‘Alī Shaqīq ou même Abū Hanīfa et Shāfi‘ī, qui sont pourtant des personnes beaucoup plus orthodoxes. En fait, le poétique tend sans cesse à prendre le pas sur le didactique et finit par triompher dans le final halladjien⁹³.

C’est dans ce texte, *Tadhkirat al-awliyā’* (*Le mémorial des saints*) de ‘Aṭṭar, que l’islamologue découvre tout d’abord al-Ḥallāj. Ce dernier est le seul des soixante-douze saints évoqués dont la destinée soit le martyre :

Il y a dans la description des étapes sanglantes du martyre de Hallādj, un rythme, un sens dramatique et un pathos qui sont destinés à émouvoir le lecteur jusqu’aux larmes. Il n’est plus question ici d’édification ni de souci d’historicité. Il faut toucher le public de façon à opérer en lui une ouverture intérieure. [...] L’expression poétique permet de recréer par la puissance évocatrice cet état de souffrance qui mène à la purification. C’est là une clé pour comprendre le fonctionnement du discours hagiographique, particulièrement chez ‘Attār. L’hagiographe estime que le fait de revivre une expérience par sa seule évocation permet au lecteur d’accéder à une certaine vérité en lui-même. Dès lors, l’hagiographie n’est plus seulement recueil de paroles mais théâtre d’action : elle remplit la fonction qu’Aristote reconnaissait à la tragédie.

Ce n’est donc pas un hasard si la souffrance des saints joue un rôle de premier plan dans le discours hagiographique. Dans la préface, l’auteur précise que «la douleur est

⁹² Leili Anvar-Chenderoff, « Le genre hagiographie à travers le *Tadhkirat al-awliyā’* de Farīd al-dīn ‘Attār », in *Saints orientaux*, éd. par Denise Aigle, préf. André Vauchez (Paris : De Boccard, 1995), 39-53.

⁹³ Anvar-Chenderoff, « Le genre hagiographie à travers le *Tadhkirat al-awliyā’* », 45. Nous soulignons.

l'essence de la vie des saints ». [...] Ce qui signifie que l'hagiographie est avant tout la remémoration d'une souffrance, un lieu de communion dans la souffrance transcendée⁹⁴.

L. Anvar dégage ainsi les caractéristiques hagiographiques du texte de Farīd al-dīn 'Attār, caractéristiques qui évoquent le texte de L. Massignon lui-même : ne peut-on pas dire que l'écriture de Massignon au sujet d'al-Ḥallāj peut être qualifiée d'hagiographique ?

Selon Michel de Certeau, l'hagiographie vise l'édification (une exemplarité). Elle s'inspire du culte des saints et est destinée à le promouvoir. Or, dans la préface de la *Passion*, on peut lire : « Le titre *La Passion d'al-Ḥallāj* exprime plus qu'un thème littéraire : *une légende de martyre, nimbée en Islam de l'auréole de la sainteté* ; l'exposé de ses origines historiques montrera quelle personnalité en a été le sujet ; – et la traduction de ses œuvres permettra de reconstituer sa doctrine de l'amour mystique et du sacrifice réel »⁹⁵.

L'hagiographie, précise M. de Certeau, est née avec les calendriers liturgiques et la commémoration des martyrs aux lieux de leurs tombeaux. Aussi, l'hagiographie s'intéresse-t-elle moins, durant les premiers siècles, à la vie qu'à la mort du témoin. Or, nous retrouvons cette caractéristique dans l'œuvre de L. Massignon, qui intitule sa thèse « Passion de [...] martyr mystique de l'islam ».

Pour M. de Certeau,

Alors que la biographie vise à poser une évolution, et donc des différences, l'hagiographie postule que tout est donné à l'origine avec une « vocation », avec une « élection » ou, comme dans les vies de l'Antiquité, avec un ethos initial. L'histoire est alors l'épiphanie progressive de ce donné, comme si elle était aussi l'histoire des

⁹⁴ Anvar-Chenderoff, « Le genre hagiographie à travers le *Tadhkirat al-awliyā* », 47. Nous soulignons

⁹⁵ Massignon, *Passion* (1922), I, XI. Nos italiques.

rapports entre le principe générateur du texte et ses manifestations de surface. [...] Du saint adulte, on remonte à l'enfance, en qui se reconnaît déjà l'effigie posthume. Le saint est celui qui ne perd rien de ce qu'il a reçu⁹⁶.

Cette épiphanie progressive d'un donné, cette empreinte de l'effigie posthume décelable chez l'enfant, nous les retrouvons dans la manière dont L. Massignon évoque la vie d'al-Ḥallāj, par exemple dans son texte : « Perspective transhistorique sur la vie de Hallāj », en amont du *Dîwân* : « Quand sa mère devint enceinte de lui, elle fit vœu de l'offrir comme serviteur à des *fuqarâ* (religieux et pauvres volontaires) [...]. Et elle le nomma Husayn, en souvenir du fils martyrisé de Fâtima, la fille bénie du Prophète. Il naît en Iran, en Fars, à Tûr, écart au N-E du bourg de Beïza »⁹⁷.

Le choix d'un nom qui commémore le martyr du fils de Fâtima, dès sa conception, annonce le martyr à venir. Le choix du prénom est porteur de l'amère destinée. Dans un entretien radiophonique, L. Massignon reprend cette idée que le nom est porteur de la destinée. « Je pense de plus en plus que c'est par sa mère que Ḥallāj a porté ce prénom de Ḥusayn, c'est la mère qui donne le nom à l'enfant et elle lui donne son destin. Elle le conçoit, elle ne le comprend pas »⁹⁸. Dans ce même texte, « Perspective transhistorique sur la vie de Hallāj », L. Massignon qualifie al-Ḥallāj de saint et écrit : « Mais s'il est vrai qu'un homme saint (*tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change*) n'acquiert son visage définitif que posthume⁹⁹ ... ». L'histoire posthume permet, rétrospectivement, de comprendre le sens de la vocation du saint. Comme le fait remarquer J. Waardenburg, L. Massignon « interprète les personnalités

⁹⁶ Michel de Certeau, « Hagiographie » in *Encyclopædia Universalis*, [URL :] <https://www.universalis.fr/encyclopedie/hagiographie/> [Réf. du 21/VI/2019]. Nous soulignons.

⁹⁷ Louis Massignon, « Perspective transhistorique sur la vie de Hallāj », in *Dîwân*, Hoceïn Mansûr Hallāj, traduit et présenté par L. Massignon (Paris : Ed. des cahiers du Sud, 1955), [XIII-XLVII], XIII.

⁹⁸ Massignon ; Amrouche ; *Des idées et des hommes* [enregistrement audio].

⁹⁹ Massignon, « Perspective transhistorique sur la vie de Hallāj » (1955), XXXVIII. Cite Stéphane Mallarmé.

historiques en fonction de leur valeur *super-historique* ou *transhistorique*: la biographie réelle ne peut être écrite qu'en prenant en compte cette histoire posthume du saint »¹⁰⁰.

M. de Certeau, comparant la tragédie grecque et l'hagiographie, écrit : « Comme dans la tragédie grecque, on sait l'issue dès le début, avec cette différence que là où la loi du destin grec impliquait la chute du héros, la glorification de Dieu demande le triomphe du saint »¹⁰¹.

Ce que L. Massignon reconstitue c'est : une biographie, une doctrine¹⁰² son œuvre, sa mémoire... Au cours de sa sélection d'informations, il occulte largement l'enseignement métaphysique d'al-Ḥallāj¹⁰³ pour se concentrer sur son martyre.

Au plan académique, il existe chez L. Massignon une tension entre l'historiographie et l'hagiographie¹⁰⁴. L. Massignon tente en réalité d'unir les deux genres en une seule et même écriture. Aussi peut-on parler chez lui de « prisme hagiographique ». Or, d'après Eric Geoffroy,

De par sa nature, *l'adab al-manāqib* n'a que rarement vocation scientifique. Il s'agit d'un genre subjectif à plus d'un titre, qui peut agir comme un prisme déformant sur notre vision de la personnalité du saint. Tout d'abord, il faut rappeler que la relation –

¹⁰⁰ Certeau (de), « Hagiographie », *EU*.

¹⁰¹ Certeau (de), « Hagiographie », *EU*.

¹⁰² Comme le fait remarquer P. Lory, Massignon avait étudié les écrits et paroles de Ḥallāj en tentant de recomposer une doctrine théologique homogène et structurée, une sorte de « kalām hallajien », comme on le voit notamment dans le vol. III de la *Passion* (1975). Lory Pierre, « Conférence de M. Pierre Lory », *École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses, Annuaire 1994-1995*, t.103 (1994) : 231.

¹⁰³ Gril, « Recension de : Ruspoli Stéphane, *Le message de Hallāj l'Expatrié...* » 121-122.

¹⁰⁴ En dépit de l'extraordinaire travail de Louis Massignon et de ce qu'il a accompli, *la Passion* est pratiquement illisible, peut-on lire dans : Ernst, *Hallaj : Poems of a Sufi Martyr*, 30. Pour une critique de *La Passion* comme historiographie, voir aussi : Fritz Meier, « Recension de : Hoceïn Mansûr Hallâj, *Dîwân* (1955) », *Oriens*, vol. 16 (31 déc. 1963) : 374.

spirituelle mais aussi psychologique et émotionnelle – qui lie l’auteur au saint a une grande incidence sur le discours hagiographique¹⁰⁵.

Eric Geoffroy fait observer combien la distance temporelle peut amener

à exalter, à amplifier l’aspect extraordinaire et prodigieux de la personnalité du saint. Il semble qu’elle [cette distance] libère l’auteur de la rigueur qu’il se doit d’observer dans ses biographies de contemporains et dans ses œuvres concernant les sciences islamiques. Le genre hagiographique permet visiblement à nombre d’ulémas lettrés d’échapper aux contraintes scolastiques en contrôlant moins leur discours¹⁰⁶.

Dans le cas de L. Massignon, alors que la distance temporelle est grande (mille années séparent la « passion » d’al-Ḥallāj de la soutenance de la *Passion* en Sorbonne), la distance émotionnelle entre le sujet étudié et l’auteur est comme nulle : al-Ḥallāj est au cœur de sa vie, c’est une figure qui l’habite tout entier, intellectuellement et spirituellement. Il n’y a pas ici de distance critique, mais plutôt une ferveur, une fascination, une proximité aveuglante. Il y a donc bien un prisme hagiographique dans la manière dont L. Massignon a traité la figure d’al-Ḥallāj.

5.3 La sainteté en islām

Nous avons décrit les modèles de sainteté qui furent ceux du chercheur et mis en lumière l’existence d’un prisme hagiographique à travers lequel il lit la vie d’al-Ḥallāj. Quel type de saint fut donc ce mystique à ses yeux ? S’agit-il d’un type islamique ? Ou d’une image recréée à partir de sa propre conception de la sainteté ?

¹⁰⁵ Eric Geoffroy, « Hagiographie et typologie spirituelle à l’époque mamelouke », in *Saints orientaux*, éd. par Denise Aigle, préf. André Vauchez (Paris : De Boccard, 1995), [83-98], 83. Nous soulignons.

¹⁰⁶ Geoffroy, « Hagiographie et typologie spirituelle à l’époque mamelouke », 84. Nous soulignons.

Pour le savoir nous commencerons par examiner les caractéristiques de la sainteté en islām, puis nous verrons dans quelle mesure al-Ḥallāj peut être qualifié de saint «*‘īṣawī*». Nous verrons ensuite quelle signification L. Massignon attribue à la mort d'al-Ḥallāj et comment il définit sa sainteté.

Parler de la sainteté d'un mystique musulman peut paraître paradoxal à double titre : comme le fait remarquer Carl Ernst, le saint est celui qui n'a pas conscience d'être saint, celui dont l'ego est annihilé¹⁰⁷. Par ailleurs, peut-on parler de la sainteté d'un humain alors qu'au plan théologique, Dieu seul est saint¹⁰⁸ ?

Tout d'abord, par quel terme le saint ou la sainte sont-ils désignés ? Le terme le plus ancien qui servit à qualifier les hommes épris de Dieu est le terme « *ṣūfi* », qui désigna ceux qu'une quête de Dieu avait conduits à interioriser leur religion et à adopter un genre de vie distinctif qui impliquait une consécration à la piété (*nusk*) et à l'ascèse (*zuhd*)¹⁰⁹. Le vocable *walāya* fut introduit au IX^e siècle dans le lexique technique de la mystique musulmane par Ḥakīm al-Tirmidhī¹¹⁰. Cet auteur utilise le nom de *walī* pour désigner un mystique, non celui de *ṣūfi*¹¹¹.

¹⁰⁷ Ernst, *Hallaj : Poems of a Sufi Martyr*, 25.

¹⁰⁸ Aigle Denise, « Sainteté et miracles en Islam médiéval : l'exemple de deux saints fondateurs iraniens », in *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age, Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 25^e congrès, Orléans (Paris : Publications de la Sorbonne, 1995), [47-73], 48.

¹⁰⁹ Aigle, « Sainteté et miracles en Islam médiéval : l'exemple de deux saints fondateurs iraniens », 49.

¹¹⁰ Aigle, « Sainteté et miracles en Islam médiéval : l'exemple de deux saints fondateurs iraniens », 48.

¹¹¹ Bernd Radtke, « The concept of *Wilāya* in Early Sufism », in *The heritage of Sufism*, ed. by Leonard Lewisohn (Oxford: Oneworld, 1999), I, [493-496], 488.

Comme l'écrit M. Chodkiewicz, on traduit habituellement le mot saint par *walī* (pl. *awliyā*), fondé sur la racine *WLY*¹¹². Le sens premier de *WLY* est celui de proximité, de contiguïté ; en dérivent deux familles de significations : « être ami », d'une part, « gouverner, diriger, prendre en charge », d'autre part. Le *walī* c'est donc proprement l'« ami », celui qui est proche mais aussi, le *nāṣir*, « celui qui assiste », le *mudabbir*, « celui qui régit »¹¹³.

Les occurrences de la racine *WLY* dans le Coran sont nombreuses : on la rencontre deux cent vingt-sept fois¹¹⁴. *Walī* est l'un des Noms de Dieu (Q. 2 :257)¹¹⁵.

5.3.1 Qu'est-ce qui caractérise le saint en islām ?

Le culte des saints a pu inspirer la méfiance en islam, dans la mesure où celui-ci donnerait à penser qu'il existe des intermédiaires entre Dieu et le croyant. Comme le fait observer Claude Gilliot, le Qur'ān associe dans cette condamnation la fonction que les chrétiens assignent au Christ (Q. 9 :31). Le culte des saints va cependant s'établir peu à peu. On distinguera alors d'une part le « culte des saints » et les *exempla* qui, dès la Révélation Qur'ānique sont proposés à l'imitation aux musulmans : les prophètes (bibliques et non

¹¹² Cependant, les véritables équivalents des termes français « saint » ou « sainteté » devraient être formés sur la racine *QDS*, qui exprime l'idée de pureté, d'inviolabilité, ou encore sur la racine *HRM*, qui exprime la notion de « sacralisation ». Or, ni les mots issus de la racine *QDS* ni ceux issus de la racine *HRM* ne sont normalement appliqués aux personnages que désigne le mot *walī*, à l'exception, pour *QDS*, de l'emploi – à titre posthume – de l'eulogie traditionnelle : *qaddasa Llāhu sirrahu* (« Que Dieu sanctifie son secret ! »). Michel Chodkiewicz, *Le sceau des saints* (Paris : Gallimard, 1986), 33-34. Cet auteur note que le vocabulaire arabe chrétien utilise *qiddīs* pour désigner les saints.

¹¹³ Chodkiewicz, *Le sceau des saints*, 34.

¹¹⁴ Chodkiewicz, *Le sceau des saints*, 36.

¹¹⁵ Chodkiewicz, *Le sceau des saints*, 37.

bibliques)¹¹⁶. Le Prophète Muḥammad est Le modèle par excellence : c'est sur le Qur'ān et sur la Sunna que se fonde le modèle de toute sainteté en islām¹¹⁷. La doctrine de l'impeccabilité (*ʿiṣma*) du Prophète s'impose à partir du III^e/IX^e siècle, et de même, sa fonction d'intercession (*shafāʿa*) pour la communauté musulmane¹¹⁸. Ainsi, être saint, c'est avant tout être un musulman exemplaire qui pratique les vertus du Prophète, de ses Compagnons et des « pieux anciens » (*al-salaf al-ṣāliḥ*) : l'assiduité à la prière canonique ; la défense des « droits de Dieu » ; l'ascèse (*al-zuhd*) ; l'amour de la « science », la défense de la bonne doctrine et la lutte contre les « hérésies » ; l'amour du prochain, le témoignage rendu en tout acte de l'unicité de Dieu, de l'exclusivisme de l'impératif divin¹¹⁹.

L'amour du Prophète, est profondément ancré dans la conscience des musulmans en général et des mystiques en particulier, dès les premiers siècles de l'islām¹²⁰. Jean-Jacques Thibon fait observer que Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī, dans l'introduction de ses *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, décrit les saints comme ceux qui suivent les traditions prophétiques (*muttabiʿūn sunan al-rusul*) et qu'ils s'inscrivent comme les continuateurs de la prophétie¹²¹. La transmission du *ḥadīth* est alors le signe visible de ce lien qui relie le transmetteur au Prophète, il représente certes un savoir qui est transmis, mais il recèle également une efficacité spirituelle¹²².

¹¹⁶ Claude Gilliot, « Sainteté et mystique en islam », *La Vie spirituelle* [Paris] t. 143, n° 684 (mars-avril 1989) [269-281]: 270.

¹¹⁷ Denis Gril, « De l'usage sanctifiant des biens en islam », *RHR*, vol. 215, n° 1 (jan.-mars 1998), [59-89] : 60.

¹¹⁸ Gilliot, « Sainteté et mystique en islam », 271.

¹¹⁹ Gilliot, « Sainteté et mystique en islam », t 271-272

¹²⁰ Jean-Jacques Thibon, « Transmission du hadith et modèle prophétique chez les premiers soufis », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 178 (juil. -sept. 2017), [71-88] : 72.

¹²¹ Thibon, « Transmission du hadith et modèle prophétique chez les premiers soufis », 77.

¹²² Thibon, « Transmission du hadith et modèle prophétique chez les premiers soufis », 76.

Très tôt, certains ne se sont pas contentés d'un modèle « exotérique » de sainteté. Les mystiques ont cultivé une expérience religieuse interne, mettant l'accent sur la recherche pratique d'un perfectionnement moral : conformité au Qur'ān et à la Sunna, abandon des passions et des innovations blâmables en matière religieuse, respect des conseils des maîtres, service d'autrui. Le fait d'accorder toute la place à Dieu entraîne un déplacement du centre de gravité de l'expérience religieuse, faite de docilité totale à l'égard de Dieu¹²³.

Au cours des premiers siècles, la pauvreté et le renoncement total au monde l'emportent en général. De cette ascèse, Sarī al-Saqāṭī (m. 253/867) le maître de Junayd, donne la définition suivante : « Avoir le cœur vide de ce dont les mains sont vides »¹²⁴.

C. Gilliot souligne que les saints étaient toujours des hommes de science, de véritables '*ulamā'*, pas seulement des thaumaturges ou des faiseurs de pluie¹²⁵. Pour ce chercheur, il n'y a pas de mystique musulmane sans sainteté : la mystique naît et se nourrit de la sainteté des saints et elle a pour fonction de la reproduire¹²⁶.

5.3.2 La mort du saint.

D'après D. Gril, les spirituels de l'islām vécurent avant tout en eux-mêmes ce désir de sacrifice et de mort pour anticiper la résurrection¹²⁷. Selon E. Geoffroy, qui consacre un article à « La mort du saint en islam »¹²⁸, il convient de distinguer la mort initiatique, de la mort physiologique. La mort initiatique est synonyme d'extinction de l'ego humain en Dieu.

¹²³ Gilliot, « Sainteté et mystique en islam », 272

¹²⁴ Gril, « De l'usage sanctifiant des biens en islam », 70.

¹²⁵ Gilliot, « Sainteté et mystique en islam », 274

¹²⁶ Gilliot, « Sainteté et mystique en islam », 273

¹²⁷ Gril, « De l'usage sanctifiant des biens en islam », 63.

¹²⁸ Eric Geoffroy, « La mort du saint en islam », *RHR*, vol. 215, n°1 (Jan.-mars 1998) : 17-34.

Elle détient une précellence comparable à celle qu'a le grand *jihād* (la lutte contre l'ego, l'âme charnelle). La mort physiologique met un terme à l'illusion de ce monde et permet l'union tant attendue avec Dieu. Elle est vécue comme une fête nuptiale¹²⁹.

Certains mystiques sont « ravis » en Dieu, extatiques, *majdhūb* (pl. *majādhīb*). Les plus grands saints ont goûté cette absence au corps. Par ailleurs, la mort a le privilège de voiler, d'« enfouir » de façon définitive le saint caché, lorsque sa sainteté est mise à jour ; le *malāmī* ou *malāmatī*, veut préserver par tous les moyens son anonymat¹³⁰.

Les saints accordent une place dérisoire à la mort. E. Geoffroy cite le cas d'al-Ḥallāj, mutilé sur son gibet, disant à son ami Shiblī qui lui demandait ce qu'est le soufisme : « Son moindre degré, tu le vois ici »¹³¹. Le martyr signifiait par-là l'insignifiance que revêtait pour lui la mort corporelle. Le martyr d'al-Ḥallāj, selon E. Geoffroy, procède d'une certaine « nostalgie » (*ḥanīn*) : il lui fallait provoquer sa mort en exposant ses débordements extatiques au couperet des censeurs, les juges musulmans¹³². Plusieurs textes laissent à penser qu'il a prémédité son propre meurtre, comme cette parole adressée à son ami al-Shiblī (m. 334/945) : « Aboû Bakr [...] donne-moi la main pour la grande œuvre que nous aurons à faire ensemble : travailler à me faire exécuter »¹³³.

Cependant, il convient d'écarter une ambiguïté : l'islām réproouve totalement le suicide. Même al-Ḥallāj, lors de son supplice qu'il vit dans un état de béatitude, prononce ce verset :

¹²⁹ Geoffroy, « La mort du saint en islam », 17.

¹³⁰ Geoffroy, « La mort du saint en islam », 18, 19.

¹³¹ Geoffroy, « La mort du saint en islam », 21 cite Emile Dermenghen, *Vie des saints musulmans* (Paris, Sindbad, 1981), 224.

¹³² Geoffroy, « La mort du saint en islam », 23.

¹³³ Massignon, *Passion* (1922), II, 762.

« Les incroyants veulent la hâter [l'heure du Jugement, ou ici l'heure de la mort], mais les croyants la craignent car ils savent qu'elle est incertaine » (Q. 42 : 18)¹³⁴. De façon globale, écrit E. Geoffroy, « le caractère sobre et lucide de la mort du saint musulman l'emporte sur son aspect ivre et extatique »¹³⁵.

5.3.3 Comment la sainteté est-elle reconnue, en islām ?

Dans le sunnisme, de l'absence de hiérarchie au sein du clergé, découle le fait que la sainteté d'une personne ne se trouve pas établie, déclarée, par l'autorité religieuse. Or, dans la *Passion*, L. Massignon consacre une section à « La sainteté d'al Ḥallāj » et intitule le premier paragraphe : « La *canonisation* en Islam »¹³⁶. Ne convoque-t-il pas ici un concept étranger à l'islām ? Il étudie « la *procédure de canonisation* » et le rôle de *l'ijmā' al-fuqahā'* en cette matière¹³⁷. Nous croyons que L. Massignon projette une réalité catholique sur une réalité musulmane. Se fonder sur le consensus de *l'ijmā' al-fuqahā'* pour statuer sur la sainteté d'une personne, n'est-ce pas aborder l'islām avec un prisme chrétien ? En islām, c'est le plus souvent à travers la *vox populi* que la sainteté peut être reconnue, mais il n'y a pas, comme dans l'Église catholique, de processus de canonisation au sein d'une instance religieuse.

¹³⁴ Geoffroy, « La mort du saint en islam », 28.

¹³⁵ Geoffroy, « La mort du saint en islam », 28.

¹³⁶ Massignon, *Passion* (1922), I, 357.

¹³⁷ Massignon, *Passion* (1922), I, 359.

5.4 Al-Ḥallāj, un saint *‘īsawī*¹³⁸

Dans le discours qur’ānique, la place de Jésus est assez limitée : il est cité dans 31 versets¹³⁹, ce qui est peu si l’on compare avec Abraham (64 versets) et Moïse (131 versets)¹⁴⁰. Lorsque Jésus est appelé « parole (*kalima*) de Dieu », ou « esprit (*rūḥ*) venu de Dieu », ces expressions sont dépouillées, dans le contexte qur’ānique et chez les commentateurs, des significations qu’elles revêtent pour les chrétiens¹⁴¹. Le Jésus qur’ānique est distinct de celui des Évangiles.

Selon la foi musulmane, la Loi apportée par Jésus a été abrogée par celle de Muḥammad, sceau des prophètes¹⁴². Par ailleurs, Jésus n’est pas, en islām, la source exemplaire de la vie mystique¹⁴³. Et pourtant, il existe dans la spiritualité musulmane un « type christique » : c’est en se référant à ce type que M. Chodkiewicz explique certaines ressemblances entre al-Ḥallāj mis en croix et demandant de pardonner à ses bourreaux, et Jésus. On peut parler ici, selon l’expression d’Ibn ‘Arabī, d’« héritage christique » au sein de la sphère de la sainteté muḥammadienne, qui inclut toutes les modalités de sainteté des prophètes antérieurs¹⁴⁴.

D’après Ibn ‘Arabī, un même *walī* peut cumuler plusieurs héritages prophétiques au cours de son existence¹⁴⁵. Certains *awliyā’* présentent des caractéristiques permettant une identification, tel al-Ḥallāj, évoqué dans les *Illuminations de la Mekke (Futūḥāt al-*

¹³⁸ Chodkiewicz, *Le sceau des saints*, 104.

¹³⁹ Soit sous le nom de Jésus (*‘Īsā*), soit sous le nom du Messie (*al-Masīḥ*).

¹⁴⁰ Roger Arnaldez, *Jésus dans la pensée musulmane* (Paris : Desclée, 1988), 13.

¹⁴¹ Arnaldez, *Jésus dans la pensée musulmane*, 14.

¹⁴² Arnaldez, *Jésus dans la pensée musulmane*, 15.

¹⁴³ Arnaldez, *Jésus dans la pensée musulmane*, 16 ; 24.

¹⁴⁴ Chodkiewicz, *Le sceau des saints*, 103.

¹⁴⁵ Chodkiewicz, *Le sceau des saints*, 102.

makkiyya)¹⁴⁶ à propos « de la science propre à Jésus » : « Cette science était celle de Husayn b. Mansûr », indication qui se rapporte plus particulièrement à la doctrine ḥallājienne du *tūl* et du *‘ard* – de la « hauteur » et de la « largeur » –, termes en relation avec un symbolisme cruciforme¹⁴⁷.

Al-Ḥallāj disait : « C’est dans la religion de la croix que je mourrai » (*fa fi dīni al-ṣalīb yakūnu mawtī*)¹⁴⁸. Ces paroles confirment ce rattachement au type christique, manifestation d’une des possibilités incluses dans la sphère de la *walāya* muḥammadienne¹⁴⁹. M. Chodkiewicz note également la résonance christique du célèbre « *Anā al-Ḥaqq* », qu’il rapproche du « Je suis la Voie, la Vérité, la Vie » de l’Évangile de Jean (Jn 14, 6)¹⁵⁰.

Reprenant la même idée, Seyyed Hossein Nasr écrit qu’al-Ḥallāj représente la grâce spéciale du Christ telle qu’elle se manifeste dans l’univers islamique. Il est un « soufi christique », si l’on peut se permettre d’employer un tel terme, ce qui revient à dire qu’il manifeste en lui-même *al-baraka al-‘isawiyya*...¹⁵¹ Cela ne veut pas dire qu’il a été influencé par le Christianisme au sens historique, cependant, explique-t-il, « dans la tradition islamique, il existe la possibilité d’un rayonnement de la lumière irradiée par les fondateurs d’autres religions, en particulier du Judaïsme et du Christianisme »¹⁵². On peut donc parler de

¹⁴⁶ Au chapitre XX.

¹⁴⁷ Chodkiewicz, *Le sceau des saints*, 103.

¹⁴⁸ Cette formule a inspiré le titre de l’ouvrage suivant : Arnaldez, *Hallāj ou la religion de la croix*.

¹⁴⁹ Chodkiewicz, *Le sceau des saints*, 103.

¹⁵⁰ Chodkiewicz, *Le sceau des saints*, 103, n2.

¹⁵¹ Seyyed Hossein Nasr, *L’Islam traditionnel face au monde moderne*, tr. G. Kondracki ; C. Pourquier, (Lausanne : L’Âge d’homme, 1993), 180.

¹⁵² Nasr, *L’Islam traditionnel face au monde moderne*, 180.

spiritualité de type abrahamique, mosaïque ou christique. Al-Ḥallāj, représente ainsi une manifestation christique dans l'univers de la spiritualité muḥammadienne¹⁵³.

Nous étudierons à présent deux aspects : tout d'abord le type *ʿīṣawī* d'al-Ḥallāj, c'est-à-dire la ressemblance entre al-Ḥallāj et Jésus, puis, nous essaierons de comprendre qui est Jésus pour al-Ḥallāj. Ensuite, nous analyserons la manière dont L. Massignon interprète la mort d'al-Ḥallāj.

5.4.1 La ressemblance entre al-Ḥallāj et Jésus

Al-Ḥallāj a dit : « C'est dans la religion de la croix que sera ma mort ». Pour R. Arnaldez, cela ne veut pas dire qu'il mourra chrétien, mais c'est une affirmation de sa foi en la valeur efficiente et salvifique de la torture et de l'immolation. Sans-doute pensait-il à l'exemple de Jésus et était-il persuadé de l'efficacité religieuse de sa mort pour le bien des croyants et pour la Vérité. R. Arnaldez cite les lignes suivantes, consignées par le greffier Zanjī, tirées de la *Passion* :

Et l'un des disciples de Ḥallāj soutint que celui qui avait été supplicié était un ennemi de Ḥallāj, transformé à sa semblance [...] Certains d'entre eux prétendirent qu'ils l'avaient aperçu le lendemain même du jour où ils avaient vu sa fin et son supplice, monté sur un âne, suivant la route de Nahrawân¹⁵⁴.

De la même manière qu'il est question dans le Qur'ān de la substitution d'une autre personne à Jésus (Q4 :157), il est question ici de la substitution d'une autre personne à al-Ḥallāj. En effet, par analogie avec ce que dit le Qur'ān de la mort de Jésus, certains mystiques

¹⁵³ Nasr, *L'Islam traditionnel face au monde moderne*, 180.

¹⁵⁴ Arnaldez, *Jésus dans la pensée musulmane*, 229, cite Massignon, *Passion* (1975), I, 619.

ont pensé qu'al-Ḥallāj, homme saint, n'avait pas été réellement crucifié, mais qu'au dernier moment, selon ce qu'enseigne le docétisme, il y aurait eu substitution¹⁵⁵.

Voici un autre récit, attribué à l'imām Sarakhsī (m. 389/999) qui avait dix-sept ans lors de l'événement qu'il rapporte :

Je me trouvai à Bagdād quand Ḥusayn -b- Mansūr (Ḥallāj) fut crucifié ; et un jour que je passais, après son supplice, dans une des rues, je fus croisé par un chevalier monté qui s'était voilé le visage de son turban de soie écrue et tenait dans sa main une lance. A mon approche, il leva son voile et je reconnus Ḥusayn b. Manşūr qui me dit : « ô Abû 'Alî, si on te demande si tu as vu Ḥusayn b. Manşūr, réponds : oui »¹⁵⁶.

Ce récit évoque l'apparition du Christ ressuscité à ses disciples, ainsi que le rapportent les Évangiles, celui de Luc, par exemple : Lc (24, 13-15). Comme l'écrit R. Arnaldez, « Ce qui est intéressant et curieux, c'est que l'image du Jésus qu'ānique recouvre dans ces récits l'image du Jésus des Évangiles, comme si le Jésus des Évangiles transparaisait à travers le Jésus du Coran »¹⁵⁷. Enfin, voici les paroles prophétiques que prononça al-Ḥallāj au cours d'une oraison au cours de sa dernière nuit :

Me voici à l'agonie, mis à mort, crucifié, brûlé : les vents emportent mes cendres dispersées et les précipitent dans les eaux courantes [elles furent jetées dans le Tigre], cendres dont un seul grain au parfum d'aloès sera l'assise du Temple de mes transfigurations, vraiment plus imposant que les montagnes inébranlables¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Arnaldez, *Hallāj ou la religion de la croix*, 39.

¹⁵⁶ Arnaldez, *Jésus dans la pensée musulmane*, 229-230.

¹⁵⁷ Arnaldez, *Jésus dans la pensée musulmane*, 230.

¹⁵⁸ Arnaldez, *Jésus dans la pensée musulmane*, 231.

Cette idée de la destruction du temple du corps humain et de sa reconstruction est une idée chère à al-Ḥallāj. Sa reconstruction, c'est sa résurrection. Il comparait la Ka'ba de la Mekke au corps humain¹⁵⁹.

D'autres récits invitent à effectuer un rapprochement entre Ḥallāj et Jésus, tel le récit du perroquet ressuscité, qui fait écho à l'oiseau de glaise du Qur'ān (Q. 3 :49)¹⁶⁰. La sainteté d'al-Ḥallāj se déploie comme en écho à celle de Jésus, celui du Qur'ān, derrière lequel transparait celui des Évangiles. Le type d'al-Ḥallāj est donc bien un type « *ʿīṣawī* », un type christique. On peut donc comprendre, comme l'explique M. Chodkiewicz, que la résonance étonnamment christique de certains propos d'al-Ḥallāj ait entraîné des confusions dans le traitement par L. Massignon de cette figure¹⁶¹.

5.4.2 Qui est Jésus pour al-Ḥallāj ?

Une autre question consiste à tenter de comprendre qui est Jésus pour al-Ḥallāj...En islām, R. Arnaldez souligne la place de Jésus dans l'eschatologie musulmane : il reviendra comme témoin du Prophète Muḥammad dont il avait déjà annoncé la mission dans son Évangile (*Injīl*), et alors, en lui et par lui, ce sont tous les saints de tous les temps qui rendront hommage à la lumière qui les a sortis des ténèbres, lumière prééternelle, « muḥammadienne » (*Nūr Muḥammadi*) ou « Réalité Muḥammadienne » (*ḥaqīqa*

¹⁵⁹ Arnaldez, *Jésus dans la pensée musulmane*, 232, renvoie à Massignon, *Passion* (1975), I, 689.

¹⁶⁰ Arnaldez, *Jésus dans la pensée musulmane*, 235.

¹⁶¹ Chodkiewicz, *Le sceau des saints*, 103, n2.

Muḥammadiyya)¹⁶². Al-Ḥallāj attend le retour de Jésus, comme en témoigne ce texte des *Riwāyāt*¹⁶³ :

Par le mois de *Rajab*, par le gardien du voile, par l'Intendant de la Résidence visitée (*Bayt ma'mûr*: la Ka'ba de la Mecque), par le gardien du voile ultime, par le messenger suprême : Dieu va réunir les esprits sanctifiés, lorsque Jésus reviendra sur terre. Il y aura sur la terre un trône placé pour lui. Dieu composera un livre contenant la prière définitive, le jeûne définitif, la dîme définitive ; et lui remettra ce livre par le héraut des anges, disant : – Irradie ! Au nom du Roi absolu !¹⁶⁴

Le mystique de Bagdad annonce ainsi le « témoin actuel » (*shahīd ānī*) du Témoin éternel. À la veille de son supplice, il déclara qu'il était ce témoin actuel, comme si, selon une très ancienne tradition eschatologique, le martyr d'une âme musulmane pure (*nafs zakīyya*) devait provoquer le retour de Jésus¹⁶⁵. Al-Ḥallāj pense donc à Jésus dans une perspective eschatologique : il pense que sa mort prépare le retour de Jésus. Si cette idée du temple (*haykal*) a des répondants purement islamiques, on peut raisonnablement supposer qu'elle n'est pas étrangère à une célèbre déclaration de Jésus : Ps 69,10 ; Jn (2, 21) ; Mc (16, 58). R. Arnaldez rapporte encore¹⁶⁶ plusieurs récits ou miracles d'al-Ḥallāj montrant qu'il croyait que sa mort allait provoquer le retour de Jésus.

Pour cet auteur, le Jésus d'al-Ḥallāj a des harmoniques auxquelles est sensible la conscience chrétienne. Mais il reste évidemment encore très loin de ce qu'est le Christ des Évangiles¹⁶⁷. Ses traits principaux sont qu'āniques. Or, le Jésus musulman ne souffre pas la passion et

¹⁶² Arnaldez, *Jésus dans la pensée musulmane*, 25.

¹⁶³ Arnaldez, *Jésus dans la pensée musulmane*, 227, cite Massignon, *Passion* (1975), III, 350.

¹⁶⁴ Arnaldez, *Jésus dans la pensée musulmane*, 227, cite Massignon, *Passion* (1975), III, 350.

¹⁶⁵ Arnaldez, *Jésus dans la pensée musulmane*, 228 renvoie à Massignon, *Passion* (1975), I, 248-249.

¹⁶⁶ Arnaldez, *Jésus dans la pensée musulmane*, 234.

¹⁶⁷ Arnaldez, *Jésus dans la pensée musulmane*, 237.

meurt pas sur la croix comme le Jésus de l'Évangile.¹⁶⁸ Si le Jésus d'al-Ḥallāj n'est pas le Rédempteur au sens chrétien du mot, il est du moins sauveur par sa passion et son immolation. En effet il n'est pas Dieu, et c'est parce qu'il n'est pas Dieu qu'al-Ḥallāj a pu vouloir se conformer à lui¹⁶⁹.

Le chercheur Naṣer Mūsā Daḥdal a d'ailleurs tenté de montrer que la véritable raison de la condamnation de ce mystique, n'était pas, comme le pensait L. Massignon, le fait de rendre le pèlerinage à la Mekke facultatif, mais celui d'avoir cru que Jésus était Dieu fait homme. Il écrit que l'on soupçonnait al-Ḥusayn Ibn Manṣūr de croire en Jésus-Christ, qu'il aurait évoqué l'idée de l'apparition de Dieu sous forme humaine et exprimé dans ses poèmes la pensée que Jésus-Christ avait atteint l'union avec Dieu par sa mort sur la croix. Il aurait proclamé que seul Jésus avait atteint l'union avec Dieu (*tawḥīd*). Al-Ḥusayn b. Manṣūr comprenait le *tawḥīd* autrement que les musulmans¹⁷⁰.

Comme argument, N.M. Daḥdal cite aussi le souhait exprimé par al-Ḥallāj de mourir en croix : « Ce sera dans la religion de la croix que se déroulera ma mort. Car je ne veux ni de la Mecque, ni de Médine » (*‘alā dīn al-ṣalīb yakūn mawtī wa-lā al-Baṭḥa urīd wa-lā al-Madīna*)¹⁷¹.

N.M. Daḥdal mentionne enfin les éléments chrétiens qui dans la foi d'al-Ḥusayn b. Manṣūr ont conduit à ce que les musulmans et même les autres ṣūfis le détestent et que de nombreux ṣūfis cessent de le reconnaître comme un des leurs¹⁷². D'après N.M. Daḥdal,

¹⁶⁸ Arnaldez, « Hallāj et Jésus dans la pensée de Louis Massignon », 175.

¹⁶⁹ Arnaldez, *Jésus dans la pensée musulmane*, 239.

¹⁷⁰ Daḥdal, *Al-Ḥusayn Ibn Manṣūr Al-Ḥallāğ*, 187-202.

¹⁷¹ Daḥdal, *Al-Ḥusayn Ibn Manṣūr Al-Ḥallāğ*, 195.

¹⁷² Daḥdal, *Al-Ḥusayn Ibn Manṣūr Al-Ḥallāğ*, 195.

contrairement à ce que suggère la comparaison qu'établit L. Massignon entre al-Ḥusayn b. Maṣṣūr et Jésus Christ, al-Ḥusayn ne voulait pas mourir pour d'autres hommes. Si ses poèmes évoquent Jésus-Christ, ce n'est qu'en lien avec son amour personnel de Dieu et de son accomplissement dans la mort. S'il désirait mourir, c'est en ṣūfī. C'est ainsi que de plusieurs ṣūfis ont tenté de le représenter dans les *Akḥbār al-Ḥallāj*¹⁷³. Telle est la thèse de N.M. Daḥdal, que C. Gilliot et G. Böwering ont accueillie par des recensions positives, mais qui n'a pas, à notre connaissance, donné suite à de nouveaux travaux¹⁷⁴.

Pour notre part, nous retiendrons, comme l'écrit R. Arnaldez, qu'al-Ḥallāj est certainement l'un des penseurs, qui, en islām, a placé Jésus le plus haut, lui a accordé la plus grande importance religieuse, a vu en lui le maître spirituel le plus profond¹⁷⁵.



5.5 Signification de la mort d'al-Ḥallāj pour Massignon

Venons-en à présent à l'interprétation de L. Massignon : ce dernier considérant al-Ḥallāj comme un saint, a étudié sa biographie, sa doctrine mais aussi sa survie dans la conscience religieuse musulmane ; a cherché à comprendre son rayonnement spirituel dans l'histoire, rayonnement propre à un saint. Considérant al-Ḥallāj comme un saint, il a

¹⁷³ Daḥdal, *Al-Ḥusayn Ibn Maṣṣūr Al-Ḥallāj*, 196-197.

¹⁷⁴ - Gerhard Böwering, « Recension de : *Al-Ḥusayn ibn Maṣṣūr al-Ḥallāj : Vom Missgeschick des « einfachen » Ṣūfī zum Mythos vom Märtyrer Al-Ḥallāj* by Naṣer Mūsā Daḥdal (1983) », *Journal of the American Oriental Society*, vol. 111, n° 1 (Jan. – Mar, 1991): 196-197.

- Claude Gilliot, « Recension de : *Naṣer Mūsā Daḥdal, al-Ḥusayn Ibn Maṣṣūr al-Ḥallāj. Vom Missgeschick des « einfachen ṣūfī zum Mythos vom Märtyrer al-Ḥallāj* (1983) », *Arabica*, t.33, (1^{er} Jan. 1986): 125-126.

¹⁷⁵ Arnaldez, *Jésus dans la pensée musulmane*, 237.

interprété son œuvre selon son idée de la signification et de l'essence de la sainteté¹⁷⁶. Quelle est donc la signification de la mort d'al-Ḥallāj pour L. Massignon ? Qu'est-ce qui, selon l'islamologue, caractérise la sainteté d'al-Ḥallāj ?

5.5.1 Une substitution abrahamique

Afin de comprendre le sens que revêt la mort d'al-Ḥallāj pour l'islamologue, il faut revenir à la notion de pèlerinage (*ḥajj*). L'islamologue rapporte qu'au cours de son premier *ḥajj*, al-Ḥallāj resta un an sur le « parvis du temple », en état de jeûne et de silence perpétuels, « à l'exemple de Maryam qui, selon le Coran, se prépara ainsi à la naissance du *fiat* divin en elle »¹⁷⁷. Le sens du *ḥajj*, selon L. Massignon, c'est le sens de l'offrande du sacrifice d'Abraham. Il comprend qu'après la mort du Prophète, la signification du *ḥajj* est restée incomplète : « À son pèlerinage d'adieu, au moment de l'*ikmāl*, le prophète Muhammad n'a pas épuisé la signification salvatrice du *hajj*, qui doit déborder de pardon, au-delà de l'Islam, sur tous »¹⁷⁸. Il explique au sujet du récit d'Abraham sacrifiant un agneau :

Le pèlerinage musulman c'est l'offrande du sacrifice d'Abraham. C'est l'offrande de l'agneau qui a été substitué, ou de la chamelle qui a été substituée à l'enfant d'Abraham. Cette substitution n'est que provisoire. Car il est dit dans le Coran « *bi dhabḥin 'azīm* » « je substituerai à ton fils, qui sera sauvé, une grande victime ». Un agneau n'est pas une grande victime. Les shī'ites ont toujours pensé que ça devait être Ḥusayn à Karbalā'. Pour moi, cela était Hallāj, qui s'appelait aussi Husayn »¹⁷⁹.

¹⁷⁶ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 175.

¹⁷⁷ Massignon, *Parole Donnée*, 75.

¹⁷⁸ Massignon, « Étude sur une courbe personnelle de vie » [1946], in *EMI*, [385-407], 390 ; voir aussi Massignon, « Perspective transhistorique sur la vie de Hallāj », (1955), XIX.

¹⁷⁹ Massignon ; Amrouche, « Des idées et des hommes » [entretien radiophonique].

Ici apparaît l'une des significations de la mort d'al-Ḥallāj pour L. Massignon. Durant ce troisième et dernier pèlerinage (v. 290/902), al-Ḥallāj, demande à Dieu qu'Il l'appauvrisse encore davantage, le fasse méconnaître et exclure ; « afin que ce soit Dieu seul qui Se remercie Lui-même à travers ses lèvres »¹⁸⁰. Il s'écrie : « O mon Dieu, *ushkur nafsak 'annī!* [...] *Remercie-toi en moi !* »¹⁸¹. Par ces mots, L. Massignon comprend qu'al-Ḥallāj s'offre pour être la *dhabīḥa*, la victime, ce qu'il a été lors de sa mise à mort à Bagdad¹⁸².

Ce mystique voulut que sa personne soit sacrifiée à la Loi, comme les victimes légales¹⁸³. Alors que durant le ḥajj, on mène les victimes au sacrifice, lui « apporte le sacrifice de ses veines et de son sang »¹⁸⁴. C'est pourquoi, écrit L. Massignon, il devait être jugé, condamné, il fallait que s'accomplisse son destin, ce désir victimal qui le hantait : ce sacrifice était l'essentiel de sa vocation et de son message, qu'il devait passer comme un legs¹⁸⁵.

Ainsi, revenu de la Mekke à Bagdad, il va exprimer le désir de mourir anathème : « Dieu vous a rendu mon sang licite : tuez-moi...Il n'est pas au monde pour les musulmans de devoir plus urgent que ma mise à mort...»¹⁸⁶ Il avait prévu et désiré « que la Loi de Muhammad, qu'il aimait et vénérât, triomphe en l'excommuniant »¹⁸⁷.

Dans ce désir victimal, apparaît la ressemblance avec Jésus, explicitement dans ce passage de la *Passion*, qui porte sur le troisième pèlerinage d'al-Ḥallāj :

¹⁸⁰ Massignon, « Perspective transhistorique sur la vie de Hallāj », (1955), XX.

¹⁸¹ Massignon ; Amrouche, « Des idées et des hommes » [entretien radiophonique].

¹⁸² Massignon ; Amrouche, « Des idées et des hommes » [entretien radiophonique].

¹⁸³ Massignon, « El-Hallāj mystique de l'islam » [1949], in *EMI*, [408-412], 410.

¹⁸⁴ Massignon, « Perspective transhistorique sur la vie de Hallāj », (1955), XX. L. Massignon cite le *Dîwân* d'al-Ḥallāj.

¹⁸⁵ al-Ḥallāj ; Massignon ; Kraus, *Akḥbār al-Ḥallāj* (1957), 65-66.

¹⁸⁶ Massignon, « Perspective transhistorique sur la vie de Hallāj » (1955), XXI.

¹⁸⁷ al-Ḥallāj ; Massignon ; Kraus, *Akḥbār al-Ḥallāj* (1957), 66.

C'est l'Esprit du Dieu qui dit la *talbîya* par ses lèvres, qui le constitue le témoin actuel (*Shâhid ânî*) de cet éternel amour, cet Esprit qui l'a juré au Covenant et le redira au Jugement, sous une forme humaine [...] celle de Jésus musulman. Et, pour qu'il y ait continuité historique du témoignage, qu'une seule irradiation spirituelle passe dans l'humanité, de part en part, du Covenant au Jugement, traversant la chaîne continue des saints apotropéens, *abdâl* [...], il faut que Ḥallâj, comme ses saints devanciers, exprime le désir victimal de devenir absolument pauvre, transparent, annihilé, que Dieu l'expose sous l'apparence de l'impuissance (*ʿajz*), de la mort, de la condamnation, de la culpabilité, signifiant ainsi à l'avance Son Heure, celle du Jugement, (comme Jésus ; Qur. XLIII,61 ; cf Qur.XLII, 17)...¹⁸⁸

5.5.2 Détruire le Temple

Le deuxième aspect est le souhait exprimé par al-Ḥallāj que la Kaʿba soit « détruite par la pioche de la Loi », de même que son désir d'être admis à la procession circulaire des Anges autour de Dieu¹⁸⁹. Le chercheur comprend que pour ce mystique, « notre désir de Dieu doit détruire mentalement en nous l'image du Temple, pour trouver Celui qui l'a fondé, et détruire le temple de notre corps, pour rejoindre Celui qui y est venu parler aux hommes »¹⁹⁰.

Pour R. Arnaldez, l'interprétation de L. Massignon selon laquelle al-Ḥusayn b. Manṣūr affirmerait la nécessité de détruire en soi-même le temple, opère un passage d'une idée de dépouillement de soi, à une idée de souffrance et de mort. L. Massignon voit en al-Ḥallāj le croyant qui a voulu être sacrifié par les siens pour leur rachat et leur salut : une telle lecture met en parallèle la mort de ce mystique musulman avec celle de Jésus¹⁹¹.

¹⁸⁸ Massignon, *Passion* (1975), I, 67. Nous soulignons.

¹⁸⁹ Massignon, « El-Hallāj, mystique de l'Islam » (1949), in *EMI*, [408-412], 410.

¹⁹⁰ Massignon, « Étude sur une courbe de vie » (1946), in *EMI*, [385-407], 390.

¹⁹¹ Arnaldez, « Hallāj et Jésus dans la pensée de Louis Massignon », 173.

La méditation d'al-Ḥallāj à la Mekke débouche selon l'islamologue sur une intériorisation du rite. Il écrit : « Au pèlerinage, priant devant la Ka'ba, le croyant doit se détacher réellement de la forme interposée de cette pierre ». Puis il cite al-Ḥallāj : « Alors contemplant la destruction du temple en toi, tu auras la présence réelle de son Fondateur »¹⁹². Selon lui, le motif de la condamnation de ce martyr était le suivant :

La proposition incriminée appliquait à la prescription du *pèlerinage légal* une règle mystique, l'*isqâṭ al wasâ'it*, elle énonçait l'ubiquité du Dieu vers qui l'âme doit se tourner pour être absoute, au-dessus du fait matériel de rites symboliques accomplis à la Mekke. Elle ne détruisait pas le pèlerinage, mais affirmait que la tradition autorisait à le remplacer, n'importe où, par des rites équivalents, et également efficaces¹⁹³.

Ainsi, commente-t-il, « la thèse d'al-Ḥallāj aboutissait à priver la Mekke de sa primauté, la Ka'bah de sa sainteté »¹⁹⁴. D'après l'islamologue, le procès de ce mystique portait essentiellement, sur sa déclaration, d'après laquelle le pèlerinage, estimé comme un devoir religieux dans l'islām, n'implique pas nécessairement le voyage à la Mekke, mais peut être accompli spirituellement, dans l'intimité de la chambre. Cela signifiait une atteinte à la Loi sacrée. Malgré l'appel d'al-Ḥallāj à une tradition existante, suivant laquelle Ḥasan al-Baṣrī aurait exprimé ce même point de vue, il est alors jugé¹⁹⁵.

5.5.3 Souffrir la Passion par amour

Enfin, si l'entreprise ḥallājienne de L. Massignon peut présenter les caractéristiques de l'hagiographie, c'est surtout à la tradition chrétienne qu'elle emprunte. Le paratexte de sa thèse doctorale invite d'emblée la personne qui ouvre la « *La Passion d'al- Hosayn-Ibn-*

¹⁹² Massignon, *Passion* (1975), III, 201.

¹⁹³ Massignon, *Passion* (1922), I, 347.

¹⁹⁴ Massignon, *Passion* (1922), I, 348.

¹⁹⁵ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 167.

Mansur... » à établir un parallèle entre la Passion de Jésus et celle de ce mystique musulman. Tout d'abord, les premiers mots du titre, « La Passion », font clairement référence à « La Passion » vécue par le Jésus des Évangiles (non celui du Qur'ān). Cette référence aux événements qui ont précédé et accompagné la mort de Jésus, nous la comprenons comme une invitation à établir une comparaison entre la souffrance d'al-Ḥallāj, sa crucifixion, et celle du Jésus des Évangiles.

Deuxièmement, on relèvera que l'avant-propos de la première édition de cette œuvre, en 1922, comporte, sur la première page, l'inscription suivante :

IESU NAZARENO
CRUCIFIXO
REGI IUDÆORUM¹⁹⁶

Ces mots (À Jésus de Nazareth, au crucifié, au Roi des Juifs) évoquent l'écriteau, mentionné par Jean l'évangéliste (Jn, 19, 19) et placé par Pilate sur la croix de Jésus, comportant les initiales : «INRI». Or, cet acronyme latin signifie : *Jesus Nazarenus, Rex Iudæorum* (« Jésus le Nazaréen, Roi des Juifs »). C'est un peu comme si le livre recevait un écriteau. Comprenons ici qu'al-Ḥallāj est « comme » Jésus en croix, que L. Massignon invite à lire la Passion de ce mystique en référence, en écho, à celle de Jésus. Ces mots viennent souligner une ressemblance entre deux destinées. Nous approfondirons plus loin la signification de la mort d'al-Ḥallāj pour L. Massignon, mais tout d'abord, une remarque au sujet de son procès :

¹⁹⁶ Massignon, *Passion* (1922), I, VII. Cette dédicace offusque le chercheur Hamid Dabashi qui y décèle une attitude missionnaire, une assurance coloniale. Voir : Hamid Dabashi « Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of 'Ayn al-Qudat » (Routledge: Abingdon; New York, 2020), 3 n3.

Le Procès d'al-Ḥallāj est tantôt comparé à celui de Jésus, tantôt à celui de Jeanne-d'Arc. Dans un des derniers textes de L. Massignon, intitulé « Examen de l'aspect *théopathique* du témoignage de Jeanne d'Arc » (1962)¹⁹⁷, il écrit : « Si je crois avoir trouvé dans Hallāj la vocation « christique » à l'accomplissement victimal du sacrifice demandé à Abraham, mes recherches sur Jeanne d'Arc me font trouver en elle la vocation mariale de la Femme Forte qui donne aux hommes le courage pour ce sacrifice suprême »¹⁹⁸.

Dans ce texte, et en plusieurs lieux de son œuvre¹⁹⁹, il compare le procès de Jeanne d'Arc, qui se tint à Rouen en 1431, à celui d'al-Ḥallāj²⁰⁰. Il écrit ailleurs : « Bagdad était alors, probablement, la plus grande métropole du monde civilisé, et c'est là sur un théâtre surexhaussé, comme pour Jeanne d'Arc, que le procès de l'amour divin fut plaidé, dans le décor fastueux de la Cour Abbasside, de 308/921 à 309/922 »²⁰¹. Le mystique musulman est donc explicitement comparé à une sainte chrétienne, en raison des similitudes que présentent leurs procès. Références très explicites, les procès de Jésus et de Jeanne d'Arc témoignent d'une interprétation du martyr d'al-Ḥallāj comme lieu d'une souffrance rédemptrice, comme source de salut pour les hommes : il s'agit ici d'une conception chrétienne de la sainteté, telle que nous l'avons décrite lors de notre examen des modèles de sainteté admirés par L. Massignon (5.1.2).

Ces éléments nous amènent à nous demander si la *Passion*, qui est contemporaine de la question des mystiques du dehors, précédemment évoquée, n'est pas en premier lieu

¹⁹⁷ Massignon, « Examen de l'aspect *théopathique* du témoignage de Jeanne d'Arc » (1962), in *EMI*, 364-376.

¹⁹⁸ Massignon, « Examen de l'aspect *théopathique* du témoignage de Jeanne d'Arc » (1962), in *EMI*, 365.

¹⁹⁹ al-Ḥallāj ; Massignon ; Kraus, *Akḥbār al-Ḥallāj*, (1957), 66.

²⁰⁰ Massignon, « Examen de l'aspect *théopathique* du témoignage de Jeanne d'Arc », in *EMI*, [364-374], 367.

²⁰¹ Massignon, « Étude sur une courbe personnelle de vie : le cas de Hallāj, martyr mystique de l'Islam » (1946), in *EMI*, [385-407], 395.

destinée à un lectorat chrétien : n'est-elle pas une invitation faite par cet auteur à ses coreligionnaires à reconnaître la sainteté d'un musulman présentant certaines ressemblances avec Jésus ? à reconnaître la possibilité d'une mystique surnaturelle chez un non-baptisé ? hors l'Église visible ?

Pour L. Massignon, al-Ḥallāj n'est pas un saint ordinaire, il est également une configuration du Christ. D'une part, écrit-il, nous trouvons chez lui une attente du retour de Jésus (comme *Mahdī*), une attente messianique, d'autre part, la courbe de sa vie ressemble à celle du Christ :

Toute la courbe de sa vie, tout le scénario de son procès, le configure du dehors au Christ. Mais en a-t-il eu conscience, durant sa vie ? Son attente de Jésus, « *mahdī* » et Juge, apparaît dans ses attitudes, depuis son « *fiat* » à la Mekke, jusqu'au pyrée éteint au nom du Messie, au feu sacré ranimé un samedi saint à Jérusalem ; mais ces conformités externes sont peu de chose, auprès de cette lourde transformation de son cœur, de sa croissante conviction d'un échange d'amour initial, entre le droit de Dieu à notre adoration exigée, et un « droit » sur Dieu (pour l'intercession) concédé par Dieu à la nature humaine (*nâsūt*), dès le temps du jugement des Anges ; droit s'énonçant par un langage inspiré, l'exposant aux rigueurs de la loi, et allant, dans son ultime oraison, la veille de son supplice, jusqu'à une identification translucide au Verbe incréé, à la Vérité créatrice, à Jésus partant pour le Jardin de son agonie²⁰².

Notons qu'il ne s'agit pas ici du type de sainteté *ʿīṣawī* du fils qur'ānique de Maryam, car L. Massignon emploie bien le mot « Christ ». Il s'agit du Jésus de l'Évangile : la grâce christique, le Verbe incréé, se manifeste en islām chez ce mystique. La description qu'il donne du supplice d'al-Ḥallāj dans son œuvre, la *Passion*, fait explicitement référence à la Passion et à

²⁰² Massignon, « Étude sur une courbe personnelle de vie : le cas de Hallāj, martyr mystique de l'Islam » [1946], in *EMI*, [385-407], 407.

la crucifixion du Christ, telle qu'elle est rapportée par les Évangiles²⁰³. Pour R. Arnaldez, il s'agit sans doute d'une tradition postérieure issue de milieux mystiques hallâjiens²⁰⁴. Certains disciples ont donc donné cette interprétation qui va à l'encontre de la lettre du Qur'ân. De son propre aveu, al-Ḥallāj a voulu souffrir et mourir pour les siens, dans les conditions où il est mort effectivement²⁰⁵.

L'islamologue décèle une volonté, de la part d'al-Ḥallāj et de ses disciples, d'assimiler, d'une manière ou d'une autre, l'histoire d'al-Ḥallāj à celle de Jésus, fût-ce le Jésus musulman²⁰⁶. Certaines traditions permettent d'établir un parallèle entre al-Ḥallāj et Jésus : ainsi, d'après une tradition, le mu'tazilite Abūl-Ḥasan Balkhī injuria al-Ḥallāj alors qu'il était mis en croix. Il sentit alors que le martyr posait derrière lui sa main sur son épaule, en récitant le verset Qur'ânique (Q. 4, 156) : « Non, ils ne l'ont pas tué... ». L. Massignon écrit à ce sujet :

celui qui parle à Balkhî, ce n'est plus la personne humaine morte en croix (âme et corps divisés) de Hallâj ; c'est sa Forme de Témoignage sacrificiel [...] l'Esprit immortel, le Témoin Eternel ; son *yaqîn*, sa Véracité essentielle [...]. Dès avant sa mort, par le vœu indémenti de *musabbil*²⁰⁷ l'unissant au *fiat (kun)* créateur, Hallâj est *devenu* l'Esprit Divin : comme Jésus. Il ne s'agit pas d'une réincarnation du Christ en Hallâj ; mais d'une assimilation sanctifiante à l'Esprit dont le Christ est né²⁰⁸.

D'après cette tradition, al-Ḥallāj serait assimilé à l'Esprit divin dont le Christ est né. Les deux figures sont filles d'un même Esprit divin.

²⁰³ Voir par exemple : Massignon, *Passion* (1975), I, 498.

²⁰⁴ Arnaldez, « Hallâj et Jésus dans la pensée de Louis Massignon », 176.

²⁰⁵ Arnaldez, « Hallâj et Jésus dans la pensée de Louis Massignon », 176.

²⁰⁶ Arnaldez, « Hallâj et Jésus dans la pensée de Louis Massignon », 176.

²⁰⁷ L'homme qui a consacré sa vie à la cause de Dieu.

²⁰⁸ Massignon, *Passion* (1975), I, 644-645.

Mais comment expliquer que la souffrance prenne, dans un univers musulman, autant de place, comment expliquer qu'al-Ḥallāj devienne dans certains récits, si proche de l'image du Jésus souffrant des Évangiles ? R. Arnaldez fait observer ce qui suit : On sait que la pensée shī'ite, avait donné un certain sens aux idées du martyr et de la souffrance. Or, il est certain qu'al-Ḥallāj a été influencé par ces doctrines. Cependant, L. Massignon montre qu'al-Ḥallāj a reporté sur Jésus la valeur de la souffrance que le shī'isme met au compte du martyr de Karbalā'. L. Massignon écrit qu'au Jour du Jugement, l'Esprit de Dieu parlera « sous une forme humaine, non celle de Husayn, *grande victime*. Mais celle de Jésus musulman »²⁰⁹. Dans cette perspective, ce Jésus musulman qui selon le sunnisme, ne devrait pas souffrir de martyr, reparaitra à la fin des temps comme substitué à la *grande victime* que fut Ḥusayn, avec ses propres souffrances que, selon l'Évangile, il a subies et endurées. Tout se passe, écrit R. Arnaldez, « comme si, grâce à un bref détour par une idée shī'ite de la souffrance, Hallāj réintégrait le Jésus souffrant des Évangiles dans la vision sunnite de l'histoire »²¹⁰.

R. Arnaldez note encore que la théorie ḥallājienne de l'union transformante reste en rapport étroit avec la figure de Jésus, « type d'union mystique », écrit L. Massignon « ce qui n'est pas l'union hypostatique, mais n'y contredit pas »²¹¹. L'union mystique d'al-Ḥallāj se déroule sur un mode similaire à celle de Jésus.

Pour résumer, L. Massignon a rassemblé « les conformités de Hallāj au type coranique de Jésus ». Mais cette méditation sur le Jésus fils de Marie du Coran, a évoqué, avec force, chez le chrétien que fut L. Massignon, des valeurs profondément religieuses, proches de la

²⁰⁹ Massignon, *Passion* (1975), I, 67.

²¹⁰ Arnaldez, « Hallāj et Jésus dans la pensée de Louis Massignon », 177.

²¹¹ Arnaldez, « Hallāj et Jésus dans la pensée de Louis Massignon », 177, cite Massignon, *Passion* (1975), III, 47 n6.

méditation des Évangiles²¹². Pour L. Massignon, le Verbe divin, la grâce du Christ, se manifeste en islām chez un martyr musulman qui lui aussi souffre, la Passion, et dont les traits, lui évoquent ceux de Jésus en croix.

5.5.4 Oser l'union avec l'essence divine.

La mort d'al-Ḥallāj revêt encore une autre signification pour L. Massignon : du point de vue dogmatique, explique J. Waardenburg, dans l'islām, l'essence de Dieu est estimée comme unité absolue, inaccessible. Ceci implique une séparation absolue entre ce qui est divin et ce qui est humain, entre Dieu et sa créature. Al-Ḥallāj, lui, enseigne, que c'est Iblīs (Satan), qui a effectué cette séparation, par amour pour un Dieu inaccessible, un Dieu « idée » qui ne serait pas capable de dialogue réel²¹³. Cette séparation entre la créature et Dieu, inaccessible, est, selon L. Massignon, notamment manifestée par le Qur'ān, sceau de l'interdiction :

Seul repère dressé entre le Créateur et la créature, le Qur'ān forme un signe, non d'union, mais de séparation, le sceau de l'interdiction, un miracle intellectuel formel et permanent, perçu par illumination directe de la raison, chaque verset isolé étant une preuve intégrale de Dieu.²¹⁴

Le Qur'ān est pour l'islamologue un signe de séparation, une limite imposée à la créature. Lorsque Dieu commande à Iblīs de se prosterner devant Adam, il refuse, parce qu'il veut glorifier Dieu plus qu'il ne le demande : il refuse de se prosterner devant un homme. Il est un monothéiste absolu. Cet amour stérile le conduit à prêcher la Loi et le péché qui s'interposent entre Dieu et Sa Création. Selon L. Massignon, Muḥammad n'est pas parvenu à

²¹² Arnaldez, « Hallāj et Jésus dans la pensée de Louis Massignon », 178.

²¹³ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 173.

²¹⁴ Louis Massignon ; Daniel Massignon, *Les trois prières d'Abraham* (Paris : Ed. du Cerf, 1997), 89.

abolir cette séparation : invité une fois à participer à l'unité divine – lors de son ascension extatique du *mi'rāj* –, le Prophète de l'islām refusa d'y entrer. Par conséquent, il a retardé le moment où l'homme serait libéré de sa fascination du fait de l'inaccessibilité de Dieu, inaccessibilité prêchée par Iblīs²¹⁵. Il reformule ce récit et écrit :

deux êtres, dit-il [al-Ḥallāj] ont été prédestinés à témoigner que l'essence du Dieu Unique est inaccessible, Satan (=Iblīs) devant les Anges au ciel, Muhammad devant les Hommes sur terre ; hérauts, l'un de la pure nature angélique, l'autre de la pure nature humaine ; et, ce faisant, l'un et l'autre se sont arrêtés à mi-chemin : leur attachement jaloux à l'idée pure d'une Dêité simple, leur proclamation de la shahâda n'a pas pu indiquer qu'il fallait outrepasser pour s'unir pleinement à l'unifiante volonté de Dieu. Au Covenant, Iblīs n'a pas voulu tolérer la pensée qu'un Dieu adorable assumerait la forme humiliée et matérielle d'Adam (préfigure, alors, du Juge)²¹⁶.

Ici apparaît la signification de la mort d'al-Ḥallāj pour le chercheur : le mystique étant lui, entré dans l'union mystique, il se substitue à Muḥammad et à tous ceux qui n'ont pas pu franchir le seuil divin, sous forme d'un sacrifice par lequel l'islām est consommé. Désormais, par ce sacrifice, l'essence divine devient accessible et les différents modes d'adoration deviennent d'importance secondaire²¹⁷. Al-Ḥallāj ouvre la voie à la fois vers et en Dieu. Il est « cet homme passionné de l'Unique, qui avait voulu mourir anathème pour que l'Islam se consume dans l'unité adoratrice de tous les hommes »²¹⁸.

Selon L. Massignon, au *Mi'rāj*, Muḥammad s'est arrêté au seuil de l'incendie divin sans oser « devenir » le Buisson Ardent de Moïse ; al- Ḥallāj se substitue par amour, l'exhorte à avancer, à pénétrer dans le feu du vouloir divin jusqu'à en mourir, tel le papillon mystique,

²¹⁵ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 173-174.

²¹⁶ Massignon, « Perspective transhistorique sur la vie de Hallāj », (1955), XXIV-XXV.

²¹⁷ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 173-174

²¹⁸ Massignon, « Perspective transhistorique sur la vie de Hallāj », (1955), XXXVIII.

et à se « consommer en son Objet »²¹⁹. Si Muḥammad a trouvé et laissé la Flamme de l'unité divine cernée, encerclée et défendue de toutes parts par la haie interdictive de la Loi, selon L. Massignon, ce n'est que pour un temps :

en attendant qu'un jour vienne où les prières et sacrifices des saints substitués à lui par amour l'outrepasseront angéliquement à sa place, osant entrer en contestation avec les Miséricordieux pour obtenir enfin que l'Islam s'achève en un rassemblement intégral de l'humanité pardonnée²²⁰.

Un jour viendra, croit-il, où les sacrifices prendront fin. Il croit aussi qu'un jour les fidèles prieront à nouveau en direction de Jérusalem (al-Quds), première *qibla* de l'Islām. Le Prophète n'a pu accéder à cette cité qu'en extase²²¹. Selon L. Massignon, la destruction du temple mecquois a été annoncée et les sacrifices figuratifs cesseront²²². C'est ainsi qu'il comprend le *ḥadīth al-ghurba*: L'islām « a commencé expatrié [à Médine] et il finira expatrié [à Jérusalem, première et dernière *qibla*]; et bienheureux les membres de la communauté de Mohammad qui s'expatrieront »²²³.

Enfin, l'islamologue voit dans le procès d'al-Ḥallāj le procès de la mystique musulmane tout entière²²⁴; car toute union mystique authentique va au-delà de la Loi. Outre-passer cette limite, oser devenir l'incendie du Buisson Ardent, oser, comme le papillon mystique, plonger dans la lumière divine, c'est, selon lui, se heurter au couperet de la Loi et risquer l'excommunication. Il présente donc ce martyr comme le type de l'union mystique par excellence. En décrivant son procès, il incorpore les éléments caractéristiques des

²¹⁹ Massignon, « Perspective transhistorique sur la vie de Hallāj », (1955), XXV.

²²⁰ Massignon, « Perspective transhistorique sur la vie de Hallāj », (1955), XXV.

²²¹ L. Massignon ; D. Massignon, *Les trois prières d'Abraham*, 72.

²²² L. Massignon ; D. Massignon, *Les trois prières d'Abraham*, 71.

²²³ L. Massignon ; D. Massignon, *Les trois prières d'Abraham*, 109.

²²⁴ Massignon, *Passion* (1922), I, 457.

inquisitions antérieurement dirigées contre les mystiques, notamment dans la persécution soulevée par Ghulām Khalīl (m.275/888)²²⁵. Pour lui, le procès d'al-Ḥallāj est le procès de l'amour divin que l'islām légalitaire réprime. Il est le procès de la mystique authentique.

5.5.5 Caractéristiques de la sainteté d'al-Ḥallāj, selon L. Massignon

Qu'est-ce qui caractérise la sainteté d'al-Ḥallāj selon L. Massignon ? quel type de saint est-il (devient-il) sous sa plume ? Mais avant tout, quel est l'idéal du mystique musulman selon al-Ḥallāj lui-même ?

Celui dont le cœur est d'une piété éprouvée par Dieu, a pour blason le Qor'ân, pour manteau la foi, pour flambeau la méditation, pour parfum la piété, pour ablution canonique la contrition, pour hygiène du corps l'usage exclusif des actes licites, pour parure la continence ; il n'agit que pour la vie future, il n'a souci que de Dieu, il se tient constamment devant Dieu, il jeûne jusqu'à la mort, pour ne rompre le jeûne qu'en Paradis ; il n'épouse que les bonnes actions, il ne thésaurise que les vertus ; son silence est contemplation, son regard est vision²²⁶.

Dans ce texte, al-Ḥallāj affirme la centralité du Qur'ân, l'importance du respect des préceptes de la religion musulmane, le fait de tendre vers un comportement vertueux, d'observer le jeûne, le silence... Nous retrouvons ici les éléments présentés dans notre section consacrée à « la sainteté en islām » (5.3) ; soit une conception de la sainteté typiquement musulmane. Si l'on compare à présent ce texte avec l'interprétation de la sainteté ḥallājienne, selon L. Massignon, un certain écart se trouve mis à jour.

Dans le texte *Pro hallagio*, composé en 1922, mille ans après la mort d'al-Ḥallāj, L. Massignon offre un portrait condensé du mystique. Il demande au Seigneur de se souvenir « de ce fils

²²⁵ Massignon, *Passion* (1922), I, 457-458.

²²⁶ Massignon, *Passion* (1922), II, 781.

spirituel d'Abraham, que son agonie pour Ismaël configure, par tant de traits, à la Vôtre, – à celle qu'Israël Vous valut, pour tout le genre humain »²²⁷. Pour lui, al-Ḥallāj est

cet exclu, admis soudain au déchirement du voile, tendu depuis le blasphème de Satan, devant la Face de la transcendance divine, – et à la révélation du « *fiat* » de Marie ; appelé à entrevoir, deux siècles avant les Croisades, la cessation du pèlerinage pénitentiel de ses frères musulmans, – et à pressentir la levée de l'interdit séculier pesant sur 'Arafāt [...]»²²⁸.

Al-Ḥallāj est encore le « Cardeur » des cœurs croyants, le « héraut extatique de l'éternel amour », le « Martyr de la Croix », « mort sur un gibet qui domine tout l'Islam et le somme d'avouer que la crucifixion est bien réelle »²²⁹, « quoique Mohammad l'ait tu, c'est la voie héroïque de l'union divine, le sceau adorable de la sainteté »²³⁰.

Dans ce texte, L. Massignon lit la crucifixion d'al-Ḥallāj en référence à la Passion du Christ : « Décloué et décapité à Bagdad, terre du Paradis perdu, le lendemain matin ; lendemain de la Commémoration du Bon Larron, et de l'Annonciation de l'Ange à Marie »²³¹.

Pour L. Massignon, il s'agit de fonder sous le signe de 'Isā ibn Maryam, « Sceau des saints », le véritable islām, celui des expatriés spirituels, « cette communauté musulmane des derniers temps, dont l'hégire suprême doit coïncider avec le second avènement de Jésus, et achever le *mi'rāj* de Mohammad »²³².

Ce texte nous renseigne sur ce qui caractérise la sainteté d'al-Ḥallāj, cardeur des cœurs, héraut extatique de l'éternel amour, martyr de la croix : sa sainteté découle de son

²²⁷ Massignon, « *Pro Hallagio* », in *EM1*, 76.

²²⁸ Massignon, « *Pro Hallagio* », in *EM1*, 76.

²²⁹ Massignon, « *Pro Hallagio* », in *EM1*, 76.

²³⁰ Massignon, « *Pro Hallagio* », in *EM1*, 76.

²³¹ Massignon, « *Pro Hallagio* », in *EM1*, 77.

²³² L. Massignon ; D. Massignon, *Les trois prières d'Abraham*, 109.

aspiration à l'union d'amour avec Dieu, de sa souffrance consentie par amour pour les hommes sur la croix. Ici transparait l'attachement de L. Massignon à la souffrance physique, consentie par amour pour Dieu et pour l'humanité, comme voie de rédemption. Dans plusieurs textes, il célèbre celui qui est mort pour le salut de la Communauté islamique, comme on peut le lire ici :

Dans la longue et parfois tragique histoire des vocations mystiques en Islam, on ne trouve pas, ni après ni avant, d'accents aussi surhumains ; où toute la passion de l'amour se prosterne devant son Dieu personnellement présent, avec vénération et abandon filial. Ils sont, en al-Ḥallāj, les fruits d'une vie libérée de tout par les renoncements et les douleurs, constamment renouvelée en Dieu par la prière pour les âmes des autres, et couronnée par la passion de l'unité de la Communauté islamique, poussé jusqu'au désir (exaucé) de mourir anathème pour son salut²³³.

Il devient, à ses yeux, le sommet des vocations mystiques en islām, l'amour crucifié, le héraut qui est allé le plus loin dans son audace de se donner à Dieu et de souffrir par amour. Mais le scandale, ce n'est seulement al-Ḥallāj : toute vocation mystique est scandaleuse. Pour lui, alors que durant le Mi'rāj Muḥammad est resté au seuil de l'enceinte, n'a pas osé intercéder pour tous, n'a prié que pour ceux de la Communauté musulmane²³⁴, l'âme du mystique s'avance, elle va plus loin, elle outrepassa cette limite : « C'est ce qui fait l'importance et le scandale de toute vocation mystique intégrale en islam » ; car

il n'est pas permis de chercher à passer au-delà du seuil où Mohammad s'est arrêté, ni de pénétrer dans cette « lumière sainte » promise jadis à Abraham comme son véritable héritage : elle est enclose sous un verre, *zojâja*, et contre lui, les papillons amoureux viennent se briser. Vouloir mener à son terme l'Ascension nocturne

²³³ Massignon, *Passion* (1922), 531.

²³⁴ L. Massignon ; D. Massignon, *Les trois prières d'Abraham*, 71.

commencée par Mohammad enfreint l'interdit séculier, fait tomber sous le glaive de la Loi²³⁵.

Toute vocation mystique accomplie outrepassa le seuil de la Loi. Cette idée se trouve ici développée :

La loi de Mohammad met à mort les saints de Dieu, dit l'adage musulman ; et elle les crucifie. Nul ne l'a mieux éprouvé que Hoceïn ibn Mansoûr Hallâj, [...] mis en croix à Bagdad en 922, aux cris de *son exécution sera le salut de l'islam ; que son sang retombe sur nos cous* ; alors que, tout brûlant de l'incendie spirituel, et s'offrant à mourir anathème pour ses frères, il avait annoncé la destruction du temple (mecquois) et la cessation des sacrifices figuratifs²³⁶.

Devenir saint, c'est oser enfreindre la Loi, oser se sacrifier pour intercéder pour tous : la vie mystique selon lui, c'est se sacrifier par amour, être excommunié par amour, outrepasser la Loi, se donner pour le salut de l'humanité, devenir pareil aux *abdāl*²³⁷. À la suite de l'exemple donné par al-Ḥallāj, L. Massignon croit que le « salut de la communauté Musulmane s'obtient par l'immolation de ses saints »²³⁸. L'une des ouvertures que permet, selon lui, la mort d'al-Ḥallāj, c'est une intercession au-delà de la Communauté musulmane : « Au-delà de la communauté musulmane, c'est à toute l'humanité qu'il pense, pour lui communiquer ce curieux désir de Dieu »²³⁹. Selon al-Ḥallāj, écrit-il, « le prophète Muhammad n'a pas épuisé en

²³⁵ L. Massignon ; D. Massignon, *Les trois prières d'Abraham*, 71.

²³⁶ L. Massignon ; D. Massignon, *Les trois prières d'Abraham*, 71.

²³⁷ Dans, Massignon, « Perspective transhistorique sur la vie de Hallâj », in *Dîwân* (1955), XLVII, on peut lire : « Hallâj a réalisé le mythe du Calvaire », disait à une chrétienne, non sans ironie, un homme d'état turc, Mahmoud Mokhtar Katirjoglu, pour qui, comme pour la majorité de l'opinion musulmane, Jésus n'a pas pu souffrir, ni mourir en croix. Mais déjà, pour le chrétien, n'est-ce pas encore un mythe que le Calvaire, tant qu'il ne devient pas, par la compassion, un assistant, un participant, un substitué ».

²³⁸ al-Ḥallāj ; Massignon ; Kraus, *Akhbār al-Ḥallāj*, (1957), 100.

²³⁹ Massignon, « Perspective transhistorique sur la vie de Hallâj », (1955), XIX.

cette unique fête la signification salvatrice du *hajj*, qui doit déborder de pardon sanctifiant, au-delà de l’Islam, sur tous »²⁴⁰.

À ce sujet, Geneviève Gobillot fait observer qu’al-Ḥallāj, emporté par son geste, s’est permis d’adresser à Muḥammad un reproche, celui de ne pas intercéder pour tous les hommes, mais seulement pour sa communauté. Elle précise qu’Ibn ‘Arabī accusera al-Ḥallāj d’égarement et d’incompréhension à ce sujet²⁴¹. Tandis que d’après l’interprétation de ce point par L. Massignon, al-Ḥallāj est celui qui va faire déborder la notion d’intercession au-delà du cercle de la communauté musulmane. Pour Ibn ‘Arabī, l’interprétation d’al-Ḥallāj est égarement. Pour L. Massignon, elle constitue une avancée sur le plan du Salut.

Ainsi, ce qui caractérise la sainteté d’al-Ḥallāj, pour l’auteur de la *Passion*, c’est le fait d’aspirer à une union d’amour avec Dieu, d’oser enfreindre la limite qui sépare la créature de Dieu, d’oser enfreindre la Loi, d’oser intercéder pour tous, de consentir à souffrir et à mourir pour la rédemption de l’humanité. Dans cette conception de la sainteté, la souffrance physique, consentie par amour pour Dieu et pour l’humanité, comme voie de rédemption, occupe une place importante. L’union mystique, spirituelle et corporelle d’al-Ḥallāj, se réalise sur un mode christique.

5.5.6 Souffrance et sainteté

J. Waardenburg avait noté un certain pessimisme dans la vision de l’homme et de la société de Massignon : face au constat amer de la corruption du monde, il insista sur la

²⁴⁰ Massignon, « Perspective transhistorique sur la vie de Hallāj », (1955), XIX-XX.

²⁴¹ Geneviève Gobillot, « Les mystiques musulmans entre *Coran* et tradition prophétique. À propos de quelques thèmes chrétiens », *RHR* (1^{er} Jan. 2005) : 81.

réalité de la souffrance humaine avec ses zones de chagrin. Mais il était convaincu que la souffrance pouvait conduire à un « espoir surnaturel », à un « désir de justice », à nouvelle sorte de liberté intérieure²⁴². Nous avons déjà mentionné le fait que la *Passion* (1922) était dédiée à Karl Joris Huysmans, écrivain et oblat, pour qui l'acceptation de la maladie fut une voie de salut. Dans cette spiritualité doloriste, il s'agissait pour lui de souffrir dans son corps pour que les autres soient sauvés. À travers l'exemple d'al-Ḥallāj, L. Massignon suggère que le saint musulman doit souffrir à l'exemple du Christ. Selon Massignon, l'islām doit reconnaître la nécessité de la souffrance comme voie de salut. Et de même, il croit nécessaire que l'islām, à travers al-Ḥallāj, reconnaisse la réalité de la crucifixion :

car sa mort en pleine extase de participation au Christ tout entier, en visible incorporation juridique à son Epouse de sang, somme l'islam d'avouer que la crucifixion fut bien réelle ; [...] C'est dans la confession de la Croix que je mourrai, je ne me soucie plus d'aller à la Mekke ni à Médine²⁴³.

Au sujet de cette demande de reconnaissance de la réalité de la crucifixion par L. Massignon, J. Waardenburg écrit :

M. Massignon croit, d'une part que l'Islam doit reconnaître – par Hallāj mis au gibet – que la crucifixion est une réalité, d'autre part que la survie de Hallāj dans la conscience religieuse musulmane témoigne que l'amour crucifié est essentiellement Vie et Résurrection.

Hallāj est pour l'Islam la confrontation avec l'amour de Dieu, mais l'Islam orthodoxe y a répondu négativement dans son « procès de l'amour divin²⁴⁴ ».

Nous marquerons ici une pause interrogative : cette insistance du chercheur sur la nécessité de souffrir par amour pour Dieu et pour l'humanité, voire de donner sa vie, correspond-t-

²⁴² Waardenburg, « L. Massignon's study of religion and Islam... », 147.

²⁴³ L. Massignon ; D. Massignon, *Les trois prières d'Abraham*, 72.

²⁴⁴ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 174.

elle à une réalité islamique ou bien s'agit-il d'une projection d'un chercheur chrétien nourri par un imaginaire doloriste sur une figure musulmane ?

L'idée du martyr est présente en islām²⁴⁵. Cependant, la souffrance corporelle n'y revêt pas la même charge symbolique que dans le christianisme. En islam, la signification de la souffrance est davantage celle de l'épreuve. Ajoutons qu'elle n'est jamais vécue en référence à celle du Christ²⁴⁶.

Et de même, il n'y a pas de relique en islām. Pour Denise Aigle, il convient de

souligner l'absence, en islam, de culte rendu aux reliques des saints, à la différence du christianisme. Il n'existe en effet pas de reliques insignes dans l'islam, car il est impensable que l'on puisse porter atteinte à l'intégrité du corps, le découper en morceaux, comme ce fut le cas pour les martyrs des premiers siècles du christianisme. [...] Le culte des reliques n'a donc pas pu se développer avec autant d'ampleur que dans le christianisme sous l'influence des monastères²⁴⁷.

Ces éléments nous permettent d'affirmer que l'islamologue lit l'histoire d'al-Ḥallāj à partir d'une conception chrétienne de la sainteté, conception qui implique une *imitatio Christi*, une Passion, une souffrance physique. Cette souffrance prend sens par rapport aux concepts de *abdāl*, de communion des saints, de rédemption, elle devient, sur la voie de la sanctification, un levier qui élève l'âme. Il y a ici interprétation, insistance sur la souffrance,

²⁴⁵ Nous renvoyons à ce sujet à l'article de Ali G. Dizboni, « Le concept de martyr en islam », *Théologiques*, vol. 13, n° 2 (2005), 69-81.

²⁴⁶ Un certain dolorisme existe cependant dans le shī'isme. Comme on peut le lire chez : Dizboni, « Le concept de martyr en islam », 75-76, que pour les croyants shī'ites, les imāms sont de grands martyrs, tous persécutés ou tués par les califes sunnites. La commémoration annuelle de leur mort fait partie des rites sacrés observés par cette minorité. Au cours de la *Laylat al-qadr* (Nuit du destin, pendant le mois Ramaḍān), est commémoré l'assassinat de l'imām 'Alī, tandis que le jour de 'Āshūrā' (10 de Muḥarram) on commémore la mort d'al-Ḥusayn ibn 'Alī (m. 61/680).

²⁴⁷ Aigle, « Sainteté et miracles en Islam médiéval », 73.

L. Massignon souligne, dans la narration ḥallājienne, certains éléments ayant plus de référents chrétiens qu'islamiques.

5.5.7 Le type d'al-Ḥallāj : central ou marginal ?

Dans l'*Essai*, il est écrit : « Loin d'avoir été un cas aberrant, pour la Communauté islamique de son temps, Ḥallāj présente le type achevé des vocations mystiques que la lecture méditée du Qor'ân et l'*intériorisation* d'une vie cultuelle fervente et humble n'ont cessé de faire germer en Islâm durant les premiers siècles »²⁴⁸. Ainsi se trouve ainsi placée au sommet des vocations mystiques en islâm une figure, qui, d'après plusieurs chercheurs, ne saurait être représentative de l'ensemble des vocations mystiques en islâm.

Pour beaucoup, al-Ḥallāj est une figure mineure de la Bagdad du X^e siècle. Pour Todd Lawson, il s'agit d'une figure sans doute marginale²⁴⁹. Pour Amira El Zein, s'il fallait désigner une figure centrale de la mystique musulmane, cela devrait être Ibn 'Arabī (que selon elle, L. Massignon n'a pas compris), et non al-Ḥallāj²⁵⁰.

A. Karamustafa, qui dans *Sufism, the formative period*,²⁵¹ présente les différents ṣūfis de Bagdad, s'interroge au sujet d'al-Ḥallāj et se demande si al-Ḥallāj était vraiment un ṣūfi. Il fait remarquer qu'il a certes assimilé et intériorisé les idées et les pratiques ṣūfies très tôt dans la vie, mais qu'il a également forgé son propre mode de piété qui va bien au-delà du

²⁴⁸ Massignon, *Essai*, (1922), 309.

²⁴⁹ Todd Lawson, « Recension de: *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, by Louis Massignon, transl. Herbert Mason (1997) », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 29, n° 2 (May 1997), [280-281], 281.

²⁵⁰ Amira El-Zein, « Recension de: *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism* by Louis Massignon, transl. by Benjamin Clark (1997) », *Middle East Studies Association Bulletin*, vol. 33, n° 1 (Summer 1999), 84.

²⁵¹ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism, the formative period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007).

domaine de la pensée et du comportement des ṣūfis de Bagdad. Il se tenait avec un pied à l'intérieur et l'autre à l'extérieur du ṣūfisme de Bagdad. C'était un personnage controversé²⁵².

Ainsi, la figure que L.Massignon choisit pour être le type même de la sainteté en islām, le sommet des vocations mystiques, est en réalité, d'après plusieurs chercheurs, une figure controversée, non représentative, voire marginale. Les conséquences de ce problème sont importantes : ce choix influence « sa vision de la mystique musulmane », qui se trouve décrite dans son ensemble à partir d'une figure non représentative, marginale et controversée. Celui qu'il qualifie de héraut des vocations mystiques en islām, de modèle de la sainteté en islām est un mystique peu représentatif de l'ensemble des vocations mystiques en islām, du point de vue de l'historiographie. Ce choix, dicté par la ferveur de cet auteur, biaise la perspective d'ensemble, car il place au premier plan une figure atypique et secondaire. Mais la posture de L. Massignon est-elle historiographique ou bien religieuse ?

5.6 Une œuvre en faveur de la sainteté d'al-Ḥallāj

5.6.1 Faire connaître et reconnaître al-Ḥallāj

Ce n'est que postérieurement qu'un homme acquiert son véritable visage, que le sens de sa destinée apparaît. Habité par l'attente messianique qui est la sienne, L. Massignon émet le souhait qu'al-Ḥallāj, excommunié, soit réincorporé dans la conscience religieuse musulmane :

²⁵² Karamustafa, *Sufism, the formative period*, 25-26.

Mais s'il est vrai qu'un homme saint («tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change») n'acquiert son visage définitif que posthume, nous devons essayer maintenant de résumer les étapes lentes et difficiles de la réincorporation graduelle, dans la conscience religieuse de la Communauté musulmane, de cet homme passionné de l'Unique, qui avait voulu mourir anathème pour que l'Islam se consomme dans l'unité adoratrice de tous les hommes ; réincorporation moins avancée que celle de Jeanne d'Arc à la France ; réincorporation plus avancée que celle du Fils de Marie en Israël ; dont elle est, toutes proportions gardées, la préfigure²⁵³.

La réincorporation d'al-Ḥallāj dans la conscience religieuse musulmane préfigure celle du fils de Marie. Cette attente messianique est exprimée sur un ton prophétique, dans le texte « Perspective transhistorique sur la vie de Hallāj » :

Il y aura une apparition divine axiale autour de laquelle clivera l'humanité comme un cristal selon ses axes : celle du Guide des croyants militants, celle du Juge du dernier Jugement (en termes d'Islam, du Qâyim, du Malik yawm ad-dîn) ; suivant le hadîth de Shâfi'î (« pas de Mahdi, si ce n'est Jésus »), Hallāj professe que Jésus sera aussi ce Juge, souverainement, qu'il édictera la Loi définitive en une irradiation divine, avec double intronisation, terrestre et céleste²⁵⁴.

L. Massignon, habité par cette espérance, désire ardemment que les chrétiens eux aussi reconnaissent la sainteté d'al-Ḥallāj et qu'il soit inclus dans la communion des saints, fils et filles d'Abraham.

C. Krokus écrit à ce sujet que la prière de l'auteur de la *Passion* pour l'inclusion d'al-Ḥallāj dans la communion des saints exprime bien sa notion élargie d'Église en tant que rassemblement de l'élite véritable, des saints substitués christiques, des *abdāl*, fils et filles spirituels d'Abraham, attachés à l'âme de l'Église. Ce chercheur a d'ailleurs cru comprendre que L. Massignon avait tenté d'initier officiellement la cause d'al-Ḥallāj au Vatican. Faire

²⁵³ Massignon, « Perspective transhistorique sur la vie de Hallāj », (1955), XXXVIII. Nous soulignons.

²⁵⁴ Massignon, « Perspective transhistorique sur la vie de Hallāj », (1955), XLVI.

connaître al-Ḥallāj, expliquer sa vie et son œuvre, travailler à le faire reconnaître comme saint, tel était le vœu de L. Massignon. Louis Gardet rapporte qu'à la veille de son décès, L. Massignon a demandé à ses étudiants, sans doute chrétiens, comme Gardet, de « continuer à faire connaître Ḥallāj »²⁵⁵.

Ce désir de voir la sainteté d'al-Ḥallāj reconnue au sein de l'Église, le savant iraquien Kāmil Muṣṭafā al-Shaybī, grand spécialiste d'al-Ḥallāj, en a été témoin. Au début de son commentaire du *Dīwān*, il rapporte une confidence qu'on lui fit :

Le prêtre iraquien père Dahan al-Mawsili, qui résidait à Paris, m'a confié que le Professeur Massignon...lui avait demandé au printemps 1953 de dire une messe spéciale pour l'âme d'al-Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāj, dans l'Église qu'il supervisait dans la capitale française, le jour de commémoration de sa mort, le vingt-quatre de Dhū al -Qa'da 309 h. (le 26 mars 922). Et le prêtre Dahan se souvient qu'il avait été étonné par cette requête, et qu'il rappela au Professeur Massignon que Ḥallāj était un musulman, et que l'Église était le lieu du culte chrétien, mais il répondit : « Ḥallāj était un homme spirituel et un *ṣūfī*, et les divisions entre religions ne comptent pas dans son état »²⁵⁶.

Cette requête de L. Massignon nous donne une idée de sa conception élargie de la sainteté. À ce sujet, il convient, précise C. Krokus, de souligner que l'islamologue n'a pas présenté al-Ḥallāj comme un pseudo-chrétien, ou un « chrétien anonyme », pour reprendre l'expression de K. Rahner, évoquée plus haut : il a plutôt suggéré qu'al-Ḥallāj était une figure authentiquement islamique et que son existence au sein de la communauté islamique était une preuve manifeste que la grâce du Christ était aussi réelle en dehors de la communauté

²⁵⁵ Krokus, *The Theology of Louis Massignon*, 223.

²⁵⁶ Ernst, *Hallaj : Poems of a Sufi Martyr*, 28-29, cite Kamil Mustafa al-Shaybi; al-Ḥusayn ibn Manṣūr, *Sharḥ Dīwān al-Ḥallāj* (Cologne: Manshūrāt al-Jamal, 2007²), 9.

chrétienne qu'en elle-même²⁵⁷. Cette remarque de C. Krokus nous confirme dans l'idée que la prise en considération du débat sur les mystiques du dehors nous permet de mieux comprendre la démarche de L. Massignon : il souhaite, à travers ses travaux sur al-Ḥallāj, rendre témoignage de la manifestation de la grâce en islām, montrer la possibilité d'une expérience mystique surnaturelle chez un non-baptisé.

La Réincorporation d'al-Ḥallāj dans la conscience de la communauté musulmane, et l'inclusion d'al-Ḥallāj dans la communion des saints étaient deux désirs qui habitaient L. Massignon. N'est-ce pas afin de faire connaître et reconnaître al-Ḥallāj qu'il déploya tant de temps, d'énergie, de « passion » : n'est-ce pas ici qu'apparaît l'intention de l'œuvre ? Éditer les œuvres d'al-Ḥallāj, documenter sa vie, expliciter sa « théologie », sa « doctrine », documenter la réception d'al-Ḥallāj dans différents pays, à différentes époques...constituent autant de moyens de faire connaître une figure, que pour des raisons personnelles il juge nécessaire de faire connaître, et reconnaître. Aussi approuvons-nous Carl W. Ernst lorsqu'il écrit que les années de recherche que L. Massignon a consacrées à ce projet ont été consacrées à confirmer l'autorité canonique d'un texte sacré : les enseignements d'al-Ḥallāj tels qu'ils lui ont été transmis²⁵⁸.

Le souci de L. Massignon est de faire reconnaître l'importance de la signification théologique de son œuvre d'une part et sa sainteté d'autre part. Ainsi, par exemple, au chapitre VIII de la *Passion* (1975), il a travaillé à présenter les « modalités de la survivance hallagienne », et identifié une lente poussée de la croyance collective en la sainteté d'al-Ḥallāj :

²⁵⁷ Krokus, *The Theology of Louis Massignon*, 223.

²⁵⁸ Ernst, *Hallaj: Poems of a Sufi Martyr*, 31.

La lente poussée, jusqu'à l'épanouissement, de cette croyance collective en la sainteté de Hallâj, en l'efficacité de son intervention, *hic et nunc*, de témoin (*shâhid*) auprès de Dieu, en faveur de la Communauté pour laquelle il était mort, et dont il avait été un des piliers spirituels (*abdâl, budalâ*), se traduit, en milieu sunnite, par des *isnâd*, ou chaînes de transmission, donnant les noms des traditionnistes assez convaincus pour oser, au risque de leur liberté ou de leur vie, transmettre, en *râwî* responsables, un récit concernant Hallâj. La propagation géographique et chronologique de ces chaînes nous permet de repérer exactement les lignes de résonance de l'enseignement hallagien dans l'univers musulman²⁵⁹.

Dans ce texte, il discerne une lente propagation de l'enseignement hallājien. Peu à peu, croit-il, la sainteté d'al-Ḥallāj sera reconnue. Telle est sa vision du sens de l'histoire. À la fin du texte *Pro Hallagio*²⁶⁰, il demande au Seigneur de se souvenir de tous ceux qui ont compris cet homme, annonciateur du second avènement du Christ :

Souvenez-vous aussi, Seigneur, de ceux qui ont préparé, compris et justifié les désirs apostoliques de cet homme, pèlerin de votre Saint Sépulcre, un soir de vendredi saint, – annonciateur de votre second avènement en qualité de Souverain Juge :
De ses *maîtres* : Hasan Basri, Râbi'ā, Antâki, Mohâsibi, Jonayd

De ses *amis* : Ibn 'Atâ, Nasr, Shâkir

Des défenseurs de sa mémoire : Ibn Khafif, Shiblî, Fâris, Nazrabâdhî, Ibn 'Aqîl, Ghazâlî, 'Aynal qodat Hamadhânî, Sohrawardî d'Alep, Baqlî, Nesîmî, Niazi.

Et des pauvres esclaves nègres de *Râs el Fellâhat* enterrés présentement autour de sa tombe, à Bagdad.

Ainsi qu'un jour l'Église fasse mémoire de lui. *Amerî*²⁶¹.

Pour Massignon, contribuer à faire connaître al-Ḥallāj, c'est contribuer à une œuvre sainte, car ce mystique est l'annonciateur de l'avènement de Jésus-Christ.

²⁵⁹ Massignon, *Passion* (1975), II, 11.

²⁶⁰ Massignon, « *Pro Hallagio* », in *EM I*, 76-79.

²⁶¹ Massignon, « *Pro Hallagio* », in *EM I*, [76-79], 79. Comporte la datation suivante : « Le Caire, 24 III 07-Ctésiphon, 3. V. 08. – Paris 21. I. 14 à 26. III. 22 ».

5.6.2 Le savant et le croyant

Comme on le voit, sa posture n'est pas seulement celle d'un savant. Elle est aussi religieuse, théologique. Il revendique une filiation avec al-Ḥallāj et écrit, dans la *Passion*, avoir recueilli plusieurs *asānīd* ḥallājiens :

Je considère comme possédant un *isnād* hallagien continu les témoignages oraux sur Hallāj, que j'ai recueillis auprès de Shaykh Muhammad Yamanī (né 1256/1840) ; le 15 mai 1908, à la A^czamiyé de Bagdad, jardin de Hasan beg ; *isnād* yéménite, 'Aydarūsī, donc Qâdiri), – de Shaykh Bâdī Sannârī (prince, mort centenaire en mars 1910 ; le 16 décembre 1909, dans sa maison de *khalīfa* de l'ordre Emirghanī près de Bab-el-Khalq (Caire) ; *isnād* shâdhiliyen, donc via Silafī) ; – de Bursâlî Mehmed Tâhir (né 1278 m. 1341/1922 ; le 2 mai 1911 à Istanbul ; il était de l'ordre des Bayrâmîya ; *isnād malâmatî* remontant à AH. Khurraqânî) de Tâhir Olgun (Ist.1945), mewlewi (R. 'Attâr), – et de Hasan Fehmi beg (m.) le 18 octobre 1928 à Ankara (bibliothécaire, Min. IP) ; Mewlewi, pro-Bayrâmî, il remontait à Sârî 'AA. Çelebi pour le texte des *Tawâsîn*)²⁶².

Aussi s'attribue-t-il une place dans cet héritage ḥallājien, se donne-t-il un rôle dans l'annonce de la sainteté de cet homme, dans l'explicitation du sens de son martyr. D'après Carl W. Ernst, « le projet de Massignon était une manière personnelle de se relier à une figure charismatique du passé »²⁶³. Le fait que L. Massignon se dise récipiendaire de plusieurs *asānīd* (liens de transmission) illustre bien sa posture de « savant et de croyant ». Dire que l'on s'inscrit dans une chaîne de filiation ḥallājienne, c'est se dire garant, témoin, héritier.

L'auteur de cette œuvre ḥallājienne n'est pas seulement celle d'un savant : c'est aussi celle d'un témoin, d'un croyant, convaincu de la nécessité d'annoncer, d'expliciter le sens de la vie d'un martyr. Comme l'écrit R. Arnaldez, il a étudié ce mystique « en savant et en chrétien car il trouvait en lui un témoignage de l'existence, au moins implicite, d'une parenté réelle

²⁶² Massignon, *Passion* (1975), III, 283.

²⁶³ Ernst, *Hallaj : Poems of a Sufi Martyr*, 37.

entre la spiritualité musulmane et la spiritualité chrétienne »²⁶⁴. En savant et en chrétien, L. Massignon s'est donné pour mission d'explicitier la signification de la mort d'al-Ḥallāj, et de documenter sa vie et sa mémoire.

Cette approche chrétienne, dans le traitement de la figure d'al-Ḥallāj, soulève, d'après Todd Lawson, plusieurs questions sur le nom et la nature de l'érudition en général :

D'un côté, son érudition et sa sensibilité à couper le souffle ont été identifiées comme le principal défaut de son œuvre – en conséquence de quoi ses écrits ne peuvent être considérés comme des académiques, scientifiques, objectifs. Ceci affecte notablement sa contribution. De ce point de vue, les œuvres de Hallaj, plutôt que d'éclairer le sujet, constituent en quelque sorte un mur d'église à l'intérieur duquel le sujet est emprisonné²⁶⁵.

Nous avons vu que la notion de sainteté sur laquelle L. Massignon élabore dans son œuvre ḥallājienne, découle de modèles chrétiens de sainteté, modèles souffrants et compatissants, rencontrés dans sa jeunesse. Aussi son œuvre est-elle marquée par un prisme hagiographique, un prisme christiano-centré, par une insistance sur la souffrance corporelle, par la religiosité de son rédacteur : ici, le regard de l'auteur est lourd de son histoire personnelle et l'œuvre en reçoit l'empreinte. L'image est biaisée, il y a distorsion.

Dans sa recension de la *Passion*, le chercheur iraquien Majid Khadduri (m. 2007), écrit qu'en dépit de la distance temporelle qui sépare l'auteur de son héros, la *Passion* est un « miroir » de la personnalité et du caractère de L. Massignon²⁶⁶. Nous retrouvons ici le « miroir » de

²⁶⁴ Arnaldez, « Hallāj et Jésus dans la pensée de Louis Massignon », 172.

²⁶⁵ Lawson, « Recension de: *The Passion of al-Hallaj: ...* », 280.

²⁶⁶ Majid Khadduri, « Recension de: *The Passion of al-Hallāj: Mystic and Martyr of Islam* by Louis Massignon, transl. Herbert Mason (1997) », *Middle East Journal*, vol. 38, n° 2 (Spring 1984), [346-348], 346.

l'intitulé de la thèse de J. Waardenburg : *L'islam dans le miroir de l'Occident*²⁶⁷. Il y a dans le traitement du sujet, projection d'éléments informulés, déformation du sujet en raison de l'existence de certains prismes ou préjugés qui tendent à obscurcir le sujet étudié, tout en révélant la personnalité de l'auteur. Si bien que l'on peut, à la suite de Jean-Paul Roux, se demander « si Massignon a vraiment éclairé Hallâj ou si c'est Hallâj qui nous permet de comprendre Massignon ? »²⁶⁸.

5.6.3 L'étude académique de la sainteté

Avant de clore ce chapitre consacré à la notion de sainteté, nous approfondirons ce questionnement relatif à une certaine difficulté inhérente à l'étude de la religion et de la mystique. L. Massignon, porteur de deux visions théologiques du monde, de deux spiritualités (la chrétienne et la musulmane), désire leur rencontre, leur harmonie. Il tente, dans son œuvre de trouver le lieu de leur articulation, de leur complémentarité. Il tente à travers al-Ḥallāj d'unir ensemble l'idéal de sainteté chrétien et l'idéal de sainteté musulman. Sa vision de la sainteté d'al-Ḥallāj ne peut-elle pas être qualifiée de mixte, ou d'hybride ?

Ainsi, on n'est nullement surpris de découvrir dans « L'Hégire d'Ismaël »²⁶⁹ le rêve de L. Massignon que soient fondés des « couvents » musulmans, alors que la chasteté et la clôture sont étrangères à la piété musulmane. Il appelle de ses vœux l'implantation en terre d'islām

²⁶⁷ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*.

²⁶⁸ Jean-Paul Roux, « Recension de : *Dîwân*, Husayn Mansûr Hallâj, traduit de l'arabe et présenté par Louis Massignon (1955) », *RHR*, vol. 199, n° 3 (Juil.- sept. 1982), 350.

²⁶⁹ Titre de l'une des sections de : L. Massignon ; D. Massignon, *Les trois prières d'Abraham*.

d'un ordre de contemplatifs clôturés ; une « Abbaye de l'amour divin » qui serait le terrain de jonction final entre islam et chrétienté²⁷⁰.

Car l'islām a, selon lui, prédisposé des millions d'hommes à une sorte de discipline monacale militante, svelte et sobre ; il s'agit de l'hospitalité, de l'aumône, du « carême », mais aussi du « recueillement dans la main de Dieu, de ce pressentiment silencieux, immatériel et sacré d'une pure transcendance divine, omniprésente – où le chrétien, qui sait, lui, le don de Dieu, reconnaît dans sa simplicité, l'adoration patriarcale des premiers temps »²⁷¹.

Il devine comme une complémentarité entre les deux religions. Il rêve à leur rencontre. Il croyait en l'efficacité de l'intercession, en la substitution : en l'incorporation intérieure et la purification de la souffrance d'une communauté plus large, en réponse à l'invitation aimante et justificative de Dieu. Les exemples de substituts de la souffrance qu'il cherche sont tantôt chrétiens tantôt musulmans : al-Ḥallāj, mais aussi Abraham, Marie, Jeanne d'Arc, Christine l'admirable, Fāṭima²⁷².

De telles âmes amoureuses sont appelées à prier et souffrir pour tous²⁷³. Comme nous l'avons vu plus haut, le terme *abdāl* fait référence à la *Badaliyya*. Il fournit une belle image pour nous permettre de comprendre qui sont les *abdāl* : il évoque le dattier du Coran, « abritant la Vierge réfugiée au désert pour enfanter ; pour la nourrir, des dattes tombent de cet arbre,

²⁷⁰ L. Massignon ; D. Massignon, *Les trois prières d'Abraham*, 109.

²⁷¹ L. Massignon ; D. Massignon, *Les trois prières d'Abraham*, 110.

²⁷² Krokus, *The Theology of Louis Massignon*, 224.

²⁷³ Massignon, « Perspective transhistorique sur la vie de Hallāj », (1955), XLVI.

dont, selon le Qor'ân, on fait le bois de la croix pour les martyrs ; ces dattes sont les saints arabes issus de l'islam des expatriés, les *abdâl* qui sauveront Sodome »²⁷⁴.

Le savant vit une quête existentielle, un désir de concilier en lui « les trois prières d'Abraham », sur le plan spirituel et théologique. Il s'interroge sur le sens de l'histoire sacrée, mais parfois, sa ferveur le pousse à recréer l'islām en fonction de sa propre vision, de son espérance chrétienne.

Aussi, on peut légitimement s'interroger sur son impatience à voir les musulmans reconnaître la crucifixion : impatience messianique, impatience fervente, impatience de croyant. Mais que penser d'une telle posture au plan académique ? Exprimer le souhait que les musulmans reconnaissent la réalité de la crucifixion, est-ce une posture scientifique ? Une telle impatience religieuse ne constitue-t-elle pas un obstacle à la conduite d'une recherche académique dont le dessein serait d'étudier, de comprendre respectueusement, ce qu'est l'islām ? N'y a-t-il pas chez Massignon un conflit entre deux voix intérieures : celle du savant et celle du croyant ?

En réalité, pour situer cette œuvre, et pour la comprendre, sans-doute faut-il reconnaître que sa posture est religieuse. L'historiographie est ici mise au service d'une quête religieuse, d'un effort religieux de conciliation entre le christianisme et l'islām. L'étude historiographique ne constitue pas une fin en soi : elle est un moyen. Le questionnement religieux, existentiel, qui l'habite donne sens à sa recherche : sa posture est donc religieuse.

Pour J. Waardenburg, c'est en étudiant la mystique que les quêtes et les questionnements spirituels apparaissent : l'étude de la mystique est le lieu d'un cheminement à la fois

²⁷⁴ L. Massignon ; D. Massignon, *Les trois prières d'Abraham*, 111.

intellectuel et spirituel. En pratiquant et en étudiant une conscience religieuse mystique, en s'efforçant de réaliser et d'enquêter sur une réalité dont témoignent les saints – Massignon lui-même commence à comprendre quelque chose du monde et des mystères de l'œuvre de Dieu dans l'âme de l'homme²⁷⁵. Dans ses investigations, il fut à un moment donné, lui-même confronté à la réalité dont le mystique, rend témoignage. Et ainsi, l'étude de l'expérience mystique, tout comme la lecture attentive d'un texte inspiré, implique un engagement de la part du chercheur et peut le conduire finalement à un « engagement » suprême, lorsque son attention se détache de la lettre du « message » afin d'écouter son contenu²⁷⁶.

L'étude elle-même a nourri la spiritualité du chercheur, pendant l'étude, le chercheur a cheminé : d'où la difficulté, dans l'étude de la mystique, de distinguer clairement l'étude académique d'une part, du cheminement spirituel d'autre part. À la lumière de l'exemple de cet islamologue, apparaissent ici certaines spécificités du champ d'étude, « mystique musulmane », qui requiert de la part du chercheur sensibilité et engagement, mais dont l'abord délicat et incertain, ne laisse pas indemne.



En conclusion, la question de la sainteté dans l'œuvre de Massignon doit être resituée au sein d'un questionnement théologique portant sur la possibilité de l'existence de grâces spirituelles en dehors de l'Église. Nous avons montré que les figures qui furent pour L. Massignon des modèles de sainteté, furent des figures d'intercession, pratiquant la substitution mystique, la compassion réparatrice, des *abdāl* (saints apotropéens), des figures

²⁷⁵ Waardenburg, « L. Massignon's study of religion and Islam:..... », 147.

²⁷⁶ Waardenburg, « L. Massignon's study of religion and Islam: ... », 151.

chez lesquelles la souffrance est une voie de rédemption. C'est en référence à ces modèles que se comprend son interprétation de la sainteté d'al-Ḥallāj.

Sa lecture de cette figure est marquée par l'existence d'un prisme hagiographique, et par la primauté qu'il accorde aux sources tardives, empreintes de l'auréole du mythe, de la légende. D'où une écriture qui hésite entre l'historiographie et l'hagiographie. Afin de comprendre dans quel sens al-Ḥallāj est saint pour L. Massignon, on a commencé par rappeler les principales caractéristiques du « *walī* » en islām : musulman exemplaire, pratiquant les vertus du Prophète, de ses Compagnons et des *salaf al-ṣāliḥ*, abandonnant les passions et les innovations blâmables... Sa mort peut être tantôt physiologique, tantôt spirituelle (extinction de l'*ego* humain en Dieu). En général, les saints accordent une la place dérisoire à la mort, le caractère sobre et lucide de la mort du saint musulman l'emporte sur son aspect ivre et extatique.

Nous avons vu ensuite pourquoi al-Ḥallāj pouvait être qualifié de saint *ʿīṣawī* : en raison de son rattachement au type de Jésus, manifestation d'une des possibilités incluses dans la sphère de la *walāya* muḥammadienne. Plusieurs récits invitent à effectuer un rapprochement entre al-Ḥallāj et Jésus. Nous avons décomposé l'interprétation de la mort d'al-Ḥallāj par L. Massignon en quatre temps : Tout d'abord, à ʿArafāt, lorsqu'al-Ḥallāj, exprime le souhait de mourir, l'islamologue comprend qu'al-Ḥallāj veut devenir la *dhabīḥa*, la victime sacrifiée à la Loi, comme les victimes légales, qu'il désire mourir anathème, excommunié. Ensuite, il comprend que pour al-Ḥallāj, la Kaʿba doit être détruite par la pioche de la Loi, qu'il convient selon lui de détruire le temple de notre corps, d'intérioriser le rite. Il croit qu'al-Ḥallāj a été condamné pour avoir affirmé que le devoir religieux du pèlerinage n'impliquait pas nécessairement le voyage à la Mekke, mais pouvait être accompli spirituellement dans l'intimité de la chambre. Troisièmement, il interprète la

souffrance et la crucifixion d'al-Hallāj comme une source de salut pour les hommes : il s'agit ici d'une conception chrétienne de la sainteté. Les traits d'al-Ḥallāj souffrant évoquant pour lui ceux de Jésus en croix. Quatrièmement, le mystique étant entré dans l'union mystique, il se substitue à Muḥammad et à tous ceux qui n'ont pas pu franchir le seuil divin, sous forme d'un sacrifice par lequel l'islām est consommé. Il croit que ce saint inaugure une nouvelle ère, que les sacrifices prendront fin, que les fidèles prieront à nouveau en direction de Jérusalem. Il croit que sa mort permet une intercession au-delà de la Communauté musulmane. L'union mystique, spirituelle et corporelle, d'al-Ḥallāj, vue par Massignon, se réalise sur un mode christique. Pour lui, le procès d'al-Ḥallāj est le procès de l'amour divin que l'islām légalitaire réprime. Il est le procès de la mystique authentique. Son interprétation de la souffrance d'al-Ḥallāj comme une voie de rédemption, montre qu'il lit l'histoire de ce mystique à partir d'une conception chrétienne de la sainteté. De plus, en choisissant comme paradigme de la sainteté une figure marginale et non représentative de l'ensemble des vocations mystiques en islām, sa vision d'ensemble de ces vocations est biaisée.

L'analyse permet la mise à jour de l'intention de l'œuvre : faire connaître al-Ḥallāj et faire reconnaître sa sainteté. Par son œuvre, il fait connaître un témoin de la manifestation de la grâce en islām, il fait connaître la signification de la mort d'al-Ḥallāj, annonciateur de l'avènement de Jésus-Christ. Sa posture n'est pas seulement celle d'un savant : elle est aussi religieuse, théologique. En savant et en chrétien, L. Massignon s'est donné pour mission d'explicitier la signification de la mort d'al-Ḥallāj et de documenter sa vie et sa mémoire. Cette posture étant religieuse, l'historiographie est ici un moyen, elle est au service d'une quête religieuse, existentielle.

En raison de l'existence de prismes christiano-centrés, hagiographiques, il y a dans le traitement du sujet, projection d'éléments informulés, déformation du sujet. On discerne un certain flottement méthodologique, qui résulte possiblement du fait que l'étude elle-même a nourri la spiritualité du chercheur, que pendant la recherche, l'auteur a cheminé, que l'étude de la sainteté a été elle-même le lieu d'une quête religieuse.

Chapitre 6 : Une certaine conception de l'Union mystique.

*... Et c'est l'ivresse, puis le dégrisement ; puis le désir et l'approche ;
puis la jonction ; puis la joie.*

*Et c'est l'étreinte, puis la détente ; puis la disparition et la séparation ;
puis l'union ; puis la calcination...*

al-Ḥusayn b. Maṣṣūr al-Ḥallāj (trad. L. Massignon), *Dîwân*¹

Introduction au chapitre 6

C'est au moyen du langage que le mystique cherche à « épeler l'indicible ». Il est du côté « d'un *essentiel*, que tout son discours annonce mais sans parvenir à l'énoncer », « un *essentiel* qui finit par s'évanouir dans le *non-dit*, hors du langage », écrit Michel de Certeau. Parler de la mystique, c'est « parler de ce qui ne se peut ni dire ni savoir »².

Le langage mystique revêt certaines caractéristiques qui lui sont propres. La mystique, selon Houria Abdelouahed, « annonce une autre dimension du discours et ouvre la possibilité de subvertir complètement la fonction du discours philosophique et religieux »³. Dès lors, comment aborder ces textes ?

¹ Massignon ; Hallāj ; *Dîwân* (1955), 10-11.

² Certeau (de), « Mystique », *EU*.

³ Houria Abdelouahed, « L'au-delà du moi et la métaphore de l'écart », *Erès*, n° 34, vol. 2 (2017), [61-69] : 66.

Le ou la mystique, en retraçant son itinéraire, « n'identifie pas l'essentiel aux *faits* qui ont inauguré ou jalonné une perception fondamentale. Ni l'extase, ni les stigmates, ni rien d'exceptionnel, ni même l'affirmation d'une Loi ou de l'Unique n'est l'essentiel »⁴. Le langage est un moyen. Le dire sur l'extase, la trace d'un vécu. Pour Louis Gardet, la mystique est « la saisie intérieurement vécue d'une réalité totale et comblante »⁵. « La connaissance mystique n'est pas au terme d'une réflexion abstractive, elle n'est pas davantage une intuition intellectuelle, donc judicative, et qui demande à s'exprimer en un verbe »⁶. Il ne s'agit pas d'abstraction. Il s'agit d'expérience. L. Massignon avait lui-même insisté sur cette dimension expérientielle de la vie mystique⁷.

L. Gardet, rappelle qu'une herméneutique reste toujours fonction d'une vision du monde, il rappelle l'existence d'interactions subtiles et complexes entre la démarche mystique et son langage : « puisse le commentateur, écrit-il, n'y pas mêler indûment ses propres schèmes mentaux »⁸. En abordant la mystique, nous aurons soin de nous souvenir que toute analyse occidentale est située, qu'elle le veuille ou non, dans le contexte d'une culture marquée par le christianisme⁹. Que l'interprétation de l'expérience mystique en islām sera toujours une « réinterprétation ».

⁴ Certeau (de), « Mystique ».

⁵ Gardet, *La mystique*, 5.

⁶ Gardet, *La mystique*, 5.

⁷ « Un grief à retenir, entre ceux qu'articulent les canonistes et dogmatiques, c'est celui du sens propre, du goût expérimental incomparable que les mystiques prétendent faire adhérer, inhérer à chacun de leurs *termes techniques*, vocables prélevés par eux dans les vastes ressources du lexique arabe ordinaire. » Massignon (1954) *Essai*, 117.

⁸ Gardet, *La mystique*, 6.

⁹ Certeau (de), « Mystique ».

J. Waardenburg fait remarquer que L. Massignon considère al-Ḥallāj comme l'accomplissement des mystiques qui l'ont précédé, et qu'il « ne leur emprunte que pour élaborer »¹⁰. Si Al-Ḥallāj est pour L. Massignon l'accomplissement de la mystique musulmane¹¹ qu'est-ce qui définit, chez le savant, la mystique ḥallājienne ? En interrogeant ses textes ainsi que les catégories conceptuelles au moyen desquelles il aborde la mystique musulmane, nous tenterons de cerner ce qui, selon ce chercheur, fonde l'originalité de l'union mystique ḥallājienne et de commenter l'interprétation qu'il en donne.

6.1 L'union mystique d'après al-Ḥallāj

6.1.1 La voie ḥallājienne

« Le but ultime de la voie mystique, écrit M.A. Amir-Moezzi, semble coïncider avec l'étape finale de l'amour à savoir l'union avec l'être aimé ». D'où l'importance de l'« *ikhlaṣ* », la pureté totale de l'intention, et du « *ṣidq* », sincérité héroïque et véracité¹². Selon la psychologie mystique, écrit-il, « le principal obstacle pour atteindre la pure sincérité amoureuse, celle où n'existe que l'aimé, c'est l'ego, le petit moi formé d'une infinité de désirs chaotiques couvrant le réel Désir et appelé *nafs* (littéralement : soi, ego, âme, personne) »¹³. La voie mystique, orientée vers l'union en Dieu, est ainsi une voie purification de la *nafs*.

¹⁰ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 155.

¹¹ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 155.

¹² Mohammad Ali Amir-Moezzi, « Chanter la douceur de la prière. De quelques aspects méconnus du vocabulaire technique de la poésie mystique persane », *Journal des savants*, n° 1 (2014), [121-141] : 124.

¹³ Amir-Moezzi, « Chanter la douceur de la prière.... », 124.

Comme l'a montré L. Massignon, pour les mystiques des premiers siècles de l'hégire, cet itinéraire s'origine en la révélation coranique et prend appui sur le modèle prophétique. Or, le dogme essentiel de l'islām, le premier pilier, c'est le *tawḥīd*: « Il n'y a de dieu que Dieu »¹⁴. Aussi, écrit E. Geoffroy, les mystiques en appellent-ils au *tawḥīd* de la vision directe, intuitive (*tawḥīd al-ʿiyān*), à une « connaissance transformante, unitive, vécue lors de l'extinction de l'ego : Dieu seul est, et Lui seul peut témoigner réellement de Son unicité. Dieu seul est, et cette existence que nous Lui empruntons crée un lien intime avec Lui »¹⁵.

Les plus grands maîtres mystiques ont fait comprendre aux croyants qu'ils ne pouvaient s'approprier le *tawḥīd* tant qu'ils demeuraient prisonniers de leur individualité. On ne peut « témoigner » que de ce que l'on a vu, et l'on ne peut « voir » les réalités divines que si l'on est mort à la conscience humaine¹⁶.

Au III^e/IX^e siècle, note G. Anawati, trois théories de l'union divine s'affrontent. L'union est conçue soit comme une conjonction (*ittiṣāl* ou *wiṣāl*), excluant l'idée d'une identité de l'âme et de Dieu ; soit comme une identification (*ittiḥād*), recouvrant elle-même deux sens divers (l'un, synonyme du précédent, l'autre évoquant une union de nature) ; soit comme une inhabitation (*ḥulūl*) : l'Esprit de Dieu habite, sans confusion de nature, l'âme purifiée du mystique¹⁷. Les docteurs de l'islām officiel n'admettent l'union qu'au sens d'*ittiṣāl* (ou de son équivalent, le premier sens d'*ittiḥād*), mais repoussent avec véhémence toute idée de *ḥulūl*, reproche qui sera parfois adressé à al-Ḥallāj¹⁸.

¹⁴ Geoffroy, *Initiation au soufisme*, 88.

¹⁵ Geoffroy, *Initiation au soufisme*, 88.

¹⁶ Geoffroy, *Initiation au soufisme*, 88.

¹⁷ Georges Anawati, « Introduction à la mystique musulmane », *Angelicum*, vol. 43, n° 2 (1966) [131-166]: 147.

¹⁸ Anawati, « Introduction à la mystique musulmane », 147.

Mais quelle est réellement la conception de l'union divine selon al-Ḥallāj? Pour ce mystique, le terme de la voie mystique est de réaliser le *tawḥīd* divin. Il s'adresse à Dieu en ces termes : « Unifie-moi, ô mon Unique (en Toi), en me faisant confesser véritablement que Dieu est Un, par un acte où aucun chemin ne serve de route ! »¹⁹. La voie ḥallājienne exprime une attente : que Dieu vienne en lui réaliser cette unité impossible à l'homme²⁰.

La particularité de la voie ḥallājienne peut être mise en lumière en la comparant à celle d'Abū Yazīd al-Bisṭāmī, qui est une expérience du vide, du manque, du non, celle d'un dénuement, d'une desquamation du moi empirique, une voie radicale de nescience intellectuelle, une enstase²¹. Celle d'al-Ḥallāj est quant à elle orientée vers le Dieu miséricordieux : « Pauvre Abū Yazīd, dira Ḥallāj, qui n'a pas su retrouver Dieu, le Miséricordieux qui fait Miséricorde (*al-raḥmân al-raḥîm*), par la voie royale de la souffrance et de l'amour...»²². Le « cardeur des cœurs » se sent appelé à convertir à Dieu tous les cœurs, les endurcis comme les autres, à leur rappeler l'imminence du Jugement de Dieu, la nécessité de la pénitence, l'obligation de s'offrir à Dieu par la prière, d'aimer Dieu²³.

Cependant, sa théorie de l'union divine heurte ses contemporains : il prétend que dans l'union consommée en Dieu (*fī 'ayn al-jam'*), les actes du saint, tout en restant coordonnés, volontaires et délibérés par son intelligence, sont entièrement sanctifiés et divinisés. À l'encontre d'un Junayd, brisant par les rites la personnalité du mystique, ou d'un Bisṭāmī, la

¹⁹ Massignon; Al-Ḥallāj, *Dîwân*, 1955, 83-84.

²⁰ Caspar, *Cours de mystique musulmane*, 77.

²¹ Louis Gardet, « Expérience du Soi, expérience des profondeurs de Dieu », *Revue thomiste*, vol. 78, n° 3, (juil.-sept.1978) : 363.

²² Gardet, « Expérience du Soi, expérience des profondeurs de Dieu », 363.

²³ Anawati, « Introduction à la mystique musulmane, 142-143.

dissociant par l'ivresse extatique, al-Ḥallāj affirme que l'unité avec Dieu perfectionne la personnalité, la consacre, *la divinise*, que Dieu en fait son organe libre et vivant²⁴.

L. Massignon précise que, malgré l'emprunt par al-Ḥallāj de certains termes à des chrétiens syriaques (*lāhūt*: divinité, *nāsūt*: humanité), le rapport entre l'homme et Dieu ne se fait pas, selon al-Ḥallāj, par participation au *lāhūt*, mais par la Parole créatrice de Dieu (« *kun*»). C'est par elle que Dieu est *présent, mais non incarné* dans la créature²⁵. Ainsi se trouve affirmée une affinité spirituelle entre Dieu et l'homme, image de Dieu, créé par amour. Dieu demeure transcendant, inexprimable, mais il devient accessible, présent, à l'homme mystique²⁶.

Pour al-Ḥallāj, l'homme est un cœur (*qalb*) à deux faces, l'une, charnelle, entraînée vers la matière, l'autre spirituelle, est esprit (*rūḥ*) libre, tourné vers Dieu parce qu'il est image de Dieu. La voie mystique consiste en la purification du cœur de son enveloppe charnelle afin qu'il devienne tout entier *rūḥ*. Afin que le mystique puisse s'unir à Dieu par le « fond » (*sirr*, secret) du cœur, afin que le cœur s'ouvre à la visite de Dieu qui le féconde et y introduit le *ḍamīr* (conscience et pronom personnel « je »), sa vraie personnalité spirituelle. Cette purification du cœur, ou ascèse, comporte deux phases, l'une active, l'autre passive, que nous décrirons à présent²⁷.

²⁴ Anawati, « Introduction à la mystique musulmane », 143. Nos italiques.

²⁵ Caspar, *Cours de mystique musulmane*, 78, fait référence à : Massignon, *Passion* (1922), 610-616. Nos italiques.

²⁶ Caspar, *Cours de mystique musulmane*, 78.

²⁷ Caspar, *Cours de mystique musulmane*, 80.

6.1.2 Les purifications actives

La voie mystique est décrite par al-Ḥallāj comme une voie d'ascèse, d'endurance, de purification. De son vivant, il a soutenu que

celui qui dresse son corps par l'obéissance aux rites, occupe son cœur aux œuvres pies, endure les privations des plaisirs, et possède son âme en s'interdisant les désirs, – s'élève ainsi jusqu'à la station de « ceux qui se sont rapprochés » (de Dieu). – Et qu'ensuite, il ne cesse de descendre doucement les degrés des distances, jusqu'à ce que sa nature soit purifiée de ce qui est charnel²⁸.

Sur cette voie, L. Massignon distingue trois étapes : une phase d'*ascèse*, pénitence et contritions générales, que nous qualifierons de « purifications actives », une phase de « purification passive », puis « la vie d'union » elle-même²⁹. Al-Ḥallāj résume cela en ces termes : « Renoncer à ce bas monde, c'est l'ascèse du sens ; – renoncer à l'autre vie, c'est l'ascèse du cœur ; – renoncer à soi-même, c'est l'ascèse de l'Esprit »³⁰. Au terme de ces purifications, précise L. Massignon, le purifié devient le *murād*, celui que Dieu désire : le *waḥdānī al-dhāt*, celui dont Dieu unifie l'essence : le *ṣiddīq*.³¹ Reprenant cette gradation, nous commencerons par présenter ici les phases de purification actives, telles que les enseigne al-Ḥallāj.

Remarquons tout d'abord l'insistance d'al-Ḥallāj sur la nécessaire fidélité à la Loi : l'observation des préceptes de la Loi, mais aussi la multiplication des actes surérogatoires. Cependant, la Loi n'est pas une fin en soi. Il convient ensuite, selon al-Ḥallāj, de se détacher de ces moyens (*wasā'it*) pour aller aux réalités (*haqā'iq*). C'est la

²⁸ Massignon, *Passion* (1922), II, 515.

²⁹ Massignon, *Passion* (1922), II, 516.

³⁰ Massignon, *Passion* (1922), II, 516.

³¹ Massignon, *Passion* (1922), II, 517.

thèse ḥallājienne de l'« *isqāṭ al-wasā'it* » : la caducité des œuvres comme purs moyens. Al-Ḥallāj suggère le passage de la *wasīṭa* (œuvre, rite) à la *ḥaqīqa* (réalité spirituelle signifiée et obtenue par le rite), et de là au *ḥaqq* (le Réel, Dieu) »³². On peut lire dans le *Dīwān* (1955) : « Les gens font le pèlerinage, et moi je vais en pèlerinage (spirituel) vers mon Hôte bien aimé ; * S'ils offrent en sacrifice des agneaux, moi, j'offre mon cœur et mon sang ! »³³.

Et aussi :

J'ai réfléchi sur les dénominations confessionnelles, faisant effort pour les comprendre et je les considère comme un Principe unique à ramifications nombreuses.

Ne demande donc pas à un homme d'adopter telle dénomination confessionnelle,

Car cela l'écarterait du Principe fondamental, et certes, c'est ce principe lui-même qui doit venir le chercher, Lui en qui s'élucident toutes les grandeurs et toutes les significations ; et l'homme, alors, comprendra³⁴.

Al-Ḥallāj, invite le croyant à se détacher de toutes les créatures : il insiste, selon R. Caspar, sur l'intention plus que sur la pratique. Plutôt que de renoncer aux biens matériels ou spirituels, il s'agit de les regarder comme de purs moyens pour aller à Dieu³⁵ : « Quiconque veut arriver au But, doit jeter le monde par derrière son dos »³⁶. Ce détachement s'opère surtout par le « retour » (*tawba*) continu à Dieu³⁷. Al-Ḥallāj invite également à se détacher des états mystiques : L. Massignon le cite dans la *Passion*, en ces termes :

L'appel de l'amour (*maḥabbah*) appelle au désir (*shawq*), l'appel du désir au ravissement (*walah*), et l'appel du ravissement appelle en Dieu (*Allah*) ! Quant à ceux qui ne ressentent pas d'incitation intérieure répondant à cet appel, – leur attente sera

³² Caspar, *Cours de mystique musulmane*, 80.

³³ Al-Ḥallāj ; Massignon, *Dīwān* (1955), 98.

³⁴ Al-Ḥallāj ; Massignon, *Dīwān* (1955), 97.

³⁵ Caspar, *Cours de mystique musulmane*, 81.

³⁶ Al-Ḥallāj ; Massignon, *Akhbār* (1957), 140.

³⁷ Caspar, *Cours de mystique musulmane*, 81.

frustrée ; ils perdent leur temps dans les déserts de l'égarement : ce sont ceux dont Dieu ne fait pas cas³⁸.

Toute cette phase de purification active se révèle clairement dans l'usage du vocabulaire à formes actives : le dépouillement (*tajrīd*), l'isolement (*tafrīd*), celui qui veut Dieu (*mūrīd*, novice)³⁹.

6.1.3 Les purifications passives

Al-Ḥallāj a conscience que Dieu seul peut réaliser son union à Lui, Lui dont l'action prévenante est à l'origine de tout. Il doit Lui-même purifier le mystique, en le détachant de ses purifications actives, en lui envoyant l'épreuve de la souffrance, et finalement la mort⁴⁰. On peut lire dans la *Passion* ces vers d'al-Ḥallāj : « Nul ne Le comprend, sinon celui pour qui Il se rend compréhensible ; * nul n'affirme vraiment que Dieu est unique, s'Il ne l'unifie pour Lui ; * nul ne croit en Lui, s'il ne lui en fait la grâce ; * nul ne Le décrit, s'il ne rayonne dans sa conscience intime »⁴¹. Il s'agit, écrit R. Caspar, de se laisser détacher des exercices actifs du *dhikr* et de l'esseulement (*tafrīd*: s'isoler pour Dieu) :⁴² « C'est Toi, mon ravisseur, ce n'est pas l'oraison qui m'a ravi ! * Loin de mon cœur l'idée de tenir à mon oraison ! »⁴³

³⁸ Massignon, *Passion* (1922), II, 496.

³⁹ Caspar, *Cours de mystique musulmane*, 82.

⁴⁰ Caspar, *Cours de mystique musulmane*, 82.

⁴¹ Massignon, *Passion* (1922), II, 547

⁴² Caspar, *Cours de mystique musulmane*, 83.

⁴³ Al-Ḥallāj ; Massignon, *Dîwân* (1955), 57.

Aussi, peut-on lire dans le *Kitâb al Ṭawâsîn* (1913) : « le premier pas à faire pour pénétrer en *tawḥîd*, c'est de renoncer entièrement au *tafrîd* »⁴⁴. Pour R. Caspar, d'après al-Ḥallāj, ce fut là l'erreur de Satan (Iblīs) : voulant affirmer de lui-même l'Unicité de Dieu, il refusa de se prosterner devant une créature (Adam) et s'isola lui-même (*tafrîd*), au lieu de se laisser emporter dans le mystère de l'ordre divin⁴⁵. Ce même auteur fait remarquer que ce passage de la voie active à la voie passive se saisit nettement au niveau du vocabulaire : *tafrîd* → *infirād*; *tajrîd* → *injrîd*; *mūrîd* → *murād*⁴⁶.

Cette purification passive s'opère surtout dans les épreuves et les douleurs que Dieu envoie à ceux qu'Il aime et veut purifier. Le rôle purificateur de la souffrance avait déjà été relevé par d'autres mystiques avant al-Ḥallāj, en référence au « *ḥadīth* de l'épreuve » (*ḥadīth al-ibtīlā*) : « Quand Dieu aime son serviteur, Il l'éprouve. Et quand Il l'aime davantage, Il s'empare de lui, ne lui laissant ni bien ni fils »⁴⁷. Al-Ḥallāj a su saisir le sens de la souffrance purificatrice. La mort, pour lui, devient Vie. La mort est, confie-t-il à al-Shiblī lors de son agonie, « le degré suprême du soufisme »⁴⁸. Cette souffrance, il l'exprime en ces termes : « Je Te désire ; je ne Te désire pas pour la liesse (des Elus), non, mais je Te désire pour ma damnation. * Tous les biens qui m'étaient nécessaires, oui, je les ai reçus, sauf Celui qui ferait exulter mon extase, en plein supplice ! »⁴⁹

⁴⁴ Al-Ḥallāj ; Massignon, *Kitâb al Ṭawâsîn* (1913), 168.

⁴⁵ Caspar, *Cours de mystique musulmane*, 83. Nous verrons que la méditation ḥallājienne sur la figure d'Iblīs est centrale pour comprendre la spiritualité de Massignon.

⁴⁶ Sur *tafrîd* et *tajrîd* voir : Gardet, « Expérience du Soi, expérience des profondeurs de Dieu », 363-364.

⁴⁷ Caspar, *Cours de mystique musulmane*, 83.

⁴⁸ Caspar, *Cours de mystique musulmane*, 83.

⁴⁹ Al-Ḥallāj ; Massignon, *Dîwân* (1955), 42.

Et c'est là le sens d'un célèbre poème, dans lequel nous comprenons qu'il se sait condamné, accepte et désire cette fin : « Oui va-t'en prévenir mes amis que je me suis embarqué pour la haute mer, et que ma barque se brise ! C'est dans l'instance suprême de la Croix que je mourrai ! Je ne veux plus aller ni à la Mekke, ni à Médine »⁵⁰. Comme le fait observer R. Caspar⁵¹, c'est aussi dans sa mort, épreuve suprême, qu'il sait trouver sa Vie : car la mort supprime le dernier obstacle à l'union parfaite avec Dieu, le « moi » propre : « Entre moi et Toi, il y a un « c'est moi » qui me tourmente, ah ! enlève par Ton « c'est Moi », mon « c'est moi » hors d'entre nous deux ! »⁵².

6.1.4 Voie mystique et locutions théopathiques chez al-Ḥallāj

6.1.4.1 Le phénomène du « *shatḥ* » : pure ivresse ou fragment d'un enseignement essentiel?

L'énonciation de la vie mystique se fait sur différents modes. Dans son jaillissement, elle fait éclater les règles du langage. Dans cette tentative d'épeler l'invisible, qui est le sujet ? à la lecture de certaines locutions, on pourra se demander : qui parle ?

Symptôme ou manifestation, le phénomène du *shatḥ* est, en dépit des réserves de certains mystiques concernant l'ivresse spirituelle⁵³, l'une des caractéristiques essentielles de la mystique des premiers siècles de l'hégire⁵⁴. Plus profondément, on peut le considérer

⁵⁰ Al-Ḥallāj ; Massignon, *Dîwân* (1955), 106.

⁵¹ Caspar, *Cours de mystique musulmane*, 84.

⁵² Al-Ḥallāj ; Massignon, *Dîwân* (1955), 104.

⁵³ formulées par exemple par Al-Junayd al-Baghdādī.

⁵⁴ Paul Ballanfat, « Ivresse de la mort dans le discours mystique et fondements du paradoxe », *BEO*, t. XLIX (1997) : 22.

comme constitutif d'un enseignement spirituel. L. Massignon s'intéressa de près au *shaṭḥ*, notamment ḥallājien. Ce terme, il le traduit par « locution théopathique », tandis qu'H. Corbin le traduira par « paradoxe mystique ». De la racine *SH-T-H* (qui a donné les termes *shaṭḥ*, *shaṭḥiyya*, pl. *shaṭaḥāt* ou *shaṭḥiyyāt*) découlent plusieurs sens voisins : le fait de déborder, de s'épancher du fait d'une agitation⁵⁵, le fait d'être ivre, d'errer, de dévier.

D'après 'Abd al-Raḥmān Badawī, le phénomène du *shaṭḥ* se trouve déjà chez Ibrāhīm b. Adham (m. 160/777) ou chez Rābi'a al-'Adawiyya. Il revêt ses formes les plus achevées chez al-Biṣṭāmī et al-Ḥallāj⁵⁶.

Chez les auteurs mystiques, trois attitudes ont dominé à son égard : 1. soit le rejet, comme si ce n'était là que citations erronées ou encore le produit de l'immaturité, de la folie ou de l'ivresse (*sukr*) ; 2. soit, le fait de le regarder comme l'expression authentique d'états spirituels devant être celés aux non-initiés ; 3. soit, le fait de reconnaître en lui l'expression de l'expérience profonde des réalités divines⁵⁷.

De nombreux auteurs mystiques, observe P. Lory, y virent un effet indirect de l'ivresse mystique et tentèrent d'en atténuer la portée religieuse : aussi le *shaṭḥ* a-t-il passé pendant longtemps pour un phénomène marginal voire folklorique et douteux. Dans son *Essai*, L. Massignon a suggéré qu'il se situait au contraire au cœur même de l'expérience unitive du mystique. P. Nwyia⁵⁸, H. Corbin⁵⁹ et C. Ernst⁶⁰ approfondirent cette question⁶¹.

⁵⁵ Carl W. Ernst, « *Shaṭḥ* », *EP* (fr.) (1996), t.IX, [373-374], 373.

⁵⁶ Ballanfat, « Ivresse de la mort dans le discours mystique et fondements du paradoxe », 21.

⁵⁷ Ernst, « *Shaṭḥ* », *EP*, 373.

⁵⁸ Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*.

⁵⁹ Ruzbehan Baqlī al-Shīrāzī ; Henry Corbin, *Commentaire sur les paradoxes des Ṣūfīs*. (Bibliothèque iranienne / Institut français d'iranologie de Téhéran, 1966).

Contrairement aux allégations couramment répandues, la plupart des *shaḥāhāt* n'ont pas été, selon P. Lory, prononcées dans des moments d'extase ou de perte de contrôle de soi. Ces paradoxes, écrit-il, « ne cherchent pas à exposer une doctrine, mais à ébranler des idées et des attitudes reçues qui font obstacle à la compréhension spirituelle »⁶². Leur contenu apparemment paradoxal et éventuellement choquant n'a aucun rapport avec un quelconque délire.

Pour Rūzbihān Baqlī Shīrāzī, auteur du *Sharḥ-i shaḥīyyāt*⁶³, le *shaḥ* est un trait distinctif de l'expérience mystique⁶⁴. Il est par définition, avant tout revendication de l'égoïté (*aniyya* chez al-Ḥallāj, *anā'iyya* chez Rūzbihān, ou *anāniyya* chez des auteurs plus tardifs), prétention à dire « je » à la place de Dieu⁶⁵. Nombre de ces propos sont du genre « je suis », et identifient leur auteur à Dieu ou aux attributs divins. La principale interprétation mystique de ce type de propos repose sur le concept d'annihilation mystique de l'ego (*fanā*) suivie de son remplacement par Dieu lui-même (*baqā*) [deux notions que nous approfondirons], ce qui permet à Dieu de parler par le truchement de la personne mystique⁶⁶. Dans le *shaḥ*, le « je » du mystique est à ce point investi par la présence divine qu'il devient le « je » divin en

⁶⁰ Carl W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism* (Albany : State University of New York Press, 1985).

⁶¹ Pierre Lory « Conférence de M. Pierre Lory », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire, 1993-1994*, t. 102 (1993), 225.

⁶² Lory, « Conférence de M. Pierre Lory » (1993), 226.

⁶³ Voir : Baqlī al-Shīrāzī ; Corbin, *Commentaire sur les paradoxes des Ṣūfīs*.

⁶⁴ Ballanfat, « Ivresse de la mort dans le discours mystique et fondements du paradoxe », 23.

⁶⁵ Ballanfat, « Ivresse de la mort dans le discours mystique et fondements du paradoxe », 26.

⁶⁶ Ernst, « *Shaḥ* », *EP*, 373.

personne, et que le récit devient celui de Dieu. Dieu devient l'auteur du discours paradoxal⁶⁷.

Pour P. Ballanfat, le secret du paradoxe est

le tout de la parole, celui de la solitude divine paradoxale, puisqu'elle se dit et implique par là même une sorte d'altérité. Mais l'altérité que fait naître le paradoxe n'est pas celle de la communication, elle est celle de la prière qui se dit à elle-même, de sorte que dans le paradoxe, parler et entendre revient au même, lors même qu'il s'agit de deux actions distinctes. Le paradoxe est donc l'affirmation de l'unicité divine réalisée, cette affirmation qui est, comme le notait Ḥallāj et tous les mystiques anciens, au plus haut point paradoxale, puisqu'affirmer l'unicité requiert quelqu'un qui l'affirme, et détruit du même coup ce qu'elle prétend instaurer⁶⁸.

Le paradoxe est pour P. Ballanfat une solution apportée au problème de la nature de l'expérience mystique. Cette expérience est le fondement et la légitimité du paradoxe. Et simultanément, le paradoxe garantit par sa forme *la sincérité de cette expérience*, de sorte que l'un implique forcément l'autre, ce qui forme une sorte de cercle tautologique⁶⁹. Ces remarques appuient l'idée que « le mystique est celui qui fait l'épreuve à la lisière de ce qui est sans fond »⁷⁰. La logique du paradoxe est celle d'une expérience qui n'existe que dans l'exercice de la parole, si bien que l'inquiétude du mystique se développe à travers cette interrogation « sans solution sur le droit qu'il a à dire ce qui doit rester tu, et qui en même temps doit être dit pour qu'il y ait un monde »⁷¹.

⁶⁷ Ballanfat, « Ivresse de la mort dans le discours mystique et fondements du paradoxe », 27.

⁶⁸ Ballanfat, « Ivresse de la mort dans le discours mystique et fondements du paradoxe », 28. Nos italiques.

⁶⁹ Ballanfat, « Ivresse de la mort dans le discours mystique et fondements du paradoxe », 43.

⁷⁰ Ballanfat, « Ivresse de la mort dans le discours mystique et fondements du paradoxe », 50.

⁷¹ Ballanfat, « Ivresse de la mort dans le discours mystique et fondements du paradoxe », 51.

6.1.4.2. Louis Massignon et « la grâce imprévisible du *shatḥ* »⁷²:

Cette locution divine, vient, selon Massignon, « attaquer directement l'âme à travers la voix inconsciente d'un récitant, sous les paroles consacrées ; la faisant entrer ou non en extase (*wajd*) »⁷³. Dans un texte de 1927, il explique ainsi l'incohérence apparente de certains propos mystiques :

ils voudraient crier, telle quelle, la venue si simple de la touche divine qui les a substantiellement blessés ; et comme elle est essentiellement intelligible, les onomatopées ne peuvent leur servir ; ils se sentent tenus d'apprécier, approximativement et inadéquatement, en termes discursifs et complexes, une commotion indiciblement simple et directe. Ils sont désarmés⁷⁴.

A l'origine de la locution théopathique, il y a une « commotion suprasensible », l'« énoncé d'une grâce divine »⁷⁵. L'expression verbale de ces locutions « brise forcément le mécanisme habituel du langage ». Elles constituent une « démonstration expérimentale, *via remotionis*, de la transcendance divine ». Ce sont, écrit-il, « des espèces d'explosions anagogiques qui renseignent avant tout sur la *mort intérieure* du sujet »⁷⁶. Pour l'islamologue, le *shatḥ* est l'une des caractéristiques les plus élevées de la mystique musulmane⁷⁷.

⁷² Massignon, *Essai* (1954), 105.

⁷³ Massignon, *Essai* (1954), 105.

⁷⁴ Massignon, « L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire » [1927], in *EM II*, [286-301], 290.

⁷⁵ Massignon, « L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire » [1927], in *EM II*, [286-301], 298.

⁷⁶ Massignon, « L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire » [1927], in *EM II*, [286-301], 298.

⁷⁷ Mokdad Arfa Mensia, « La Voie de Hallāj et la voie d'Ibn 'Arabī », in *Consciousness and reality, Studies in Memory of Toshihiko Izutsu*, éd. par Sayyid Jalāl al-Dīn Ashtiyānī, Hideichi Matsubara, Takashi Iwami, Akiro Matsumoto (Brill: Leiden; Boston; Köln, 2000), [397-422], 400.

6.1.4.3. Le *shatḥ* chez al-Ḥallāj.

P. Ballanfat pense qu'al-Ḥallāj a affirmé de manière éclatante le paradoxe comme expression suprême⁷⁸. Dans la *Passion*, L. Massignon analyse les diverses interprétations auxquelles ont donné lieu la locution « je suis la Vérité » (*Anā al-Ḥaqq*), c'est-à-dire « mon je, c'est Dieu ! »⁷⁹. Pour toute la tradition musulmane ultérieure, ce mot caractérise al-Ḥallāj : « c'est le signe de sa vocation spirituelle, le motif de sa condamnation, la gloire de son martyr »⁸⁰. La première série d'exégèses considère que cette locution n'est qu'une phrase inadéquate, émanant d'un homme qui n'en a pas réalisé l'énoncé ; la seconde y reconnaît une parole divine, adéquate à son énoncé et réelle ; il reste à expliquer comment elle a pu être articulée humainement⁸¹. Al-Tawfī (m. 716/1316) écrit au sujet d'al-Ḥallāj qu'on lui a attribué à tort beaucoup de sentences apocryphes :

J'ai vu beaucoup de choses attribuées à al Ḥallāj, des ouvrages, des sentences et des opuscules, – le tout apocryphe. On s'est mis à attribuer à al Ḥallāj tout ce qui se rencontre en fait de *shatḥ* (paroles à double sens) et de *tāmāt* (écholalies), car il paraît y prêter plus qu'un autre. [...] Al Ḥallāj a été exécuté pour *zandaqah* sur *fatwā* des ulémas de son temps ; et le mieux qu'ont pu dire ses défenseurs, c'est ce qu'a dit l'un d'eux : « Il a eu tort d'employer certaines expressions ; mais c'était un homme pieux, d'une règle de conscience sûre ; seulement l'extase l'a subjugué, et dans cet état, il a trébuché, ne sachant ce qu'il disait ; paroles d'ivresse ne se notent ni ne se rapportent ; la victime est un martyr, et son exécuteur un combattant de la guerre sainte dans la voie de Dieu, car il défend la Tradition ! »⁸².

⁷⁸ Ballanfat, « Ivresse de la mort dans le discours mystique et fondements du paradoxe », 42.

⁷⁹ Massignon, *Passion* (1975), I, 168.

⁸⁰ Massignon, *Passion* (1975), I, 168.

⁸¹ Massignon, *Passion* (1975), I, 172.

⁸² Massignon, *Passion* (1922), I, 385.

L. Massignon, dans la *Passion*, fait par ailleurs remarquer que ce que l'on reproche à al-Ḥallāj, c'est aussi de ne pas avoir su garder le secret :

La légende insère également ici une scène singulière, destinée à expliquer de façon orthodoxe un mot plus étrange encore sur al Ḥallāj en croix « ce n'est que la moitié d'un homme ! » ; mot qui en faisait un demi-dieu. La légende le met dans la bouche de sa sœur Ḥannoûnah, qui vient pieds nus, visage dévoilé, devant le mort, pour lui reprocher de ne pas avoir su « garder le secret du Roi »⁸³.

L'islamologue décrit le mécanisme surnaturel du *shatḥ* selon al-Ḥallāj : Dieu s'affirme brusquement au lecteur comme directement concevable, – tandis que, simultanément, le « je » humain, sujet normal de la phrase, s'esquive devant un « Je » divin⁸⁴. Il s'agit de la « consommation », « du sujet en son Objet », d'une *identification intermittente* ; qui se produit que par une transposition soudaine (et amoureuse) des rôles entre le Sujet et l'Objet⁸⁵.

L. Massignon, fait remarquer P. Lory, a tenté de recomposer une sorte de « *kalām* hallājien ». Mais en réalité, lorsqu'on aborde le discours d'al-Ḥallāj selon la perspective du *shatḥ*, ce dernier se laisse pas du tout ordonner en un système de type théologique⁸⁶. « Hallāj rejette au contraire comme inefficace la logique théologique, préférant souvent s'exprimer par vigoureux paradoxes »⁸⁷. Alors que L. Massignon voyait en ces *shatḥāt* des surgissements surnaturels énoncés durant l'extase, surgissements grâce auxquels on ne peut ni fonder ou infirmer des assertions doctrinales stables, pour P. Lory, « les paradoxes mystiques sont complètement inhérents, consubstantiels au discours soufi dans son ensemble, et [...]

⁸³ Massignon, *Passion* (1922), I, 454.

⁸⁴ Massignon, *Passion* (1922), II, 915.

⁸⁵ Massignon, *Passion* (1922), II, 915.

⁸⁶ Lory, « Conférence de M. Pierre Lory », (1994), 231.

⁸⁷ Lory, « Conférence de M. Pierre Lory », (1994), 231.

l'immense majorité d'entre eux ont été entendus et transmis comme des éléments d'un enseignement spirituel jugé essentiel, et non comme des éclairs soudains fusant dans la conscience du sujet pour en disparaître ensuite »⁸⁸.

6.1.4.4. Une grâce éphémère

Al-Ḥallāj est selon l'islamologue un sommet en matière de sincérité, d'authenticité. Sa vision de l'histoire de la mystique musulmane après al-Ḥallāj est celle d'un déclin, déclin dont l'évolution des locutions théopathiques est un indice : il note que dès le IV^e/ X^e siècle, certains mystiques de Bagdad s'adonnent au *sama*^c et au *dhikr* avec une sorte de « délectation secrète, de luxure spirituelle », qu'al-Ḥallāj avait précisément jugée et condamnée, notamment par ces vers :⁸⁹ « C'est Toi qui m'extasies ce n'est pas le *dhikr* qui m'a extasié ! Loin de mon cœur l'idée de tenir à mon *dhikr*!⁹⁰ ».

Il déplore que pour ces mystiques bagdadiens, les séances de *dhikr* soient devenues le lieu d'une recherche de l'extase comme par procédé mécanique : « Ils confondent l'essentiel définitif, qui est le *shatḥ*, d'où découle la *ma'rifah*. – avec l'adventice transitoire, la secousse physique de l'extase (*wajd*), la perte de la sensibilité (*faqd al iḥsās*). »⁹¹ À partir du VI^e/XI^e siècle, écrit L. Massignon, les types de formules de *dhikr* à employer pour obtenir cette perte des sens se diversifient avec les congrégations. Ce sont des litanies de noms divins, dont le procédé principal de mise en extase reste le chant d'une récitation (*tilāwa*) à vocabulaire

⁸⁸ Lory, « Conférence de M. Pierre Lory », (1994), 231.

⁸⁹ Massignon, *Essai* (1954), 105.

⁹⁰ Massignon, *Essai* (1954), 106.

⁹¹ Massignon, *Essai* (1954), 106

kur'ānique⁹². S'y ajoutent ensuite, à partir du VII^e/XIII^e siècle l'emploi d'excitants et stupéfiants accessoires : certains narcotiques sont employés comme simples stimulants intellectuels, adjuvants accessoires, hyperesthésiants de l'audition⁹³.

Après al-Ḥallāj, la mystique se trouve, selon l'islamologue, désorientée : l'extase devient un artifice, non plus un vécu authentique : la poursuite obstinée de la transe extatique, la recherche de phénomènes préternaturels (télépathie, prédiction, apports d'objets, etc.)⁹⁴. sont les signes de ce déclin. La danse (*raqs*) extatique de jubilation, mise en scène, le déchirement des vêtements par l'extatique (*tamzīq*)⁹⁵ ou encore le « regard platonique » (*nazar ilā al-murd*): considération muette et sereine des beaux visages de novices, sont pour lui le signe de cette perte d'authenticité⁹⁶.

Une autre cause du déclin du *shaṭḥ* est donnée par P. Ballanfat : il s'agit, selon lui, non pas d'une simple évolution, mais d'une transformation radicale, voire d'une rupture, qui implique une reconsidération globale du rapport entre la mystique musulmane et la loi, religieuse et politique, ce qui entraîne une autre manière de définir la mystique musulmane. Il existe, selon lui, un lien entre l'institutionnalisation de la mystique musulmane, dont Abū Ḥāmid al-Ghazālī fut l'un des artisans, et la réduction de la place du paradoxe⁹⁷.

⁹² Massignon, *Essai* (1954), 106.

⁹³ Massignon, *Essai* (1954), 106.

⁹⁴ Massignon, *Essai* (1954), 106.

⁹⁵ Massignon, *Essai* (1954), 107.

⁹⁶ Massignon, *Essai* (1954), 108.

⁹⁷ Ballanfat, « Ivresse de la mort dans le discours mystique et fondements du paradoxe », 23.

6.1.5 Une mystique de l'amour

6.1.5.1 Une mystique de la rencontre, dynamique, en mouvement.

La mystique ḥallājienne est une mystique de l'amour : pour al-Ḥallāj, écrit R. Caspar, Dieu est amour, ou plus exactement, l'amour (*maḥabba*)⁹⁸ est « l'essence de l'essence de Dieu »⁹⁹. Cette qualité peut expliquer l'affinité de L. Massignon pour cette mystique de l'amour, proche en cela de la mystique chrétienne, qui « doit être comprise comme une mystique de rencontre »¹⁰⁰.

Il est, d'après G. Anawati et L. Gardet, peu de cas aussi nets, aussi « purs » que celui d'al-Ḥallāj, mort martyr du Dieu dont, enseignait-il, l'attribut de l'Amour (*ʿishq*) est en Son essence Son essence¹⁰¹. En empruntant la voie de l'amour, al-Ḥallāj reprend la voie ouverte par Rābiʿa al-ʿAdawiyya et délaissée par Abū Yazīd al-Bisṭāmī¹⁰². L'amour est pour lui le point de départ, la voie et le moyen formel de l'union avec Dieu.

Pour al-Junayd, l'union d'amour se fait « par interpénétration des qualités de l'Aimé, par permutation avec les qualités de l'amant (*tabādul al-ṣifāt*)», de manière à ce que l'homme devienne miséricordieux comme Dieu est miséricordieux, pardonne comme Dieu pardonne, etc. C'est cette même doctrine que reprend son disciple, al-Ḥallāj¹⁰³. Dans la *Passion*, L. Massignon cite al-Ḥallāj en ces termes : « L'amour, c'est que tu restes debout, auprès de ton Bien-aimé, quand tu seras privé de tes qualités, et que la qualification vienne (alors) de Sa

⁹⁸ Nous reviendrons plus loin sur la distinction entre les termes *ʿishq* et *maḥabba*.

⁹⁹ Caspar, *Cours de mystique musulmane*, 77.

¹⁰⁰ Peter Dinzelbacher, « Amour », in *Dictionnaire de la mystique* (Paris : Brepols, 1993), 34.

¹⁰¹ Anawati ; Gardet, *Mystique musulmane : aspects et tendances, expériences et techniques*, 86.

¹⁰² Caspar, *Cours de mystique musulmane*, 84.

¹⁰³ Caspar, *Cours de mystique musulmane*, 84.

qualification »¹⁰⁴. Il s'agit donc d'une union psychologique, union que seul l'amour peut réaliser en rendant l'amant tellement uni à l'aimé qu'ils ne font qu'une seule personne dans le champ de la conscience. Postérieurement, les théoriciens de la mystique musulmane (et à leur suite L. Massignon), qualifieront ce type d'union « *waḥdat al-shuhūd* ». Ils l'opposeront à la « *waḥdat al-wujūd* », dans laquelle Dieu et l'homme ne font plus qu'un seul être : unité ontologique¹⁰⁵, deux notions que nous commenterons bientôt.

L'union à Dieu, selon al-Ḥallāj, est exprimée dans ces vers, traduits par L. Massignon : « Je suis devenu Celui que j'aime, et Celui que j'aime est devenu moi !* Nous sommes deux esprits, infondus en un (seul) corps !* Aussi, me voir, c'est Le voir, et Le voir, c'est nous voir »¹⁰⁶.

Mais pour mieux comprendre de quel « amour » il est ici question, il importe à présent d'explicitier la nuance entre deux termes : *maḥabba* et *ʿishq* :

6.5.1.2 *Maḥabba*

Le substantif *maḥabba* est coranique¹⁰⁷ : on le trouve en Q. 20 : 39, verset qui comprend les paroles suivantes, traduites par M. Hamidullah : « Et j'ai lancé de Moi sur toi

¹⁰⁴ Massignon, *Passion* (1922), II, 476.

¹⁰⁵ Caspar, *Cours de mystique musulmane*, 84-85.

¹⁰⁶ Massignon, *Dîwân* (1955), 109.

¹⁰⁷ On trouve la racine *H-B-B* dans les versets suivants : (Q. 5 : 54) : où il est question de l'amour de Dieu pour un peuple, et de ce peuple pour Dieu. D'autres versets du Coran nous instruisent sur ceux que Dieu aime : ceux qui se repentent et sont purs (Q. 2 : 222), ceux qui sont vertueux (Q. 2 : 195), ceux qui lui font confiance (Q. 3 : 159), ceux qui sont patients (Q. 3 : 146), ceux qui luttent dans ses voies (Q. 61 : 4).

un amour »¹⁰⁸. Mais bien qu'il soit qur'ānique, L. Massignon remarque que le terme *maḥabba*, qui désigne l'amour réciproque de Dieu et du fidèle, est proscrit par les traditionnistes et les théologiens au cours de trois premiers siècles de l'hégire¹⁰⁹. Ce fut, d'après L. Gardet, le point précis où se noua le drame entre la mystique musulmane et islām officiel¹¹⁰. Les juristes et docteurs de la Loi récusait à l'ordinaire comme une impiété le *'ishq* ou la *maḥabba* chantés par les mystiques. L. Massignon explique que pour les théologiens, l'amour est une espèce du genre *volonté*; or, cette dernière ne s'attache qu'aux choses particulières : le fidèle ne peut donc aimer ni l'essence, ni les attributs de Dieu, mais seulement Sa loi, Son service, Son bienfait¹¹¹. Selon les *mutakallimūn*, tant mu'tazilites qu'ash'arites, le terme *maḥabba* ne peut donc être employé que métaphoriquement¹¹². Faire de l'amour pour Dieu une partie intégrante de la dévotion et la vie même du culte apparaît comme un non-sens ; ce qui doit être offert à Dieu, c'est la formule de louanges qu'Il a prescrite par révélation, avec ou sans amour ; l'essentiel est de l'offrir avec foi¹¹³. Le fidèle pourra donc aimer la Loi, le service, le bienfait de Dieu, mais non Dieu Lui-même¹¹⁴.

L. Massignon fait remarquer qu'au XIV^e siècle, le penseur ḥanbalite Ibn Taymiyya aboutit à des conclusions analogues :

¹⁰⁸ La traduction de J. Berque (« Et j'émanai sur toi une force d'amour »), et celle de D. Masson (« J'ai répandu sur toi mon amour ») sont également proches du sens littéral : « J'ai jeté sur toi un amour de moi », s'agissant de l'amour que Dieu porte à Moïse.

¹⁰⁹ Massignon, *Passion* (1922), II, 608.

¹¹⁰ Anawati ; Gardet, *Mystique musulmane : aspects et tendances, expériences et techniques*, 161.

¹¹¹ Massignon, *Passion* (1922), II, 608-609.

¹¹² Massignon, *Passion* (1922), I, 161.

¹¹³ Massignon, *Passion* (1922), I, 161.

¹¹⁴ Massignon, *Passion* (1922), II, 608.

La foi [...] est aussi amour (*maḥabba*). L'objet de l'amour du croyant, ce ne sera plus Dieu considéré dans son essence et ses attributs, puisque Dieu est inconnaissable et que tout amour suppose une concordance (*munāsaba*), sinon une identité, entre celui qui aime et l'objet de son amour. Ce que le croyant par contre aimera de toutes ses forces, ce sera l'ordre de Dieu, la Loi divine qui est elle-même toute de justice, de raison et de bonté¹¹⁵.

Dans l'*Essai* et la *Passion*¹¹⁶, L. Massignon montre comment le terme *maḥabba* va s'implanter dans l'usage : Le terme *ḥubb* (*taḥabbub*, *maḥabba*), est notamment employé par Rābi'a al-ʿAdawiyya¹¹⁷. Pour elle, il convient d'aimer Dieu non par crainte de l'enfer ni désir de la sérénité du Paradis, mais par amour pour Dieu lui-même : le paradis et l'enfer sont des voiles¹¹⁸. *Maḥabba* est employé par al-Ḥārith al-Muḥāsibī (m. 243/857) et par Jaʿfar al-Ṣādiq, qui écrit : « Dieu a célébré devant Sa création Son amour pour les croyants et indiqué l'amour comme la forme la plus intime d'observance que notre culte puisse Lui offrir »¹¹⁹. Al-Junayd quant à lui distingue l'amour de Dieu pour Ses saints, qui est un attribut de l'essence, incréé ; et son effet en eux, qui n'est qu'un attribut de l'acte (créé)¹²⁰. Peu à peu, le terme *maḥabba*, qur'ānique, sera employé par la majorité, notamment par Maʿrūf al-Karkhī (m. v. 200/815-816) et al-Muḥāsibī et préféré au terme *ʿishq*¹²¹.

¹¹⁵ Massignon, *Passion* (1922), I, 161-162.

¹¹⁶ Massignon, *Essai* (1954), 40 ; Massignon, *Passion* (1922), II, 609-610.

¹¹⁷ Massignon, *Essai* (1922), 193-194.

¹¹⁸ Anawati ; Gardet, *Mystique musulmane : aspects et tendances, expériences et techniques*, 167-168.

¹¹⁹ Massignon, *Passion* (1922), II, 609, cite le *Tafsīr* de Jaʿfar al-Ṣādiq

¹²⁰ Massignon, *Passion* (1922), II, 609.

¹²¹ Massignon, « Interférences philosophiques et percées métaphysiques ... » [1950], in *EMI*, [452-478], 472.

6.5.1.3 *ʿIshq*:

Quant au terme *ʿishq*, L. Massignon observe qu'on le trouve tout d'abord chez l'école de Baṣra : Ḥasan al-Baṣrī l'emploie, usant d'un *ḥadīth qudsī* qui contient les mots suivants : « *ʿashiqānī wa ʿashiqtuḥu* » (« Et, lorsqu'il Me désire et que Je le désire »)¹²². D'après ce mystique, l'homme peut faire preuve d'affection envers Dieu (*ʿishq*)¹²³. L'un de ses successeurs, ʿAbd al-Wāḥid b. Zayd (m.177/793), admet lui aussi le terme *ʿishq* et l'emploie pour désigner une réciprocité vitale d'amour, une attraction entre Dieu et l'âme¹²⁴. Ce même auteur refuse le terme *maḥabba*, bien qu'il soit qur'ānique. Ce rejet est justifié, selon L. Massignon, par la connotation judéo-chrétienne du terme¹²⁵. Il note que Mālik b. Dīnār (m. 127/745) et Dhū al-Nūn al-Miṣrī proposent le terme *shawq*, amour de convoitise et que l'école syrienne de Ramlé (Dārānī, Ibn al-Jallā, m. 306/918) employait elle aussi le mot *ʿishq*¹²⁶.

L'islamologue consacre à l'élaboration conceptuelle du terme *ʿishq* par al-Ḥallāj un article complet, publié en 1950¹²⁷. Il y traduit des fragments d'une œuvre¹²⁸ de Abū al-Ḥasan ʿAlī b. M. Daylamī (m. 176/793) qui cite al-Ḥallāj¹²⁹. Cette œuvre de Daylamī est « l'essai arabe le

¹²² Massignon, *Essai* (1922), 173 (trad. L. Massignon).

¹²³ Massignon, *Passion* (1922), II, 609.

¹²⁴ Massignon, « Interférences philosophiques et percées métaphysiques » [1950], in *EMI*, [452-478], 472.

¹²⁵ Massignon, *Essai* (1922), 174.

¹²⁶ Massignon, « Interférences philosophiques et percées métaphysiques ... » [1950], in *EMI*, [452-478], 472.

¹²⁷ Massignon, « Interférences philosophiques et percées métaphysiques ... ». [1950], in *EMI*, 452-478.

¹²⁸ *ʿAṭf al-alif al-ma'lūf ʿalā al-lām al-ma'ṭūf* (*L'adjonction de l'Alif mis en composition au Lām mis en adjonction*).

¹²⁹ À l'article « *Ishk* » dans l'*EF*, M. Arkoun fait lui aussi référence à Daylamī : « comme le dit al-Daylamī [...] toutes les familles d'esprit ont leurs opinions (*maḳālāt*) sur l'amour (*maḥabba*) et le *ʿishk* qui en est la spécification la plus dynamique ». Voir : Mohammed Arkoun, « *Ishk* », *EF*, (fr.), t. IV (1978), [124-125], 124.

plus ancien pour concilier, sur le terrain philosophique, l'amour sacré et l'amour profane ». ¹³⁰

Daylamī décalque sa thèse personnelle sur l'Amour (*maḥabba*) d'un texte ḥallājien. Il encadre sa thèse personnelle de termes théologique admis (*maḥabba*, au lieu de *ʿishq*; *abraza*, au lieu de *abdā*)¹³¹. Il s'intéresse ensuite à l'emploi du terme « *ʿishq* » chez al-Ḥallāj, terme dont il dit qu'il a été « forgé » par le martyr de Bagdad, au même titre qu'*al-Ḥaqq*¹³².

L. Massignon suppose qu'al-Ḥallāj savait l'usage très charnel, parmi les nomades arabes, du terme « *ʿishq* », « désir » (amertume du désir chez la femelle insatisfaite), et retrace l'histoire du terme qui fut ensuite appliqué à une maladie de l'âme, au vœu de mourir d'extase dans la littérature de l'amour courtois¹³³. L'islamologue analyse ensuite les discussions dont fit l'objet à Bagdad le terme *ʿishq* dans les années 891-898, parmi les grammairiens et les philosophes¹³⁴, et retrace l'évolution sémantique subie par le terme, depuis le désir charnel, en passant par le pur amour profane, jusqu'à un amour idéalisé et céleste¹³⁵. Puis, il étudie ensuite l'emploi du terme *ʿishq* chez plusieurs auteurs mystiques :

Chez Dhū al-Nūn al-Miṣrī, qui avait placé le *ʿishq* à la suprême étape de l'itinéraire de l'âme vers Dieu ; puis Abū Ḥamza al-Khurāsānī (m. v. 290/903) ; puis Abū al-Ḥusayn al-Nūrī (m. 295/907), qui sera banni de Baṣra, après 278/891, par le cadī pour avoir employé ce mot à plusieurs reprises. Il note qu'al-Ḥallāj avait suivi les leçons de Nūrī, et suppose que c'est à ce

¹³⁰ Massignon, « Interférences philosophiques et percées métaphysiques ... » [1950] in *EMI*, [452-478], 455.

¹³¹ Massignon, « Interférences philosophiques et percées métaphysiques ... » [1950] in *EMI*, [452-478], 461.

¹³² Massignon, « Interférences philosophiques et percées métaphysiques ... » [1950] in *EMI*, [452-478], 472.

¹³³ Massignon, « Interférences philosophiques et percées métaphysiques ... » [1950] in *EMI*, [452-478], 472.

¹³⁴ Massignon, « Interférences philosophiques et percées métaphysiques ... » [1950] in *EMI*, [452-478], 473.

¹³⁵ Massignon, « Interférences philosophiques et percées métaphysiques ... » [1950] in *EMI*, [452-478], 473.

dernier qu'al-Ḥallāj aurait emprunté le terme *'ishq* vers 282/895. Il s'agit donc, selon l'islamologue, non seulement du passage d'une notion animale et charnelle, à une notion psychologique puis philosophique, mais aussi d'un *décentrement* radical du désir humain, d'un revirement métaphysique¹³⁶.

Al-Ḥallāj affirmait « que c'est Dieu qui est le Désir, que c'est du centre même de l'Essence divine que le Désir s'irradie »¹³⁷. L. Massignon observe alors que « l'usage métaphysique, qu'al-Ḥallāj ose en faire, non seulement *pour* Dieu, mais *en* Dieu »¹³⁸ réalise le passage « d'un souvenir » à « une espérance »¹³⁹ : il compare ce mouvement à l'imbrication, insertion comme d'une flèche au Point-cible et cite les paroles d'al-Ḥallāj pour qui la sagesse (*ḥikma*), « ce sont flèches aux cibles des cœurs croyants ; dont Dieu est l'Archer infailible »¹⁴⁰. Dans sa définition de l'Essence divine (*'ishq dhātī*), al-Ḥallāj énonce que la structure essentielle du Mystère Divin, *al-ghayb*, n'est pas un état statique, mais un acte dynamique, « une Vie donnée, une Intention libre, un Appel à cette Infinitude actuellement ouverte », pour toujours¹⁴¹.

Selon L. Massignon, dans la théorie d'al-Ḥallāj sur l'amour primordial de l'essence divine pour elle-même et sur l'acte de la volonté humaine (amoureuse de Dieu, désirant, pour l'intelligence, le souverain bien : la contemplation de l'essence divine), lorsque l'amour se consomme et s'assouvit dans la connaissance parfaite (*ma'rifa*), il s'agit d'un acte

¹³⁶ Massignon, « Interférences philosophiques et percées métaphysiques ... » [1950] in *EMI*, [452-478], 473.

¹³⁷ Massignon, « Interférences philosophiques et percées métaphysiques ... » [1950] in *EMI*, [452-478], 474.

¹³⁸ Massignon, « Interférences philosophiques et percées métaphysiques ... » [1950] in *EMI*, [452-478], 477.

¹³⁹ Massignon, « Interférences philosophiques et percées métaphysiques ... » [1950] in *EMI*, [452-478], 477.

¹⁴⁰ Massignon, « Interférences philosophiques et percées métaphysiques ... » [1950] in *EMI*, [452-478], 477-478.

¹⁴¹ Massignon, « Interférences philosophiques et percées métaphysiques ... » [1950] in *EMI*, [452-478], 478.

d'intelligence, non plus de volonté¹⁴². Après la mort d'al-Ḥallāj, ses prudents éditeurs corrigeront en *maḥabba* les *ʿishq* du texte original. Mais à partir de Abū Ḥāmid al-Ghazālī, il sera permis de parler de l'amour de Dieu dans le vocabulaire de l'islām officiel. Remarquons également ici que le thème de l'amour sera compris et traité de manière distincte chez chacun des auteurs : ces derniers attribueront à un même terme des consonnances variées.

La mystique ḥallājienne est un sommet, d'après L. Massignon : « Les dialogues d'amour des poètes mystiques postérieurs ne sont que des échos, auprès des cris de l'extase hallagienne »¹⁴³. Après cette forme d'union, L. Massignon décrit une « déformation », une décomposition : un déclin, au vu du sommet que fut, à ses yeux, l'extase ḥallājienne¹⁴⁴.

3.5.1.4 L'union à Dieu

Après avoir évoqué les purifications actives, et passives, le phénomène du *shatḥ* et les nuances que l'on peut établir entre les termes *ʿishq* et *maḥabba*, nous voici préparé-e-s à aborder la question de l'union de l'homme avec Dieu selon al-Ḥallāj. Pour P. Laude, L. Massignon lit dans le fait que le *miʿrāj* se soit arrêté au seuil de « l'enceinte de l'Union », l'interdit, posé par l'islām, d'accéder à la réalité la plus profonde de la vie mystique. Cet interdit crée selon lui un manque qui alimente un désir d'union mystique¹⁴⁵.

Dans son édition du *Kitāb al Ṭawāṣīn* parue en 1913, L. Massignon rapporte que les mystiques contemporains d'al-Ḥallāj cherchaient dans la prière le « contact direct » de Dieu.

¹⁴² Massignon, *Passion* (1922), II, 161

¹⁴³ Massignon, *Passion* (1922), II, 532.

¹⁴⁴ Massignon, *Passion* (1922), II, 889 ; Massignon, *Essai* (1954), 314.

¹⁴⁵ Laude, *Massignon intérieur*.

Pour eux, la prière était bien cette « mise en contact » de l'âme tout entière avec Dieu tout entier. Il cite une anecdote rapportée Ja'far Ṣādiq : ce dernier s'était évanoui pendant sa prière, parce que, disait-il, « à force de répéter le verset, il avait entendu Dieu le prononcer »¹⁴⁶.

Afin de ne pas être accusées de *ḥulūl*, écrit L. Massignon, « les écoles mystiques dissimuleront, sous des prétextes *ṣifatites*, protestant qu'il s'agit non pas d'atteindre ainsi Dieu tout entier, mais seulement tel et tel de ses attributs réels, telle et telle des perfections particulières de la divinité que ces versets décrivent, et dont la somme n'équivaut pas à l'essence divine »¹⁴⁷. Oser l'union divine, c'était emprunter un sentier escarpé, vis-à-vis de Dieu, mais aussi vis-à-vis des hommes. Al-Ḥallāj s'y risqua. Mais de quelle manière comprenait-il cette union ? quelle était précisément la nature de cette union pour lui ?

Son œuvre, à ce sujet, nous éclaire. On peut lire dans le *Dîwān*, recueil reconstitué et traduit par L. Massignon : « Ah ! » : est-ce moi, est-ce Toi ? Cela ferait deux dieux. Loin de moi, loin de moi la pensée d'affirmer « deux » ! * Il y a une ipséité tienne, au fond de mon néant pour toujours, et mon tout par-dessus toutes choses, s'équivoque d'un double visage »¹⁴⁸. Et plus loin : « Où donc est Ton essence, hors de moi, pour que j'y voie clair ? Mais déjà *mon essence s'éclucide*, au point qu'elle n'a plus de lieu. [...] * Entre moi et Toi, *il y a un « c'est moi » qui me tourmente*, ah ! enlève par Ton « c'est Moi ! » mon « c'est moi » hors d'entre nous deux ! »¹⁴⁹

¹⁴⁶ Massignon; al-Ḥallāj, *Kitāb al Ṭawāṣīn* (1913), 126-127.

¹⁴⁷ Massignon; al-Ḥallāj, *Kitāb al Ṭawāṣīn* (1913), 126.

¹⁴⁸ Massignon, *Dîwān* (1955), 103-104.

¹⁴⁹ Massignon, *Dîwān* (1955), 104. Nos italiques.

Ainsi, pour al-Ḥallāj : « Le Dieu-Amour se rend présent dans l’homme, image de l’amour divin, par l’amour qui s’échange entre eux. Les deux amours et les deux personnes, la divine et l’humaine, sont présentes dans le même homme, sans se confondre, mais ne faisant qu’un par l’amour. *C’est alors que l’homme devient le témoin de l’amour de Dieu* »¹⁵⁰.

Cette unité avec Dieu est présence de Dieu en Lui, sans se confondre avec Lui. Certaines des paroles, images, ou allégories qu’emploie al-Ḥallāj pourraient laisser croire à une « fusion », à un mélange entre Dieu et lui¹⁵¹ : « Ton Esprit s’est emmêlé à mon esprit, tout ainsi que s’allie le vin avec l’eau pure. * Aussi qu’une chose Te touche, elle me touche ! Ainsi, donc, Toi, c’est moi, en tout ! »¹⁵² Mais en réalité, il s’agit de réaliser le *tawḥîd* véridique. Pour y parvenir, il est nécessaire que Dieu vienne Lui-même formuler ce témoignage dans le cœur de l’homme et qu’Il le constitue ainsi Son propre témoin devant les hommes, Dieu parlant par sa bouche, comme jadis par les prophètes¹⁵³. On peut lire dans les *Akḥbār* :

Je vis al-Hallâj priant dans un coin de la mosquée de Nahrawân. Il était sur le point d’achever la lecture du Qorân par deux prosternations. Le matin venu, je lui adressai le salut et lui dis : « Maître, apprends-moi quelque chose sur la Proclamation de l’Unité [*tawḥîd*]. Et lui de répondre : Sache que l’homme qui proclame l’unité de Dieu [*tawḥîd*] s’affirme lui-même. Or s’affirmer soi-même c’est s’associer implicitement à Dieu [*shirk*]. En réalité, c’est Dieu lui-même qui proclame Son unité par la bouche de qui Il veut d’entre Ses créatures. S’il tient à affirmer Son unité par ma bouche, cela Le regarde. Sinon, qu’ai-je à faire avec la Proclamation de l’Unité [*tawḥîd*] ! »¹⁵⁴

¹⁵⁰ Caspar, *Cours de mystique musulmane*, 84. Nos italiques.

¹⁵¹ Caspar, *Cours de mystique musulmane*, 85.

¹⁵² Massignon, *Dîwân* (1955), 93.

¹⁵³ Caspar, *Cours de mystique musulmane*, 85.

¹⁵⁴ Massignon, *Akḥbār* (1957), 143. Nous soulignons. L. Massignon commente ainsi l’enseignement d’al-Ḥallāj : « L’homme qui *unifie* Dieu (= qui croit réaliser (en la récitant) la formule du *tawḥîd*), s’affirme soi-même ; s’affirmer soi-même, c’est s’associer implicitement à Dieu. En réalité Dieu S’unifie Lui-même, par la langue de

Ainsi al-Ḥallāj sera-t-il souvent rattaché à une école qui sera, après lui, baptisée « *waḥdat al-shuhūd* »¹⁵⁵. *Shuhūd*, ce n'est pas seulement ici la « vue » ou le « regard », mais une présence qui est total témoignage : c'est Dieu qui Se témoigne Lui-même dans le cœur de Son dévot (« *abīd* »)¹⁵⁶. Pour G. Anawati et L. Gardet, cette ligne d'« Unité (ou Unicité) de la Présence testimoniale » culmina chez al-Ḥallāj¹⁵⁷. Au XIV^e siècle, Ibn Khaldūn (m. 808/1406) expliquera au sujet la *waḥdat al-shuhūd* que d'après cette conception de l'union, dans l'ordre de la substance le Créateur et la créature demeurent radicalement distincts, « séparés de toute la fissure des temps », disait al-Ḥallāj¹⁵⁸. Il s'agit d'une unité ou unicité (*waḥda*) non de substance mais d'ordre intentionnel, par acte de volonté, par acte d'amour.

Pour l'homme, cette voie d'amour passe par la souffrance : Dieu se fait l'épreuve de celui qu'Il s'est choisi. « L'amour de Dieu pour l'homme, c'est qu'Il se fasse Lui-même son épreuve, le rendant ainsi impropre à tout ce qui n'est pas Lui », écrit al-Ḥallāj¹⁵⁹. Le problème posé par

celle qu'il veut d'ente ses créatures. Et il ne S'unifie pas par ma langue (indigne), Lui dont la demeure est avec Sa gloire ! Sinon, qu'aurais-je à faire du *tawḥīd*?». Massignon, *Passion* (1922), II, 660.

¹⁵⁵ Cette expression fut traduite parfois par « unicité de vision » ou de « regard » (en référence au sens de la III^e forme de la racine *SH-H-D*) ; ou par « unicité de présence ». Cependant, *shuhūd* signifiant « l'acte d'assister à », « être témoin de », on peut comprendre la traduction de Massignon : « unicité du Témoignage » ou « monisme testimonial. Louis Gardet, « Ḥallādj », *EL*, (1971), t.III, [102-106], 104.

¹⁵⁶ Gardet, « Ḥallādj », *EL*, (fr.), t.III, 104.

¹⁵⁷ On en trouvait l'annonce chez Ḥasan al-Baṣrī, ou Rābi'a al-'Adawiyya. La dualité de substance maintenue dans l'union ressurgira plus tard en certaines traditions shādhilīes Le mystique d'influence ḥanbalīes. Anṣārī aspire également à cette « Unicité du Témoignage », union au cours de laquelle Dieu se témoigne Lui-même et son Mystère dans le cœur du mystique. Gardet, « Expérience du Soi, expérience des profondeurs de Dieu », 361 ; Anawati ; Gardet, *Mystique musulmane : aspects et tendances, expériences et techniques*, 83.

¹⁵⁸ Gardet, « Expérience du Soi, expérience des profondeurs de Dieu », 360.

¹⁵⁹ Caspar, *Cours de mystique musulmane*, 83.

l'expérience mystique ḥallājienne est donc, selon L. Massignon, celui « d'un témoignage direct sur Dieu, personnalisant Son témoin actuel (témoin « souffrant » : de Dieu) »¹⁶⁰.

Pour L. Massignon, l'« union d'essence à essence, entre la nature divine et la nature humaine (*lâhût, nâsût*)»¹⁶¹, « la prise de conscience de la substantialité immortelle de l'âme, au moment où Dieu l'unifie (*waḥdānī al-dhāt*), la constitue Son témoin, à Lui, le Dieu unique»¹⁶².

Au cours de l'union, le « je » se trouve divinisé : L. Massignon écrit que tant que Dieu n'a pas visité le *sirr*, la personnalité latente de l'homme reste informe. Lorsque l'homme accepte de renoncer à cette ultime enveloppe du cœur, Dieu la féconde, y fait pénétrer le *ḍamīr*, sa personnalité explicite définitive, « son *pronom personnel* légitime, le droit de dire *Je* : droit qui unit le saint à la source même de la parole divine, à son *fiat* »¹⁶³.

Dans la *Passion*, il écrit que « L'union mystique d'al Ḥallāj s'opère donc sur le type même de celle que le Qor'ân attribue à Jésus, par l'union au *kon!* "*fiat*" divin, obtenue par le moyen d'une adhésion de plus en plus étroite et fervente de l'intelligence aux commandements de Dieu que la volonté aime en premier »¹⁶⁴. Le résultat de cette acceptation permanente du « *fiat* » divin est la venue dans l'âme du mystique, de l'Esprit divin, qui fait désormais, de chacun des actes de cet homme, des actes véritablement divins : ce « *fiat* » donne aux paroles de son cœur, l'articulation, l'énonciation et l'application voulues de Dieu¹⁶⁵.

¹⁶⁰ Massignon, « Interférences philosophiques et percées métaphysiques ... » [1950], *EMI*, [452-478], 453.

¹⁶¹ Massignon, « Interférences philosophiques et percées métaphysiques ... » [1950], *EMI*, [452-478], 453.

¹⁶² Massignon, « Interférences philosophiques et percées métaphysiques ... » [1950], *EM I*, [452-478], 454. Nous soulignons.

¹⁶³ Massignon, *Passion* (1922), II, 487.

¹⁶⁴ Massignon, *Passion* (1922), II, 520.

¹⁶⁵ Massignon, *Passion* (1922), II, 520-521.

Dans le *Kitâb al-Ṭawâsîn*, il cite Abū ‘Uthmān al-Maghribī (m. 373/983) : « Celui qui se confie à Dieu en tout, comprend en Lui toute chose et interprète tout ; – il n’est pas jusqu’aux cris des oiseaux et aux grincements des portes qui ne soient pour lui significatifs et éloquents, comme pour Dieu »¹⁶⁶. Ces vers montrent que pour L. Massignon, ces mystiques retrouvaient dans leurs extases cet élément divin de la parole qu’était pour eux le « Qor’ân éternel »¹⁶⁷. Associé ainsi à la vie divine, le saint devient en ce monde le *hūwa hūwa* (c’est-à-dire le « Témoin actuel »), chargé de proclamer Dieu à la face de la création, – l’Homme par excellence, – où s’incarne par l’opération de l’Esprit ce *nāsūt* divin. Ce *nāsūt* divin, brilla, selon L. Massignon, « chez ses prédécesseurs les Prophètes, chez Adam, chez Jésus [*Hulûl moqayyad khâss*, non plus *hulûl ‘âmm* des adeptes de la *wahdat al-wujûd*, (distinction que réalise Ibn Taymiyya)¹⁶⁸]. Il s’agit, commente C. Jambet, d’une incarnation déterminée et singulière, non pas de l’incarnation universelle des adeptes de l’unité de l’être. L. Massignon entend distinguer le *ḥulûl* ḥallājien de ce qu’il pense être la doctrine « panthéiste » des tenants de la doctrine de la *wahdat al wujûd*¹⁶⁹.

Au XIV^e siècle, divers auteurs musulmans reconnaîtront deux lignes possibles, deux types possibles d’expérience. Ibn Khaldūn, dans ses *Prologomènes (Al-Muqaddima)*, distingue la

¹⁶⁶ Massignon; Al-Ḥallāj, *Kitâb al Ṭawâsîn* (1913), 128.

¹⁶⁷ Pour l’islamologue, nul n’a, plus qu’al-Ḥallāj, marqué ce sentiment dans ses écrits : « Les « Tawâsîn », surtout, trahissent cette croyance à une « conscience *supra personnelle* du vrai » qui, servie d’une très subtile maîtrise de la langue arabe, ferait de temps en temps, parler « à la première personne », qu’il s’agisse de Mohammad ou d’Iblīs, – et dire « Je » au nom de cet « Il » suréminent qui est le sujet par excellent de tout verbe ; – toute phrase n’étant qu’une variante actuelle du témoignage éternel par quoi Dieu se plaît à s’attester Lui-même à Lui-même, – même à travers les humbles truchements qu’il s’est créés ». Massignon; al-Ḥallāj, *Kitâb al Ṭawâsîn* (1913), 128.

¹⁶⁸ Massignon, « *Ana al-Haqq*. Étude historique et critique sur une formule dogmatique de théologie mystique, d’après les sources islamiques » [1912], in *EMI*, [443-452], 448.

¹⁶⁹ Christian Jambet, notes de l’article « *Ana al Haqq* », in *EMI*, 896.

voie du *tajallī*, « irradiation » de la vie divine dans le cœur du fidèle, et la voie de la *waḥda*, unité ou identité (de substance)¹⁷⁰. La voie de la *waḥdat al-shuhūd*, parfois traduite par : « unité du témoignage », sera rétrospectivement attribuée à al-Ḥallāj, mais elle sera surtout théorisée par le Shaykh Aḥmad Sirhindī (m.1033/1624)¹⁷¹.

Afin de mieux cerner la manière dont L. Massignon envisage le concept de l'union mystique chez al-Ḥallāj, il est nécessaire d'éclaircir un autre concept: celui de la *waḥdat al-wujūd*, dont il sera question à présent.

6.2. *Waḥdat al-wujūd* et *waḥdat al-shuhūd* selon L. Massignon

H. Corbin, dans la nécrologie qu'il rédige en 1962 à l'intention de L. Massignon, fait remarquer qu'il existe une certaine partialité dans l'œuvre de son ami défunt : certains thèmes, certaines figures, en islām, ne furent pas admis à bénéficier des règles d'or et conditions du « Comprendre », tel que le définit L. Massignon, au même titre que d'autres : Ainsi, selon lui, l'islamologue aurait témoigné de peu de sympathie intellectuelle envers le shī'isme, envers Ibn Sīnā (m. 429/1037) et surtout envers Ibn ʿArabī et son école¹⁷².

Dans l'un des cours qu'il donne au Collège de France au cours de l'année 1952-1953, L. Massignon étudie deux visions qu'il appelle « monisme testimonial » (préférée selon lui par les Sémites), et monisme existentiel (vers lequel sont davantage portés, dit-il, les Aryens).

¹⁷⁰ Gardet, « Expérience du Soi, expérience des profondeurs de Dieu », 360.

¹⁷¹ Chittick, « *Waḥdat al-shuhūd* », *EP*, 42

¹⁷² Corbin, « L. Massignon » [1962], 59.

Dans cette note, il souligne l'importance des critiques « portées par Ibn 'Arabî, chef du monisme existentiel (*waḥdat al-wujūd*) contre certains textes de Hallāj, chef des “*qā'ilūn bi l-shāhid*”, des monistes du témoignage (*waḥdat al-shuhūd*)»¹⁷³.

Afin d'analyser ces vues de L. Massignon, nous commencerons par préciser certains éléments historiques (6.2.1), puis nous étudierons le concept de la *waḥdat al-wujūd* (6.2.2), puis l'appréciation formulée par Ibn 'Arabî à l'égard d'al-Ḥallāj (6.2.3), puis celle formulée par L. Massignon à l'égard d'Ibn 'Arabî (6.2.4). Enfin, nous commenterons la manière dont l'islamologue conçoit les notions de *waḥdat al-shuhūd* et de *waḥdat al-wujūd* (6.2.5).

6.2.1 Une certaine vision de l'histoire

Tandis que la mystique ḥallājienne culmine aux III^e-IV^e/IX-X^e siècles et incarne « la ligne de la *waḥdat al-shuhūd* », d'après L. Massignon, à partir des VI^e-VII^e/XII^e-XIII^e siècles dominera une autre vision de la voie mystique, celle de la *waḥdat al-wujūd* (« unicité de l'Être », ou « monisme existentiel »)¹⁷⁴. Rappelons ici que la Bagdad abbasside était un centre culturellement très actif. Les savants de la Maison de la sagesse (*Bayt al-ḥikma*) y traduisaient quantité de textes, notamment du grec vers l'arabe. La philosophie (*falsafa*) d'al-Fārābī (m. 339/950) et celle d'Ibn Sīnā puisèrent ainsi largement dans l'héritage platonicien, aristotélicien, plotinien, stoïcien et pythagoricien. Simultanément, ces *falāsifa* cherchaient à établir l'harmonie entre leur savoir rationnel et l'enseignement Qur'ānique¹⁷⁵. L'émanatisme existentiel d'Ibn Sīnā exerça une influence sur l'évolution de la mystique.

¹⁷³ Massignon, « L'alternative de la pensée mystique en Islam : monisme existentiel ou monisme testimonial » [1953], in *EMI*, [844-845], 844.

¹⁷⁴ Gardet, « Ḥallāj », *EP*, 104.

¹⁷⁵ Diane Steigerwald, « La pensée d'al-Fārābī (259/872-339/950) : son rapport avec la philosophie

Pour l'auteur de l'*Essai*, cette influence de la philosophie grecque sur la spiritualité des mystiques musulmans est une cause de déclin, une source de corruption de la pureté des premiers siècles : il interprète l'imprégnation de l'expérience mystique « primitive », symbolisée par al-Ḥallāj, par des éléments « spéculatifs » artificiellement transplantés en islām à partir de sources étrangères, particulièrement la « philosophie hellénistique »¹⁷⁶, comme une altération de la pureté originelle. Il critique notamment : « l'émanatisme hellénique des philosophes, et le monisme existentiel des mystiques »¹⁷⁷. Il dissocie le néoplatonisme, d'avec la mystique intégrale. La mention de ces quelques éléments permet de comprendre que la vision de l'histoire de la mystique musulmane selon L. Massignon se structure par rapport à un sommet, la voie ḥallājienne, suivi d'un déclin, lié à l'apparition de ce qu'il qualifie de « monisme existentiel » : la « *waḥdat al-wujūd* ». Mais quelle réalité recouvre exactement cette expression ?

6.2.2 *Waḥdat al-wujūd* : éléments de définition

L'union mystique telle que formulée par al-Ḥallāj sera nettement critiquée par les tenants d'une autre grande ligne mystique, celle de la *waḥdat al-wujūd*, « unicité de l'Être », dominante à partir du VI^e-VII^e/XII^e-XIII^e siècle. Mais que faut-il entendre, précisément, par *waḥdat al-wujūd*? D'après W. Chittick, l'histoire de cette expression est emblématique d'un terme bien connu de la pensée islamique qui a été mal compris : il en résulte qu'une partie

Ismaélienne », *Laval théologique et philosophique*, vol. 55, n° 3 (oct. 1999) : 456.

¹⁷⁶ Knysh, « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », 117.

¹⁷⁷ Massignon, « Interférences philosophiques et percées métaphysiques ... » [1950] in *EMI*, [452-478], 472.

importante de la discussion sur le terme s'est déroulée sur la base de concepts mal définis et sans référence aux textes pertinents¹⁷⁸. Aussi un travail définitionnel s'impose-t-il ici.

L'expression « *waḥdat al-wujūd* » est composée de deux termes – *waḥda* et *wujūd* –, présents dans la pensée islamique dès les premiers siècles. Selon W. Chittick, l'importance du premier terme, *waḥda* (unité), découle du fait que l'islām est fondé sur le *tawḥīd* ou la « déclaration de l'Unité de Dieu » qu'exprime la *shahāda (kalimat al-tawḥīd)*, « Il n'y a pas de Dieu mais Dieu » (*lā ilāh illā Allāh*). Le sens fondamental du *tawḥīd* est que tout dans la Création dérive de Dieu, qui est une réalité. Parallèlement au *tawḥīd*, d'autres mots fondés sur la racine *W-Ḥ-D* ont été discutés par les penseurs musulmans : ainsi, *aḥad* et *waḥīd*¹⁷⁹ (tous deux signifiant « un ») et *aḥadiyya* et *waḥdāniyya* (tous deux signifiant « unicité » ou « unité »)¹⁸⁰.

Le second terme qui compose cette expression est le terme *wujūd*. La discussion sur le *wujūd* entre dans la pensée islamique un peu plus tard que celle de la *waḥda* et joue un rôle important, en particulier dans le développement de la *falsafa*, souvent définie comme l'étude du *wujūd* en tant que *wujūd*¹⁸¹. Le terme *wujūd* est employé pour traduire l'idée grecque « d'être » ou « d'existence ». Cette idée se trouve enrichie par le sens littéral du

¹⁷⁸ William C. Chittick, « *Waḥdat al-Wujūd* in Islamic Thought », *Bulletin of Henry Martyn Institute of Islamic Studies*, vol. 10, n°1 (Jan. - Mar. 1991), [3-27], 25.

¹⁷⁹ W. Chittick fait remarquer que déjà chez 'Alī b. Abī Ṭālib (m. 40/661) nous trouvons une référence à quatre significations distinctes pour la déclaration, apparemment simple, « Dieu est Un (*wāḥīd*) ». Chittick, « *Waḥdat al-Wujūd* in Islamic Thought », 8.

¹⁸⁰ Chittick, « *Waḥdat al-Wujūd* in Islamic Thought », 7.

¹⁸¹ Chittick, « *Waḥdat al-Wujūd* in Islamic Thought », 8.

verbe *wajada*, tel qu'on le trouve dans le Qur'ān (ex : Q. 24 : 39 : « Il trouve Dieu » [...*wajada Allāha...*])¹⁸².

La difficulté survient lorsque *wujūd* est attribué à Dieu, étant donné qu'il peut également être attribué à toute autre chose que Dieu : si Dieu est *wujūd* alors rien d'autre ne peut être considéré comme étant *wujūd* dans le même sens. C'est précisément le statut des « autres » qui doit être éclairci et c'est une question fondamentale du *kalām*, de la philosophie et de la mystique musulmane¹⁸³. Lorsque al-Qushayrī, al-Sarrāj et al-Hujwīrī commentent ce terme, ils ont présent à l'esprit le sens Qur'ānique du terme *wujūd* (de la même famille que *wajd* ou *tawājjud*). Le *wujūd* était considéré comme une étape sur la voie mystique où « celui qui trouve » (*wājīd*) n'est conscient que de Dieu.

Ibn 'Arabī suit cet usage quand il définit *wujūd* comme « trouvant le Réel dans l'extase », (*wijdān al-ḥaqq fī al-wajd*). Notons que *wujūd*, dans ce sens est souvent difficile à différencier de *fanā'*. Étape, sur la voie qui mène à Dieu, le *wujūd* est, dans le *Manāzil al-sā'irīn*¹⁸⁴ de Khawājā 'Abd Allāh Anṣārī (m. 482/1089), la 87^e des 100 étapes menant à Dieu. Dans ce texte, il est défini comme « atteignant la réalité de la chose » (*al-zaḥābi bi ḥaqīqāt al-shay*)¹⁸⁵.

Le terme *wujūd*, de la *waḥdat al-wujūd*, s'oppose-t-il au *shuhūd* de la *waḥdat al-shuhūd* ? La littérature mystique nous invite à ne pas adosser systématiquement les deux termes, contrairement à ce que tend à faire L. Massignon. Ainsi, al-Qushayrī dans sa *Risāla* cite

¹⁸² William Chittick, « *Waḥdat al-shuhūd* », *Ef*, (fr.), (2005) t. XI, [42-44], 42.

¹⁸³ Chittick, « *Waḥdat al-shuhūd* », *Ef*, 42.

¹⁸⁴ 'Abd Allāh b. Muḥammad Anṣārī al-Harawī ; 'Abd al-Mu'ṭī b. Maḥmūd Lakhmī ; Serge de Beauceuil, *Commentaire du livre des étapes ...* (Le Caire : IFAO, 1954).

¹⁸⁵ Chittick, « *Waḥdat al-shuhūd* », *Ef*, 42. Nos italiques.

plusieurs définitions de *wujūd* et donne l'exemple d'un poème ancien faisant rimer *wujūd* et *shuhūd*: « Ma découverte (*wujūd*) est que je m'absente moi-même *d'al-wujūd* * grâce à ce qui m'apparaît à travers *al-shuhūd* »¹⁸⁶. Ici le second *wujūd* peut signifier à la fois conscience de soi et « existence » du soi vu indépendamment de Dieu, tandis que *shuhūd* signifie nettement être témoin de Dieu. Al-Qushayrī, mais aussi al-Junayd, débattent souvent des différences infimes entre *shuhūd* et *kashf*, « dévoiler » et W. Chittick fait observer qu'Ibn ʿArabī peut employer les termes *shuhūd* et *kashf*, comme synonymes de *wujūd*¹⁸⁷.

Si l'on retrace l'histoire de l'expression *waḥdat al-wujūd*, il convient de distinguer deux emplois fondamentaux : dans les exemples les plus anciens, elle signifie *waḥdat al-wujūd al-ḥaqq*: « l'unité du *wujūd* réel », et désigne *le fait que le "wujūd" de Dieu est le seul et unique véritable "wujūd"*. Progressivement, elle en vint à désigner une vision particulière de la réalité dans son ensemble, bien qu'il puisse exister des interprétations très divergentes de ce qu'implique cette vision¹⁸⁸.

Une grande partie de la littérature secondaire a supposé qu'il y avait réellement une doctrine spécifique reconnue, appelée du nom de *waḥdat al-wujūd*, créée par Ibn ʿArabī et que *waḥdat al-shuhūd* offrait véritablement une alternative ou un amendement à cette doctrine. Cependant, pour W. Chittick, étant donné l'histoire de l'expression et les contextes dans lesquels elle est apparue, cette thèse est difficile à soutenir. Les différentes tentatives faites par des érudits pour expliquer la *waḥdat al-wujūd* en utilisant des étiquettes comme « panthéisme » ou « monisme ésotérique » reviennent à la même supposition et ne peuvent

¹⁸⁶ Cité par Chittick, « *Waḥdat al-shuhūd* », *EF*, 42.

¹⁸⁷ Chittick, « *Waḥdat al-shuhūd* », *EF*, 42.

¹⁸⁸ Chittick, « *Waḥdat al-shuhūd* », *EF*, 42. Nous soulignons.

éclaircir ce dont il s'agissait réellement dans les textes. En réalité, la *waḥdat al wujūd* était davantage un *concept emblématique qu'une doctrine* et si on a considéré Ibn 'Arabī comme son fondateur, cela indique simplement que ses écrits marquent l'entrée en force de la mystique dans les débats théoriques à propos du *wujūd* qui, avant lui, avaient été le domaine exclusif des philosophes et des *mutakallimūn*¹⁸⁹.

Ibn 'Arabī, rappelle W. Chittick, n'a lui-même jamais employé l'expression « *waḥdat al-wujūd* » et ce malgré l'immensité de son corpus d'écrits. Il a discuté fréquemment le concept de « *wujūd* » et employé des termes tels que *waḥda*, *waḥdāniyya* et *aḥadiyya*¹⁹⁰. Cependant, bien qu'il n'ait pas employé l'expression *waḥdat al-wujūd* en tant que telle, la première formulation claire et détaillée de cette idée lui est généralement attribuée¹⁹¹.

Il n'est pas aisé d'expliciter l'enseignement du Shaykh al-Akbar sans le déformer, car il se place sur plusieurs plans et évoque différents niveaux de connaissance acquis sur la voie mystique. Or, certains niveaux, mais pas tous, exigent que le *wujūd* absolu de Dieu soit envisagé comme une abolition du *wujūd* relatif de toute autre chose. Par exemple, dans les *Futūḥāt al-Makkiyya (Les Illuminations de la Mekke)*, il parle parfois des *ahl al-jam' wa al-wujūd* « les gens qui rassemblent et trouvent » qu'il appelle aussi « les gens d'une Entité Unique »¹⁹². Dans le lexique technique de la mystique musulmane, *jam'* (réunion) s'oppose à *farq* (séparation) et désigne le fait de voir toutes les choses réunies par la réalité de Dieu. Les gens qui connaissent l'Union et trouvent Dieu sont dépassés par la vision de Dieu au point

¹⁸⁹ Chittick, « *Waḥdat al-shuhūd* », *EP*, 42. Nos italiques.

¹⁹⁰ Chittick, « *Waḥdat al-Wujūd* in Islamic Thought », 8.

¹⁹¹ Chittick, « *Waḥdat al-Wujūd* in Islamic Thought », 8.

¹⁹² Cité par Chittick, « *Waḥdat al-shuhūd* », *EP*, 42.

qu'ils ne voient pas de séparation entre Lui et les choses¹⁹³. En effet, ils disent « Tout est Lui ! » (*hama ūst !*) – exclamation poétique et extatique que l'on trouve déjà chez Anṣārī (m. 482/1089), et que l'on dit, dans les discussions ultérieures, être la position de la *waḥdat al-wujūd*. Mais Ibn ʿArabī ne considère pas cette sorte de vision comme le stade le plus élevé sur la voie qui mène à Dieu, car cela revient à ne voir que d'un œil ; de l'autre œil, le vrai ṣūfi doit voir également que tout n'est pas Lui¹⁹⁴.

Après avoir précisé la vision qui sous-tend le concept de *waḥdat al-wujūd*, nous essaierons de comprendre pourquoi L. Massignon rejette si violemment ce qu'il appelle le « monisme existentiel ».

6.2.3 La critique akbarienne d'al-Ḥallāj

Dans un texte de 2005, M. Chodkiewicz s'interroge sur les causes de l'« hostilité véhémente, persévérante, obsessionnelle » de L. Massignon à l'égard du Shaykh al-Akbar, qui voit en lui « une sorte d'adversaire personnel »¹⁹⁵. Pour la chercheuse Claude Addas, l'une des clefs de l'attitude de L. Massignon est la suivante : « l'auteur de la *Passion* n'a jamais pardonné à celui des *Futūḥāt* les réserves qu'il formule à plusieurs reprises sur Ḥallāj »¹⁹⁶. Nous nous intéresserons donc à présent à cette première cause de discorde : le traitement d'al-Ḥallāj par Ibn ʿArabī. Le Shaykh al-Akbar adresse à al-Ḥallāj certaines critiques, qui ont certainement heurté L. Massignon. Selon M. Chodkiewicz, c'est

¹⁹³ Chittick, « *Waḥdat al-shuhūd* », *EP*, 42-43.

¹⁹⁴ Chittick, « *Waḥdat al-shuhūd* », *EP*, 42.

¹⁹⁵ Michel Chodkiewicz, « Ibn ʿArabī dans l'œuvre de Henry Corbin », in *Henry Corbin, philosophies et sagesse des religions du Livre*, éd. par M.A. Amir-Moezzi, C. Jambet, P. Lory (Turnhout: Brepols, 2005), [81-91], 82-83.

¹⁹⁶ Claude Addas, *Ibn ʿArabī ou La quête du soufre rouge* (Paris : Gallimard, 1989), 245.

l'affirmation de cette position d'autorité qui a pu être ressentie comme inacceptable pour L. Massignon¹⁹⁷. Il note que l'islamologue n'a pas de mots assez durs pour critiquer « le style autoritaire et compassé », le « ton impassible et glacé » des jugements d'Ibn 'Arabî¹⁹⁸. Pourtant, ce jugement n'est pas systématiquement négatif à l'égard d'al-Ḥallāj, qu'il honore d'ailleurs du qualificatif de « saint »¹⁹⁹. Voyons à présent quelles sont les principales critiques qu'il adresse à al-Ḥallāj :

Tout d'abord, il rappelle quelles sont les règles de conduite (*adab*) sur la voie. Il juge par exemple le *shaṭḥ* incompatible avec l'*adab ma'ā-Allāh* (la politesse vis-à-vis de Dieu)²⁰⁰. Le croyant devant adopter une attitude de servitude (*'ubūdiyya*) vis-à-vis de la Seigneurie (*rubūbiyya*)²⁰¹. Le *shaṭḥ* est selon lui un vice au moyen duquel l'homme prétend se hausser au rang de la divinité (*al-rutba al-ilāhiyya*) et quitte ainsi sa réalité (*ḥaqīqa*)²⁰². Tandis que, nous l'avons dit, L. Massignon considère le *shaṭḥ* comme l'une des caractéristiques les plus élevées de la mystique musulmane, Ibn 'Arabî pense qu'il est en contradiction avec la Loi, et qu'il résulte d'une saisie inadéquate des réalités métaphysiques profondes²⁰³.

Il déplore également l'ivresse ḥallājienne : pour lui, il convient de goûter les demeures (*manāzil*), non de s'y absorber, non d'y être privé de discernement : le chercheur Mokdad Arfa-Mensia commente cette idée et écrit que transposé aux *aḥwāl* (états spirituels), cela

¹⁹⁷ Chodkiewicz, « Ibn 'Arabî dans l'œuvre de Henry Corbin », 83.

¹⁹⁸ Chodkiewicz, « Ibn 'Arabî dans l'œuvre de Henry Corbin », 83.

¹⁹⁹ Massignon, *Passion* (1975), II, 416.

²⁰⁰ Mokdad Arfa Mensia, « La Voie de Hallāj et la voie d'Ibn 'Arabî », in *Consciousness and reality, Studies in Memory of Toshihiko Izutsu*, éd. par Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Hideichi Matsubara, Takashi Iwami, Akiro Matsumoto (Brill: Leiden; Boston; Köln, 2000), 399.

²⁰¹ Arfa-Mensia, « La Voie de Hallāj et la voie d'Ibn 'Arabî », 399.

²⁰² Arfa-Mensia, « La Voie de Hallāj et la voie d'Ibn 'Arabî », 399.

²⁰³ Arfa-Mensia, « La Voie de Hallāj et la voie d'Ibn 'Arabî », 400.

nous montre qu'Ibn 'Arabī s'oppose à l'ivresse (*sukr*) ḥallājienne²⁰⁴. Pour Ibn 'Arabī la science (*ʿilm*) accompagne l'état de veille, non pas l'état d'ivresse²⁰⁵.

Toujours au sujet de l'*adab*, il insiste sur la différence entre le saint et le prophète et sur la discrétion et la réserve qui incombent au premier. L. Massignon cite Ibn 'Arabī en ces termes : « De même que le devoir d'un *Prophète* est de manifester publiquement ses signes et ses miracles, pour la gloire de son apostolat, de même le devoir d'un *saint* (venu après le prophète) est de cacher les siens »²⁰⁶. Pour Ibn 'Arabī, de retour à l'état de veille, le mystique est tenu de taire ce qui doit l'être et de divulguer ce qui doit l'être aussi. Car la vérité ne saurait être dite dans n'importe quelle circonstance²⁰⁷.

Un autre point relevé par M. Arfa-Mensia concerne les rapports entre Divinité et humanité. On connaît l'importance, pour la pensée d'Ibn 'Arabī, de sa conception de la réalité divine et de la réalité humaine et de leurs rapports complexes qui culminent dans sa théorie de l'Homme parfait (*al-insān al-kāmil*). À propos de ces rapports, Ibn 'Arabī évoque souvent la prétention de certains humains à la divinité, et notamment celle de ceux, qui dans un état d'ivresse tombent dans la confusion la plus totale. Il déplore la confusion qui se dégage de certains textes d'al-Ḥallāj dans lesquels il évoque son esprit emmêlé à l'esprit de Dieu, par exemple, ou se dit uni à Dieu et à sa volonté²⁰⁸.

²⁰⁴ Arfa-Mensia, « La Voie de Hallāj et la voie d'Ibn 'Arabī », 400.

²⁰⁵ Arfa-Mensia, « La Voie de Hallāj et la voie d'Ibn 'Arabī », 401.

²⁰⁶ Massignon, *Passion* (1975), II, 416.

²⁰⁷ Arfa-Mensia, « La Voie de Hallāj et la voie d'Ibn 'Arabī », 401.

²⁰⁸ Arfa-Mensia, « La Voie de Hallāj et la voie d'Ibn 'Arabī », 403

Ibn ‘Arabī est également en désaccord avec al-Ḥallāj sur sa conception de l’amour, de l’union divine. Pour le Shaykh al-Akbar, ceux qui prétendent que la nature divine s’incarne dans la nature humaine (*ḥulūliyya*) sont ignorants de la réalité des choses. La prétention à une union de deux esprits ou de deux corps découle de cette ignorance. Il vise ici al-Ḥallāj et cite son vers : « *Je suis Celui que j’aime, et Celui que j’aime est moi* »²⁰⁹. Ce reproche de *ḥulūl* (infusion de substance, « incarnation »), rejoint ici l’une des accusations du procès d’al-Ḥallāj²¹⁰.

Concernant l’état spirituel et la science (*al-ḥāl wa al-‘ilm*), Ibn ‘Arabī distingue entre la science (*‘ilm*, connaissance des réalités ultimes telles qu’elles sont) et l’état spirituel (*ḥāl*) transitoire qui envahit le mystique. Il affirme la supériorité de la science sur l’état spirituel. Pour Ibn ‘Arabī, il y a d’une part ceux qui ont la science des réalités (*‘arifūn*), d’autre part le commun des gens (*‘amma*) et enfin ceux qui occupent un rang intermédiaire (*mutawassitūn*) : les gens des états spirituels. Ces derniers vivent dans une passivité à l’égard de leurs *aḥwāl* puisqu’ils les subissent. Seul le *‘arif* peut maîtriser les *aḥwāl* et les gérer (*taṣrīf*). Ibn ‘Arabī porte ici un jugement très sévère sur al-Ḥallāj puisqu’il le situe dans une situation intermédiaire entre le *‘arif* et l’homme du commun. Il prend ainsi position dans un débat très animé, critique sévèrement ceux qui affirment la supériorité du *ḥāl* sur le *‘ilm* et met le *‘ilm* bien au-dessus du *ḥāl*. M. Arfa-Mensia fait remarquer que pour L. Massignon, chose intéressante, c’est le contraire : le *ḥāl* est supérieur au *‘ilm*²¹¹.

²⁰⁹ Arfa-Mensia, « La Voie de Hallāj et la voie d’Ibn ‘Arabī », 405.

²¹⁰ Gardet, « al-Ḥallādj », *EP*, 104.

²¹¹ Arfa-Mensia, « La Voie de Hallāj et la voie d’Ibn ‘Arabī », 407.

Enfin, c'est en étudiant la théorie de l'être chez Ibn 'Arabī que l'on peut comprendre le fondement de l'attitude de l'islamologue à l'égard d'al-Ḥallāj. Ces idées peuvent être résumées en comprenant que pour Ibn 'Arabī, le rapport entre Divinité et Humanité ne peut être un rapport d'*union* mais de *manifestation* de la Réalité divine en l'homme, manifestation qui trouve sa plénitude dans la théorie akbarienne de l'Homme parfait (*al-insān al-kāmil*)²¹². Ces critiques, portées à l'encontre d'al-Ḥallāj, nous permettent de comprendre l'hostilité de L. Massignon à l'égard de l'auteur des *Futūḥāt*.

6.2.4 Hostilité de L. Massignon à l'égard d'Ibn 'Arabī

Bien qu'il reconnaisse l'importance de la pensée d'Ibn 'Arabī au sein de l'histoire de la mystique musulmane²¹³, L. Massignon fait preuve d'une hostilité très vive à son égard. Cette dernière, nous l'avons vu, s'explique en partie par les critiques formulées par le Shaykh al-Akbar à l'endroit d'al-Ḥallāj. Mais d'autres causes doivent être ici invoquées. Pour M. Chodkiewicz, l'opposition radicale de L. Massignon envers Ibn 'Arabī a sa source dans sa conception des critères qui authentifient une voie mystique et la distinguent de ses imitations ou de ses contrefaçons²¹⁴. Plusieurs points seront ici évoqués :

²¹² Arfa-Mensia, « La Voie de Hallāj et la voie d'Ibn 'Arabī », 412.

²¹³ Massignon, *Passion* (1975), II, 414 : « La forte personnalité intellectuelle d'Ibn 'Arabī domine toute l'histoire moderne du mysticisme musulman, il en est le « rénovateur » incontesté (*muhyī*), le “Maître” par excellence (*shaykh akbar*), non seulement chez les sunnites arabes et turcs, mais même chez les imāmites persans. »

²¹⁴ Chodkiewicz, « Ibn 'Arabī dans l'œuvre de Henry Corbin », 83.

6.2.4.1 La question de la transcendance divine et de l'incarnation

Lorsqu'il décrit la posture spirituelle qui doit, selon lui, être celle du mystique, L. Massignon insiste sur la nécessité de subir la transcendance de Dieu « comme le bec de vautour dans le foie de Prométhée ». Il appelle à l'humilité, à se prosterner devant Dieu, à cesser « d'estimer notre acte d'adoration suprême »²¹⁵. Il invite, en faisant référence à l'Incarnation, à souffrir pour que ceux qui n'adorent pas Dieu soient dans la joie²¹⁶. La posture qu'il indique est celle de l'anéantissement, de soi-même, de sa compréhension, de son intelligence. La souffrance est pour L. Massignon l'instrument de la rédemption.

M. Chodkiewicz fait remarquer que cette conception, correspond à la théologie mystique de son époque et comporte un accent caractéristique sur la « spiritualité victimale ». On comprend dès lors qu'Ibn 'Arabî lui apparaisse comme un orgueilleux gnostique « épris de logique formelle », qui élimine « toute intervention transcendante de la divinité »²¹⁷. L'opposition qu'instaure L. Massignon entre la voie ḥallājienne et l'akbarienne est comparée par M. Chodkiewicz à celle qui a déjà été réalisée dans la spiritualité rhéno-flamande entre la *Minnemystik* (orthodoxe) et la *Wesenmystik* (suspecte de panthéisme). Ce schéma, L. Massignon le reproduit croyant irréductible l'incompatibilité qu'il décerne entre al-Ḥallāj

²¹⁵ Lettre du 8/VII/1958 de L. Massignon à H. Corbin. In : Jambet, *Henry Corbin*, 337.

²¹⁶ Lettre du 8/VII/1958 de L. Massignon à H. Corbin. In : Jambet, *Henry Corbin*, 337 : « c'est à cause d'eux que Dieu nous a créés, pour qu'avec Lui et comme Lui, nous mourions pour eux, parce que c'est cela l'Incarnation sans laquelle la Théophanie ne leur serait pas accordée, ce goût amer du pain de l'exil, cette saveur terrible du Vin du coup de lance, Vin tiré du fond de l'enfer, du fond du néant, non seulement de l'idée du néant, mais de sa matérialisation, donc de son anéantissement ; non seulement du concept de l'ignorance, *nakira*, mais de l'anéantissement de toute compréhension, *ma'rifā* de l'ignorance ».

²¹⁷ Chodkiewicz, « Ibn 'Arabî dans l'œuvre de Henry Corbin », 83 cite Massignon, *Essai* (1954), 315.

« amoureux de Dieu » et l'auteur des *Fuṣūṣ al-ḥikam (Les chatons de la sagesse)*, qu'il suspecte de panthéisme²¹⁸.

Il reproche à Ibn 'Arabī d'avoir critiqué le *ḥulūl* ḥallājien : il comprend ainsi le commentaire par Ibn 'Arabī de l'expression « *anā al-Ḥaqq* » : « Puisque le créateur et la création ne sont que les deux faces, symétriques, d'une même réalité [...] – l'un étant « l'essence » de l'autre, – et réciproquement, – ce n'est que s'il était toute la création qu'un homme pourrait dire *Ana al-Ḥaqq!* – Mais à quoi bon dire *Ana* ou *Hūwa*, « je » ou « il », – puisque le monisme de l'Être est absolu. »²¹⁹. La doctrine de la *waḥda* renonçant à rien diviser, se refuse à séparer l'Absolu du contingent, aussi bien qu'à considérer comme réellement possible l'union du créateur avec sa créature, puisqu'ils n'ont jamais fait qu'un²²⁰.

Ailleurs, dans l'*Essai*, on peut lire : « Ibn 'Arabī, épris de logique formelle, élimine, en fait, toute intervention transcendante de la divinité, du domaine de la mystique »²²¹. Par ses concessions décisives et irrémédiables, Ibn 'Arabī « livre la théologie mystique musulmane au monisme syncrétiste des Qarmates »²²². Dès lors, écrit L. Massignon, « Ce ne sont plus seulement les âmes, c'est même toute la création qu'il se représente comme émanant de Dieu suivant une évolution cosmogonique en cinq temps, corrélative d'une explicitation rationnelle symétrique de la science divine »²²³. Ce que l'islamologue reproche à Ibn 'Arabī, c'est d'être un « panthéiste », c'est de supprimer la radicalité de la transcendance au profit d'une vision émanationniste. Il le blâme également pour sa sérénité, son quiétisme : chez ce

²¹⁸ Chodkiewicz, « Ibn 'Arabī dans l'œuvre de Henry Corbin », 84.

²¹⁹ Massignon, « *Ana al-haqq* : étude historique et critique... » [1912], *EM*, 451.

²²⁰ Massignon, « *Ana al-haqq* : étude historique et critique... » [1912], *EM*, 451.

²²¹ Massignon, *Essai* (1922), 285.

²²² Massignon, *Essai* (1954), 79.

²²³ Massignon, *Essai* (1954), 79.

philosophe, écrit-il, « Il n'est plus question de prêcher, de lutter dans la Communauté, mais d'atteindre à une sérénité quiétiste, où il n'y a plus *toi*, ni *moi*, ni *nous*, ni même *il* »²²⁴.

6.2.4.2 Critique de son « syncrétisme théosophique »

Pour l'islamologue, l'école d'Ibn 'Arabī doit être tenue responsable du divorce entre «la discipline ascétique (rituelle et morale) – et la théologie mystique, – l'élaboration d'un vocabulaire théorique subtil, visant des hiérarchies gnostiques incontrôlables, des cosmogonies et *idéogénies* invérifiables »²²⁵. Il reproche à cette école d'avoir fait de la mystique une science ésotérique, d'avoir consommé la rupture entre les vocations mystiques musulmanes et leur rayonnement social (substituant au devoir de correction fraternelle la discipline qarmate de l'arcane), réservant l'apanage de la mystique, science ésotérique qui ne doit pas être divulguée, à des cercles initiatiques fermés, corporations intellectuelles fossiles, clubs de l'extase, fumeries d'opium surnaturel²²⁶.

Dans un article paru en 1957, il impute à l'école d'Ibn 'Arabī la responsabilité d'une évolution qui priva, en fait, l'évolution sociale musulmane d'une élite intellectuelle indispensable, – le peuple s'efforça à provoquer des « *revivals* » congrégationnels, par des séances de *dhikr*, litanies chantées ou « psalmodiées », destinées à provoquer l'extase. Se remémorer Dieu ensemble est évidemment plus « réel » que de penser à Dieu en silence, immobile, seul²²⁷. Ici

²²⁴ Massignon, « Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Age » [1957], in *EM II*, [128-142], 138.

²²⁵ Massignon, *Essai* (1954), 80.

²²⁶ Massignon, *Essai* (1954), 81.

²²⁷ Massignon, « Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Age » [1957], in *EM II*, [128-142], 138-1399.

se trouve clairement exprimé le mépris de L. Massignon pour tout ce qui peut être destiné à provoquer mécaniquement l'extase. Il déplore, qu'après al-Ḥallāj, certains mystiques tentent de la déclencher matériellement²²⁸. Il blâme l'école d'Ibn 'Arabī pour son « syncrétisme théosophique », qui est pour lui une forme dégénérée de l'universalisme apostolique des premiers mystiques²²⁹. Il lui reproche de réduire la mystique à une esthétique formelle : « L'importance démesurée donnée à l'emploi de termes volontairement obscurs et ésotériques est précisément un des signes de la décadence que marque l'école d'Ibn 'Arabī. Ce n'est pas ainsi qu'agissaient les grands mystiques de l'Islam primitif »²³⁰.

Dans une lettre à H. Corbin, il déplore chez le Shaykh al-Akbar, une certaine « fossilisation littéraliste, administrative et matérialisante, qui damne et pétrifie, comme disent les Shī'ites qui croient que les damnés sont transformés en métaux, à la fin »²³¹.

Et dans la *Passion*, on peut lire encore : « En leur style autoritaire et compassé, doctoral, clair de syntaxe, mais farci d'expressions techniques, les thèses générales et les visions personnelles qu'il narre, d'un même ton impassible et glacé, fournissent les indications les plus précieuses sur l'idée qu'il s'est construite de la personnalité de Hallāj »²³². Au sujet de ce passage, Claude Addas juge excessive la sévérité de L. Massignon à l'encontre de l'auteur des *Futūḥāt* :

« Autoritaire », certes, si l'on entend par là que Muḥyī l-Dīn s'exprime avec l'*auctoritas* de celui que sa route a conduit au *ḥaqq al-yaqīn*, à l'inébranlable certitude et qui, lorsqu'il décrit les états et les degrés de la Voie, s'appuie – et le dit – sur ce qu'il

²²⁸ Massignon, *Passion* (1922), II, 531.

²²⁹ Arfa-Mensia, « La Voie de Hallāj et la voie d'Ibn 'Arabī », 398.

²³⁰ Massignon, *Essai* (1954), 16.

²³¹ Lettre du 8/VII/1958 de L. Massignon à H. Corbin, in : Jambet (éd.), *Henry Corbin*, 336

²³² Massignon, *Passion* (1975), II, 414.

a lui-même éprouvé en chacun d'eux. Mais « glacé » ? « Impassible » ? Chez Ibn 'Arabī – et dans les *Futūḥāt* en particulier – il n'y a pas de lumière sans chaleur, de connaissance sans amour. L'évocation de ses maîtres, de ses amis est souvent chargée d'émotion. Sa compassion est universelle : pour lui, la générosité héroïque, la *futuwwa* du *walī* doit s'étendre à toutes les créatures, végétaux et minéraux inclus. Quant à l'emploi, excessif aux yeux de Massignon, de termes techniques dans le corpus akbarien en général et plus spécialement dans les *Futūḥāt*, il nous paraît pleinement justifié par un souci de précision dans une œuvre qui, délibérément, s'adresse à une élite pour laquelle ces particularités de vocabulaire ne constituent pas, au contraire, un obstacle à la compréhension²³³.

L. Massignon écrit encore dans l'*Essai*, que « Grâce à Ibn 'Arabī, le vocabulaire syncrétiste hellénistique domine désormais – et le souci théorique de rester d'accord avec lui l'emporte sur l'analyse expérimentale et l'introspection de la pratique cultuelle »²³⁴. La mystique n'est plus fonction de la ferveur du croyant : ce qui nous renseigne sur l'importance de la *ferveur* selon L. Massignon. Notons aussi l'attachement de l'islamologue au monothéisme abrahamique qui le fait ici s'insurger contre « l'hellénisme »²³⁵, contre le néoplatonisme. Par ailleurs, la rationalité, la théorie, ne devraient selon lui, s'agissant de la voie mystique, l'emporter sur l'expérimentation, l'introspection. D'où son opposition à la « philosophie spéculative » d'Ibn 'Arabī.

Cet exemple montre que les termes se définissent de manière polémique chez L. Massignon. Mystique s'oppose à philosophie rationnelle hellénique. L'esprit sémitique, à la logique indo-européenne. Cet aspect illustre, comme le note P. Laude, la profonde méfiance qui était celle

²³³ Addas, *Ibn 'Arabī ou La quête du soufre rouge*, 245-246.

²³⁴ Massignon, *Essai* (1954), 80.

²³⁵ Ailleurs L. Massignon qualifie le tempérament philosophique d'Ibn 'Arabī d'ismaélien plutôt que directement hellénistique. Massignon, « Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Âge » [1957], in *EMII*, [128-142], 138.

de Massignon, à l'égard de « l'abstraction »²³⁶. Il se méfie de la philosophie, qu'il conçoit comme abstraite, et comprend la mystique comme une pratique.

Ainsi, bien que la critique de L. Massignon à l'égard d'Ibn 'Arabī n'ait pas le mérite d'éclairer l'œuvre du Shaykh al-Akbar, elle a en revanche celui de nous amener vers une compréhension plus profonde de ce qui caractérise, aux yeux de Massignon, la mystique musulmane et l'histoire de ses développements.

6.2.5 « Monisme testimonial » et « monisme existentiel » selon L. Massignon

Si l'islamologue a manifesté peu d'intérêt pour la mystique tardive²³⁷, cela peut s'expliquer par la violence de son rejet d'Ibn 'Arabī, rejet qui englobe l'ensemble de « son école », qu'il appelle « *waḥdat al-wujūd* », expression qu'il traduit par « monisme existentiel ».

Chronologiquement, L. Massignon distingue une première phase ascendante, les siècles préparant le sommet ḥallājien, d'une phase descendante, les siècles venant après al-Ḥallāj, qui conduit vers le déclin et la décadence de la mystique. Cette rhétorique du « déclin » marquera durablement les perceptions des islamologues. Dès le IV^e siècle de l'hégire, L. Massignon perçoit les symptômes d'une décadence et dit sa nostalgie du temps où les premiers musulmans luttèrent et souffrirent « ascètes et mystiques en première ligne, menant la guerre sainte, au nom du Dieu unique, non seulement aux frontières, mais dans la

²³⁶ Laude, *Massignon intérieur*, 29

²³⁷ Nasr, *L'Islam traditionnel face au monde moderne*, 190. Fait allusion à Ibn 'Arabī, 'Abd al-Karīm al-Jīlī et Maḥmūd Shabestari.

capitale, non seulement chez les idolâtres, mais au fond de leurs propres cœurs, avec Ḥasan, Ibn Wâsiʿ, ʿOtbah et Shaqîq, avec Ibn Ḥanbal et Ḥallâj »²³⁸.

Qualitativement, L. Massignon tend à forger des oppositions binaires, des schémas réducteurs, qu'il articule autour de deux concepts : « *waḥdat al-shuhūd* » attribuée à al-Ḥallāj et « *waḥdat al-wujūd* », attribuée à Ibn ʿArabī.

La figure d'Ibn ʿArabī constituera le principal désaccord entre L. Massignon et H. Corbin, qui consacre au Shaykh al-Akbar, un ouvrage²³⁹. Dans une lettre de 1959 (*Voir annexe 12*), alors qu'il songe au jour où il quittera ce monde, L. Massignon écrit à H. Corbin :

C'est vous, au fond qui êtes le plus proche de ma pensée, dont la vocation est la plus proche de la mienne, sub specie aeternitatis, – et lorsque je « partirai », je compte sur vous en premier pour défendre l'amitié sacrée que Dieu m'a inspirée pour Mansûr Hallâj et pour Fâtima Zahrâ, et, à travers eux, pour Salmân et pour Muhammad. Avec cette nuance mienne, que vous avez d'ailleurs mentionnée dans vos œuvres : que je suis pour la Wahdat al-Shuhûd, et que je suis pour la supériorité du « fiat » de Marie, donc de l'Humanité rédimée, sur l'acte d'adoration des Anges²⁴⁰.

Cette préférence pour la *waḥdat al-shuhūd*, L. Massignon l'avait déjà affirmée dans sa préface à la traduction de l'ouvrage de son ami, le penseur pakistanais M. Iqbal, intitulé *Reconstituer la pensée religieuse de l'Islam* (1955), préface dans laquelle il distingue les mystiques *wujūdīyya* des *shuhūdī* :

²³⁸ Massignon, *Essai* (1922), 286.

²³⁹ Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabi* (Paris : Flammarion, 1958). Voir à ce sujet l'article de Chodkiewicz, « Ibn ʿArabî dans l'œuvre de Henry Corbin ».

²⁴⁰ Lettre du 17 /IX/1959 de L. Massignon à H. Corbin. *BNF, FLM (voir annexe 12)*. Dans une autre lettre, L. Massignon avait également fait allusion aux Anges : il présente les anges d'Ibn ʿArabī comme démoniaques : « ces oiseaux sont des aigles, et des vautours. [...] Les Anges qu'Ibn ʿArabî nous propose, comme auries de notre envol, ne sont que ces Jinn qui existaient, paraît-il avant le déluge, – et que les théologiens n'admettent plus, mais qui sont, par leur angélisme étrange, bien dangereux... ». Lettre du 8/VII/1958 de L. Massignon à H. Corbin. In : Jambet (éd.), *Henry Corbin*, 336-337.

Que c'est la profession de foi dans un Dieu Unique seule qui unifie notre âme personnelle et l'immortalise). Au Jugement, nul n'aura à rendre compte des agissements d'autrui (seul le Pèlerinage à la Mekke peut être effectué par substitution). En cela, plusieurs siècles avant Iqbal, des penseurs musulmans de l'Inde avaient lucidement réagi contre les mystiques *Wujûdiyya* (école d'Ibn 'Arabî), partisans du monisme existentiel, qui est précisément le fonds commun des spéculations hindouistes sur l'anéantissement final des mystiques ; l'école des *Shuhûdiyya*, partisans du monisme testimonial va de Ali Hamadhani (élève de Semnani) à Serhindi, et Shah Wéliullah Dihlawi : Iqbal est *shuhûdî*, il s'en est expliqué avec nous lors de sa venue à Paris²⁴¹.

6.2.5.1 Exemplarité du « monisme testimonial » d'al-Ḥallāj selon L. Massignon

D'après L. Massignon, c'est à al-Ḥallāj que revient à ses yeux le mérite d'avoir proposé la solution correcte du problème de l'union mystique²⁴² : cette vision, c'est celle de la *wahdat al-shuhūd*, fondée sur l'expérience de l'union mystique transformante et personnalisante du mystique qui devient le témoin de Dieu²⁴³. Cette vision avait été, écrit-il, exposée par al-Ḥallāj suivant une méthode fort complexe, la définissant comme une *identification intermittente* du sujet et de l'Objet ; qui ne se renouvelle que par une transposition incessante, et amoureuse des rôles, entre eux deux : par une alternance vitale comme l'oscillation, la pulsation, la sensation, la conscience ; se surimposant de façon surhumaine et

²⁴¹ Louis Massignon, « Préface », *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Muhammad Iqbal (au.), trad. et notes Eva Meyerovitch (Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve 1955), 3.

²⁴² Massignon, *Essai* (1922), 284.

²⁴³ Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, 186.

transcendante, sans jamais se stabiliser normalement ni de façon permanente, pour le cœur d'un sujet humain donné, en cette vie mortelle²⁴⁴.

La solution ḥallājienne évitait, selon lui, à la fois « l'intellectualisme idéologique des *motakallimōn* », « le libertarisme des hellénisants », « le dualisme antagoniste des *ḥashwiyah* » et « le monisme des Qarmates »²⁴⁵. Elle fut par la suite déformée²⁴⁶ : « Les dialogues d'amour des poètes mystiques postérieurs ne sont que des échos, auprès des cris de l'extase hallagienne »²⁴⁷, écrit-il, signifiant ainsi qu'il voit en al-Hallāj un sommet, qui sera suivi par le déclin. Nous tenterons à présent de comprendre pourquoi.

6.2.5.2 Amour dynamique (*ishq*) versus sérénité quiétiste

La première opposition que nous identifions est celle du dynamisme, opposé à la sérénité quiétiste. La mystique ḥallājienne est à ses yeux une mystique de l'amour. Il a noté l'emploi par al-Ḥallāj du mot *ishq*, qui désigne l'amour de désir, contient une notion dynamique²⁴⁸.

On peut supposer, avec P. Laude, que c'est en ce dynamisme spirituel de l'*ishq* que s'origine la sévérité de l'islamologue à l'égard du quiétisme et ses vives réticences vis-à-vis de la mystique de la *waḥdat al-wujūd*, conçu par lui comme un « monisme existentiel », « comme

²⁴⁴ Massignon, *Essai* (1922), 284.

²⁴⁵ Massignon, *Essai* (1922), 284.

²⁴⁶ Massignon, *Essai* (1922), 284.

²⁴⁷ Massignon, *Passion*, (1922), II, 532.

²⁴⁸ Pour al-Ḥallāj, écrit-il, « c'est Dieu qui est le Désir, que c'est du centre même de l'Essence divine que le Désir s'irradie ». Massignon, « Interférences philosophiques et percées métaphysiques ... » [1950], in *EMI*, [452-478], 474.

si l'exclusive Réalité de Dieu comme essence de tout le réel abolissait la multiplicité dynamique des créatures sur le plan qui est le leur »²⁴⁹. Tout se passe comme si certaines doctrines ou approches spirituelles, qu'il affuble des nuances péjoratives du « monisme » ou du « quiétisme », « abolissaient pour Massignon la nécessité du témoignage, la nécessité du pèlerinage, la tension de l'âme héroïque et sacrificielle d'un guerrier de l'Amour divin qui constitue sa vocation propre »²⁵⁰.

Selon lui, l'influence d'Ibn 'Arabī a abouti « à priver la Communauté musulmane de la participation des mystiques aux œuvres de bienfaisance et de miséricorde qui donnent à tout groupe humain sa cohésion fraternelle »²⁵¹. Ici apparaît à nouveau l'importance à ses yeux de l'engagement fraternel. C. Krokus souligne celle du témoignage public rendu sur base de la vérité et de la justice pour les personnes opprimées²⁵². D'après lui, le « quiétisme » n'est plus un élan vers l'autre, il est statique.

6.2.5.3 Mystique *versus* philosophie, *'ibāda versus* abstraction et symbolisme.

Comme le fait remarquer P. Laude, L. Massignon, substantiellement chrétien « ne peut concevoir le Divin, et le rapport du Divin à l'humain, que comme mouvement, déplacement, incarnation »²⁵³. De même qu'il tient à l'Incarnation, il tient à la résurrection : tandis que le « monisme testimonial », tel que l'enseigne al-Ḥallāj, est à ses yeux fait pour le

²⁴⁹ Laude, *Massignon intérieur*, 28.

²⁵⁰ Laude, *Massignon intérieur*, 28.

²⁵¹ Massignon, « Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Age » [1957], in *EMII*, [128-142], 139.

²⁵² Krokus, *The Theology of Louis Massignon*, 73.

²⁵³ Laude, *Massignon intérieur*, 41.

salut des hommes, tandis qu'il est « une prévision des Élus ressuscités », il reproche au « monisme existentiel » (tout comme aux philosophes hellénistes), de ne pas croire à la résurrection des corps²⁵⁴.

Tenant à la résurrection, il invite également à bien distinguer la mystique musulmane de la gnose shī'ite qui cherche une interprétation symbolique de l'univers. Selon la gnose qui enseigne la lutte continue entre l'esprit et la matière, il est inconcevable que l'âme puisse atteindre Dieu autrement qu'à travers une série d'initiations et de réincarnations, sous la direction spirituelle de l'imâm. Tandis que pour L. Massignon, la mystique permet à l'âme de parvenir à Dieu par l'amour non pas dans l'écoulement de réincarnations, mais dans un seul corps, dans une seule vie²⁵⁵.

L. Massignon se méfie donc de l'abstraction et tout particulièrement de la philosophie. À ce sujet C. Jambet fait remarquer que l'auteur de *La Passion*, réduisant la philosophie à un rationalisme hellénique, considère les philosophes de l'islām « comme de simples *rationalistes*, incapables de s'élever à la hauteur requise par le témoignage d'amour envers Dieu et la compréhension de l'amour de Dieu envers l'homme »²⁵⁶. D'après lui, écrit C. Jambet, al Ḥallāj

identifia le Désir et l'Essence divine, « alors qu'à l'imitation des *premiers* philosophes helléniques, les *falāsifa* musulmans ne faisaient de l'Amour qu'un Demiurge ». La supériorité du soufisme hallâgien sur la philosophie néoplatonisante tiendrait à ceci : les philosophes, tout en faisant de l'Amour une propriété native de l'existant,

²⁵⁴ Massignon, « L'alternative de la pensée mystique en Islam : monisme existentiel ou monisme testimonial » [1953], in *EMI*, [844-845], 845.

²⁵⁵ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 186-187. Fait allusion au texte: Massignon, *Die Ursprunge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam* (1937), *Eranos Jahrbuch* (1938), [55-77]: 73.

²⁵⁶ Jambet, « Le soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin » (*Izutsu*), 261 -262.

situeraient son règne au niveau de l'Âme du monde et ne parviendraient pas à le percevoir au sein même de l'Unité divine, qu'ils jugeraient immobile et impassible. Les spirituels du soufisme, après Hallāj, identique à l'Essence divine elle-même, travaillée par une inquiétude sans remède, celle de l'essentiel Désir²⁵⁷.

L. Massignon dira en plusieurs endroits sa méfiance à l'égard de l'abstraction intellectuelle et écrira par exemple, au sujet de l'hellénisme :

Le platonisme naît d'une crise culturelle qui n'est pas particulière à l'hellénisme, mais éclate en toute civilisation dépassant son apogée ; les âmes nobles et délicates, désenchantées par les déceptions de la vie, [...] se réfugient dans les idées pures, surestiment ambitieusement l'abstraction intellectuelle, afin de la savourer pour elle-même : et c'est la projection dans les nuées, d'une échelle de termes irréels [...] C'est l'ébauche avortée d'un aveu d'impuissance, où la partie spirituelle de la nature humaine, hésitant à prier pour obtenir le secours de la grâce, se satisfait finalement du désir du ciel, sans Dieu²⁵⁸.

Le rejet de l'abstraction, de l'intellectualisation de l'idée de Dieu chez L. Massignon peut être explicité par la manière dont al-Ḥallāj, dans son *Ṭā sīn al-azal* présente la figure d'iblis (Satan) : comme l'explique H. Mason, pour al-Ḥallāj, Iblīs, le pur monothéiste, celui qui n'accepte de se prosterner que devant Dieu, mais non devant l'humain (Adam), à travers son intellectualisation extrême de Dieu comme idée pure est incapable d'atteindre l'humilité nécessaire pour accepter la réalité de sa créativité. Il symbolise l'hybris du mystique, il pense qu'il aime Dieu plus purement que ne le peut l'humain. Iblīs est selon al-Ḥallāj un professeur

²⁵⁷ Jambet, « Le soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin » (*Izutsu*), 262, cite : Massignon, *Passion* (1975), I, 24.

²⁵⁸ Massignon, « L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire » [1927], in *EMII*, [286-301], 290.

d'amour contemplatif, il s'enferme dans un refus de l'humain, dans une solitude désespérée, et demeure, en réalité séparé de Dieu²⁵⁹.

L'intellectualisme (qu'il reproche à Ibn 'Arabī), est pour L. Massignon synonyme d'une attitude quiétiste solitaire, indifférente à l'égard de l'injustice dont souffre le monde²⁶⁰. Aussi oppose-t-il une mystique toute en actes d'adoration, à une mystique abstraite. Il déplore le fait que domine chez Suhrawardī d'Alep, 'Aṭṭār et Ibn 'Arabī, « une conception de plus en plus cristallisée et abstraite d'une Idée parfaite et pure, le Dieu des philosophes occasionnalistes comme Descartes et Malebranche »²⁶¹. Il tient à la ritualité, au rite en tant que rite.

Alors que « al-Ḥallāj croit que la grâce divine peut sanctifier les rites du culte au point d'en faire les instruments d'une union mystique réelle », il critique l'apostolat des *bāṭiniyya*, « basé sur une conception purement philosophique de la religion, qui fait de tous les rites des symboles illusoire, simples moyens d'arriver à une organisation sociale pratique »²⁶².

6.2.5.4 La quête d'un Dieu transcendant *versus* celle du parfait et du beau.

L. Massignon préfère enfin la voie d'al-Ḥallāj à celle des mystiques qui vénèrent le Dieu des esthéticiens : selon lui, « il ne faut pas non plus réduire la mystique à son esthétique formelle, à l'exercice d'une imagination spéculative, raffinant sur la subtilité des termes »²⁶³.

²⁵⁹ Mason, *Al-Hallāj*, 21–22.

²⁶⁰ Krokus, *The theology of Massignon*, 73.

²⁶¹ Massignon, *Passion* (1922), II, 531.

²⁶² Massignon, *Passion* (1922), I, 67.

²⁶³ Massignon, *Essai* (1954), 16.

Il discerne chez Ibn al-Fāriḍ (m. 631/1234), Jalāl al-Dīn Rūmī (m. 671/1273) et Maḥmūd Shabestārī (m.720/1320?) « la quête d'un visage de Beauté où Dieu, fasciné, se reflète ; la quête d'un Dieu des esthéticiens²⁶⁴.

Il opère également une distinction entre mystique sémitique et mystique persane. Pour l'islamologue, fait remarquer J. Waardenburg, le mystique persan est plus enclin au « monisme existentiel ». Le mystique arabe recherche le dépassement de tout le périssable. Il a une mystique transcendante, qui correspond au respect de la divinité inaccessible et de sa parole. Il est enclin au monisme testimonial. Le mystique iranien – aryen – quant à lui, est, selon L. Massignon, à la recherche du parfait. Il est tenté par un esthétisme qui entremêle mystique religieuse et poésie littéraire ; il est enclin au monisme existentiel²⁶⁵.

Au sujet d'Ibn al-Fāriḍ, par exemple, il fait sienne une critique formulée par Ibn Taymiyya, qui déplore qu'Ibn al-Fāriḍ ait adhéré au « monisme existentiel » de la *waḥdat al-wujūd*. Son œuvre, écrit-il, invitation à une contemplation de la beauté de Dieu « réintègre l'extase mystique dans le rêve littéraire, dans les règles classiques de la métrique et de la rhétorique, non sans une certaine splendeur, langoureuse et musicale »²⁶⁶.

Selon l'islamologue, le souci esthétique corrode la structure même des symboles, « au point d'en détendre le ressort, l'élan proprement mystique », en raison de l'équivoque qu'instaure ce souci entre l'amour sacré et l'amour profane²⁶⁷.

²⁶⁴ Massignon, *Passion* (1922), II, 531-532.

²⁶⁵ Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, 186.

²⁶⁶ Massignon, « Deux formes d'idéal poétique en Egypte au XIIIe siècle : Ibn al-Fāriḍ et Shoshtarī » [1938], in *EMII*, 354-355.

²⁶⁷ Massignon, « L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire » [1927], in *EMII*, [286-301], 289.



Ainsi, en décrivant la postérité mystique d'al-Ḥallāj, il oppose le monisme testimonial (*waḥdat al-shuhūd*), fondé sur l'expérience de l'union mystique transformante et illustré par al-Ḥallāj, qui devient ainsi le témoin de Dieu, au « monisme existentiel », de nature plus philosophique que mystique, qui affirme l'unité absolue de l'Être, tous les êtres étant considérés comme des manifestations (*maẓāhir*) de cet Être unique : seul Dieu existe. Selon lui il y a incompatibilité entre le monisme « abstrait et logique » d'Ibn 'Arabī et l'union divine prêchée par al-Ḥallāj, incompatibilité entre le statique et l'existentiel d'un côté, et le dynamique et le testimonial de l'autre²⁶⁸, incompatibilité entre l'expérience personnelle et vécue, l'acte d'adoration d'un côté, et l'abstraction, le symbolisme, de l'autre, entre la quête d'un Dieu transcendant d'un côté et celle du beau, du parfait, de l'autre. L. Massignon construit ainsi plusieurs oppositions binaires, établissant des antinomies qui voilent la complexité des réalités décrites.

6.2.5.5 Des dichotomies simplificatrices

En bien des endroits, par un mouvement de rejet, L. Massignon manifeste son désaccord à l'égard d'œuvres et de postures spirituelles qui mériteraient sans doute un examen moins impétueux. N'établit-il pas, ici et là, des dichotomies simplificatrices ?

Il refuse par exemple d'admettre l'existence de certaines lignes de continuité entre « les deux voies ». Au sujet d'al-Ḥallāj et Ibn 'Arabī, il écrit par exemple que c'est à Abū Bakr al-Wāsiṭī (m. v. 320/932) et non à al-Ḥallāj (comme le fait A. von Kremer), qu'il faut restituer le

²⁶⁸ Arfa-Mensia, « La Voie de Hallāj et la voie d'Ibn 'Arabī », 397.

rôle de précurseur du monisme d'Ibn 'Arabī au IV^e siècle de l'hégire²⁶⁹. Pourtant, Ibn 'Arabī lui-même considère al-Ḥallāj comme étant le précurseur de sa propre vision moniste et comme admettant que toute la création est l'expression divine²⁷⁰.

Pour M. Arfa-Mensia, lorsque Ibn 'Arabī montre comment exprimer correctement la locution ḥallājienne (*Anā al-Ḥaqq*), « il fait parvenir l'unité testimoniale (*shuhūd*), où l'homme reste un aux autres, au degré suprême de l'Être, ou l'homme s'unit essentiellement à l'Être, Dieu »²⁷¹.

Comme le fait remarquer M. Arfa-Mensia, « cette continuité est rejetée par L. Massignon sur la base de l'altérité radicale entre monisme testimonial et monisme existentiel, mentionné plus haut »²⁷². On peut se demander si la rupture est aussi absolue. Ibn Taymiyya, adversaire virulent du monisme d'Ibn 'Arabī, considérerait al-Ḥallāj comme le précurseur du Shaykh al-Akbar et L. Massignon lui-même le rappelle²⁷³. Pour M. Arfa-Mensia, une analyse des textes de Abū Ḥāmid al-Ghazālī permet d'atténuer également d'atténuer cette opposition établie par L. Massignon. Dans au moins deux ouvrages (*Iḥyā' 'ulūm al-dīn - Revivification des sciences de la religion*, et *Mishkāt al-anwār - La niche des lumières*), utilisés par Massignon, al-Ghazālī établit une gradation de l'ascension du mystique vers Dieu, qui passe de l'unicité testimoniale à l'unicité de l'être. Ce classement est rejeté par le savant français²⁷⁴.

²⁶⁹ Massignon, *Essai* (1922), 285.

²⁷⁰ Arfa-Mensia, « La Voie de Hallāj et la voie d'Ibn 'Arabī », 413.

²⁷¹ Arfa-Mensia, « La Voie de Hallāj et la voie d'Ibn 'Arabī », 413.

²⁷² Arfa-Mensia, « La Voie de Hallāj et la voie d'Ibn 'Arabī », 414.

²⁷³ Arfa-Mensia, « La Voie de Hallāj et la voie d'Ibn 'Arabī », 414.

²⁷⁴ Arfa-Mensia, « La Voie de Hallāj et la voie d'Ibn 'Arabī », 414-415.

Enfin Ibn Khaldūn, qui dans son livre *Shifā' al-sā'il* pose le problème de savoir si le maître est nécessaire sur la voie mystique, écrit qu'al-Ḥallāj et Ibn 'Arabī appartiennent tous deux au même type de ṣūfisme: celui du dévoilement et de la contemplation (*kashf wa mushāhada*)²⁷⁵. Comme le remarque M. Arfa-Mensia, L. Massignon se contente de citer Ibn Khaldūn pour avoir condamné al-Ḥallāj, mais se garde de discuter sa typologie et son exposé du ṣūfisme, pourtant pertinent et éclairant au sujet de la mystique ḥallājienne²⁷⁶. Ces exemples nous montrent que L. Massignon tend à classer tout auteur comme étant soit « pour » soit « contre » al-Ḥallāj, et refuse de reconnaître que les jugements aient été, parfois, plus nuancés.

Il n'est pas le seul à avoir exprimé ces réserves à l'égard de la *waḥdat al-wujūd*: comme le fait remarquer E. Geoffroy, beaucoup de docteurs de la Loi ont rejeté cette doctrine car pour eux, « elle théoriserait sur un mode philosophique ce qui devrait demeurer de l'ordre de l'expérience intime »²⁷⁷. E. Geoffroy rappelle que les « gardiens » de l'islām ont toujours craint « que les élaborations philosophiques n'entament la pureté de la foi et relativisent la seule référence à la Révélation »²⁷⁸.

Cependant, Michael Sells fait observer qu'à l'époque d'Ibn 'Arabī, la position de la mystique musulmane en islām avait bien changé. L'action politique et polémique de Abū Ḥāmid al-Ghazālī avait permis de réinsérer le discours sur l'union mystique au sein de la société. Dans les *Futūḥāt* et les *Fuṣūṣ*, une transformation réciproque s'est opérée : « Le langage soufi d'union mystique s'ouvre au vaste champ discursif du langage philosophique et scientifique

²⁷⁵ Arfa-Mensia, « La Voie de Hallāj et la voie d'Ibn 'Arabī », 415.

²⁷⁶ Arfa-Mensia, « La Voie de Hallāj et la voie d'Ibn 'Arabī », 415.

²⁷⁷ Geoffroy, *Initiation au soufisme*, 89.

²⁷⁸ Geoffroy, *Initiation au soufisme*, 89.

en troisième personne tandis que l'union mystique, placée au centre du langage, le transforme de l'intérieur »²⁷⁹.

Pour M. Sells, le passage du langage dialogique d'union chez al-Ḥallāj vers la dialectique mystique d'un Ibn ʿArabī ne doit pas être perçu, comme par le passé [et comme le fait L. Massignon], comme un mouvement décadent qui conduirait d'une expérience authentique à une abstraction intellectuelle. Les fusions et déplacements référentiels de l'union ne se perdirent pas en abstractions intellectuelles mais furent intégrés à un discours de philosophie mystique dont le principe conducteur, ou *dynamis*, demeure l'union : « De fait, l'union mystique transforme le discours philosophique et tout autre discours scientifique ou objectif tandis que le langage philosophique offre au discours mystique l'horizon d'une nouvelle conscience critique de soi et la précision logique »²⁸⁰. Cette vision que propose M. Sells, d'une union mystique venant transformer le discours philosophique, et d'une conscience de soi et d'un discours renouvelés, est bien loin de celle du déclin de la mystique que présentait L. Massignon.

D'après W. Chittick, établir une dichotomie simpliste entre *waḥdat al-wujūd* et *waḥdat al-shuhūd* pour toute l'histoire de la mystique est aussi trompeur que d'employer des catégories telles que le terme « panthéisme »²⁸¹. C'est simplifier des formes de sagesse qui ne

²⁷⁹Michael Sells, « Perplexité du langage : la sémantique de l'union mystique en islam » in *L'Union mystique dans le judaïsme le christianisme et l'Islam – Recherches transversales*, éd. par Moshé Idel, Bernard McGinn, Michael Sells (Lessius [diff. Paris, Éd. du Cerf], 2011), 168.

²⁸⁰ Sells, « Perplexité du langage : la sémantique de l'union mystique en islam », 169.

²⁸¹ Chittick, « Waḥdat al-Wujūd in Islamic Thought », 24.

sauraient être mises dans des cases²⁸². W. Chittick critique ceux qui ont fait de la *waḥdat al-wujūd* une série de « ismes », une distorsion de l'islām authentique, « orthodoxe », et ont vu Ibn 'Arabī comme le prélude au déclin d'une civilisation²⁸³. W. Chittick reproche à L. Massignon, d'avoir fait de la *waḥdat al-wujūd* un « monisme existentiel statique », qu'il oppose à la *waḥdat al-shuhūd*, « monisme testimonial dynamique »²⁸⁴. Pour ce chercheur, ceux qui tentent de redéfinir les termes *waḥdat al-wujūd* et *waḥdat al-shuhūd* en termes de catégories philosophiques et psychologiques occidentales ne font qu'ajouter à la confusion déjà présente dans notre perception de l'histoire de la mystique musulmane²⁸⁵. Il insiste sur l'importance de l'élaboration de catégories conceptuelles adéquates, capables de rendre compte d'une réalité historique sans en gommer les nuances et les aspérités.

²⁸² Chittick, « Waḥdat al-Wujūd in Islamic Thought », 22.

²⁸³ Chittick, « Waḥdat al-Wujūd in Islamic Thought », 22.

²⁸⁴ Chittick, « Waḥdat al-Wujūd in Islamic Thought », 24: « Massignon had a well known personal preference for the love mysticism of Hallāj and a deep aversion to Ibn al 'Arabī approach. For him and those who followed him waḥdat al-wujūd becomes *static existential monism*, while waḥdat al shuhūd is dynamic testimonial monism», the latter far to be preferred over the former, not least because it accords with *orthodoxy* ».

²⁸⁵ Chittick, « Waḥdat al-Wujūd in Islamic Thought », 25.

6.3 La mystique authentique, selon L. Massignon est une mystique du dépouillement

6.3.1 Une mystique sacrificielle : de l'amour à l'oblation

Dans cette dernière section, nous allons tenter de préciser la manière dont L. Massignon conçoit l'union mystique afin de mieux définir la manière dont, d'une manière générale, il conçoit la mystique musulmane. Les lignes suivantes, tirées de la *Passion*, illustrent quelle est, selon lui, la voie authentique de l'union mystique :

Dans la longue et parfois tragique histoire des vocations mystiques en Islam, on ne trouve pas, après ni avant, d'accents aussi surhumains ; où toute la passion de l'amour se prosterne devant son Dieu personnellement présent, avec vénération et abandon filial. Ils sont, en al Hallāj, les fruits d'une vie libérée de tout par les renoncements et les douleurs, constamment renouvelée en Dieu par la prière pour les âmes des autres, et couronnée par la passion de l'unité de la Communauté islamique, poussée jusqu'au désir (exaucé) de mourir anathème pour son salut. D'autres, après lui, ne retrouveront plus cet équilibre²⁸⁶.

C'est l'expérience ḥallājienne qui condense, pour l'islamologue, les leçons achevées de la mystique musulmane²⁸⁷. Une expérience vécue jusqu'à l'anéantissement de soi. La voie authentique est pour lui celle du témoignage sacrificiel, bien plus que celle de l'émanatisme platonisant. C. Jambet note qu'« Aux *formes apparitionnelles* des philosophes, il préfère la forme divinisante du Témoin, qui communique à l'Élu ce destin : avérer, effectuer le *Tawhîd*, éprouver en soi, dans le dépouillement de soi, la puissance de l'Unité divine »²⁸⁸.

²⁸⁶ Massignon, *Passion* (1922), II, 531.

²⁸⁷ Jambet, « Le soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin », (*Izutsu*), 265.

²⁸⁸ Jambet, « Le soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin », (*Izutsu*), 262.

L'éditeur des *Akḥbār* écrit : « nous voyons Hallāj seul avec lui-même, accepter les termes approximatifs malsonnants que lui arrache l'intimité extatique, parce qu'ils donneront pleine permission à ses ennemis de le condamner (il désire mourir anathème) »²⁸⁹. Il note que la plupart des péricopes recueillies prêchent « une mystique sacrificielle du *Tawhīd* en acte, où c'est Dieu Lui-même qui vient témoigner Son unité dans un vase fragile d'humanité qu'il fêle et brise, – et où c'est l'homme qui “désire mourir anathème, afin que triomphe dans sa mort la vérité de la Loi qui le condamne”²⁹⁰».

Enfin, la définition de la mystique musulmane selon al-Ḥallāj, d'après le récit d'al-Shiblī, déjà cité, est éloquente : « J'allai vers al-Ḥallāj, alors que ses mains et ses pieds avaient été tranchés et qu'il était empalé sur un tronc d'arbre. Et je lui dis : Qu'est-ce que le soufisme ? Il dit : Le moindre degré qu'il faille en atteindre est celui que tu vois. Je lui dis : Qu'est-ce à dire du degré le plus haut ? Il répondit : il est loin de ta portée mais tu verras demain »²⁹¹.

Puis, al-Ḥallāj prononça ses dernières paroles, rapportées par al-Shiblī : « Ce qui compte pour l'extatique, c'est que l'Unique le réduise à l'unité »²⁹². Ailleurs, dans un poème devenu célèbre, al-Ḥallāj dit également son aspiration à l'Unité : « Entre moi et Toi, il y a un *c'est moi* qui me tourmente, * Ah, enlève par Ton *c'est Moi* mon *c'est moi* hors d'entre nous deux »²⁹³. Plusieurs interprétations de ces vers peuvent être données. On peut notamment comprendre qu'entre al-Ḥallāj et Dieu, son « je » est de trop, et qu'il lui faut choisir entre Dieu ou sa propre vie. Ce « je » qui s'interpose entre lui et Dieu et dont se désole al-Ḥallāj se

²⁸⁹ Massignon, *Akḥbār* (1957), 56.

²⁹⁰ Massignon, *Akḥbār* (1957), 58-59.

²⁹¹ Massignon, *Akḥbār* (1957), 117.

²⁹² Massignon, *Akḥbār* (1954), 117.

²⁹³ Massignon, *Dîwân* (1955), 90-91.

présente, selon L. Gardet et G. Anawati « comme un nœud ontologique, comme une expérience approchée du pur acte d'être, alors que c'est une fusion d'amour, et non une (pseudo) fusion de nature qui est explicitement recherchée »²⁹⁴. Pour ces auteurs, il s'agit de renoncer à l'esseulement plénier et comblant, pour cette suprême aventure de l'âme qu'est l'élan ouvert de l'*infirād* vers le « Moi » divin. Renoncement difficile. Al-Ḥallāj trouve cette solution « dans un don sans cesse plus décisif, et un sens étonnamment aigu de la valeur de la souffrance acceptée, demandée par amour »²⁹⁵.

Dieu se donne dans la consommation de la souffrance. Il s'agit d'une souffrance bénie, unitive en même temps que purificatrice. La parole Qur'ānique : « Je t'ai choisi pour Moi », (Q. 20 : 13) est commentée par al-Ḥallāj en ces termes : « L'amour de Dieu pour l'homme, c'est que Dieu se fasse Lui-même son épreuve »²⁹⁶. Al-Ḥallāj fait l'expérience d'un libre amour de libre oblation. La souffrance, humblement reçue, attendue et aimée, fut pour lui la clé du dépassement de soi²⁹⁷.

Dans cette mystique de la souffrance, orientée vers l'oblation, le mystique se constitue lui-même en offrande, se donne en sacrifice. Le mystique ne peut se conjoindre à Dieu que dans le sacrifice, l'amour, la dérélition. Comme si l'union à Dieu impliquait la négation de soi. La philosophe Souâd Ayada décèle, en l'œuvre de Massignon, « une mystique de la damnation volontaire ou de la négation de soi »²⁹⁸.

²⁹⁴ Anawati; Gardet, *Mystique musulmane aspects et tendances, expériences et techniques*, 138.

²⁹⁵ Anawati; Gardet, *Mystique musulmane aspects et tendances, expériences et techniques*, 139.

²⁹⁶ Caspar, *Cours de mystique musulmane*, 83.

²⁹⁷ Louis Gardet, *Expériences mystiques en terres non chrétiennes* (Paris : Alsatia, 1953), 141.

²⁹⁸ Souâd Ayada, « Islam : de la religion politique à la religion esthétique », *Esprit*, n° 3-4 (mars-avril 2007), [328-343]: 332.

On peut s'étonner de rencontrer une telle vision chez un auteur qui se présente comme chrétien. En effet, dans la mystique chrétienne il ne peut y avoir un renoncement à soi-même qui impliquerait un anéantissement de l'amour de soi. Pour s'offrir soi-même, il faut nécessairement s'accepter soi-même²⁹⁹. Mais la spiritualité ḥallājienne telle que la comprend l'auteur de la *Passion* est-elle fondée sur une réelle acceptation de soi? On se demandera ici de quel « soi » il s'agit. Les mystiques musulmans nous enseignent qu'il existe en effet plusieurs « sois » : dès lors on se demandera : qui dit « je » ? quel est donc le « soi » que désigne al-Ḥallāj?

6.3.2 Transcendance absolue de Dieu, refus de toute médiation

Ce que L. Massignon valorise dans l'expérience ḥallājienne, c'est, d'après C. Jambet, « l'épreuve de ce qui se refuse à toute médiation »³⁰⁰. Sa vision de Dieu est celle d'une transcendance absolue. Mis à part un médiateur unique (le Christ), il refuse toute médiation entre Dieu et l'homme. L'islām des théophanies est à ses yeux un panthéisme dénué de transcendance. Reconnaître la multiplication du Divin, c'est le perdre. « Tout ce qui appartiendrait à des mondes médians, entre ipséité divine et humanité ne serait que strates multiples de la *réalité* et non Réel créateur »³⁰¹ écrit C. Jambet. La spiritualité de L. Massignon est aride et dépouillée. Il n'a que répugnance pour le théophanisme d'Ibn 'Arabī qu'il qualifie de « panthéisme ».

²⁹⁹ Dinzelbacher, « Amour », in *Dictionnaire de la mystique*, 34.

³⁰⁰ Jambet, « Le soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin », (*Izutsu*), 265.

³⁰¹ Jambet, « Le soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin », (*Izutsu*), 269.

Cependant, Souâd Ayada souligne que « l'interprétation du *tawhîd* que construit Ibn 'Arabî ne conduit pas au panthéisme, contrairement à ce qu'on a pu affirmer ici ou là »³⁰². Elle explique comment Ibn 'Arabî construit une théologie de la manifestation, de l'image et de l'apparition Dieu est là en chaque créature, en chaque parcelle de réalité, comment sa *sakîna* (*présence*) se manifeste en toute chose³⁰³.

L'interprétation du *tawhîd* selon Ibn 'Arabî reconduit, selon cette auteure, l'affirmation du Dieu Un à sa signification philosophique. L'interprétation du premier terme de la *shahâda*, selon Ibn 'Arabî substitue « à la formule sublime et terrifiante – *il n'y a que Dieu à être* – un énoncé tout autre, qui soutient les droits de l'homme face à Dieu, *et* qui porte, nous dit Ibn 'Arabî, la véritable intention métaphysique de la révélation muhammadienne : *Il n'y a dans l'être que Dieu*. Dieu n'est pas une réalité retranchée hors du monde »³⁰⁴. La philosophe poursuit :

Le monde n'est pas vide de toute présence divine. Tout ce qui est, c'est l'unité différenciée du Réel divin et des réalités mondaines. L'exégèse coranique ouvre sur une ontologie de type néoplatonicien, dont le nerf est la méditation sans cesse reconduite des rapports entre l'Un et le multiple, entre l'Être divin et l'ensemble des étants, diront nos auteurs³⁰⁵.

Ibn 'Arabî et ses successeurs rompent, en un certain sens, avec la théologie de la transcendance absolue : « L'unité divine cesse d'être une représentation abstraite pour devenir un processus, un mouvement d'unification par lequel Dieu et l'ensemble des réalités

³⁰² Ayada, « Islam : de la religion politique à la religion esthétique », 338.

³⁰³ Ayada, « Islam : de la religion politique à la religion esthétique », 337. L'auteure cite le verset coranique suivant : « À Dieu l'orient et l'occident. De quelque côté que vous vous tourniez, là est la face de Dieu ». (Q. 2 : 115).

³⁰⁴ Ayada, « Islam : de la religion politique à la religion esthétique », 338.

³⁰⁵ Ayada, « Islam : de la religion politique à la religion esthétique », 338.

font un, sous un mode qui n'est ni celui de la présence pleine et entière de Dieu dans les choses, ni celui de l'absorption négatrice des choses en Dieu »³⁰⁶.

Le mouvement par lequel Dieu apparaît et devient visible, c'est à proprement parler la *théophanie*, terme au moyen duquel selon H. Corbin traduit « *al-tajallī* »³⁰⁷. Le philosophe distingue soigneusement ce terme des notions d'incarnation et de panthéisme³⁰⁸. S. Ayada écrit encore : « Dieu n'est ni immanent ni transcendant. Mais il est tout aussi bien immanent et transcendant. Le monde n'est ni l'absence de Dieu ni le lieu de sa présence objective. Mais il est tout aussi bien absence et présence de Dieu »³⁰⁹.

La notion de théophanie signifie que le monde est le miroir en lequel Dieu se réfléchit, se faisant ainsi tout à la fois visible et insaisissable. Le monde est une somme de signes, d'*ayāt* où Dieu se rend accessible aux hommes dans la forme de leur sensibilité. Le monde est un ensemble infini de preuves, d'indices éclatants, d'évidences qui témoignent du réel divin³¹⁰.

Au sujet de Suhrawardī, la philosophe écrit que « le néoplatonisme lui permet d'introduire des médiations ontologiques entre Dieu et le monde humain. Il est une réponse à ce qui lui semble être une aporie : l'abstraction qui guette la pensée islamique »³¹¹.

Ces précisions nous ont semblé nécessaires pour souligner que le rejet d'Ibn ʿArabī par L. Massignon a pour corollaire un refus de la médiation, de la théophanie. Tandis que pour Ibn ʿArabī, le premier terme de la *shahāda* soutient les droits de l'homme face à Dieu, L.

³⁰⁶ Ayada, « Islam : de la religion politique à la religion esthétique », 338.

³⁰⁷ Ayada, « Islam : de la religion politique à la religion esthétique », 339.

³⁰⁸ Ayada, « Islam : de la religion politique à la religion esthétique », 339-340.

³⁰⁹ Ayada, « Islam : de la religion politique à la religion esthétique », 340.

³¹⁰ Ayada, « Islam : de la religion politique à la religion esthétique », 340.

³¹¹ Ayada, « Islam : de la religion politique à la religion esthétique », 341.

Massignon présente le mystique authentique comme anéanti, détruit corporellement : il prône l'« auto-destruction ascétique » des saints « dans le feu de l'anathème »³¹². Tandis que pour Ibn 'Arabī Dieu n'est pas une réalité retranchée hors du monde, l'auteur de la *Passion* rêve de verticalité et de gibets cruciformes : il voit la mort sacrificielle comme la voie la plus authentique vers Dieu. Comme si Dieu n'existait que dans l'Au-delà.

On pourra objecter que dans la mystique musulmane, le concept d'anéantissement, de mort à soi, est présent : les termes *fanā'* et *baqā'* permettent de définir cette « mort à soi-substance » qui a lieu au cœur de l'union mystique. Mais comment l'islamologue a-t-il compris ces termes ? C'est ce que nous tenterons d'élucider à présent.

6.3.3 Le *fanā'* : éléments de définitions

Le *ḥadīth* suivant, *ḥadīth al-nawāfil (ḥadīth qudsī)* permet de comprendre les concepts de *fanā'* (extinction) et *baqā'* (état de subsistance), d'une conscience que l'on peut dire divine au sein de l'humain ou humaine au sein du divin : « Je suis l'ouïe par laquelle il entend, la vue par laquelle il voit, la main par laquelle il saisit, le pied avec lequel il marche »³¹³. *Fanā'* et *baqā'* font référence à l'union mystique, qui pourrait aussi être désignée par le terme *jam'* (conjonction de deux entités)³¹⁴. Lorsque l'humain subit l'extinction, le divin, remplit son espace psychique et devient son ouïe et sa vision. R. Caspar l'explique en ces termes :

³¹² Massignon, « Préface », *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Muhammad Iqbal, 3.

³¹³ Sells, « Perplexité du langage : la sémantique de l'union mystique en islam », 127, cite et traduit cette citation d'après le *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī.

³¹⁴ Sells, « Perplexité du langage : la sémantique de l'union mystique en islam », 127-128.

Se vider de soi-même, s'éteindre, c'est devenir tel un miroir poli et réfléchir l'image divine, c'est ne plus faire qu'un avec le divin dans cette image. Ce moment d'union se manifeste dans le langage par une transformation du cadre référentiel, y compris les distinctions entre le sujet et l'objet, le soi et l'autre, le réfléchi et le non-réfléchi, distinctions sur lesquelles se fonde le langage³¹⁵.

C'est à Abū Sa'īd al-Kharrāz (m.v. 286/899?) qu'est attribuée la formulation de la première théorie du *fanā'* et du *baqā'*, deux termes d'origine Qur'āniques. Al-Kharrāz élucide les causes et les effets de l'annihilation, de la subsistance et de l'établissement. Ces trois états, annihilation (*al-fanā'*), subsistance (*al-baqā'*) et établissement (*qiyām, iqama, ithbāt*) de l'âme sont liés, indissociables³¹⁶. Après la mort d'al-Ḥallāj, deux définitions seront données du *fanā'*:

1. La perte, pour le mystique, de la conscience de toutes choses, y compris de soi-même, et même l'absence de conscience de cette perte et son remplacement par une pure conscience de Dieu.
2. L'annihilation des attributs imparfaits de la créature et leur remplacement par les attributs parfaits octroyés par Dieu. Le *fanā'*, à la différence n'est pas un simple arrêt de la vie individuelle, mais le développement d'un moi plus ample et plus parfait grâce au changement absolu d'attributs façonnés par l'influence de Dieu³¹⁷.

Pour résumer on peut dire qu'au cœur de l'union, la conscience se dépouille des attributs humains, pour revêtir les attributs divins. Quant au *baqā'*, Fazlur Rahman précise qu'il désigne :

1. La persistance dans les nouveaux attributs divinement octroyés (*baqā' bi-llāh*).

³¹⁵ Caspar, *Cours de mystique musulmane*, 128.

³¹⁶ David Ludwig Martin, *Al-Fanā' (Mystical Annihilation of the Soul) and al-Baqā' (Subsistence of the Soul) in the work of Abū al-Qāsim al-Junayd al-Baghdādī* (Dissertation, University of California, Los Angeles, 1984) [dactylographié], VIII.

³¹⁷ Fazlur Rahman, « *Baqā' wa fanā'* », *Eḏ* (fr.), t.I, (1960), 980.

2. Un retour à la conscience, pour le mystique, de la pluralité du monde des créatures. Le second se déduit du premier puisque le fait d'être avec Dieu signifie aussi être avec le monde qui a été créé par Dieu et dans lequel Il est manifesté, quoiqu'imparfaitement.

Il y a donc une vie après le *fanā'*. Aussi le *baqā'* est-il une étape plus parfaite que le simple *fanā'*. Le *baqā'*, c'est le retour de la lucidité après l'intoxication, c'est le retour au monde qui n'est pas un retour à l'état de pré-*fanā'* du mystique, puisque son expérience lui a donné une vue intérieure entièrement nouvelle. Grâce à son expérience, il perçoit les insuffisances du monde et pressent l'effort pour le rendre plus parfait³¹⁸.

Peut-être le *baqā'* est-il le propre de la conscience prophétique : le mystique ordinaire s'en tient au *fanā'* et ne souhaite même pas retourner vers le monde, tandis que le prophète souhaite retourner vers le monde pour le transformer³¹⁹.

Mais il les définitions de ces termes varient selon les auteurs, et on les retrouve aussi bien chez les tenants de la *waḥdat al-shuhūd* que chez ceux de la *waḥdat al-wujūd*. Il nous faudra ainsi avoir soin de bien distinguer les différents emplois de ces termes dans les différents textes rencontrés³²⁰.

Eric Geoffroy dans un article consacré à « L'apophatisme chez les mystiques de l'Islam »³²¹ fait remarquer que la théologie officielle de l'islām est en soi fortement marquée par l'apophatisme : la transcendance divine ne peut s'affirmer que dans l'effacement du

³¹⁸ Rahman, « *Baqā' wa fanā'* », *Ef*, 980.

³¹⁹ Rahman, « *Baqā' wa fanā'* », *Ef*, 980.

³²⁰ Gardet, *Expérience du soi : expérience des profondeurs de Dieu*, 370. Voir par exemple : Leonard Lewisohn, « In quest of annihilation. Imaginalization and mystical death in the *Tamhidat* of 'Ayn al-Qudat Hamadani » in L. Lewisohn (ed.), *Classical Persian Sufism. From its origins to Rumi* (London: L. Lewisohn, 1993), [285-336] et David Cook, *Martyrdom in islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

³²¹ Eric Geoffroy « L'apophatisme chez les mystiques de l'Islam », *Revue des Sciences Religieuses*, t. 72, fasc. 4, (1998), 394-402.

contingent. Les mystiques de l'islām poursuivent jusqu'à l'extrême ce mouvement, en suscitant leur mort initiatique. Lorsque leur petit « soi » est annihilé, il ne reste plus que le « Soi » divin qui Se contemple, et qui est seul capable de Se contempler.

Si nous avons chez al-Ḥallāj un désir d'extinction en Dieu, comme modalité de son union à Dieu, cette forme de spiritualité n'est pas unique en islām : selon E. Geoffroy, les mystiques de l'islām concluent de leur expérience apophatique que « seul Dieu peut réellement témoigner de Son Unicité » (*mā waḥḥada Allāh ghayr Allāh*) ; et que l'homme ici, n'est qu'un intrus (*tufaylī*)³²².

Pour certains mystiques, l'homme ne peut faire acte de *tawḥīd* sans commettre le péché majeur de l'islām : le *shirk*, soit le fait « d'associer » une divinité ou un être à Dieu. En attestant de l'Unicité divine, l'homme affirme la conscience d'un « je » qui est autre que Dieu.

Il s'agit d'annihiler le petit « soi » humain afin de l'immerger en totalité dans le « Soi » divin. Cette logique se retrouve dans un archétype fondamental de l'islām, celui de la « servitude ontologique » (*ʿubūdiyya*) de l'homme par laquelle il réalise paradoxalement sa grandeur. Selon le Prophète en effet, l'homme n'est jamais aussi proche de Dieu que lors de sa prosternation (*sujūd*) durant la prière : c'est quand il s'abaisse, face contre terre, que Dieu l'élève³²³.

Dans cette expérience de l'« extinction de l'ego » (*fanā*) , le mystique perd la conscience de son individualité contingente et illusoire ; il voit alors que « disparaît ce qui n'a jamais été [la

³²² Geoffroy « L'apophatisme chez les mystiques de l'Islam », 395.

³²³ Geoffroy « L'apophatisme chez les mystiques de l'Islam », 397.

créature], et que subsiste ce qui n'a jamais cessé d'être [Dieu] » , comme le notent al-Junayd, Anṣārī et d'autres. « Tout ce qui se trouve sur la terre est évanescent. Seule subsiste la face de ton Seigneur, plein de majesté et de munificence » (Q. 55 :26)³²⁴.

6.3.4 La parabole du papillon, métaphore de l'union mystique

Afin de commenter la manière dont L. Massignon comprend la notion de *fanā'*, nous commencerons par nous intéresser à la manière dont al-Ḥallāj évoque l'anéantissement en Dieu. Dans la *Passion*, L. Massignon donne une traduction du *Ṭawāssīn*. Au Chapitre II, al-Ḥallāj, explique P. Lory, souligne la gradation expérientielle qu'il a traversée entre la « science de la réalité » (*ʿilm al-ḥaqīqa*), la « réalité métaphysique » (*ḥaqīqa*) et enfin le « Réel absolu » (*ḥaqq*)³²⁵. Cette gradation se trouve exposée au moyen de la parabole du papillon, dont voici une traduction par l'auteur de la *Passion* :

Le papillon volette, autour de la lampe, jusqu'à ce que vienne l'aube. Alors il revient vers ses pareils, pour leur faire part de son état, au moyen des phrases les plus suaves.

Puis il repart jouer avec la familiarité de la grâce (= de la flamme), dans son désir d'arriver à la joie parfaite. La lueur de la chandelle, c'est la « science de la réalité » ; la chaleur de la chandelle, c'est la « réalité de la réalité » ; rejoindre la chandelle (brûlante), c'est le Réel de la réalité.

Il ne se satisfait pas de sa lueur, ni de sa chaleur, il se précipite tout entier en elle. [Pendant ce temps], ses pareils attendent sa venue ; qu'il leur explique ce qu'il a vu lui-même, puisqu'il ne s'est pas satisfait des récits qu'on lui avait faits. Mais lui-même, à ce

³²⁴ Geoffroy « L'apophatisme chez les mystiques de l'Islam », 397.

³²⁵ Pierre Lory, « Le modèle prophétique chez Hallāj », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 178, vol. 2, (2017), n.p. [en ligne] [URL : <https://www.cairn.info/revue-archives-de-sciences-sociales-des-religions-2017-2-page-89.htm>] [Réf. du 21/VI/2019].

moment, se consume, s'amenuise, se volatilise (dans la flamme, y) demeure sans traits, sans corps, sans nom, sans marque reconnaissable.

Et puis, dans quelle intention s'en retournerait-il vers ses pareils, et dans quel état, maintenant qu'il *possède!*

Lorsqu'il était devenu « celui qui a vu » (= qui sait), il s'était passé (dès lors) d'entendre des récits. Maintenant qu'il a rejoint « Celui qu'il regardait », il ne se soucie plus de regarder³²⁶.

Le mystique, commente P. Lory, « a pénétré dans le cercle ultime de la Présence, il s'y est consumé. Il a *trouvé* parce qu'il s'y est *perdu*. Son exclamation *je suis le Dieu-Réel - anâ al-Haqq* y trouve son sens »³²⁷. De même, pour L. Massignon qui commente cette parabole « l'expérience spirituelle authentique, écrit C. Jambet, est celle du Réel, et elle ne saurait atteindre son terme sans consommation. Il s'agit de se consumer, de s'amenuiser, de se volatiliser³²⁸. L'union conduit ici à l'évanouissement, l'anonymat, l'évanescence de toute singularité³²⁹. Il s'agit pour le mystique de rejeter la nature créée, pour devenir Lui. Al-Ḥallāj s'écrie au chapitre III du *Kitāb al-Ṭawāsīn*: « Or la réalité est réalité, et la nature créée. Rejette donc loin de toi la nature créée, pour que toi, tu deviennes Lui, et Lui, toi, dans la réalité ! »³³⁰.

C. Jambet commente ces vers en ces termes : « ce rejet prend la forme de la damnation volontaire, *de l'épreuve subie d'un anéantissement sans rémission ni consolation créaturelle*, où la passion de l'Un contredit et subit la Loi, expression de la volonté et de

³²⁶ Massignon, *Passion* (1922), II, 840-841.

³²⁷ Lory, « Le modèle prophétique chez Hallāj ».

³²⁸ Jambet, « Le soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin », (*Izutsu*), 270.

³²⁹ Jambet, « Le soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin », (*Izutsu*), 271.

³³⁰ Massignon, *Passion* (1922), II, 845 donne sa traduction de : Ḥallāj, *Ṭawāsīn*, ch. III § 8.

l'Impératif auquel l'amour veut s'unir, *auquel il ne peut s'unir qu'au prix de la perte* »³³¹. Tandis qu'il devrait s'agir de se débarrasser des attributs humains (*fanā'*) pour endosser les attributs divins (*baqā'*), l'interprétation de L. Massignon sous-entend que l'homme ne semble pas en être digne.

Nous avons déjà cité les derniers mots que prononça al-Ḥallāj avant de rendre son dernier souffle, d'après al-Shiblī : « Ce qui compte pour l'extatique, c'est que l'Unique le réduise à l'unité ». C. Jambet les commente en ces termes : « l'objet du désir est l'extinction en l'Unique, la réduction de toute dualité, de toute multiplicité ou séparation apparents, par l'opération divine. Le terme de l'opération ne saurait être que la disparition de l'identité provisoire et de la singularité illusoire du disciple d'amour »³³².

La parabole du papillon tirée du *Ṭawāsīn* traduite par Massignon, nous a permis de comprendre dans quel sens il interprète le *fanā'*. Mais le mystique qui a rejoint « Celui qu'il regardait », et ne se soucie plus de regarder, est-il encore vivant corporellement ? cette union implique-t-elle de se desquamer de son moi, ou également de se défaire de cette dépouille corporelle ?

6.3.5 Une mystique du *fanā'*

Pour C. Jambet, H. Corbin réhabilite

la fonction théophanique des expressions de la divinité, des manifestations des Noms et des Opérations. Le terme de l'expérience mystique ne saurait être, selon lui,

³³¹ Jambet, « Le soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin », (*Izutsu*), 270.

³³² Jambet, « Le soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin », (*Izutsu*), 266.

l'anéantissement ou la consommation, mais plutôt ce qui vient rédimmer cet anéantissement et supprimer la consommation en l'intégrant en une surexistence. La mystique selon H. Corbin est une mystique du *baqā'*³³³.

Par contraste, la figure d'al-Ḥallāj typifie « la tragédie d'un soufisme qui ne parvient pas à surmonter la damnation volontaire et la tentation du néant »³³⁴. Ainsi, pour C. Jambet, la mystique chez L. Massignon est une mystique du *fanā'*, une mystique de la damnation volontaire, qui éprouve la tentation du néant.

Il semble, pour L. Massignon, que la mort corporelle soit, après le *fanā'*, la seule issue : l'état de *baqā'* n'apparaît pas dans sa vision de la spiritualité ḥallājienne. Il y a chez l'auteur de la *Passion* une quête de la souffrance, une damnation volontaire, une hantise du péché. Une intense soif de purification. Or, le rôle purificateur de la souffrance avait déjà été relevé par les mystiques antérieurs, à la suite d'un *ḥadīth* appelé le « *ḥadīth* de l'épreuve » (*ḥadīth al-ibtīlā'*) : « Quand Dieu aime son serviteur, Il l'éprouve. Et quand il l'aime davantage, Il s'empare de lui, ne lui laissant ni bien ni fils »³³⁵. La mort supprime le dernier obstacle à l'union parfaite avec Dieu, le « moi » propre.

6.3.5.1 La servitude ontologique de l'homme (*'ubūdiyya*).

Nous avons évoqué un texte de J. Waardenburg montrant que L. Massignon était susceptible de certaines orientations, inspirations et attitudes, musulmanes. J. Waardenburg

³³³ Jambet, « Le soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin », (*Izutsu*), 267-268.

³³⁴ Jambet, « Le soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin », (*Izutsu*), 268.

³³⁵ Cité par: Caspar, *Cours de mystique musulmane*, 83.

évoque à ce sujet son adoration du Dieu unique dans son absolue transcendance³³⁶. Lorsqu'il énonce l'absolue transcendance absolue de Dieu, et dépeint l'abîme qui sépare Dieu de l'homme, refusant toute médiation, L. Massignon indique la posture de l'âme humaine : celle d'une et « servitude absolue », prosternée devant l'absolue transcendance divine. Ici l'absolue petitesse humaine a pour corollaire la toute-puissance divine.

La posture de l'âme ḥallājienne est une posture humble, féminine. L'islamologue rappelle comment al-Ḥallāj, dans son fameux vers « *Baynī wa baynaka* »³³⁷ a dit « ce silence d'humilité volontaire, si féminin (le proverbe arabe dit : quand une femme se tait c'est qu'elle consent, quand un homme se tait c'est qu'il refuse), qui prélude au dialogue amoureux de l'Union divine »³³⁸. À plusieurs reprises, L. Massignon insiste sur la féminité de la posture d'âme d'al-Ḥallāj devant Dieu, et souligne son humilité. On peut lire, dans *Akḥbār*: « son humilité non feinte, et si fervente, le prosterne en coupable devant la présence de son Juge »³³⁹. Pour L. Massignon cette humilité d'al-Ḥallāj devant la volonté de Dieu est le signe de sa profonde humanité. Il agit en musulman soumis, qui accepte la sentence que lui réservent les juges, qui se soumet à la Loi. Cette soumission est sous-entendue dans le mot « *islām* », (*aslama* signifie à la fois « se soumettre sans protestation à », et « adopter l'islam pour religion »).

À ce sujet, E. Geoffroy établit un lien entre la notion de soumission que contient le mot « *islām* » et l'expérience du *fanā'*. Après avoir rappelé que l'apophatisme de l'*islām* réside tout entier dans la négation du « soi » individuel, créé, au profit de l'affirmation du « Soi »

³³⁶ Waardenburg, « L. Massignon's study of religion and Islam », 155.

³³⁷ (= entre moi et Toi, il y a un « c'est moi » mien, qui me tourmente... ah, enlève, de grâce , par Ton « c'est Moi », mon « c'est moi » hors d'entre nous deux »),

³³⁸ Massignon, « L'alternative de la pensée mystique en Islam : monisme existentiel ou monisme testimonial » [1953], in *EMI*, [844-845], 845.

³³⁹ Massignon; Ḥallāj, *Akḥbār* (1957), 65.

divin, éternel, il fait observer que dans cette expérience spirituelle se réalise «le secret de la spiritualité islamique». Ce secret, c'est la « servitude ontologique » (*ʿubūdiyya*) qui est celle de l'homme³⁴⁰. Dans l'expérience mystique, écrit-il, « La *soumission* que signifie sur un plan exotérique le terme *islām* doit se muer pour l'initié en totale transparence de l'étant créaturel par rapport à l'Être de Dieu »³⁴¹. Pour le mystique, il s'agit de passer de la simple observance des œuvres d'adoration (*ʿibāda*) à une conscience de la servitude absolue, ontologique de l'homme face à Dieu (*ʿubūdiyya*)³⁴². Cette posture se retrouve dans la spiritualité de L. Massignon : si l'exemple du Père de Foucauld l'inspire, c'était peut-être parce qu'il s'agit d'une spiritualité du désert, lieu de solitude, d'aridité, où le regard de l'Unique paraît omniprésent. D'après, P. Laude, l'expérience intérieure de L. Massignon est fondamentalement marquée par ce regard du Transcendant sur l'âme nue et pécheresse du pèlerin³⁴³.

Nous croyons que la spiritualité de L. Massignon va au-delà de la soumission, au-delà de l'humilité. Devant Dieu, ce qu'il évoque, c'est son « indignité originelle »³⁴⁴. Il y a là une pauvreté d'âme, Cet homme qui était poussière n'est-il pas uniquement destiné à redevenir poussière ? On peut se demander si l'humilité du mystique musulman ne devient pas, sous la plume de L. Massignon, un désir d'anéantissement au cœur duquel se tient la tentation du néant.

³⁴⁰ Geoffroy « L'apophatisme chez les mystiques de l'Islam », 397.

³⁴¹ Geoffroy « L'apophatisme chez les mystiques de l'Islam », 401.

³⁴² Geoffroy, *Initiation au soufisme*, 89.

³⁴³ Laude, *Massignon intérieur*, 56.

³⁴⁴ Massignon, *Parole donnée*, 282-283.

6.3.5.2 Aridité spirituelle

L. Massignon se passionne essentiellement pour la mystique des premiers siècles et accentue l'idée musulmane de l'inaccessibilité divine, y voyant la source théologique d'une mystique de l'« aridité » qui ne peut que « se consumer, sans modes, devant la gloire de l'inaccessible Unité divine »³⁴⁵. Il insiste sur les vertus de *faqr* (pauvreté), de *ṣabr* (endurance, patience). Mais plus encore que cette pauvreté intérieure, que cette ascèse, que cette souffrance, il suggère que la voie mystique conduit jusqu'à l'Au-delà : P. Laude se demande si L. Massignon ne réduit par la mystique musulmane à une voie de mort en islām³⁴⁶.

Le Prophète, modèle archétypique de la vie mystique en islām, n'enjoint pas le mystique de franchir l'enceinte. Il n'essaie pas d'entrer dans la vie personnelle de Dieu. L. Massignon croit lui qu'al-Ḥallāj a franchi cette enceinte et que la vie mystique doit être vécue au-delà de la Loi. Il croit que le papillon doit brûler dans la flamme. Physiquement.

Après le *fanā'*, le mystique devrait connaître le *baqā'*, qui est réalisation de soi, « recouvrance » de son identité selon l'intention divine et de sa vie la plus profonde dans le dessein providentiel³⁴⁷. Mais selon L. Massignon, l'être humain semble indigne d'endosser les attributs divins.

³⁴⁵ Laude, *Massignon intérieur*, 158.

³⁴⁶ Laude, *Massignon intérieur*, 156.

³⁴⁷ Laude, *Massignon intérieur*, 158.

6.3.5.3 Se dépouiller... de la condition humaine elle-même

L. Massignon croyait en la nécessité quitter ce monde, de placer son espérance dans l’Au-delà pour trouver Dieu. Dans cette spiritualité, il s’agit d’une mystique de la souffrance, du tourment. Al-Ḥallāj, sous la plume de L. Massignon, devient aussi tourmenté qu’Iblīs (Satan) : faisant référence à un texte de M. Iqbal il écrit : « A l’exemple d’Iblīs, Hallāj, [...] a choisi la « Coupe ensanglantée », s’est privé du Bien aimé en brûlant dans le Feu de sa damnation »³⁴⁸.

L. Massignon traduit le texte du *Ṭawāsīn* dans lequel al-Ḥallāj rappelle le refus d’Iblīs de se prosterner, parce qu’il vaut mieux qu’Adam (orgueil, *istikbār*), parce qu’Iblīs est de feu et Adam de limon, parce qu’il veut connaître Dieu à fond, plutôt que de lui obéir³⁴⁹.

Iblīs est de feu, Adam de limon. En lisant ces lignes, on peut noter qu’en français, les étymologies du nom « Adam »³⁵⁰ et de l’adjectif « humble »³⁵¹ font toutes deux références à la terre. Comme si l’orgueil éloignait de la terre, de la prosternation, entraînant une prise de distance avec ce qui est l’origine de l’humain.

Al-Ḥallāj écrit dans le *Ṭā sīn al-azal* : « Les plus diserts des mystiques sont restés muets sur Satan, et les sages n’ont pas trouvé la force d’exprimer ce qu’ils en avaient appris. Satan est plus ferré qu’eux sur l’adoration, il est plus proche qu’eux de l’Être, il a sacrifié davantage au zèle de Le servir, il a tenu plus qu’eux son serment, il s’est rapproché plus qu’eux de

³⁴⁸ Massignon, « Préface », *Reconstruire la pensée religieuse de l’Islam*, Muhammad Iqbal, [1-5], 3.

³⁴⁹ Massignon, *Passion* (1922), II, 864, Ḥallāj, *Ṭawāsīn*, ch. VI, 1 : Note sur le péché de Satan.

³⁵⁰ *adīm* : la terre, en arabe ; *adamah* : la terre, en hébreu.

³⁵¹ du latin *humilis*, bas, *humus*, terre.

l'Adoré »³⁵². Al-Ḥallāj justifie le refus d'Iblīs de se prosterner « parce qu'il contemplait depuis très longtemps »³⁵³. Iblīs, pur monothéiste, refuse de cesser de contempler Dieu. Il refuse d'accorder à Dieu une confiance « aveugle ». Il veut voir, il veut savoir. Al-Ḥallāj donne raison à Iblīs, l'amoureux de Dieu, le monothéiste radical.

À l'encontre de cette interprétation ḥallājienne, Ibn 'Arabī estime qu'Iblīs a commis une erreur en refusant de se prosterner devant Adam. À ce sujet, Michael Sells résume ainsi la pensée du Shaykh al-Akbar : bien que les anges soient plus parfaits que les humains, plus puissants et moins encombrés des lourdeurs de l'existence corporelle et mortelle, la fonction d'Adam dans le cosmos est davantage centrale. C'est Adam qui fut créé pour être le *khalīfa* divin, le lieutenant, le microcosme³⁵⁴. Embrassant toutes les couches du réel et connaissant le divin par la pluralité des noms divins, Adam est l'achèvement (*kāmil*). Selon Ibn 'Arabī, l'ascétisme des premiers mystiques de l'islām, tel al-Ḥallāj, ascétisme par lequel l'individu s'efforçait de se dépouiller non seulement de l'égoïsme de la *nafs* mais de la condition humaine elle-même, ne pouvait qu'induire une sous-estimation du rôle de l'humain dans l'univers³⁵⁵. Tandis que selon Ibn 'Arabī, l'être humain *en tant qu'humain* est le lieu de l'auto-réflexion divine³⁵⁶.

³⁵² Massignon, *Passion* (1922), II, 876. *Ṭā sīn al Azal*, §34.

³⁵³ Massignon, *Passion* (1922), II, 876. *Ṭā sīn al Azal*, §35.

³⁵⁴ Sells, « Perplexité du langage : la sémantique de l'union mystique en islam », 171.

³⁵⁵ Sells, « Perplexité du langage : la sémantique de l'union mystique en islam », 172.

³⁵⁶ Sells, « Perplexité du langage : la sémantique de l'union mystique en islam », 171.

La vision de la mystique musulmane selon L. Massignon est donc celle d'une mystique du dépouillement ; il ne s'agit pas se dessaisir uniquement de l'ego : il s'agit de se défaire de sa nature humaine-elle-même, de ses attributs humains³⁵⁷.

Al-Ḥallāj pensait qu'Iblīs avait eu raison de ne pas se prosterner devant Adam. Dans le Qur'ān, après que Dieu ait établi l'humain sur terre comme son lieutenant, les anges Lui demandent : « Vas-Tu en désigner qui y mettra le désordre et répandra le sang, alors que nous, par Ta louange, chantons pureté, et proclamons Ta sainteté ? » (Q. 2 :30). Mais Dieu leur répondit : « En vérité, Je sais ce que vous ne savez pas ! » (*Innī a'lamu mā lā ta'lamūn* Q. 2:30).

D'après le Qur'ān, Dieu sait ce que l'humain ignore. Face à la création divine, deux attitudes sont possibles : faire confiance à Dieu et croire que la création de l'homme est un bien en dépit de l'incompréhension que suscitent les désordres et les crimes de cette créature, ou bien déplorer l'existence de cette créature qui sème le désordre et répand le sang et refuser de se prosterner devant elle.

Cette analyse montre combien l'islamologue était tourmenté par cet humain, indigne, et combien il peinait à placer en lui son espérance. Sa vision de la mystique musulmane dénote un certain découragement face à la nature humaine. À certains égards, il semble que dans

³⁵⁷ L'œuvre et la personne de Louis Massignon sont traversés par de nombreuses contradictions. Si la manière dont l'islamologue comprend la figure d'al-ḥallāj semble trahir une faible confiance en la nature humaine, l'islamologue était par ailleurs une figure chrétienne engagée dans des combats de justice sociale, tel le combat en faveur de la Palestine. Ainsi, certains aspects de la figure de Louis Massignon invitent à ne pas le camper dans une posture de mépris de la chair ou de l'ici-bas, car son vécu est bien celui d'un engagement de tout son être, en faveur de ses contemporains, à travers lequel il vit, en chrétien, le mystère de l'incarnation.

cette spiritualité, le désir de Dieu, qui est ici un désir du Ciel, soit en partie motivé par un refus de soi.

6.3.6 Quête du vrai et quête de la Vérité

L. Massignon a consacré sa vie à l'auteur du *Ṭawāsīn*, ouvrage qui contient une méditation sur Iblīs. Son étude de la mystique est en réalité le lieu d'une recherche personnelle, théologique : ici, recherche académique et cheminement théologique se confondent, s'entretissent. Mais c'est surtout le besoin pressant de devoir trouver une réponse aux questionnements qui l'habitent tout entier qui le pousse vers al-Ḥallāj. Nous croyons que L. Massignon brûlait d'une inquiétude métaphysique intense, qu'il était habité par une angoisse eschatologique, une interrogation sur le sens de l'histoire humaine. C'est habité par ces questionnements qu'il abordait la mystique musulmane, c'est porteur de ce regard inquiet qu'il la scrutait, ne « voyant » alors apparaître que les éléments susceptibles d'éclairer son questionnement, ou d'apaiser sa fièvre intérieure. L. Massignon était un interprète au regard prismatique. C'est pourquoi nous croyons avec J. Waardenburg, que « la question de l'interprétation précède toute question de vérité et de réalité ».³⁵⁸

Comme l'écrit J. van Ess, le résultat des recherches de L. Massignon nous informe non seulement sur l'objet traité, mais aussi sur sa manière de le voir³⁵⁹. Cette œuvre déploie une interprétation subjective d'une réalité. Cet exemple montre combien, en matière de sciences des religions, la subjectivité du chercheur ou de la chercheuse doit être prise en compte : «

³⁵⁸ Waardenburg, *Islam et sciences des religions*, 42

³⁵⁹ Ess (van), « Massignon vu à travers le regard d'un allemand », 70.

Si la subjectivité est caractéristique de la conscience religieuse, il est absolument nécessaire de la prendre en compte »³⁶⁰, écrit J. Waardenburg. À ce sujet, Annemarie Schimmel écrit :

Peut-on vraiment traiter de religion – en général ou sous ses formes spécifiques – comme s’il s’agissait d’un objet d’étude parmi d’autres, comme le prétendent de nos jours de nombreux historiens de la religion? Personnellement, je me demande si une étude totalement objective de la religion est possible, lorsque l’on respecte, dans l’approche d’une personne, la sphère du Numineux et le sentiment de l’autre monde, lorsque l’on a conscience qu’il s’agit d’actions, de systèmes de pensée, de réactions humaines et de réactions qui se situent en dehors de la recherche purement « scientifique »³⁶¹.

D’après cette spécialiste de la mystique musulmane, il est difficile de conserver une distance lorsque l’on traite de religion, et le prisme personnel du chercheur ou de la chercheuse sera toujours reflété dans l’étude.

L. Massignon était poussé au cours de ses recherches par une quête existentielle, théologique et philosophique. En historien des religions il recherchait le vrai, mais en tant qu’être humain, il recherchait La Vérité. En poursuivant sa quête, il a trouvé la figure d’al-Ḥallāj. Cette figure l’a ébloui. Son exemple montre combien la quête intérieure, existentielle du chercheur influe sur les résultats de l’étude, positivement ou négativement. Positivement et négativement. Elle montre combien il est difficile d’avoir un regard « objectif » quand il s’agit d’étudier la religion, car le chercheur chemine lui aussi. J. Waardenburg formule cette difficulté en ces termes : « Ceux qui ont fait de l’étude de la religion leur métier sont, peut-

³⁶⁰ Waardenburg, *Islam et sciences des religions*, 42.

³⁶¹ Schimmel, *Deciphering the signs of God*, XI -XII.

être dans un sens plus existentiel que dans d'autres disciplines, des esprits qui cheminent »³⁶².

³⁶² Waardenburg, « L. Massignon's study of religion and Islam », 136.

Conclusion

L'interprétation n'a pas plus à être vraie que fausse. Elle a à être juste...

Jacques Lacan¹

a. Réponse à la question de recherche

Cette thèse avait pour objectif de mettre en lumière ce qui fonde la spécificité de la vision de la mystique musulmane selon l'islamologue Louis Massignon et de caractériser son interprétation de ce champ de l'histoire religieuse.

Afin d'y parvenir, nous avons cherché dans la première partie à préciser la particularité de sa posture herméneutique vis-à-vis de son champ d'étude. Grâce à une analyse contextuelle, nous avons pu faire apparaître certains éléments ayant orienté le regard du chercheur sur la mystique musulmane : l'intérêt croissant que suscite l'étude de la mystique, l'attention accrue portée au *sentiment religieux*, l'avènement d'une religion plus personnelle, intérieure, ainsi que l'attrait pour les entreprises comparatistes – souvent mues par un désir œcuméniste et traversées par un certain ethnocentrisme – sont quelques-uns des traits de la réalité française contemporaine de l'islamologue. Replacer l'œuvre de L. Massignon dans le contexte catholique pré-conciliaire, a permis de saisir la modernité d'une œuvre dans laquelle la possibilité de grâces surnaturelles en islām se trouve énoncée.

¹ Jacques Lacan, « C'est à la lecture de Freud... », in *Lacan*, éd. par Robert Georjin, *Cahiers Cistre*, n°3 (nov. 1977), [9-17], 15-16.

Par ailleurs on assiste du vivant du chercheur à l'institutionnalisation des sciences des religions qui s'émanent du socle de la théologie et s'inspirent, dans leur redéfinition et dans leur méthodologie, de l'histoire des religions. Cet auteur est également témoin de l'institutionnalisation de l'islamologie et de la création d'un champ d'étude consacré à la mystique musulmane. L'internationalisation d'une communauté savante à la mobilité géographique croissante ayant « l'Orient » puis plus précisément « l'islām », pour champ d'étude, la tenue de congrès scientifiques internationaux permettant l'intensification de collaborations entre experts et la réalisation de projets éditoriaux d'envergure internationale telle *l'Encyclopédie de l'Islam*, dessinent les contours de l'univers au sein duquel s'inscrit le travail de L. Massignon.

L'expansion coloniale a incontestablement un impact sur le développement des études arabes et islamiques. À ce titre, plusieurs arguments énoncés dans le cadre de la critique de l'orientalisme ont été rappelés : il est indéniable que le monde des arabisants est traversé par une tension entre logique savante et logique politique, entre académisme et mission civilisatrice. Cependant, il convient aussi de souligner la force d'une tradition savante qui conserve son autonomie par rapport aux demandes politiques suscitées par l'expansion coloniale. L. Massignon, en raison de la situation de savant arabisant qui est la sienne, se trouve dans une posture à la fois privilégiée et incommode au sein du monde musulman: témoin de prédilection des mutations intellectuelles en cours, proche des élites musulmanes, il est au demeurant accusé d'espionnage et inspire régulièrement la méfiance.

La *Nahḍa*, que nous comprenons comme une relecture créative de la tradition à partir d'une nouvelle posture herméneutique ancrée dans le paradigme de la modernité, comme un temps de réflexion sur la langue arabe et de libération de la parole, voit l'avènement de la figure de l'intellectuel au Moyen-Orient : au vu de l'intensité des liens tissés entre

l'islamologue et plusieurs intellectuels du monde arabo-musulman, prendre en compte son ancrage au sein de ce « moment » de l'histoire nous apparaît comme essentiel.

L'analyse biographique a ensuite permis de mettre en valeur les éléments ayant façonné son regard sur la mystique musulmane. À Paris, à l'EPHE, H. Derenbourg lui transmet une certaine attention philologique aux textes. Puis à l'IFAO du Caire, naît une passion pour l'archéologie et la topographie. En Iraq, guidé par son correspondant l'épigraphiste Max Van Berchem, son approche opère de plus en plus sur un mode sociologique et anthropologique. Chercheur, observateur, il est aussi un « pèlerin scientifique » fasciné par les sépultures des premiers mystiques de l'islām. En particulier, il s'intéresse à l'histoire d'al-Ḥallāj et choisit de lui consacrer sa thèse doctorale. Une relation passionnée se noue entre le chercheur et cette figure oblatrice. En 1908, un événement intérieur intense le bouleverse profondément, montrant que loin d'être un observateur impassible face à un objet d'étude, il est un *sujet* affecté par la réalité qu'il explore et cherche à comprendre. À Bagdad, il est accueilli par la famille al-Alūsī, qui lui donne accès aux manuscrits de la ville et le met en contact avec le damascène Jamāl al-Dīn al-Qāsimī. Les échanges avec ces lettrés levantins lui font notamment comprendre qu'il est vain d'aborder le « *taṣawwuf islāmī* » avec des catégories préconçues ou d'opposer systématiquement mystique musulmane et réforme salafite.

Il se rend régulièrement en Égypte, y fonde la *Badaliyya*, l'association des *Ikhwān al-ṣafā'* ainsi que Dar el-Salam, autant d'initiatives en faveur du dialogue entre religions abrahamiques. Au Caire, les cours qu'il donne sur l'origine des termes philosophiques arabes témoignent de la centralité de la question lexicale dans son approche des textes des mystiques musulmans. Membre des Académies de Langue Arabe du Caire et de Damas, il s'engage pour la défense de cet idiome, qu'il considère comme réellement propice à

l'expression des états mystiques et de la transcendance divine. Parmi les savants ayant influencé sa vision de la mystique musulmane, citons les figures du Shaykh Muṣṭafā ‘Abd al-Rāziq, d’Ignác Goldziher et d’Henry Corbin.

Les éléments contextuels et biographiques analysés dans la première partie ont permis de définir la posture herméneutique de ce chercheur vis-à-vis de son champ d’étude. Ces éléments façonnent un regard personnel, historicisé, et unique. C’est à un moment particulier de l’*Histoire*, et porteur d’une *histoire* personnelle, qu’il déchiffre son champ d’étude. Il s’agit donc d’un « point de vue » sur le réel, et de ce regard interprétatif résulte une vision unique de la mystique musulmane. Cette vision, quelle est-elle ?

La deuxième partie de cette thèse s’est attachée à la décrire. Tout d’abord, on a cherché à comprendre sa stratégie d’approche de son champ d’étude. Originale et novatrice, la méthode de L. Massignon se fonde à la fois sur une lecture scrupuleuse des termes techniques et méditative des textes, lus de façon intérioriste : le chercheur s’efforce de les comprendre du dedans, d’en avoir une vision globale, non de les disséquer. Cette méthode invite le chercheur à opérer un décentrement, à se défaire de ses préjugés, à redresser son regard, à se mettre à la place de l’autre. Ici, le religiologue *participe au monde* qu’il étudie et peut s’en trouver lui-même transformé. La recherche devient une expérimentation quasi-religieuse. L. Massignon part de ce qui fait sens pour le croyant, il se propose de comprendre (*Verstehen*), plutôt que d’expliquer (*Erklären*).

Concernant les origines de la mystique musulmane, tandis que la plupart des thèses de ses contemporains insistent sur les origines exogènes de la mystique musulmane, il démontre dans son *Essai* l’importance de la source Qur’ānique au plan lexical, et souligne le caractère

foncièrement islamique de la mystique musulmane. Analysant la manière dont les premiers mystiques musulmans se sont approprié l'idiome arabe, il souligne le rôle axial joué par le Qur'ān dans la formation du langage mystique. Son attachement à la mystique des premiers siècles, proche de la pureté originelle, issue d'une arabité vierge de toute influence étrangère, n'a d'égal que son mépris pour la mystique plus tardive, qui reçoit l'influence du néoplatonisme, ce qui altéra, selon lui, la pureté qur'ānique et la sincérité ascétique des premiers siècles.

On a ensuite cherché à comprendre la manière dont il comprenait la sainteté d'al-Ḥallāj et on a vu que cette question devait être resituée par rapport au débat portant sur l'existence de grâces spirituelles en dehors de l'Église. La sainteté d'al-Ḥallāj se comprend également en référence aux modèles de saints et de saintes chrétiens, figures d'intercession, de compassion, et de souffrance, qui le fascinèrent dans sa jeunesse.

Dans la *Passion*, texte où l'écriture hésite entre l'historiographie et l'hagiographie, on s'est efforcé de saisir en quel sens al-Ḥallāj pouvait être qualifié de saint *ʿisawī* et on a étudié l'interprétation de la mort d'al-Ḥallāj selon Massignon. L'union mystique spirituelle et corporelle d'al-Ḥallāj se réalise d'après lui sur un mode christique. Le procès de ce martyr devient le procès de l'amour divin, le procès de la mystique authentique. L'analyse a permis de montrer que L. Massignon lisait l'histoire de ce mystique à partir d'une conception chrétienne de la sainteté et qu'il choisissait, comme paradigme de la sainteté, une figure marginale, non représentative de l'ensemble des vocations mystiques en islām : en ce sens, la vision de son champ d'étude apparaît comme gauchie, déformée.

Cette étude a permis de cerner l'intention de l'œuvre : il s'agit de faire connaître al-Ḥallāj et de faire reconnaître sa sainteté. Il apparaît donc que sa posture n'est pas seulement

scientifique : elle est aussi religieuse, théologique. Aussi, l'historiographie est-elle ici un moyen au service d'une quête religieuse, existentielle, mais non une fin. On discerne, dans cette œuvre, un certain flottement méthodologique, qui résulte possiblement du fait que l'étude elle-même a nourri la spiritualité du chercheur, l'a conduit à cheminer, qu'elle a été elle-même le lieu d'une quête religieuse.

Cette recherche s'est ensuite attachée à préciser la manière dont il définissait la mystique musulmane, et a tenté de définir ce qui, selon lui, la caractérisait. Pour l'islamologue, la mystique en islām est profondément Qur'ānique, foncièrement islamique. Elle est une méthode expérimentale d'union à Dieu, un effort d'intégration, d'intériorisation du vocabulaire Qur'ānique, une interprétation « anagogique » des textes sacrés. Elle comporte une dimension expérientielle qui consiste à « rejouer » les choses en soi (le récit du *mi'rāj*, par exemple). Elle est une thérapie, une science de la guérison des cœurs. Elle a une valeur médicale; elle est une règle de vie.

Mais pour mieux la définir, il convient d'analyser l'opposition qu'il construit entre deux voies : celle de la *waḥdat al-shuhūd*, dont al-Ḥallāj est à ses yeux le sommet, et celle de la *waḥdat al-wujūd*, synonyme de décadence et portée par Ibn 'Arabī.

Concernant la mystique ḥallājienne, il la présente comme une voie d'ascèse, d'endurance, de purification par la souffrance. C'est une voie de ferveur, une mystique toute en actes d'adoration, fondée sur l'analyse expérimentale, l'introspection de la pratique cultuelle. Il s'agit humblement de subir la transcendance de Dieu, de se prosterner devant Lui. Au cœur de l'union mystique transformante et personnalisante, le mystique devient le témoin de Dieu. C'est une mystique de l'amour, une mystique oblatrice dans laquelle la mort supprime le dernier obstacle à l'union parfaite avec Dieu : le « moi » propre. Dieu se donne dans la

consommation de la souffrance, clé du dépassement de soi. Le mystique ne peut se conjoindre à Dieu que dans le sacrifice, l'amour, la dérélition. Ici, l'épreuve est acceptée, toute médiation est refusée, la transcendance est absolue.

À cette voie, il oppose celle de la *waḥdat al-wujūd*, qui a subi selon lui, l'influence de la philosophie grecque néoplatonicienne, vue comme une cause d'altération de la mystique. Figure emblématique de cette voie, Ibn 'Arabī est vivement critiqué par L. Massignon, tout d'abord en raison des reproches qu'il adresse à al-Ḥallāj. Il reproche au Shaykh al-Akbar d'être un orgueilleux gnostique, d'être un « panthéiste », de supprimer la radicalité de la transcendance au profit d'une vision émanationniste, d'atteindre à une sérénité quiétiste indifférente à l'égard des injustices de ce monde. Il lui reproche de réduire la mystique à une esthétique formelle, d'emprunter son vocabulaire au syncrétisme hellénique, d'abolir la nécessité du témoignage, du pèlerinage, la tension de l'âme héroïque et sacrificielle d'un guerrier de l'Amour divin, d'intellectualiser l'idée de Dieu. Il tend à opposer mystique et philosophie, ascétisme et abstraction.

On peut lui objecter, dans sa description des deux voies, de construire des dichotomies simplificatrices et de refuser de prendre en compte les lignes de continuité existantes. Cet exemple montre combien il est important de construire des catégories conceptuelles adéquates afin d'appréhender avec justesse l'histoire religieuse de l'islām.

Le rejet d'Ibn 'Arabī par L. Massignon a pour corollaire un refus de la médiation, de la théophanie. Tandis que la théologie du Shaykh al-Akbar soutient les droits de l'homme face à Dieu, L. Massignon prône l'« auto-destruction ascétique » des saints. S'il se passionne essentiellement pour la mystique des premiers siècles de l'hégire c'est parce qu'elle accentue l'idée musulmane de l'inaccessibilité divine, y voyant la source théologique d'une

mystique de l'aridité. L'union de l'âme avec Dieu coïncide avec un dépouillement ou plutôt un écorchement : il s'agit d'une mystique du *fanā'*. L'état de *baqā'* (subsistance) n'apparaît pas dans sa vision de la spiritualité ḥallājienne. Cette quête trahit une hantise de la damnation. L'humilité du mystique devient sous la plume de L. Massignon, une indignité, un désir d'anéantissement. L'être humain semble indigne d'endosser les attributs divins. Rien ne subsiste après l'union et L. Massignon paraît réduire la mystique musulmane à une voie de mort en islām. Son étude de la mystique apparaît *in fine* comme le lieu d'une quête personnelle, théologique : c'est habité par ces questionnements qu'il aborde la mystique musulmane, c'est porteur d'un certain regard qu'il la sonde.

Comme l'écrit J. van Ess, L. Massignon a eu le mérite de donner du sens à un « ensemble culturel qui, sous la loupe de la spécialisation moderne » risquait de perdre sa cohérence. Le savant allemand pense que sa vision « peut nous aider à ouvrir nous-même les yeux »². Il convient également de souligner l'importance de l'impact de l'œuvre de Louis Massignon sur les études islamiques. Ce professeur du Collège de France et de l'École Pratique des Hautes Études a mis en place le champ d'étude « mystique musulmane » au sein de l'université française, et a orienté les travaux de plusieurs spécialistes de la mystique musulmane : notamment ceux d'Henry Corbin, d'Amélie Goichon, de Louis Gardet, de Roger Arnaldez, d'Henri Laoust, de Jean Mohammad Abdel Jalil, de Paul Nwyia, de Robert Caspar, de Serge Laugier de Beurecueil, d'Osman Yahya³, d'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd⁴, d'Abū al-Wafā' al-

² Ess (van), « Massignon vu à travers le regard d'un allemand », 70.

³ A ce sujet voir : Waardenburg, « L'impact de l'œuvre de Louis Massignon sur les études islamiques », 299.

⁴ Le grand imām d'al-Azhar fait sa thèse sur al-Muḥasibī sous la direction de Massignon. Il consacrera ensuite à la mystique musulmane de nombreux textes.

Taftazani⁵. Son influence et son exemple se sont fait sentir chez Helmut Ritter, Fritz Meier, Annemarie Schimmel pour ne citer que quelques noms. D'après Pierre Rocalve, l'impact de cette œuvre est perceptible jusqu'à nos jours et la floraison à laquelle on assiste maintenant de traductions des grands mystiques de l'islām (Rūmī, Anṣārī, Shihāb al-Dīn Suhrawardī, Ibn 'Arabī, Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥmān Jāmī, 'Abd al-Karīm Jīlī, Aḥmad Ibn 'Aṭā' Allāh) et des études qui leur sont consacrées a été déclenchée par l'œuvre de Massignon⁶.

Il est incontestable que l'œuvre de L. Massignon a enrichi et inspiré durablement le monde des études islamiques. L'objectif de cette recherche n'était pas de porter un jugement sur cette œuvre : notre analyse tendait surtout à vérifier l'hypothèse heuristique selon laquelle la posture herméneutique du chercheur, sa philosophie implicite, ses catégories conceptuelles, son vécu expérimentiel pendant la recherche, sa quête existentielle, sa subjectivité, influencent la manière dont le chercheur comprend et interprète la réalité étudiée. Ainsi, cette analyse a permis de vérifier que différents éléments tels le contexte, la biographie, la méthode, l'intention, la spiritualité, la quête existentielle, ou encore le fait de cheminer au fil de l'étude ont des conséquences sur la manière dont le chercheur aborde et perçoit son champ d'étude. Dans l'exemple étudié, l'image de la mystique musulmane présentée par L. Massignon est une interprétation subjective du réel : certains aspects s'y trouvent révélés, explicités, d'autres exagérés, d'autres gommés. Cette vision n'est ni neutre, ni universelle : elle est située, unique.

Et de la même manière, reconnaissons ici que notre lecture de l'œuvre de L. Massignon est une lecture possible parmi d'autres, fonction de propre notre posture herméneutique, de la

⁵ qui découvre grâce à Massignon 'Abd al-Ḥaḳ b. Sab'īn al-Mursī (m. v. 1217 -1268), voir 2.5.2.

⁶ Pierre Rocalve, « Louis Massignon et le soufisme », *Horizons Maghrébins*, n° 14-15 (1989) : [196-204], 198.

spécificité de notre regard et de ce dont il est porteur, du moment de l'histoire où nous nous situons, etc. Car, comme l'écrit H.-G. Gadamer : « Le lecteur peut, et bien plus, doit s'avouer à lui-même que les générations à venir comprendront différemment ce qu'il a lu dans ce texte »⁷. Aussi, notre interprétation n'est ni neutre ni définitive : il s'agit d'une interprétation possible, parmi d'autres.

b. Vers une compréhension plus juste

Cette thèse est née d'un questionnement épistémologique sur la manière dont les concepts véhiculés par la recherche découpent le réel, sur la place de la subjectivité du chercheur en sciences des religions. À l'issue de cette étude, quels éléments de réflexion peuvent être apportés à ce vaste questionnement ?

À l'article « *Mawsū'a* » (encyclopédie) de l'*EF*², E. Van Donzel cite Th. Houtsma, le rédacteur de l'*EF*¹, qui se félicitait de ce que presque tous les contributeurs de cette entreprise islamologique soient « des Chrétiens »⁸. Cette remarque montre qu'au début du siècle, prévalait l'idée qu'être extérieur à l'islām était un garant d'objectivité : qu'être extérieur à une religion permet d'en avoir une vision « neutre ».

⁷ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, éd. revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio (Paris : Ed. du Seuil, 1996 [1960]), 362.

⁸ Van Donzel, « *Mawsū'a* », *EF*² (1990), t. VI, 901, cite M. Th. Houtsma au sujet de la rédaction de l'*EF*¹ : « A quelques exceptions près, mes collaborateurs sont tous des Chrétiens et appartiennent à des peuples très divers. Il est donc nécessaire pour la Rédaction, qui a pour tâche de maintenir le caractère scientifique et neutre du travail à un niveau élevé et impartial, de veiller à ne pas attribuer des articles à des mains incompétentes ».

Pourtant, depuis 1978, la critique saïdienne a montré que les islamologues « occidentaux » (les « orientalistes ») étaient susceptibles de représentations erronées de l'islām et a encouragé les chercheurs à réévaluer constamment leur démarche⁹.

Au cours des dernières décennies, certaines prises de conscience ont vu le jour. Dans cette étude, on a voulu montrer que l'idée selon laquelle une encyclopédie était « universelle » ou que la « science des religions » était « scientifique » et donc « neutre », n'allait pas de soi; l'idée que tout savoir est situé et que le chercheur ne peut se défaire de sa subjectivité, a été avancée. Aussi, peut-être est-il fécond d'interroger la prétention à l'universalité de la méthode scientifique. Dès qu'il y a regard porté sur, il y a perspective et donc particularité, partialité. Réaliser qu'une recherche est tributaire de la particularité d'une posture herméneutique, conduit à prendre conscience de ses propres préjugés, de sa philosophie implicite personnelle, à interroger son cadre conceptuel.

Des affirmations comparables ont été énoncées dans le cadre des études postcoloniales. La critique occidentaliste de l'universalisme abstrait rappelle que beaucoup d'études prétendant à l'universalisme sont en réalité eurocentrées. Ramón Grosfoguel appuie, par exemple, l'idée que les chercheurs doivent reconnaître qu'ils parlent toujours à partir d'un emplacement spécifique. L'idée selon laquelle nous pouvons produire des connaissances non positionnées, non localisées, neutres et universalistes, selon lui, est un mythe : les conceptions universelles, globales sont toujours déjà situées dans les histoires locales¹⁰.

⁹ Waardenburg, *Islam et sciences des religions*, 59.

¹⁰ Ramón Grosfoguel, « Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge, and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System », *Review (Fernand Braudel Center)*, vol. 25, n°3 (2002), [203-224]: 208.

Comme l'écrit l'historien Raymond Aron, « Les savants sont en même temps les hommes d'une société particulière, d'une époque donnée. L'orientation et le style des recherches sont marqués par le caractère des hommes et non pas des seuls savants, car les uns ne sont jamais rigoureusement séparables des autres »¹¹.

Afin d'éviter de plaquer certains cadres conceptuels sur une réalité, interroger les catégories au moyen desquelles le chercheur réalise une lecture de l'islām est un geste méthodologique que recommande J. Waardenburg. Il fait remarquer que du point de vue des sciences des religions, la question fondamentale d'une étude de l'islām en tant que religion se pose en ces termes : « quelles doivent être les modalités d'une recherche qui reconnaît l'islam comme un objet d'étude à part entière et ne l'aborde pas en fonction de critères sociaux, moraux, spirituels ou esthétiques occidentaux ? Comment parer à la tentation de lire les données islamiques à travers une grille positiviste ou idéaliste, purement matérielle ou purement spirituelle ? »¹²

J. Waardenburg souligne combien la recherche peut être tributaire des présupposés et du contexte culturel du chercheur. Il pointe notamment le risque d'un recours à « des modèles comparatifs ethnocentriques ou apologétiques, sources d'images totalement déformées de tout ce qui se trouve hors de leur propre monde »¹³.

Comme l'écrit H.-G. Gadamer dans *Vérité et Méthode*, il n'y a pas « de compréhension qui soit libre de tout préjugé, bien que la volonté de notre connaissance doive s'appliquer à

¹¹ Raymond Aron, « Introduction », in *Le savant et le politique*, Max Weber, trad. Julien Freund (Paris : Plon, 1959), [9-57] : 20.

¹² Waardenburg, *Islam et sciences des religions*, 32.

¹³ Waardenburg, *Des dieux qui se rapprochent*, 86.

échapper aux chaînes de ceux qui sont les nôtres »¹⁴. C'est pourquoi « Il faut un effort critique particulier pour se libérer du préjugé en faveur de ce qui est écrit et, ici comme en toute affirmation orale, pour distinguer l'opinion de la vérité »¹⁵. Cet effort est nécessaire, et « l'horizon du présent est en formation perpétuelle dans la mesure où il nous faut constamment mettre à l'épreuve nos préjugés »¹⁶. Interroger les catégories conceptuelles, prendre conscience de ses préjugés, sont donc deux précautions méthodologiques susceptibles de permettre la construction des conditions d'une compréhension plus juste.

Cependant, une autre question centrale est celle de la subjectivité : c'est-à-dire, la question du sujet, de l'humain. Dans *L'intelligence émotionnelle du savoir*, Françoise Waquet déplore le fait que bien souvent les scientifiques « apparaissent donc comme des idées, des découvertes et des livres, des machines à penser, des profils de carrière, des agents rationnels » et que l'on oublie qu'ils sont aussi des êtres de chair et d'os¹⁷. En réalité, pour cette auteure, l'*homo academicus* n'est pas émotionnellement neutre. Le sujet qui mène la recherche peut être lui-même porteur d'émotions¹⁸. « Le savant n'est pas *un parangon de rationalité* et la pensée scientifique pure d'émotions »¹⁹. Cette auteure observe que l'objectivité scientifique est d'abord et surtout un effacement du moi, visant à éliminer toute idiosyncrasie chez le chercheur. « Cet effacement porte à l'instauration d'un moi scientifique, d'un moi de travail, d'un moi sans subjectivité »²⁰. Longtemps, la subjectivité a

¹⁴ Gadamer, *Vérité et Méthode* (1996), 516.

¹⁵ Gadamer, *Vérité et Méthode* (1996), 293.

¹⁶ Gadamer, *Vérité et Méthode* (1996), 328.

¹⁷ Françoise Waquet, *Une histoire émotionnelle du savoir. XVII^e-XXI^e siècle* (Paris : CNRS, 2019), 10.

¹⁸ Waquet, *Une histoire émotionnelle du savoir*, 166.

¹⁹ Waquet, *Une histoire émotionnelle du savoir*, 187.

²⁰ Waquet, *Une histoire émotionnelle du savoir*, 293.

été présentée comme un *ennemi intérieur* devant être combattu, comme si l'objectivité scientifique passait par une répression de la subjectivité. Une telle perspective établit l'objectivité et la subjectivité en un couple antithétique et occulte le fait que le savant est un être humain²¹. En tant que sujet, le savant est subjectif. Conséquemment, son regard, particulier, situé, ne saurait être qualifié d'« universel » ou de « neutre ». Il s'agit donc de prendre acte des émotions, de ne pas les rejeter mais de les intégrer pleinement dans le travail²². Au plan méthodologique, aller vers une compréhension plus juste implique ainsi de prendre en compte la dimension humaine du chercheur ou de la chercheuse, qui n'est pas un être abstrait.

Cette idée a également été avancée par R. Aron. Selon lui, « Il est vain de recommander l'objectivité, si l'on entend par là l'indifférence aux valeurs, quand il s'agit des hommes, d'aujourd'hui ou d'hier, et de leurs œuvres, bénies ou maudites. On n'arriverait pas à saisir l'âme profonde de ces êtres disparus si l'on éprouvait à leur égard des sentiments comparables à ceux qu'éveillent les vivants »²³. Pour R. Aron, l'amour et la haine sont les vrais ressorts de la compréhension²⁴.

Dans l'étude de la mystique, le discours du chercheur n'est pas neutre. Il est toujours situé. Ce discours, bien qu'il prenne souvent l'absolu pour objet, ne peut prétendre à l'universalité. C'est depuis une posture herméneutique particulière que l'on observe, que l'on écrit. Nous croyons que la subjectivité n'est pas le contraire de l'objectivité et qu'en revanche, il est possible de prendre conscience de sa subjectivité pour s'approcher de la réalité de l'objet

²¹ Waquet, *Une histoire émotionnelle du savoir*, 293.

²² Waquet, *Une histoire émotionnelle du savoir*, 316.

²³ Aron, « Introduction », in *Le savant et le politique*, Max Weber, 14.

²⁴ Aron, « Introduction », in *Le savant et le politique*, Max Weber, 14.

étudié. La subjectivité n'est pas l'ennemi du discours scientifique: elle est un outil, que l'on peut apprendre à manier et qui peut favoriser l'accès à la réalité de l'objet étudié. Elle peut servir la recherche ou l'entraver.

Cette recherche sur un aspect de la production intellectuelle de L. Massignon nous a encore permis d'observer qu'au cours de l'étude, il se passe quelque chose : comme l'écrit R. Aron : « La réciprocité entre la rencontre avec l'autre et la découverte de soi est donnée dans l'activité même de l'historien »²⁵. La compréhension se fait au moyen d'un engagement. Cela se vérifie surtout en sciences des religions, où comme l'écrit C. Keller, l'entreprise menée afin de comprendre la communication religieuse, exige que le religiologue « s'engage lui-même dans cette communication, qu'il la vive – ou essaie de la vivre – du dedans, à la place du pratiquant, comme le pratiquant. Entreprise dangereuse, assurément! Mais unique moyen d'évaluer correctement ce qui se passe »²⁶. L. Massignon avait lui-même pressenti, en explicitant sa méthodologie, ce risque, et l'a lui-même éprouvé : il s'agit d'une étude qui engage tout l'être et dont on ne sort pas indemne. Au cours de ce travail, nous avons observé que le chercheur se transformait au fil de l'étude, qu'il cheminait, qu'il était mu par une quête existentielle et que l'analyse de son champ d'étude le transformait : qu'il n'en sortait pas indemne. Alors qu'il étudie la mystique, sa propre quête religieuse ou existentielle peut affecter son regard. D'où l'importance, particulièrement en sciences des religions, d'analyser ce que l'on vit, afin de ne pas se laisser happer ou aveugler, et d'opérer un retour réflexif sur sa pratique.

²⁵ Aron, « Introduction », in *Le savant et le politique*, Max Weber, 12.

²⁶ Carl-Albert Keller, *Approche de la mystique dans les religions occidentales et orientales*. Paris : Albin Michel, 1996, 38.

H.-G. Gadamer a montré que l'une des particularités des sciences de l'esprit était que le recours à la méthodologie scientifique ne suffisait pas à garantir la vérité. Pourtant, cette affirmation n'altère pas leur caractère scientifique. Il s'agit

au contraire de la justification de la prétention qu'elles élèvent depuis toujours, d'avoir une importance humaine particulière. Le fait que l'être propre de celui qui connaît y entre également en jeu dans la connaissance, marque bien la limite de la « méthode » mais non celle de la science. Ce que l'on ne peut pas demander à l'instrument de la méthode, il faut au contraire et on peut aussi l'atteindre, *grâce à une discipline de l'interrogation et de la recherche* qui garantissent la vérité²⁷.



Cette recherche nous a permis d'entrevoir certaines des conditions favorables à une compréhension plus juste de la réalité étudiée en sciences des religions : la prise de conscience de la particularité de sa posture herméneutique, l'énonciation de son intention de recherche, l'interrogation de ses catégories conceptuelles, l'explicitation de sa philosophie implicite, le maintien d'une distance critique vis-à-vis de son sujet d'étude, la réflexivité sur sa pratique, le dialogue avec d'autres collègues dans un esprit de collégialité et d'écoute des critiques d'autrui, sont quelques-unes des précautions permettant possiblement de construire les conditions du comprendre, d'aller vers une interprétation plus juste du réel.



²⁷ Gadamer, *Vérité et méthode* (1996), 516. Nos italiques.

Références Bibliographiques

NB : Seuls les textes cités plus d'une fois se trouvent ici référencés.

A. Textes de Louis Massignon¹

1. MASSIGNON, Louis. *Le Maroc dans les premières années du XVI^e siècle – Tableau géographique d'après Léon l'Africain*. Mémoires de la Société historique d'Alger, vol. I. Alger : Jourdan, 1906. Dépôt chez Geuthner, Paris. [Rééd. Francfort sur le Main, 1993].
2. ———. « Note sur l'état d'avancement des études archéologiques arabes en Égypte hors du Caire ». *Bulletin de L'Institut Français d'Archéologie Orientale*. t. VI (1908) : 1-24.
3. ———. « Les pèlerinages populaires à Bagdad ». *RMM*. vol. VI. n° 12 (1908) : 639-651.
4. ———. « La passion d'al-Halladj et l'ordre des Halladjyah ». In *Mélanges Hartwig Derenbourg (1844-1908)*, Recueil de textes publiés à la mémoire d'Hartwig Derenbourg par ses amis et ses élèves, 311-322. Paris : Leroux, 1909.
5. ———. « Seconde note sur l'état d'avancement des études archéologiques arabes en Égypte, hors du Caire [avec 3 planches] ». *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie du Caire*. t. IX (1909) : 83-98.
6. ———. *Mission en Mésopotamie (1907-1908). I. Relevés archéologiques. Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire*. t. XXVIII. Le Caire : IFAO, 1910.
7. ———. « Les medresehs de Bagdad [avec 2 planches] ». *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie orientale*. t. LXXXIII (1910) : 77-86.
8. ———. « Al-Hallâj, le phantasme crucifié des docètes et Satan selon les Yésidés ». *Annales du musée Guimet – RHR*. t. LXIII. n°2 (mars-avril 1911) : 195-207.
9. ———. « *Ana al Haqq* — Étude historique et critique sur une formule dogmatique de théologie mystique, d'après les sources islamiques ». *Der Islam*. t. III. fasc. 3 (juillet 1912) : 248-257.

¹ a. On trouvera une liste quasi-exhaustive des œuvres de L. Massignon dans *EMII*, 941-997.

b. Les articles de L. Massignon composés pour *EF* sont listés au point 1.3.2.

c. Les différents textes de L. Massignon tirés des *Écrits mémorables (EM)* ne sont pas détaillés ici. Une référence précise aura été donnée pour chacun d'eux en note dans le corps de la thèse.

10. ———. *Mission en Mésopotamie (1907-1908). II. Épigraphie et topographie historique*. Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire. t. XXXI. Le Caire : IFAO, 1912.
11. ———.; AL-ḤALLĀJ, Ḥusayn b. Maṣṣūr. *Kitāb al Ṭawāṣīn. Par Aboû al Moghîth al Ḥosayn ibn Maṣṣoûr al Ḥallāj*. Texte arabe publié pour la première fois, d'après les manuscrits d'Istanbul et de Londres ; avec la version persane d'al Baqlî, l'analyse de son commentaire persan, une introduction critique, des observations, des notes et trois indices. Paris : Geuthner, 1913.
12. ———.; AL-ḤALLĀJ, Ḥusayn b. Maṣṣūr. *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'al Hosayn Ibn Mansoûr al Hallāj*. Paris : Geuthner, 1914.
13. ———. « Les recherches d'Asín Palacios sur Dante : le problème des influences musulmanes sur la Chrétienté médiévale et les lois de l'imitation littéraire sur le problème des influences musulmanes sur la Chrétienté médiévale et les lois de l'imitation littéraire ». *RMM*. vol. XXXVI (1918-1919) : 23-58.
14. ———. « La personnalité de Mohammed selon l'Islam, d'après Andrae : la méthode de pensée d'Ibn al 'Arabî, suivant les travaux de Nyberg ». *RMM*. vol. XXXIX (juin 1920) : 151- 157.
15. ———. « L'histoire des doctrines philosophiques arabes à l'université du Caire ». *RMM*. vol. XXI. (1921) : 149-157.
16. ———. « Nouveaux documents persans concernant al-Halladj ». *RMM*. vol. LVIII (1924) : 261-267.
17. ———.« Recension de: Goldziher: *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung (1920)* ». *RMM*. vol. 44-45 (avril-juin 1921): 303-305.
18. ———. *La Passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj : martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 Mars 922 : étude d'histoire religieuse*. Paris : Geuthner, 1922 [Rééditions en 1975 et 2010].
19. ———. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris : Geuthner, 1922 [Voir rééditions en 1954 et 1999].
20. ———. « Enquête sur les corporations d'artisans et de commerçants au Maroc (1923-1924) » *RMM*. vol. LVIII.2^e section (1924) : 1-247.
21. ———. « *In memoriam Ignace Goldziher (1850-1921)* ». In *Bibliographie des œuvres de Ignace Goldziher*. Éd. par Bernard HELLER, V-XVII. Paris : Geuthner, 1927.
22. ———. « *La lettre du Cadi de Mossoul à Layard*. Critique par Nameq Kemal d'une source citée par Renan. » *Revue des études islamiques*. vol. I (1927), 297-301.
23. ———. « Le *Diwân* d'al Hallāj : essai de reconstitution, édition et traduction par L. MASSIGNON ». *Journal asiatique* (janv.-mars 1931) : 1-193.

24. ———. « *Taşawwuf* ». *EF* (fr.). (1934). t. IV, 715-718.
25. ———. « La survie d'al-Hallaj, tableau chronologique de son influence après sa mort ». *BEO*. t. XI (1945-1946) : 131-143.
26. ———. « Lettre dédicace ». In *Mélanges William Marçais*, V-VIII. Gvt. gl. de l'Algérie ; Institut des Hautes Études Marocaines ; Institut des Hautes Études de Tunis ; Paris : Maisonneuve ; CNRS, 1950.
27. ———. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Nlle éd. revue et augm. Paris : Vrin, 1954².
28. ———. Hoceïn Mansûr Hallâj. *Dîwân*. Paris : Éd. des Cahiers du Sud, 1955.
29. ———. *Akhbâr al-Hallâj. Recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'Islam Husayn ibn Mansûr Hallâj mis en ordre vers 360/971 chez Nasrabadhi et deux fois remanié*. Publié, annoté et traduit par Louis MASSIGNON et Paul KRAUS. Paris : Vrin, 1957³.
30. ———. « La Cité des morts au Caire (*Qarâfa - Darb al-Aḥmar*) [avec 10 planches] ». *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* n° 57 (1957) : 25-79.
31. Louis Massignon. *Ta'liqât 'alā lahjat Baghdād al'arabiyya*, tarjamat Akram FĀḌIL. Bagdad : Markaz al-Fülklūr al-'Irāqī fī wazārat al-Irshād, 1962 [Louis Massignon, *Commentaires sur le dialecte arabe de Bagdad*, trad. Akram FĀḌIL. Bagdad, Centre pour le folklore iraquien, Ministère de l'orientation, 1962].
32. ———. *Parole donnée*. Recueil d'articles de L. Massignon précédé d'une biographie par Vincent MONTEIL. Paris : Julliard, 1962. [Réédition :1983. Éd. du Seuil].
33. ———. « Mustafa Abdelrazek » (1947). In *Opera Minora*, L. MASSIGNON; Y. MOUBARAC (éd.), III, 400-401. Beyrouth : Dār al-Ma'aref, 1963.
34. ———. *Opera minora*. Textes recueillis, classés et présentés avec une bibliographie par Yoakim MOUBARAC. Beyrouth : Dār al-Ma'aref, 1963 (3 vol.).
35. ———. *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj : martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922 : étude d'histoire religieuse*. Paris : Gallimard, 1975² (4 vol.).
36. ———. *The Passion of al- Hallaj: mystic and martyr of Islam*. Transl. of *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj* by Herbert MASON. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983 (4 vol.).
37. ———. *Muḥāḍarā fī tāriḫ al-iṣṭilāḥāt al-falsafiyya al-'arabiyya : min 25 Nūvambir sanat 1912 ilā 24 Abrīl sanat 1913* [Cours d'histoire des termes philosophiques arabes : du 25 novembre 1912 au 24 avril 1913]. Préf. I. MADKOUR ; éd. Z. M. EL-KHODEIRY. Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale, 1983.
38. ———. Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq. *Al-Taşawwuf*. Beyrouth : Dār al-Kitāb al-Lūbnānī, 1984.

39. ———. *Al-Hallāj. Mystic and martyr*. Abridged ed. by Herbert MASON. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1994.
40. ———. « Les maîtres qui ont guidé ma vie » [1957]. In *Louis Massignon et ses contemporains*. Éd. par Jacques KERYELL, 15-20. Paris : Karthala, 1997.
41. ———. *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*. Trad. Carl ERNST; Préf. Herbert MASON. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1997.
42. ———. *Écrits mémorables*. Textes établis, présentés et annotés sous la direction de Christian JAMBET par François ANGELIER, François L'YVONNET et Souâd AYADA. Paris : R. Laffont, 2009 (2 vol.)².

B. Autres sources imprimées

1. AALL, Anathon. « Le congrès des sciences religieuses de Stockholm ». *RHR*, n°18 (1897) : 265-270.
2. ACCART, Xavier. « Feu et diamant, Louis Massignon et René Guénon ». In *L'ermite de Duqqi*. Milano : Arché (2001): 287-325.
3. ADDAS, Claude. *Ibn 'Arabī ou La quête du soufre rouge*. Paris : Gallimard, 1989.
4. AFFERGAN, Francis. « L'involution de l'anthropologie chez Louis Massignon ». In *Louis Massignon, mystique en dialogue*, 142-150. Gordes : *Question de*, Paris, Albin Michel, 1992.
5. AIGLE, Denise. « Sainteté et miracles en Islam médiéval : l'exemple de deux saints fondateurs iraniens ». In *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age, Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 25^e congrès, Orléans, 47-73. Paris : Publications de la Sorbonne, 1995.
6. 'AJAMĪ (AL-) Muḥammad b. Nāṣir. *Al-rasā'il al-mutabādala bayna Jamāl al-Dīn al-Qāsimī wa Maḥmūd Shukrī al-Alūsī*. Beyrouth : Dār al-Bashā'ir al-Islāmīya, 1422/2001. [Muḥammad b. Nāṣir al-'Ajāmī, *Correspondance échangée entre Jamāl al-Dīn al-Qāsimī et Maḥmūd Shukrī al-Alūsī*. Beyrouth : Dār al-Bashā'ir al-Islāmīya, 1422/2001.]
7. ALŪSĪ (-AL), AL-BAGHDĀDĪ, Shihāb al-Dīn Maḥmūd, *Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-'azīm wa al-saba' al-mathānī* (Beyrouth : Idārat al-Ṭibā'a al-Muniriyya, 1987). [Shihāb al-Dīn Maḥmūd al-Alūsī al-Baghdādī, *L'âme de la signification : commentaire du Qur'ān sublime et des sept redoublements*. Beyrouth : Idārat al-Ṭibā'a al-Muniriyya, 1987.]

² Les différents textes que nous avons mentionnés tirés de ces 2 volumes ne sont pas détaillés dans la bibliographie. Une référence précise aura été donnée pour chacun d'eux en note dans le corps de la thèse.

8. ANAWATI, Georges Chehata. « Introduction à la mystique musulmane ». *Angelicum* vol. 43, n° 2 (1966) : 131-166.
9. ———. ; « Pour l'histoire du dialogue islamo-chrétien en Égypte : l'association des frères sincères (*Ikhwān al-ṣafā*) 1941-1953 ». *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales (MIDEO)* n° 14 (1980) : 385-395.
10. ———. ; BORRMANS, Maurice. « Le cheikh Muṣṭafa 'Abd al-Rāziq et son école ». In *Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain*, 30-35. München : Kaiser Verlag, 1982.
11. ———.; GARDET, Louis. *Mystique musulmane aspects et tendances, expériences et techniques*. Paris : Vrin (1986)⁴ [1961].
12. ———. « La mystique musulmane et sa distinction de la mystique chrétienne ». In *La mystique, Colloque de l'Académie internationale des Sciences religieuses, Kolybari, Crète, 12 au 18 septembre 1985*. Éd. par Jean-Marie VAN CANGH, 117-136. Paris : Desclée, 1988.
13. ANGELIER, François. « Louis Massignon, une courbe de vie : 1883-1962 ». In *Louis Massignon, mystique en dialogue*, 224-253. Gordes : *Question de* ; Paris : A. Michel, 1992.
14. ———. « Repères biographiques ». In *Louis Massignon. Écrits mémorables*. Éd. par Christian JAMBET, vol. I, XXIX – LXXX. Paris : R. Laffont, 2009.
15. ———. « Louis Massignon - Ignác Goldziher : Influence intellectuelle et legs spirituel. Correspondance inédite (1909-1921) ». In *Ignác Goldziher : un autre orientalisme?* Éd. par Céline TRAUTMANN-WALLER, 195-212. Paris: Geuthner, 2011.
16. ANVAR-CHENDEROFF, Leili. « Le genre hagiographie à travers le *Tadhkirat al-awliyā* de Farīd al-dīn 'Attār», in *Saints orientaux*. Éd. par Denise AIGLE, préf. André VAUCHEZ, 39-53. Paris : De Boccard, 1995.
17. ARFA MENSIA, Mokdad « La Voie de Hallāj et la voie d'Ibn 'Arabī ». In *Consciousness and reality, Studies in Memory of Toshihiko Izutsu*. Éd. by Sayyid Jalāl al-Dīn ĀSHTIYĀNĪ, Hideichi MATSUBARA, Takashi IWAMI, Akiro MATSUMOTO, 397-422. Brill: Leiden; Boston; Köln, 2000.
18. ARKOUN, Mohammed, « *Ishk* », *Ef* (fr.), t. IV (1978), 124-125.
19. ———. « Lecture de la sourate 18 ». In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 35^e année, n°3-4 (1980) : 418-435.
20. ———. « Ma rencontre avec L. Massignon ». In *Centenaire de la naissance de l'orientaliste français le Professeur Louis Massignon. Le Caire du 11 au 13 octobre 1983*, 51-57. Le Caire : Imprimerie de l'Université du Caire, 1984.
21. ARNALDEZ, Roger. *Hallāj ou la religion de la croix*. Paris : Plon, 1964.

22. ———. « La logique de Louis Massignon ». In *Centenaire de la naissance de l'orientaliste français le Professeur Louis Massignon. Le Caire du 11 au 13 octobre 1983*, 43-50. Le Caire : Imprimerie de l'Université du Caire, 1984.
23. ———. *Jésus dans la pensée musulmane*. Paris : Desclée, 1988.
24. ———. « Hallâj et Jésus dans la pensée de Louis Massignon ». *Horizons Magrébins*. n°14-15 (1989) : 171-178.
25. ———. « Avant-Propos ». In *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Louis MASSIGNON (au.), III-XV. Paris : Cerf, 1999.
26. ———. « La pensée et l'œuvre de Louis Massignon, comme clés pour l'étude de la civilisation musulmane ». In *Louis Massignon au cœur de notre temps*. Éd. par Jacques KERYELL, 305-320. Paris : Karthala, 1999.
27. ———. « Islam et arabité. Le dialogue islamo-chrétien. Lecture chrétienne du Coran chez Massignon et Moubarac ». In *Youakim Moubarac*. Éd. par Jean STASSINET, 182-185. Lausanne ; Paris : L'Age d'homme, 2005.
28. ARON, Raymond. *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. Paris : Vrin, 1938.
29. ———. (1938 b). *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris : Vrin, 1938.
30. ———. « Introduction ». In *Le savant et le politique*, Max WEBER (au.), trad. Julien FREUND, 9-57. Paris : Plon, 1959.
31. ASÍN PALACIOS, Miguel *Algazel; dogmática, moral, ascética*. Zaragoza: Comas Hermanos, 1901.
32. ———. *La escatologie musulmana en la «Divina Comedia*. Madrid : Real Academia Española, 1919.
33. ———. *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenárabi de Murcia*. Madrid : Editorial Plutarco, 1931.
34. ASSEF, Qais. « Le soufisme et les soufis selon Ibn Taymiyya ». *BEO*t. LX (mai 2012) : 91-121.
35. ĀTHARĪ (AL-) Muḥammad Bahjat, *A'lām al-'Irāq, Kitāb tārīkhī adabī intiqādī yataḍamman sīrat al-Imām al-Alūsī al-Kabīr wa ta'bīn al-'ulamā' wa al-udabā' wa tarājim nawābigh al-Alūsiyīn*. Al-maṭba'ā al-salafiyya, Miṣr, 1345h/1926. [*Les savants de l'Iraq. Livre historique littéraire et critique contenant la biographie du grand Alūsī, les hommages posthumes des savants et des lettrés et les biographies des Alūsī* (Imprimerie Salafie d'Égypte, 1345 h. /1927.)]
36. ASSOCIATION DES AMIS DE LOUIS MASSIGNON : *Bulletin de l'Association des Amis de Louis Massignon (BAALM)* : n° 9 - Déc.1999. Colloque (Vieux Marché) Sept Dormants ; Les amitiés de régiment de

- Louis Massignon ; Témoignage sur le Père Jean Abd el-Jalîl; n° 14 - Juin 2003. Louis Massignon et l'Irak ; n° 18 - Déc. 2005. Louis Massignon et le Maroc ; n° 19 - Déc. 2006, Charles de Foucauld et Louis Massignon ; n° 20 - Déc. 2007, Huysmans, Pierre Roche et Louis Massignon ; n° 22 - Déc 2009, J.-M. Abd-el-Jalil et Louis Massignon ; n° 8 - Juin 1999. n° spécial : Les Sept Dormants d'Ephèse.
37. AVON, Dominique, *Les Frères prêcheurs en Orient. Les Dominicains du Caire, années 1910-années 1960*. Paris : Éd. du Cerf, 2005.
 38. ———. « Un carme dans la langue arabe. Anastase Marie de Saint-Elie ». In *L'Enseignement français en Méditerranée. Les missionnaires de l'Alliance israélite universelle*. Éd. par Jérôme BOCQUET. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2010.
 39. ———. « Histoire positive et histoire sacrée autour de la pensée de Louis Massignon », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*. n° 16 (2016) : 1-17 [en ligne].
 40. AZHAR (-AL), « Aḥādīth al-thulāthā' bi Dār al-Salām », *Majallat al-Azhar*, vol. 24, n° 7, (Rajab 1372/ Mars 1953) : 894-892. [Al-Azhar, « Les mardis de Dar el-salam », *Revue d'al-Azhar*, vol. 24, n° 7, Rajab 1372/mars 1953 : 892-894].
 41. AYADA, Souâd. « Islam : de la religion politique à la religion esthétique ». *Esprit* n° 3-4 (mars-avril 2007) : 328-343.
 42. BADAWĪ, 'Abd al-Raḥmān. « Louis Massignon : ḥayātuhu wa abḥāthuhu ». Fī *Dhikrā Louis Massignon*, 9-21. Le Caire : Dar el-salam, 1963. ['Abd al-Raḥmān Badawī. « Louis Massignon : sa vie, sa recherche ». In *Mémorial Louis Massignon*, 9-21. Le Caire : Dar el-Salam, 1963.]
 43. ———. *Mawsū'at al-mustashriqīn [Encyclopédie des orientalistes]* Beyrouth : Dār al-'ilm lil-malāyīn, 1993³.
 44. BALDICK, Julian. *Mystical Islam, an introduction to Sufism*. New York: New York University Press, 1989.
 45. BALLANFAT, Paul. « Ivresse de la mort dans le discours mystique et fondements du paradoxe ». *BEO*, t. XLIX (1997) : 21-51.
 46. BAQLI SHIRAZI, Rūzbehān ; CORBIN, Henry ; MU'IN, Muḥammad *Le jasmin des fidèles d'amour (Kitāb-e 'abhar al-'āshiqīn)*. Traité de soufisme en persan publié avec une double introduction et la traduction du chapitre premier. Bibliothèque Iranienne, vol. 8. Téhéran : Département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien ; Paris : Adrien-Maisonneuve, 1958.
 47. ———. ; CORBIN, Henry. *Commentaire sur les paradoxes des soufis (Sharh-e Shathiyāt)*. Texte persan publié avec une introduction en français et un index par Henry CORBIN. Téhéran : Institut Français d'Iranologie de Téhéran ; Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient, 1981² [1966].

48. BENABOUD, M'hammad. « Orientalism and the Arab Elite ». *The Islamic Quaterly* n° XXVI. (1/1/1982) : 3-15.
49. BERQUE Jacques. « Souvenirs sur Louis Massignon ». In *Louis Massignon et ses contemporains*. Éd. par Jacques KERYELL, 21-28. Paris : Karthala, 1997.
50. ———. (trad.), *Le Coran*, essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique par Jacques BERQUE. Paris : Albin Michel, 2002.
51. BLOCHET, Gabriel Joseph Edgard. « La pensée grecque dans le mysticisme oriental ». *Revue de l'Orient chrétien*. t. IX, vol. XXIX (1933-1934) : 33-113.
52. ———. *Études sur l'ésotérisme musulman*. Paris : Sindbad, 1979 [reproduction de deux études publiées dans le *Journal Asiatique en 1902* : 1, pp. 489-531; 2, pp. 49-111.]
53. BORRMANS, Maurice (éd.) *Louis Massignon et le Maroc : une parole donnée : actes du colloque tenu sur le même thème à Rabat au siège de la BNRM les 10-11 février 2006*. Casablanca : Fondation du Roi Abdul-Aziz Al-Saoud, 2008.
54. ———. *Badaliya au nom de l'autre, 1947-1962*. Présenté et annoté par Maurice BORRMANS et Françoise JACQUIN ; préf. du Card. Jean-Louis TAURAN. Paris : Éd. du Cerf, 2011.
55. BRAGUE, Rémi. « Présentation ». In *Sur L'islam*. Ignace GOLDZIEHER (au.), 7-35. Paris, Desclée de Brouwer, 2003.
56. BRISSON, Thomas. « La critique arabe de l'orientalisme en France et aux États-Unis. Lieux, temporalités et modalités d'une relecture ». *Revue d'anthropologie des connaissances*. vol. 2, n° 3. (2008) : 505-521.
57. ———. « Le savoir de l'autre ? Les intellectuels arabes de l'université parisienne (1955-1980): une relecture de l'orientalisme français ». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*. n°125 (2009) : 255-270.
58. BRODEUR, Patrice Claude. « From an Islamic heresiography to an Islamic history of religions Modern Arab Muslim literature on religious others with special reference to three Egyptian authors » Ph.D. Thesis. Cambridge Massachusetts: Harvard University, 2000.
59. BURKE, Edmund. « The Sociology of Islam: The French Tradition ». In *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*. Ed. by M. H. KERR. 73-88. Malibu (California) : Undena publication, 1979.
60. CABANEL, Patrick. « L'institutionnalisation des *sciences religieuses* en France (1879-1908) Une entreprise protestante ? ». *Bulletin de la société d'histoire du protestantisme français* (janvier-février-mars 1994) : 33-81.
61. CAMUS, Jean-Pierre. *La théologie mystique*. Grenoble : Éd. Jérôme Millon, 2003.

62. CASPAR, Robert. *Cours de mystique musulmane*. Rome : PISAI, 1968. [dactylographié].
63. ———. *Cours de théologie musulmane*. 1 - *Histoire de la pensée religieuse musulmane*. 2^e éd. revue et corrigée. Rome : PISAI, 1987.
64. CHAUMONT, Éric. « La voie du soufisme selon Ibn Khaldûn : présentation et traduction du prologue et du premier chapitre du *Shifâ' al-sâ'il* ». In *Revue philosophique de Louvain*. t. 87. 4^e série. n°74 (mai 1989) : 264-296.
65. CHIABOTTI, Francesco. « *Naḥw al-qulûb al-ṣaġîr*: la *grammaire des cœurs* de 'Abd al-Karîm al-Quṣayrî ». *BEO*. t. LVIII (sept. 2009) : 385-402.
66. CERTEAU (de), Michel. « Hagiographie ». In *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. [URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/hagiographie/>] [Réf. du 25/VI/2019]
67. ———. « Mystique ». *Encyclopædia Universalis* [en ligne] [URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/mystique/>] [Réf. du 25/VI/2019]
68. ———. « L'opération historique ». In *Faire de l'histoire. I Faire de l'histoire*, Jacques LE GOFF ; Pierre NORA, 19-68. Paris : Gallimard, 1974
69. ———. *La Fable mystique (XVI^e-XVII^e siècle)*, t. II. Paris: Gallimard, 2013.
70. CHITTICK, William C.. « Waḥdat al-Wujûd in Islamic Thought ». *Bulletin of Henry Martyn Institute of Islamic Studies*. vol. 10. n°1 (Jan. – Mar. 1991): 3-27.
71. ———. « *Waḥdat al-ṣuhûd* ». *EP* (fr.) (2005), t. XI, 42-44.
72. CHODKIEWICZ, Michel. *Le sceau des saints*. Paris : Gallimard, 1986.
73. ———. « Ibn 'Arabî dans l'œuvre de Henry Corbin ». In *Henry Corbin, philosophies et sagesse des religions du Livre*. Éd. par M.A. AMIR-MOEZZI ; C. JAMBET; P. LORY, 81-91. Turnhout : Brepols, 2005.
74. CRISTELOW, Allan. « Massignon et les intellectuels musulmans algériens. Domination coloniale et absence de confiance ». In *Louis Massignon au cœur de notre temps*. Éd. par Jacques KERYELL, 195-209. Paris : Karthala 1999.
75. COLLECTIF. *Actes du premier congrès international d'histoire des religions. Paris 1900*. Paris: E. Leroux, 1901.
76. COLLECTIF. *Actes du XIV^e Congrès international des orientalistes. Alger 1905*. Paris : Leroux, 1907.
77. COLLECTIF. *Mélanges Hartwig Derenbourg, 1844-1908. Recueil de travaux d'érudition dédiés à la mémoire d'Hartwig Derenbourg par ses amis et ses élèves*. Paris: E. Leroux, 1909.

78. COLLECTIF. *Actes du IV^e Congrès international d'histoire des religions tenu à Leide du 9 au 13 septembre 1912*. Leide: E.J. Brill, 1913.
79. COLLECTIF. *Actes du congrès international d'histoire des religions*, tenu à Paris en octobre 1923. Paris : Champion, 1925.
80. COLLECTIF. *Proceedings of the Twenty-Second Congress of Orientalists held in Istanbul September 15th to 22nd. 1951*. Ed. Z.V. TOGAN. Leiden : Brill. 1951.
81. CORBIN, Henry³. « L. Massignon » [1962]. In *Louis Massignon*. Éd. par Jean-François SIX, 55-62. Paris : Éd. de l'Herne, 1970.
82. ———. « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique » [1978]. In *Henry Corbin*. Éd. par Christian JAMBET, 38-56. Paris : Éd. de l'Herne, 1981.
83. ———.; IVANOW, Vladimir. *Correspondance Corbin-Ivanow: lettres échangées entre Henry Corbin et Vladimir Ivanow de 1947 à 1966*. Éd. par Sabine SCHMIDTKE. Leuven : Peeters, 1999.
84. DAHDAL, Naşer Mūsā. *Al-Ḥusayn Ibn Manşūr Al-Ḥallāğ, Vom mißgeschick des « einfachen » şūfi zum Mythos vom Märtyrer Al-Ḥallāğ*. Erlangen : Oikonomia, 1983.
85. DAKHLI, Leyla. *Une génération d'intellectuels arabes. Syrie et Liban (1908-1940)*. Paris : IISMM ; Karthala, 2009.
86. ———. « Nahda ». *Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen*. Éd. par Houari TOUATI (printemps 2014). [en ligne]. URL : <http://www.encyclopedie-humanisme.com/?Nahda> [Réf. du 25/VI/2019].
87. DERENBOURG, Hartwig. « VII. Islamisme et religions de l'Arabie ». In *École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses. Rapport sommaire sur les conférences de l'exercice 1903-1904 et le programme des conférences pour l'exercice 1904-1905*. Paris : EPHE, 1903 : 67-68.
88. ———. « VII. Islamisme et religions de l'Arabie ». In: *École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses. Rapport sommaire sur les conférences de l'exercice 1905-1906 et le programme des conférences pour l'exercice 1906-1907*. (1905) : 28-29.
89. DESCAMPS-WASSIF, Sara. « Les amitiés égyptiennes de Louis Massignon ». In *Massignon et ses contemporains*. Éd. par Jacques KERYELL, 275-287. Paris : Karthala, 1997.
90. DESTREMEAU, Christian ; MONCELON, Jean. *Louis Massignon*. Paris : Plon, 1994.

³ Voir à « BAQLĪ ».

91. DE WULF, Maurice. « Recension de : Carra de Vaux, *Gazali* ». *Revue néo-scholastique*. vol. 11. n°44 (1904): 503.
92. DIZBONI, Ali G. « Le concept de martyr en islam ». *Théologiques*. vol. 13. n° 2 (2005) : 69–81.
93. DJAÏT, Hichem. *L'Europe et l'Islam*. Paris : Seuil, 1978.
94. EL-JAICHI, Saer. *Early Philosophical Sūfism. The Neoplatonic Thought of Ḥusayn Ibn Mansūr al-Hallāğ*. Gorgias Press: Piscataway NJ, 2018.
95. EL-ROUAYHEB, Khaled. « Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century ». *International Journal of Middle East Studies*. 38. n° 2 (2006): 263-281.
96. ERNST, Carl W. « *Shath* ». *Ef* (fr.) (1996), t. IX, 373-374.
97. ———. « Préface ». In *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an Mi'raj, Poetic and Theological Writings*. Michael A. SELLS (au.), 1-4. New York; Mahwah: Paulist Press, 1996.
98. ———. *The Shambhala Guide to Sufism*. Shambhala: Boston & London, 1997.
99. ———. *Hallaj : Poems of a Sufi Martyr*. Evanston, Illinois : Northwestern University Press, 2018.
100. ESS (VAN), Josef. « Massignon vu à travers le regard d'un allemand. In *Centenaire de la naissance de l'orientaliste français le Professeur Louis Massignon*, 59-70. Le Caire : Imprimerie de l'Université du Caire, 1984.
101. GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode*. Éd. revue et complétée par Pierre FRUCHON, Jean GRONDIN et Gilbert MERLIO (Paris : Éd. du Seuil, 1996 [1960]),
102. GARDET, Louis. *La mystique*. Paris : PUF, 1970.
103. ———. « Ḥallādj ». *Ef*. (1971). t.III, 102-106.
104. ———. « Expérience du Soi, expérience des profondeurs de Dieu ». *Revue thomiste*. Vol. 78. n°3 (juil.-sept.1978) : 357-384
105. ———.; LACOMBE, Olivier. *L'expérience du soi : étude de mystique comparée*. Paris : Desclée De Brouwer, 1981.
106. GEIGER, Abraham. *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Bonn : F. Baaden, 1833.
107. GEOFFROY, Éric. « La mort du saint en islam ». *RHR*. vol. 215. n° 1. (Jan.-mars 1998): 17-34.
108. ———. L'apophatisme chez les mystiques de l'Islam. *Revue des Sciences Religieuses* t. 72, fasc. 4 (1998) : 394-402.

109. ———. « Hagiographie et typologie spirituelle à l'époque mamelouke ». In *Saints orientaux*. Éd. par Denise AIGLE, préf. André VAUCHEZ, 83-98. Paris : De Boccard, 1995.
110. ———. *Initiation au soufisme*. Paris : Fayard, 2003.
111. ———. « Mystique ». In *Dictionnaire du Coran*. Éd. par M.-A. AMIR-MOEZZI, 582-586. Paris : R. Laffont, 2007.
112. GIBB, Hamilton Alexander Rosskeen. « Louis Massignon (1882-1962) ». *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. n° 1/2 (Apr. 1963): 119-121.
113. GILLIOT, Claude « Recension de: Naşer Mūsā Daḥdal, *al-Ḥusayn Ibn Mansūr al-Ḥallāğ. Vom Missgeschick des einfachen şūfi zum Mythos vom Märtyrer al-Ḥallāğ* (1983) ». *Arabica*. t.33 (Jan 1, 1986): 125-126.
114. ———. « Sainteté et mystique en islam ». *La Vie spirituelle*. t. 143. n° 684 (mars-avril 1989): 269-281.
115. GOLDZIHNER, Ignác « Le culte des saints chez les musulmans ». *RHR*. t. 2. (1880) : 257-351.
116. ———. « Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'islam ». *RHR*. vol.18 (1888) : 180-199.
117. ———. *Muhammedanische Studien*. Halle A. s. : M. Niemeyer, 1889-1890.
118. ———. *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg : Carl Winter, 1910.
119. ———. « Recension de : Al-Husejn b. Mansur al-Hallag ». *Der Islam*. n° 4. (1/1/1913) : 165-169.
120. ———. *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*. Leiden : Brill, 1920.
121. ———. *Tagebuch*. Éd. par Alexander SCHEIBER. Leiden, 1978.
122. ———. *Le dogme et la loi dans l'islam : histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*. Trad. Félix ARIN, Préf. Louis MASSIGNON. Appendice, Agostino CILARDO. Paris: Geuthner, 2005.
123. GRIL, Denis. « Espace sacré et spiritualité, trois approches : Massignon, Corbin, Guénon ». *D'un orient l'autre*. Éd. par Marie-Claude BURGAT. vol. II, 49-63. Paris : Éditions du CNRS, 1991.
124. ———. « De l'usage sanctifiant des biens en islam ». *RHR*. vol. 215. n°1 (I-III 1998) : 59-89.
125. ———. « Recension de : Stéphane Ruspoli, *Le message de Hallâj l'Expatrié. Recueil du Dîwân, Hymnes et prières, Sentences prophétiques et philosophiques* (2005) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], n°121-122, (avril 2008). [URL : <http://journals.openedition.org/remmm/4513>] [Réf. du 25/VI/2019]

126. ———. « Compagnons ou disciples ? La *ṣuḥba* et ses exigences : l'exemple d'Ibrāhīm b. Adḥam d'après la *ḥilyat al-awliyā'* ». In *Les maîtres soufis et leurs disciples, III^e-V^e siècles de l'hégire (IXe-XIe s.)*. Éd. par G. GOBILLOT ; Jean-Jacques THIBON, 35-53. Beyrouth : Presses de l'Ifpo, 2012.
127. AL-ḤALLĀJ, Ḥusayn b. Mansūr⁴. *Dīwān al-Ḥallāj*. Éd. par 'Abdu WĀZIN. Beyrouth : Dār al-Jadīd [1998] (2013)².
128. HAMIDULLAH, Muhammad. *Le Coran*, traduction intégrale et notes de Muhammad HAMIDULLAH ; avec la collaboration de Michel LÉTURMY ; préface de Louis MASSIGNON. Paris : Club français du livre, 1959.
129. HAMZAH, Dyala. « L'intérêt général (*maslaha 'amma*) ou le triomphe de l'opinion : Fondation délibératoire (et esquisses délibératives) dans les écrits du publiciste syro-égyptien Muhammad Rashīd Ridā (1865-1935) ». Thèse doctorale, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales ; Freie Universität Berlin, 2008.
130. HAMZAOUI, Rached. *L'Académie de Langue Arabe du Caire. Histoire et œuvre*. Tunis : Publications de l'Université de Tunis, 1975.
131. HARTMANN, Martin. « Les études musulmanes en Allemagne ». *RMM*. vol. XII. (déc. 1910) : 532-536.
132. HARTMANN, Richard. « Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sūfītums ». *Der Islam*. vol. 6, (1/1/1916): 31-72.
133. HASHMI, Hasan ud-Din, « Al-Hallāj, between reality and misunderstanding ». *Jusur*. n° 3 (1987): 61-81.
134. HODGSON, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1974 (3 vol).
135. HORTEN, Maximilian Joseph Heinrich. *Indische Strömungen islamischen Mystik*. Leipzig; Heidelberg : Otto Harrassowitz, 1927 (2 vol.).
136. HUSSEIN, Taha. « Ustādhī wa ṣādiqī Louis Massignon ». Fī *Dhikrā Louis Massignon*, 27-30. Le Caire : Dar el-salam, 1963. [Taha Hussein. « Mon professeur et ami, Louis Massignon ». In *Mémorial Louis Massignon*, 27-30. Le Caire : Dar el-Salam, 1963.]
137. JACQUIN, Françoise ; BORRMANS, Maurice. *Massignon Abd-el-Jalil, Parrain et filleul, 1926-1962*. Correspondance rassemblée et annotée par Françoise JACQUIN. Préf. Maurice BORRMANS. Paris : Éd. du Cerf, 2007.
138. JAMBET, Christian (éd.). *Henry Corbin*. Paris : Éd. de l'Herne, 1981.

⁴ Voir également à «MASSIGNON, Louis».

139. ———. « Le Soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin ». In *Louis Massignon et l'Iran*. Éd. par E. PIERUNEK & R. YANN, 31-42. Paris ; Leuven : Institut d'études iraniennes ; diff. Peeters, 2000.
140. ———. « Le Soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin ». In *Consciousness and reality: studies in memory of Toshihiko Izutsu*. Ed. by S. ĀSHTIYĀNĪ; H. MATSUBARA; T. IWAMI, A. 269-272. *Islamic philosophy, theology and science, texts and studie*. vol. 38. Brill : Leiden ; Boston ; Köln, 2000.
141. ———. (éd.); MASSIGNON, Louis (au.). *Écrits mémorables*. Textes établis, présentés et annotés sous la direction de Christian JAMBET par François ANGELIER, François L'YVONNET et Souâd AYADA. Paris: R. Laffont, 2009⁵.
142. JAMES, William ; ABZUG, Robert H. *The Varieties of Religious Experience*. Boston: Bedford/St. Martins, 2013 [1902].
143. KALĀBĀDHĪ (AL-), Abū Bakr (au.); ARBERRY Arthur John (trad.). *Kitāb al-ta'arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf, The Doctrine of the ṣūfīs*. Cambridge : Cambridge University Press, 1935.
144. KATZ, Steven T. « Language, Epistemology and Mysticism ». In *Mysticism and Philosophical Analysis*. Ed. by S. KATZ, 22-74. London: Sheldon Press, 1978.
145. KELLER, Carl-A. *Approches de la mystique dans les religions occidentales et orientales*. Paris : Albin Michel, 1996.
146. KERYELL, Jacques. *L'hospitalité sacrée*. Textes inédits. Préf. René VOILLAUME. Paris : Nouvelle cité, 1987.
147. ———. *Louis Massignon : la grâce de Bagdad*. Préf. Mgr Henri TEISSIER et Yves FLOUCAT. Paris : Téqui, 2010.
148. KNYSH, Alexander. « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia ». In *A Companion for the History of the Middle East*. Ed. by Youssef M. CHOUËIRI, 106-131. Oxford: Blackwell, 2005.
149. KROKUS, Christian S.. *The Theology of Louis Massignon : Islam, Christ, and the Church*. Washington: The Catholic University of America Press, 2017.
150. LACAN, Jacques. « C'est à la lecture de Freud... ». In *Lacan, Cahiers Cistre. n° 3*. Éd. par Robert GEORGIN, 9-17. Lausanne : l'Age d'homme, nov. 1977.
151. LAFI, Nora. « Goldziher vu d'Al-Azhar : 'Abd al-Jalīl Shalabī et la critique de l'orientalisme européen ». In *Ignác Goldziher : un autre orientalisme?* Éd. par Céline TRAUTMANN-WALLER, 249-258. Paris: Geuthner, 2011.

⁵ Voir note 2 de la présente bibliographie.

152. LAMMENS, Henri. *L'islam, croyances et institutions*. Beyrouth : Imprimerie catholique, 1926.
153. LAOUST, Henri. « Louis Massignon islamologue ». *Lettres Françaises* (15 /XI /1962) : 4.
154. LAUDE, Patrick. *Massignon intérieur*. Lausanne : L'Âge d'homme, 2001.
155. LORY, Pierre. « Conférence de M. Pierre Lory ». *École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1993-1994*. t. 102 (1993) : 223-228
156. ——. « Conférence de M. Pierre Lory ». *École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses. Annuaire.1994-1995*. t. 103 (1994) : 231-236
157. ——. « Recension de : *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, L. Massignon, avant-propos de R. Arnaldez, liminaire de D. Massignon ». *RHR*. t. 218. n°4 (2001) : 598-599.
158. ——. « Louis Massignon et l'orientalisme ». *BAALM*. n° 11 (2001) : 23-31.
159. ——. « Recension de : *Louis MASSIGNON, Écrits mémorables* (2009) ». *BEO* (2013). [En ligne]. [URL : <http://beo.revues.org/775>][Réf. du 26/VI/2019]
160. ——. Le modèle prophétique chez Hallâj. *Archives de sciences sociales des religions*. vol. 178. n°2 (2017) : 89-100. [En ligne] [URL : <https://www.cairn.info/revue-archives-de-sciences-sociales-des-religions-2017-2-page-89.htm>] [Réf. du 26/VI/2019].
161. MACDONALD, Duncan Black. « Recension de : *Le Dogme et la Loi de l'islam* by Ignaz Goldziher and Félix Arin (1920) », *The History of Science Society* (University of Chicago Press). *Isis*, vol. 4. n° 1 (May 1921) : 64-66.
162. MADKOUR, Ibrahim. « Préface ». In *Cours d'histoire des termes philosophiques arabes : du 25 novembre 1912 au 24 avril 1913*. Éd. par Z. M. EL-KHODEIRY, IV-VII. Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale, 1983.
163. ——. « Louis Massignon al-majmū'ī ». Fī *Al-Dhikrā al-mi'awīyya li-mīlād al-mustashriq al-faransī al-ustādh Louis Massignon, al-Qāhira, 11-13 uktūbar 1983*. Le Caire : Maṭba'at Jāmi'at al-Qāhira, 1984), 35-38. [Ibrahim Madkour, « Louis Massignon l'académicien ». In *Centenaire de Louis Massignon, Le Caire du 11 au 13 octobre 1983*. Le Caire : Imprimerie de l'Université du Caire, 1984], 35-38.
164. MAHMOUD, Abd-el-Halim. *Al-Mohāsibī, un mystique musulman religieux et moraliste*. Paris : Geuthner, 1940.
165. MAHMOUDI, Abdelrashid. *Ṭāhā Ḥusain's Education. From the Azhar to the Sorbonne*. Richmond (GB) : Curzon Press, 1998.
166. MAJMŪ'AT MU'ALLIFĪN. *Dhikrā Louis Massignon*. Le Caire : Dar el-Salam, 1963. [Collectif, *Mémorial Louis Massignon* Le Caire : Dar el-Salam, 1963].]

167. MAJMU‘AT MU‘ALLIFIN. *Al-Dhikrā al-mi‘awīyya li-milād al-mustashriq al-faransī al-ustādh Louis Massignon, al-Qāhira, 11-13 uktūbar 1983*. Le Caire : Maṭba‘at Jāmi‘at al-Qāhira, 1984. [Collectif, *Centenaire de la naissance de l’orientaliste français le Professeur Louis Massignon. Le Caire, 11-13 octobre 1983*. Le Caire : Imp. de l’Université du Caire, 1984.]
168. MAJMU‘AT MU‘ALLIFIN, *Fī qalb al-Sharq : qirā‘a mu‘āšira li-a‘māl Louis Massignon, A‘māl al-nadwa allatī nazzamathā Kulliyat al-Ādāb, Jāmi‘at al-Qāhira bi-al-ta‘āwun ma‘a al-Markaz al-Faransī lil-Thaqāfa wa-al-Ta‘āwun wa-al-Jam‘iyya al-falsafīyya al-Miṣriyya, fī al-fatra min 13-15 Māris, 1999*. Le Caire : al-Majlis al-A‘lā lil-Thaqāfa, 2005. [Collectif, *Au cœur de l’Orient. Relectures contemporaines de l’œuvre de Louis Massignon. Actes du Colloque tenu à l’Université du Caire, Faculté des Lettres en collaboration avec le Centre Français de Culture et de coopération. 13-15 mars 1999*. Le Caire : Haut Conseil de la culture, 2005.]
169. MAKDISI, Georges. « Soufisme et hanbalisme dans l’œuvre de Massignon ». In *Centenaire de Louis Massignon*, 79-86. Le Caire : Imp. Université du Caire, 1984.
170. MARÉCHAL, Joseph. « Le problème de la grâce mystique en Islam ». *Recherches de sciences religieuses*. XIII (1923) : 243-292.
171. MASON, Herbert. *Memoir of a Friend, Louis Massignon*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.
172. ———. *Massignon : chronique d’une amitié*. Trad. Michèle BOMPOIS. Paris : Desclée de Brouwer, 1990.
173. ———. *Al-Hallaj*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1995.
174. MASPÉRO, Gaston. « Hartwig Derenbourg ». In *Mélanges Hartwig Derenbourg, 1844-1908*, 1-13. Paris: E. Leroux, 1909.
175. MASSON, Denise. *Le Coran*. Introd., trad. et notes par D. MASSON, préf. par J. GROSJEAN. Paris : Gallimard, 2007.
176. MASSIGNON, Daniel. « Chronologie ». In *Louis Massignon*. Éd. par Jean-François SIX, 13-17. Paris : Éd. de l’Herne, 1970.
177. ———. *Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908*. Préf. Jean LACOUTURE. Paris : Éd. du Cerf, 2001.
178. ———. *Autour d’une conversion : Lettres de Louis Massignon et de ses parents au Père Anastase de Bagdad*. Préf. Maurice BORRMANS. Paris: Éd. du Cerf, 2004.
179. MENTEL, Deirdre. « Anthropologie expérientielle ». *Anthropen, le dictionnaire francophone d’anthropologie ancré dans le contemporain*. Paris : Éditions des archives contemporaines, 2016. En ligne] [[URL :

<https://www.anthropen.org/voir/Anthropologie%20exp%C3%A9rientielle> [Réf. du 18/VI/2019].

180. MÉRIGOUX, Jean-Marie. « La reconnaissance de Louis Massignon envers l'Irak ». *La vie spirituelle* n°620. t. 131 (mai-juin 1977) : 434-445.
181. MESSAOUDI, Alain. « Ignác Goldziher en France : échanges savants et réception de l'œuvre (1876-1920). ». In *Ignác Goldziher : un autre orientalisme?* Éd. par Céline TRAUTMANN-WALLER, 179-193. Paris : Geuthner, 2011.
182. ———. *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930. Savants, conseillers, médiateurs*. Lyon : ENS Editions, 2015.
183. ———. *Les arabisants et la France coloniale. Annexes*. Lyon: ENS Éditions. 12 juin 2015. [URL : <http://books.openedition.org/enseditions/3726>.] [Réf. du 26/VI/2019].
184. MÉTÉNIER, Edouard. « Massignon et l'Égypte ». In *Louis Massignon au cœur de notre temps*. Éd. par Jacques KERYELL, 153-172. Paris: Karthala. 1999.
185. ———.« Al-Alūsī Family ». *Encyclopaedia of Islam, THREE, online*. Éd. by Kate FLEET, Gudrun KRÄMER, Denis MATRINGE, John NAWAS, Everett ROWSON. Brill Online, 2009. [URL : <http://referenceworks.brillonline.com>] [Réf. du 26/VI/2019].
186. MILLET-GÉRARD, Dominique. *P. Claudel, L. Massignon. Correspondance 1908-1953 : « Braises ardentes, semences de feu »*. Nlle éd. renouvelée (1908-1914) et augmentée (1915-1953). Éd. par Dominique MILLET-GERARD. Paris : Gallimard, 2012.
187. MOADDEL, Mansoor. *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism. Episode and Discourse*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
188. MONCELON, Jean. « Louis Massignon, l'ami de Dieu (*Khalīl Allāh*) ». Thèse d'État. Université Paris X, 1990.
189. ———. « Louis Massignon et Henry Corbin ». In *Massignon et ses contemporains*. Éd. par Jacques KERYELL, 201-220. Paris : Karthala, 1997.
190. ———. « Louis Massignon et Frithjof Schuon: une rencontre posthume ». In *Frithjof Schuon*. Éd. par Patrick LAUDE; Jean-Baptiste AYMARD, 179-198. Lausanne : L'Âge d'homme, 2002.
191. MOLE, Marijan. *Les mystiques musulmans*. Paris : Presses universitaires de France, 1965.
192. MOLENDIJK, Arie L. « Les premiers congrès d'histoire des religions, ou comment faire de la religion un objet de science ? ». *Revue Germanique Internationale* n°12 (2010) : 91-103.
193. MONTEIL, Vincent-Mansour. *Le linceul de feu, Louis Massignon (1883-1962)*. Paris : Éd. Vegapress, (1987).

194. MORILLON, Jean. *Massignon*. Paris : Éd. Universitaires, 1964.
195. MOSHFEGH, David. « Ignaz Goldziher and the Rise of *Islamwissenschaft* as a 'Science of Religion' ». Thèse de doctorat, University of California at Berkeley, 2012.
196. MOUBARAC, Youakim. *Pentalogie islamo-chrétienne*, v. 1. « L'œuvre de Louis Massignon ». Beyrouth : Edition du Cénacle libanais, 1972.
197. ———. « Islam et arabité. Hommage à Louis Massignon ». In *Youakim Moubarac*. Éd. par Jean STASSINET, 177-181. Lausanne: L'Âge d'homme, 2005.
198. NAFĪ, Basheer. « Salafism Revived: Nu'mān al-Alūsī and the Trial of Two Aḥmads ». *Die Welt des Islams*. n° 49 (2009): 49-97.
199. NASR, Seyyed Hossein. « In Commemoration of Louis Massignon, Catholic, Scholar, Islamicist and Mystic ». In *Présence de Louis Massignon : hommages et témoignages*. Éd. par D. MASSIGNON, 50-61. Paris : Maisonneuve & Larose, 1987.
200. ———. *Islam, perspectives et réalités*. Paris : Buchet/Chastel, 1991.
201. ———. *L'Islam traditionnel face au monde moderne*, tr. G. KONDRACKI ; Ch. POURQUIER. Lausanne, l'Age d'homme, 1993.
202. NATIVITE (-DE LA), Elisée. « L'Expérience mystique d'Ibn Arabî, est-elle surnaturelle ? ». *Études carmélitaines*. vol. XVI. n° 2 (oct. 1931) : 137-168.
203. NICHOLSON, Reynold. A. « A historical enquiry concerning the origin and development of Sufism, with a list of definitions of the terms *ṣūfī* and *taṣawwuf*, arranged chronologically ». *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (Apr. 1906): 303-348.
204. NORDMAN, Daniel. « Le Maroc dans les premières années du XVI^e siècle. Tableau géographique d'après Louis Massignon ». In *Léon Africain*. Éd. par François POUILLON, 289-309. Paris : Karthala, 2009.
205. NWYIA, Paul. *Exégèse coranique et langage mystique, nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*. Beyrouth : Dār el-Machreq, (1970).
206. ———. « Conférence de M. Paul Nwyia ». *École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1976-1977*. t. 85 (1976) : 275-284.
207. ———. « Massignon ou une certaine vision de la langue arabe ». *Studia Islamica* n° 50 (1979) : 125-149.
208. OLLIVRY, Florence. « 50 ans après Vatican II : la contribution de Louis Massignon au renouvellement du regard porté par l'Église sur l'islam ». *Théologiques*. vol. 22. n° 1 (2014) : 189-217.

209. PÉNICAUD, Manoël. « Le Réveil des Sept Dormants. Anthropologie d'un pèlerinage islamo-chrétien en Bretagne ». Thèse de doctorat. Aix-Marseille Université, 2010.
210. ——. *Le Réveil des Sept Dormants. Un pèlerinage islamo-chrétien en Bretagne*. Préf. Thierry ZARCONI. Paris: Éd. du Cerf, 2015.
211. PERETTI, André De ; BORRMANS, Maurice. *Louis Massignon et le Comité chrétien d'entente France-Islam*. Paris : Karthala, 2014.
212. QĀSIMĪ, Muḥammad Sa'īd (1843-1900) ; AL-QĀSIMĪ, Jamāl al-Dīn ; AL-ʿAZM, Khalīl, *Qāmus al-ṣināʿāt al-shāmiyya, haqqaqahu wa qaddama lahu Zāfir AL-QĀSIMĪ*. Paris : Mouton, 1960. [QĀSIMĪ, Muḥammad Sa'īd (1843-1900) ; AL-QĀSIMĪ, Jamāl al-Dīn ; AL-ʿAZM, Khalīl, *Dictionnaire des métiers damascains*, édité et présenté par Zāfir AL-QĀSIMĪ Paris : Mouton, 1960.]
213. QĀSIMĪ (AL-), Zāfir. « Louis Massignon (1883-1962). Dhikrayāt wa aqwāl fiḥī ». *Majalla al-Majma' al-ʿIlmī al-ʿArabiyya – Dimashq* ». vol. 1. n° 38 (1923), 160-166. [Zāfir AL-QĀSIMĪ, « Louis Massignon (1883-1962), souvenirs et notes à son sujet ». *Journal de l'Académie Arabe – Damas* vol. 38. n° 1 (1963) : 160-166.]
214. RAḤMAN, Fazlur. « *Baḳā' wa Fanā'* ». *EP*. (fr.). (1960). t. I., 980.
215. RÉVILLE, Albert. *Prolégomènes de l'Histoire des Religions*. Paris : Fischbacher, 1881.
216. RIES, Julien. « Le XXIX^e Congrès International des Orientalistes. Paris (16-22 juillet 1973) ». *Revue théologique de Louvain*. 5^eannée. fasc. 2. (1974) : 252-255.
217. ROCALVE, Pierre. « Louis Massignon et le soufisme ». *Horizons Maghrébins*. n°14-15 (1989) : 196-204.
218. ——. *Louis Massignon et l'Islam*. Damas : Institut Français de Damas, 1993.
219. RODINSON, Maxime, *La fascination de l'islam. Les étapes du regard occidental sur le monde musulman. Les études arabes et islamiques en Europe*. Paris : François Maspéro, 1982².
220. RUDOLPH, Ekkehard, *Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik, Grundzüge und aktuelle Merkmale einer innerislamischen Diskussion*. Berlin: Klaus Schwartz Verlag, 1991.
221. SAFI, Omid. « Bargaining with Baraka: Persian Sufism, *Mysticism*, and Pre-Modern Politics ». *The Muslim World*. vol. 90. n°3-4 (2000): 259-288.
222. SAID, Edward W. *Orientalism*. New-York : Pantheon, 1978.
223. ——. « Islam, the philological vocation and French culture: Renan and Massignon ». In *Islam studies: a tradition and its problems*. Éd. by M. H. KERR, 53-72. Malibu : Undena publication, 1980.
224. ——. *L'Orientalisme*. Paris : Éd. du Seuil, [1980] 2005.

225. SAJJADI, Sadeq; NEGAHBAN, Farzin « Al-Ālūsī. » *EIr Brill Online*, 2008. [en ligne] [URL : <http://referenceworks.brillonline.com>] [Réf. du 26/VI/2019].
226. SCHAEDEER, Hans Heinrich. « Hasan Al-Basrī. Studien zur Frühgeschichte des Islam ». *Der Islam* vol. 14. n°1-2 (1924): 1-75.
227. ———. « Recension de : Louis Massignon, *La Passion d'al-Ḥosayn ibn-Manṣūr al-Ḥallāj* ». *Der Islam*, XV (1926) : 117-135.
228. SCHIPPER, Kristopher « Définition de l'orientalisme ». In *Le Livre blanc de l'orientalisme Français*, 13-16. Société asiatique : Paris, 1922.
229. SCHIMMEL, Annemarie. *Deciphering the signs of God. A phenomenological Approach to Islam*. New York: State University of New York Press, 1994.
230. ———. *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*. Paris : Éd. du Cerf, 1996.
231. SELLS, Michael. *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an Mi'raj, Poetic and Theological Writings*. New York; Mahwah: Paulist Press, 1996.
232. ———. « Perplexité du langage : la sémantique de l'union mystique en islam ». In *L'Union mystique dans le judaïsme le christianisme et l'Islam - Recherches transversales*. Éd. par Moshé IDEL ; Bernard MCGINN ; Michael SELLS, 127-179. Paris, Lessius [diff. Éd. du Cerf], 2011.
233. SHAYBĪ, Kāmil Muṣṭafā, « Massignon wa al-Ḥallāj », *Fī qalb al-Sharq : qirā'a mu'āsira li-a'māl Louis Massignon*, A'māl al-nadwa allatī nazzamathā Kulliyat al-Ādāb, Jāmi'at al-Qāhira bi-al-ta'āwun ma'a al-Markaz al-Faransī lil-Thaqāfa wa-al-Ta'āwun wa-al-Jam'iyya al-falsafiyya al-Miṣriyya, fī al-fatra min 13-15 Māris, 1999. 111-97 Le Caire : al-Majlis al-A'lā lil-Thaqāfa, 2005. [Kāmil Muṣṭafā Shaybī, « Massignon et al-Ḥallāj ». In *Au cœur de l'Orient. Relectures contemporaines de l'œuvre de Louis Massignon*. Actes du Colloque tenu à l'Université du Caire, Faculté des Lettres en collaboration avec le Centre Français de Culture et de coopération. 13-15 mars 1999, 97-111. Le Caire : Haut Conseil de la culture, 2005].
234. SIRRY, Mun'im. « Jamāl al-Dīn al-Qāsimī and the Salafi Approach to Sufism ». *Die Welt des Islams*. vol. 51 (2011): 75-108.
235. SIX, Jean-François. *Louis Massignon*. Paris : Éd. de l'Herne, 1970.
236. ———. « Une amitié : Henri Maspéro ». In *Louis Massignon*. Éd. par J.-F. SIX. Paris : L'Herne, 1970, 25-42.
237. ———. *L'aventure de l'amour de Dieu, 80 lettres inédites de Charles de Foucaud à Louis Massignon*. Paris : Seuil, 1993.

238. SNOUCK HURGRONJE, Christian. *Politique musulmane de la Hollande – Quatre conférences par C. Snouck Hrugronje – conseiller du ministère des colonies néerlandaises pour les affaires indigènes et arabes*. Paris : Ledoux, 1911.
239. SVIRI, Sara. « Ḥakīm Tirmidhī and the Malāmatī movement in early Sufism ». In *The heritage of sufism*. Ed. by Leonard LEWISOHN; David MORGAN. Oxford: Oneworld, 1999-2007, I, 583-613.
240. ——. « Sufis: reconsidering terms, definitions and processes in the formative period of islamic mysticism ». In *Les maîtres soufis et leurs disciples, III^e-V^e siècle de l'hégire (IX^e-XI^e s.)*. Éd. par Geneviève GOBILLOT ; Jean-Jacques THIBON, 17-34. Beyrouth : Presses de l'Ifpo, 2012.
241. SYNAVE, Paul. « Religions sémitiques ». *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. vol. 12, n°3 (1923) : 371-389.
242. TAFTĀZĀNĪ (al-), Abū al-Wafā, « Massignon wa dirāsat al-taṣawwuf », fi *Al-Dhikrā al-mi'awīyya li-mīlād al-mustashriq al-faransī al-ustādh Louis Massignon, al-Qāhira, 11-13 uktūbar 1983*, 71-77. Le Caire : Maṭba'at Jāmi'at al-Qāhira, 1984. [Abū al-Wafā al-Taftāzānī, « Massignon et l'étude du soufisme ». In *Centenaire de la naissance de l'orientaliste français le Professeur Louis Massignon*, 71-77. Le Caire : Imp. de l'Université du Caire, 1984.]
243. TALEB IBRAHIMI, Ahmed. *Lettres de prison [1957-1961]*. Alger: Éditions nationales algériennes, 1966.
244. TIBAWI, Abdel-Latif. « English-speaking Orientalists: A Critique of their Approach to Islam and Arab Nationalism ». *The Muslim World* v.53. n°4 (1963): 298-313.
245. THIBON, Jean-Jacques. « Transmission du hadith et modèle prophétique chez les premiers soufis », *Archives de sciences sociales des religions* vol. 178 (2017) : 71-88. [En ligne].
246. THOMAS, Megan C.. « Orientalism, cultural Field of Study ». *Encyclopedia Britannica*. [URL: www.britannica.com/science/Orientalism-cultural-field-of-study] [Réf. du 27/VI/2019].
247. TRAUTMANN-WALLER, Céline, « Histoire Culturelle, religions et modernité ou: y a-t-il une « méthode » Goldziher ? ». In *Ignác Goldziher : un autre orientalisme ?* Éd. par Céline TRAUTMANN-WALLER, 115-138. Paris : Geuthner, 2011.
248. ——. « Introduction ». In *Ignác Goldziher : un autre orientalisme ?* Éd. par Céline TRAUTMANN-WALLER, 7-17. Paris : Geuthner, 2011.
249. TRIMINGHAM, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. New York: Oxford University Press, 1998.
250. TROUPEAU, Gérard. « Louis Massignon et la langue arabe ». In *Louis Massignon et le dialogue des cultures. Actes du Colloque sur Louis Massignon, Maison de l'UNESCO, 17 et 18 décembre 1992 organisé à l'occasion du 30^e anniversaire de la mort de Louis Massignon (1883-1962)*. Éd. par Daniel MASSIGNON, 33- 41. Paris : Éd. du Cerf, 1996.

251. VAN DONZEL, Emeri. «Mawsū'a». *EF (fr.)*(1990). t.VI, 898-902.
252. VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. « Henry Corbin (1903-1978) ». *Les études philosophiques* n° 1 (janvier-mars 1980) : 73-89.
253. VYCICHL, Werner; Fondation Max van Berchem. *La correspondance entre Max van Berchem et Louis Massignon : 1907-1919*. Genève ; Leiden: Brill, 1980.
254. ——. « Appendice » In *La correspondance entre Max van Berchem et Louis Massignon : 1907-1919*. Éd. par Werner VYCICHL; Fondation Max Van Berchem, 98-111. Genève: Fondation Max van Berchem; Leiden: Brill, 1980.
255. WAARDENBURG, Jacques. *L'islam dans le miroir de l'Occident. Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'islam et se sont formé une image de cette religion : I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje, C.H. Becker, D.B. Macdonald, Louis Massignon*. Paris La Haye : Mouton, 1963.
256. ——. « L. Massignon's study of religion and Islam: an essay à propos of his *Opera Minora* ». *Oriens*, vol. 21-22 (1968-1969): 136-158.
257. ——. « Regard de phénoménologie religieuse ». In *Louis Massignon*. Éd. par J.-F. SIX, 148-156. Paris : Éd. de l'Herne, 1970.
258. ——. *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*. Genève : Labor et Fidès, 1993.
259. ——. *Islam et sciences des religions. Huit leçons au Collège de France*. Paris : Diffusion Les Belles Lettres, 1998.
260. ——. « L'approche dialogique de Louis Massignon ». In *Louis Massignon et le dialogue des cultures actes du colloque, maison de l'UNESCO, 17 et 18 décembre 1992*. Éd. par Daniel MASSIGNON, 177-200. Paris : Éd. du Cerf, 1996.
261. ——. « L'impact de l'œuvre de Louis Massignon sur les études islamiques ». In *Louis Massignon au cœur de notre temps*, 295-304. Éd. par Jacques KERYELL. Paris : Karthala, 1999.
262. ——. « Louis Massignon (1883-1962) as a Student of Islam ». *Die Welt des Islams* vol. 45, n° 3 (2005): 312-342.
263. WAQUET, Françoise. *Une histoire émotionnelle du savoir. XVII^e-XXI^e siècle*. Paris : CNRS, 2019.
264. WEISMANN, Itzhak. « Genealogies of Fundamentalism: Salafi Discourse in Nineteenth Century Baghdad ». *British Journal of Eastern Studies* vol. 36, n°2 (August 2009): 267-280.
265. ZIMMERMAN, Francis. « De la lecture des textes classiques à l'enquête sur le terrain (valeur pratique du sanscrit) ». In *Le mal de voir. Ethnologie et orientalisme : politique et*

*épistémologie, critique et autocritique...*Cahiers Jussieu, 198-208. Paris : Union générale d'éditions, 1976.

C. Sources inédites

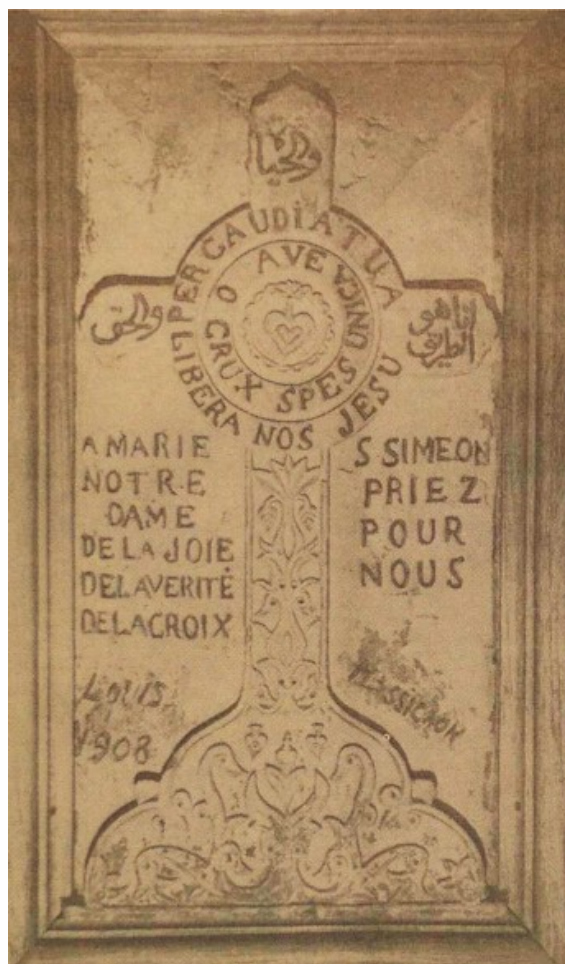
1. L. Massignon. Rapport. *Mission d'études sur le mouvement des idées philosophiques dans les pays de langue arabe*. 4 juillet 1913. 14 pages. [dactylographié] (Communiqué par M. Jean Moncelon).
2. Lettre de H. Corbin à L. Massignon, 25/XII/1946. *FLM (BNF)* (8 pages).
3. Lettre de L. Massignon à G.B. Montini. 15/X/1949. *FLM (BNF)*. [reproduite à l'annexe 11]
4. Lettre de L. Massignon à H. Corbin, du 17 /IX/1959. *FLM (BNF)*[reproduite à l'annexe 12].
5. Lettre de L. Massignon à H. Corbin, 23/VI/1962 *FLM (BNF)* [reproduite à l'annexe 13]
6. Lettre de L. Massignon à H. Corbin, 24 /VI/1962 *FLM (BNF)* [reproduite à l'annexe 14]

D. Documentation audio-visuelle

MASSIGNON, Louis; AMROUCHE, Jean. Radiodiffusion télévision française, émission « Des idées et des hommes. » 48 :50 min. (1955). [enregistrement audio].
[URL : <https://www.youtube.com/watch?v=Let1X-8zsXU>] [Réf. du 28/VI/2019].

ANNEXES

Annexe 1a : Plaque *ex-voto* commémorant la conversion de L. Massignon à Bagdad



Plaque dessinée par L. Massignon, comprenant une croix portant le dessin du Sacré-Cœur.
Localisation : Ancienne église des pères Carmes, Bagdad.

- En arabe : « *Ana huwa al tariq wa al hayat wa al haqq* » [Je suis Lui, le Chemin, la Vie et la Vérité]
- En latin : « *O Crux ave, Spes Unica* » [Salut ô Croix [notre] unique espérance]
- En français : « À Marie, Notre-Dame de la Joie, de la Vérité, de la Croix » ; « Saint Siméon priez pour nous » ; « Louis Massignon, 1908 ».

Source : Photographie donnée par Frère Jean-Marie Mérigoux.

Annexe 1b : Croix de Louis Massignon à Pordic



La Croix « Louis Massignon », encore appelée *Croix des Brûlons des Ardriers*, fut érigée en 1909 sur le vieil oratoire de Notre-Dame-de-Liesse, à Pordic.

- Inscription Sommitale : DENS / CURDIS / MER
- Inscription horizontale : PER GAUDIA TUA LIBERA NOS JESU
- Inscription circulaire : CRUX / AVE / SPES / UNICA
- Tronc : XXV / JUNI / MCMCVIII / GAUDE / VIRGO / MARIA / A / N.D. / DE / LIESSE

Source : Archives départementales des Côtes d'Armor (Salle virtuelle).

Annexe 2: Al-Sayyid Nu‘mān Khayr al-Dīn al-Alūsī (1252/1837–1317/1899).



Source : Muḥammad Bahjat Al-Atharī, *A‘lām al-‘Irāq*, 57.

[M. B. Al-Atharī, *Les savants de l’Iraq*, 57]

Annexe 3 : Al-Sayyid ‘Alī ‘Alā’ ad-Dīn al-Alūsī (1277/1857-1340/1924)



Source : Muḥammad Bahjat Al-Ātharī, *A'lām al-'Irāq*, 71.

[M. B. Al-Atharī, *Les savants de l'Iraq*, 71].

Annexe 4 : Al-Imām Al-Sayyid Maḥmūd Shukrī al-Alūsī (1273/1857–
1342/1924).



Source : Muḥammad Bahjat Al-Ātharī, *A'lām al-'Irāq*, 86.

[M. B. Al-Atharī, *Les savants de l'Iraq*, 86].

Annexe 5 : Sceau offert à L. Massignon par Ḥājj ‘Alī al-Alūsī au printemps 1908.



Transcription : « لویز ماسینون عبده ۱۳۲۶ »

Traduction : « Lūiz Māsīnon, Son serviteur. An 1326 de l'hégire [1908] »

Source : Kāmil Muṣṭafā Shaybī, « Massignon wa al-Ḥallāj », 105.

[K. M. Shaybī, « Massignon et al-Ḥallāj », 105.]

Annexe 6 : Lettre adressée par L. Massignon à Jamāl al-Dīn al-Qāsimī,

8/III/1912

91. RUE DE L'UNIVERSITÉ.
Paris - VII
France

الأخ
الى حضرة العالم العلامة عين من ايمان علماء الشام الشيخ جمال الدين القاسمي

عليكم سلام الله تعالى ورحمته وبركاته
أما بعد فقد جهانا من بغداد كتاب اجارة الإرسالنا هذا الكتاب الآتي
الى حضرتكم و الإجارة من استاذنا المحترم السيد محمود شكرى
الألوسى هو صاحب كفالتنا و ابو عذر مدلسنا بحضرة الم
سعايات الفقير في تاريخ الاسلام
و لذلك رتب في فكي ان التنبه اليكم كتاباً استشاراً
استغناء مستشداً في بعض مباحثنا الحالكية
لما اردت ان اجمع اولاً الفتاوى المستفتى من علماء الاسلام
في فضيته و سلمه باجماع الأمة و قد رتبها في ثلاث طبقات
قبول (اي اعتذار او ترسم)
توقف

رد (اي تكبير)

و هنا اسامى العلماء الذين قبلوه بفتوى : الباطلاني (المالكي) ،
- ابن عقيل (الحنبلي) - و تاب عن ذلك - الغزالي (الشافعي) - يوسف
المهدي (الشافعي) - ابن عربي (الفاضل) - عبد الدين المقدسي (الشافعي)
- الشعلي - عبد الرحيم (الحنفي) - النابلسي (الحنفي)

Page 1/2 : Source : Muḥammad b. Nāṣir Al-‘Ajamī, *Al-rasā'il al-mutabādala bayna Jamāl al-Dīn al-Qāsimī wa Maḥmūd Shukrī al-Alūsī*, 202.

[Muḥammad b. Nāṣir Al-‘Ajamī, *Correspondance échangée entre Jamāl ad-Dīn al-Qāsimī et Maḥmūd Shukrī al-Alūsī*, 202]

ولكن لعلنا ما وضعنا الو اليم على ادم تأليف الى شيخ الاسلام ابن تيمية في المسئلة العلاجية الينا سمعنا اخرا من استاذنا العلم
السيد محمود شكري الالوسي ان لابن تيمية كتاب علمي في رفا منقلا علم الخلاج وان يوجد منه نسخة مصغرة في الخ الآن في كنياناه
من كنياناه - حنطن وصي هذا الحديث - و اظنا (لكل الدار الحديث) هو الدرسة الاشرفية المعروفة بدار الحديث الدورية التي حصوا
فيها اورشانه والنور والسيف وهم يبدونها في سنة ١٩٧٤ الهجرية القادر الخيراتي (الرجع الى تحفة الزائر لرابية عبد الملك ع) ص ١٠٧ (١٠٧٥)
والنسخة من الطبع ان تبترونا عن هذه النسخة المنقولة عن الدار الحديث الدورية التي هي مطبوعة او مقصودة (بماها الفن القوي قد
سيجا ذكره نحن الشير (٤) في هذا الجواب) وان تبترونا عن علم الخيرية لعلم الخلاج اي هو علم ايمان الامة الاسلامية
هذا مع تقديم الاحترام والسلام الي حضرتكم و آلكم وما يترجم

في اذار ١٩٧٥

الفقيه الشيخ ساجان

لويطيت

Muhammad



Page 22 : Source : Muḥammad b. Nāṣir Al-^ʿAjamī, *Al-rasāʾil al-mutabādala bayna Jamāl al-Dīn al-Qāsimī wa Maḥmūd Shukrī al-Alūsī*, 203.

[Muḥammad b. Nāṣir Al-^ʿAjamī, *Correspondance échangée entre Jamāl ad-Dīn al-Qāsimī et Maḥmūd Shukrī al-Alūsī*, 203]

91, RUE DE L'UNIVERSITÉ
Paris – VII
France

إلى حضرة العالم العلامة عين من اعيان علماء الشام الشيخ جمال الدين القاسمي الأفخم

عليكم سلام الله تعالى ورحمته وبركاته

أما بعد فقد جاءنا من بغداد كتاب إجازة لإرسالنا هذا الكتاب الآتي إلى حضرتكم والإجازة من استاذنا المحترم السيد محمود شكري الألوسي، هو صاحب كفالتنا وأبو عذر مرسلتنا بتحضيره لكم سعايات الفقير في تأريخ الإسلام ولذلك رتبته في فكري ان اكتب اليكم كتاباً استشارياً استفتاءً مسترشداً في بعض مباحثنا الحلاجية لما اردت ان اجمع اولاً الفتاوى المستفتي من علماء الإسلام في قضيته وحكمه باجماع الأمة وقد رتبته في ثلاث طبقات قبول (اي اعتذار او ترحم) توفف رد (اي تكفير)

وهنا اسامي العلماء الذين قبلوه بفتوى: الباقلاني (المالكي)، - ابن عقيل (الحنبلي - وتاب عن ذلك) - الغزالي (الشافعي) - يوسف الهمداني (الشافعي) - ابن عربي (الظاهري) - عز الدين المقدسي (الشافعي) - الشعراني - عبد الرحيم (الحنفي) - النابلسي (الحنفي)

ولكن لعننا ما وقعنا إلى اليوم على ادقّ تأليف ألف شيخ الإسلام ابن تيمية في المسألة الحلاجية لأننا سمعنا آخراً من
استاذنا العالم السيد محمود شكري الألوسي ان لابن تيمية كتاب خاص ردّ فيه ردّاً منفصلاً على الحلاج وان يوجد منه
نسخة محفوظة إلى الآن في كتبخانه من كتبخانات دمشق وهي "دار الحديث" - واطنّها (تلك الدار الحديث) هي
المدرسة الأشرفية المعروفة بدار الحديث النووية التي درسوا فيها أبو شامة والنووي والسبكي و قد جدّها في سنة ١٢٧٤
الأمير عبد القادر الجزائري (ارجع إلى "تحفة الزائر" (لابنه عبد الملك ج. ٢. ص. ٧٥-٨١)

ونلتمس من لطفكم ان تخبرونا عن هذه النسخة المحفوظة عند "الدار الحديث النووية" اي هي مطوّلة او مقصّرة (لعلها
المتن الذي قد سبق ذكره عن النمرو (٤) في هذا الجواب) وان تفيدينا من علمكم المختبرة لحكم الحلاج اي هو على
إجماع الأمة الاسلاميّة

هذا مع تقديم الاحترام والسلام إلى حضرتكم و آلكم ومن يعزكم
والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

في ٨ اذار سنة ١٩١٢

الفقيه اليه سبحانه

Louis Massignon لويز ماسينون



Traduction de la lettre adressée par L. Massignon à Jamāl al-Dīn al-Qāsīmī. 8/III/1912, page 1/2 (page 202):

91, RUE DE L'UNIVERSITÉ

Paris – VII

France

À l'attention du très savant, du plus illustre de la communauté des savants du pays de Shām l'immense Shaykh Jamāl al-Dīn al-Qāsīmī.

La paix de Dieu soit sur vous, ainsi que la miséricorde et la bénédiction du Très Haut.

Voici que j'ai reçu de Bagdad la permission de vous adresser cette lettre que votre grandeur reçoit à présent. Cette permission me vient de notre très respecté professeur Maḥmūd Shukrī al-Alūsī, qui est notre garant et la raison du courrier que nous vous adressons, tentative de notre pauvre personne au sujet de l'histoire de l'islām.

Et pour cela j'ai eu l'idée de vous écrire une lettre afin de vous consulter au sujet d'une enquête motivée par quelques recherches ḥallājiennes.

Lorsque j'ai entrepris de rassembler tout d'abord les *fatwās* émises pas des *‘ulamā* de l'islām lors de son procès et de son jugement à l'unanimité de la *umma* et lorsque je les ai classées en trois sections :

L'acceptation (justification avec excuses ou canonisation)

L'abstention

Le rejet (l'excommunication)

Et voici les noms des *‘ulamā* qui ont approuvé la *fatwā*: al-Bāqlānī (le mālikite) – Ibn ‘Aqīl (le ḥanbalite – puis il s'est repenti de cette opinion et a changé d'avis) – Ghazālī (le shāfi‘ite) – Yūsef al-Hamadhānī (le shāfi‘ite) – Ibn ‘Arabī (le zāhirite) – ‘Izz al-Dīn al-Maqdisī (le shāfi‘ite) – al-Sha‘arānī – ‘Abd al-Raḥīm (le ḥanafite) – al-Nabulsī (le ḥanafite).

*Traduction de la lettre adressée par L. Massignon à Jamāl al-Dīn al-Qāsīmī. 8/III/1912, page 2/2
(page 203):*

Et pourtant peut-être que nous n'avons pas rencontré jusqu'à ce jour la composition la plus spécifique de ce qu'a composé le «*Shaykh al-Islām*», Ibn Taymiyya, au sujet d'al-Ḥallāj car nous avons entendu dire dernièrement par notre très savant Professeur Monsieur Maḥmūd Shukrī al-Alūsī qu'Ibn Taymiyya avait un livre spécial qui était une réponse distincte au cas d'al-Ḥallāj et qu'il en existait une copie conservée jusqu'à présent dans une bibliothèque de Damas appelée «Dār al-Ḥadīth» — et je pense que cette bibliothèque est l'école d'Achrafiyé connue sous le nom de Dār al-Ḥadīth al-Nawawiyya. Dans cette école, ont enseigné Abū Shāmah, al-Nawawī et al-Subkī. Elle a été rénovée en l'an 1274 [1857] par le prince 'Abd al-Qādir al-Jazā'irī (Voir le livre «*Tuḥfat al-zā'ir*» écrit par son fils 'Abd al-Mālik, Vol 2, pp. 75-81.)

Nous vous prions d'avoir la bonté de nous dire si cette copie conservée au « Dār al-Ḥadīth al-Nawawiyya » est longue ou courte (peut-être que le texte mentionné précédemment était suivant son souvenir au n° 4 dans cette réponse), et de nous rendre service grâce à l'étendue de votre savoir expert au sujet du procès d'al-Ḥallāj : y-a-t-il un consensus de la communauté musulmane ?

Veuillez recevoir l'expression de tout mon respect et de mes vœux de paix et sur vous et sur vos proches.

Que la paix, la miséricorde et la bénédiction de Dieu soit sur vous et sur vos proches,

Le 8 mars 1912
Le pauvre en Dieu, loué soit-Il
Louis Massignon

Annexe 7 : Lettre adressée par L. Massignon à Maḥmūd Shukrī al-Alūsī,
25/VII/1923.

المحترم وفقه الله تعالى
الى جناب استاذنا الافضل السيد محمود شكري الالوسي
اما بعد الحمد لله تعالى ونبلغ اخضر السلام فقد ختم الله
في قلبى تذكار حسناتكم لئلا انساها ابداً و ما صلح ليوم الا
و ايمه ذكركم شغفى او جلى مما رزقت في «عُمرة» بيت
الالوسيين في بغداد عنكم ايها الاستاذ و من المرحوم
الحاج على سمعت من الادب ما سمعت و منكم من استارتم
العالية نشاء في فكوس هبة خاصة للحميد الالهي ابتداءً من
الله تعالى > ام الرب سجانة سلامتكم الى الابد
اقامتى في هذا الصيف مع اهلى خارجاً من العاصمة مع الابنين
و البنات الصغرى قد زرت الغرب الافصح في الربيع و خاصة
مدينة فاس لتدقيق عرق اهل الصنائع و الحرف لانه المسئلة
مهمة جداً لتقدم البلاد
في اى كتاب اجد عبارات السيد صديق حسن خان نواب
بهرپال؟ تفيدونى للمراجعة ايها الاستاذ
تسلطت منذ سنين بتفوق الله تعالى و اداء فرائضه و بروج حلاله
و حرامه و ثوبت الاخلاص لله تعالى في جميع اعمالى و «قيمت»
القيامة في الادعية راسباً من خفائه الواسع كل عطفه و رحمة

p.1/2

Lettre conservée à la « Maison de Saddām pour les manuscrits et les documents »⁶ (Bagdad) n° 8881


Source : Kāmil Muṣṭafā Shaybī, « Massignon wa al-Ḥallāj », 103.

[K. M. Shaybī, «Massignon et al-Ḥallāj», 103.]

⁶ Rebaptisée «Dār al-Makhtutāt al-‘Iraqiyya» (Maison iraquienne des manuscrits), après l’invasion américaine de 2003.

قد ظلمت نفسي في مسائل كثيرة اتوب الى الله تعالى
 ما ظلمت ابيك ان تعرفوني بما صار من خدامي
 من ذلك الزمان البعيد مثلاً من "ولي" وهو خديسي
 الاقدم و من "صوبي" (اي عبد الوهاب بن حسن) و "جهور" (اي
 عبد الجبار) اخوه ايضاً صار من امرهم اما قوا
 ام هم موجودين - يؤذيني عند الله تعالى ما بي معاملتي معهم
 من الظلم و كم مررات سجدت و اقتربت الى الرتبة
 سبحانه بلا حزن و محمد تذكراً من ذلك
 هذا فقبلوا انصتوا امرلي و اطيب سألني و اشد
 دعائي عند خالقنا الصبح البصير و هو علم كل شئ قدير

يوم الاربعاء ٥ تموز ١٩٢٣ من الفقير اليه ساكن
 يوم عرشات ١٣٤١
 (في اليوم ٢٤ سنة)



P.2/2

Source : Kāmil Muṣṭafā Shaybī, « Massignon wa al-Ḥallāj », 104.

[K. M. Shaybī, « Massignon et al-Ḥallāj », 104.

ص. 103. المحترم وفقه الله تعالى
إلى جناب أستاذنا الأفضل السيد محمود شكري الألوسي

اما بعد الحمد لله تعالى وتبليغ أخص السلام فقد ختم الله تعالى في قلبي تذكّار حسناتكم لئلا انساها أبداً وما صار لي يوم إلا وفيه ذكر خفي أو جلي مما رزقت في " عُمرَة " بيت الالوسيين في بغداد منكم أيها الأستاذ ومن المرحوم الحاج علي سمعت من الأدب ما سمعت ومنكم من اشارتكم العالية نشأ في فكري همّة خاصّة للحمد الإلهي ابتغاء مرضاة الله تعالى دام الرب سبحانه سلامتكم إلى الأبد.

اقمتم في هذا الصيف مع أهلي خارجاً من العاصمة مع الابنين والبنات الصغيرة قد زرت المغرب الأقصى في الربيع وخاصةً مدينة فاس لتدقيق عُرْف اهل الصنائع والحرف لأن المسألة مهمة جداً لنقدّم البلاد.

في أيّ كتاب أجد عبارات السيد صديق حسن خان نواب بهوبال في قضية الحلاج؟ نفيديوني للمراجعة أيها الأستاذ تمسكت منذ سنين بتقوى الله تعالى وأداء فرائضه وبورع حلاله وحرامه ونويت الإخلاص لله تعالى في جميع أعمالي و"فمت" القيامة في الأدعية راجياً من غفرانه الواسع كل عفو ورحمة
ص. 104. قد ظلمت نفسي في مسائل كثيرة أتوب إلى الله تعالى مما ظلمت.

أيمكن ان تعرفوني بما صار من خدامي من ذلك الزمان البعيد مثلاً من "ولى" وهو خديمي الأقدم ومن "هوبي" (أي عبد الوهاب بن حسن*)

* (اخ جاركم حمد أغا) و "جبوري" (أي عبد الجبار) أخوه إيش صار من أمرهم أماتوا أم هم موجودين – يؤذيني عند الله تعالى ما في معاملتي معهم من الظلم و كم مرّات سجدت واقتربت إلى الربّ سبحانه بكل حزن وكمد تذكّاراً من ذلك.

هذا فتقبلوا اخصّ احترامي وأطيب سلامي وأشدّ دعائي عند خالقنا السميع البصير وهو على كل شيء قدير

من الفقير إليه سبحانه

يوم الأربعاء ٢٥ تموز ١٩٢٣



يوم عرفات ١٣٤١
(لي اليوم ٤١ سنة)

Traduction de la lettre adressée par Louis Massignon à Maḥmūd Shukrī Al-Alūsī, le 25 juillet 1923⁷.

Au très respecté, que Dieu tout puissant le garde

À l'attention de notre très respecté Maître, Monsieur Maḥmūd Shukrī Al-Alūsī

Par la grâce de Dieu, je vous transmets mes chaleureuses salutations car Dieu a imprimé au fond de mon cœur le souvenir de votre générosité que je n'oublierai jamais ; pas un jour ne passe sans que revienne à ma mémoire, d'une manière ou d'une autre, ce qui m'est arrivé en la compagnie de la famille Al-Alūsī à Bagdad, la vôtre, Maître, ainsi que celle du défunt al-Ḥājj 'Alī, que Dieu le bénisse. J'ai reçu de vous bien des connaissances littéraires et bénéficié de votre illustre enseignement.

Tout cela a développé en mon cœur la passion de la louange à Dieu pour ses grâces ; que Dieu vous garde à jamais.

J'ai séjourné cet été avec ma famille hors de la capitale, avec mes deux garçons et ma petite fille ; j'ai visité le Maroc, spécialement la ville de Fès, pour une enquête sur les manières des artisans et sur les métiers d'art, car ce sujet est important pour le développement du pays.

Dans quel ouvrage trouve-t-on l'expression de Monsieur Ṣiddīq Ḥasan Khān Nawwab de Bhopal⁸ dans le cas de Ḥallāj ? Si vous pouviez m'en informer, cela me serait très utile, cher Maître, pour mes relectures.

Depuis des années je suis attaché par la foi, à la crainte de Dieu, en accomplissant sa volonté et en respectant ce qui est permis et interdit, ainsi que par ma volonté d'être fidèle à Dieu dans tous mes actes en le suppliant et en lui demandant son immense clémence, et son pardon. J'implore le pardon de Dieu car j'ai été injuste envers moi-même, à bien des égards, devant Dieu.

Voulez-vous me donner des nouvelles de mes vieux serviteurs, par exemple de «Walī», l'un de mes plus anciens serviteurs, et de «Hūbī» (c'est-à-dire 'Abd al-Wahāb fils de Ḥassan) (le frère de votre voisin Ḥamad Agha) et de «Jabūrī» (c'est-à-dire 'Abd-al-Jabbār), son frère ; qu'est-il advenu d'eux ? sont-ils toujours de ce monde ?

Combien je souffre devant Dieu d'avoir été injuste envers eux ; et souvent je me suis agenouillé et je me suis adressé à Dieu avec tout mon chagrin et toute ma peine en me souvenant de cela.

Veillez agréer l'expression de mon respect ainsi que mes salutations et soyez assuré de mes prières adressées à notre Dieu Créateur, l'Entendant, le Clairvoyant, il est l'Omnipotent.

«Le pauvre en Dieu» [sceau «Louis Massignon,
Son serviteur», offert par les Alūsī]

Mercredi 25 juillet 1923, Jour de 'Arafāt 1341
Aujourd'hui, j'ai 40 ans

⁷ Une première traduction de cette lettre avait été proposée par M. Maximos Karam ; *Voir* : Jacques Keryell, *Louis Massignon : la grâce de Bagdad*, 264-265. Notre version s'en distingue légèrement.

⁸ Savant salafī et gouverneur de la Province indienne de Bhopal (m. 1889).

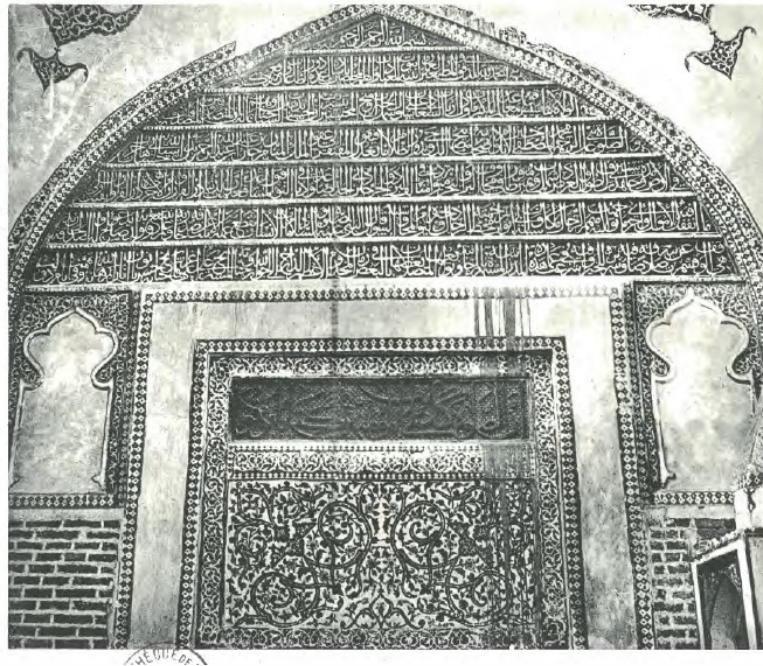
Annexe 8 : Mosquée al-Mirjāniyya (Bagdad)



Source : Kāmil Muṣṭafā Shaybī, « Massignon wa al-Ḥallāj, 100.

[K. M. Shaybī, « Massignon et al-Ḥallāj », 100.]

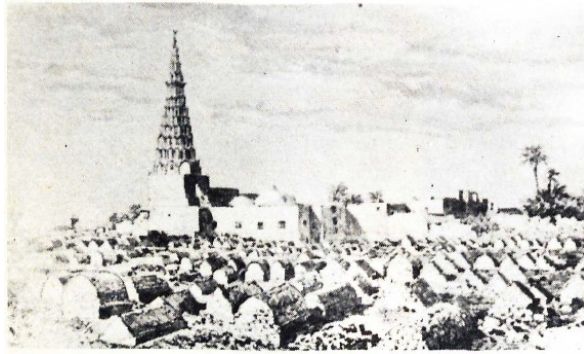
Annexe 9 : Inscriptiōn – Mosquée Mirjāniyya (Bagdad)



« Al-Mirjāniyya, *Muṣallā* ».

Source : L. Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908)*, II. Planche VI.

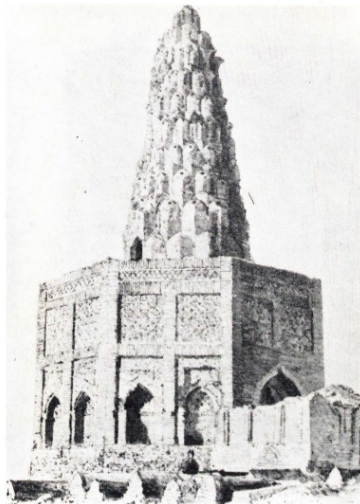
Annexe 10 : Tombeaux de saints à Bagdad



Mausolée du Shaykh ‘Umar al-Suhrawardī
(Dessin de Madame Dieulafoy).

Source : Louis Massignon, *Ta‘līqāt ‘alā lahjat Baghdād al‘arabiyya*, tarjamat Akram Fāḍil (Bagdad : Markaz al-Fūlkūr al-‘Irāqī fī wazārat al-Irshād, 1962), 15.

[Louis Massignon, *Commentaires sur le dialecte arabe de Bagdad*, trad. Akram Fāḍil (Bagdad, Centre pour le folklore iraquien, Ministère de l’orientation, 1962, 15.)]



Massignon compare la forme du mausolée ci-dessus à celle du tombeau de Dame Zubayda, ci-contre (Dessin de Madame Dieulafoy).

Source : L. Massignon, *Ta‘līqāt ‘alā lahjat Baghdād al‘arabiyya*, 12.

Annexe 11 : Lettre de L. Massignon à Mgr. Montini, 15/X/1949.

Sur l'historicité d'Abraham à M^r Montini

Paris, ce 15 octobre 1949
Monsieur le Cardinal, j'ai l'honneur de vous adresser ci-joint un fascicule de 16 pages intitulé "Sur l'historicité d'Abraham". Ce fascicule est le fruit de quelques années de réflexion et de recherches. Il expose les raisons qui m'ont conduit à remettre en question l'historicité d'Abraham. Je vous prie d'agréer, Monsieur le Cardinal, l'assurance de ma haute estime et de mon profond respect.

J'ai eu, par Mgr. Paul Mulla, communication de l'accueil bienveillant de Sa Sainteté au sujet de l'intention de M. Angelus d'écouter pour nos frères qui sont perdus. Et, comme vous avez bien voulu exprimer pour cette intention votre sympathie personnelle, je viens vous indiquer les obstacles que je rencontre à propager, de ces âmes choisies, et en toute discrétion, comme Sa Sainteté me l'avait indiqué en 1940, cette application des Trois Angelus aux trois prières d'Abraham.

Le premier obstacle est, hélas, que l'affaiblissement de la Foi, si général de nos jours parmi les intellectuels catholiques, mes collègues d'enseignement supérieur, commence par un reniement de l'Écriture Sainte. Certaine école d'exégètes, dont j'expose les méfaits dans un N° de la revue "Mieu vivant", consacré à la critique de l'exégèse biblique (cahier XIV), soutient, avec des "imprimatur", hélas, qu'il n'est pas nécessaire que les personnages célèbres de la Bible soient réels; qu'Abraham, en particulier, est un mythe que l'auteur inspiré nous a raconté. Je connais, autant que personne, les difficultés historiques objectées à l'existence d'Abraham; mais je sais que nous devons adorer Celui qui, du Buisson Ardent, a dit à Moïse "Je suis le Dieu d'Abraham", et non pas "Je suis le Dieu d'un mythe"; où serait notre espoir de ressusciter? JESUS l'a dit aux Sadducéens, que le Dieu d'Abraham n'est pas celui des morts, mais des vivants. Or, laisser dire, dans les séminaires, qu'Abraham n'est même pas un mort, qu'il n'a jamais existé que comme une parabole tactique de l'Esprit Saint, c'est livrer les consciences droites au Communisme. On ne peut pas aimer un Dieu menteur. Et, de concession en concession, comme pour le verset des Trois Témoins (qui, comme je le montre dans mon article, n'est pas un faux), -l'orientation des exégètes catholiques penche de plus en plus vers une "pieuse incrédule", qui est une hypocrisie inconsciente.

Si vous rencontrez tant de difficultés, Monseigneur, à faire défendre la liberté des Lieux Saints et de la Terre Promise, c'est qu'on laisse enseigner, depuis trente ans, qu'Abraham, à qui la Terre Sainte a été promise, n'a jamais existé. Alors, le peuple chrétien ne suit que faiblement vos appels, pour défendre une tradition contestée, évidemment avantageuse pour les privilégiés de la fortune, qui remercient le Dieu d'Abraham (sans plus y croire que les Phéniciens à Moloch) de les savoir comblés. Pas plus tard qu'avant hier, causant avec trois diplomates, qui se dévouent à défendre la position du Pape sur l'internationalisation des Lieux Saints, deux ne croyaient pas à l'existence d'Abraham. Alors? Ils auraient mieux fait de trahir; comme ces Chevaliers du St. Sépulcre, qui jurèrent de défendre cet édifice, mais n'ont envoyé personne là-bas, le 15 août, où l'on se voulait faire exploser à proximité une mine juive; le peuple chrétien les vomira; ceux qui se bornent à embellir leur Palais à Rome pour l'Année Sainte.

Transcription de la lettre de L. Massignon à Mgr Montini, 15/X/1949

Paris, ce 15 octobre 1949

21 rue Monsieur (VII)

Ste Tèreèse d'Avila

Excellence vénérée,

J'ai eu, par Mgr. Paul Mulla, communication de l'accueil bienveillant de Sa Sainteté au sujet de l'intention de l'Angelus du soir « pour nos frères qui sont perdus ». Et, comme vous avez bien voulu exprimer pour cette intention votre sympathie personnelle, -je viens vous indiquer les obstacles que je rencontre à propager, chez des âmes choisies, et en toute discrétion, comme Sa Sainteté me l'avait indiqué en 1946, cette application des Trois Angelus aux trois prières d'Abraham.

Le premier obstacle est, hélas, que l'affaiblissement de la Foi, si général de nos jours parmi les intellectuels catholiques, mes collègues d'enseignement supérieur, commence par un reniement de l'Écriture Sainte. Certaine école d'exégètes dont j'expose les méfaits dans un N° de la revue « Dieu vivant », consacré à la crise de l'exégèse biblique (cahier XIV), soutiennent, avec des « imprimatur », hélas, qu'il n'est pas nécessaire que les personnages célèbres de la Bible soient réels ;

qu'Abraham, en particulier, est un mythe que l'auteur inspiré nous a raconté. Je connais, autant que personnelles, les difficultés historiques objectées à l'existence d'Abraham ; mais je sais que nous devons adorer Celui qui, du Buisson Ardent, a dit à Moïse « Je suis le Dieu d'Abraham », et non pas « Je suis le Dieu d'un mythe ; où serait notre espoir de ressusciter ? JESUS l'a dit aux Sadducéens, que le Dieu d'Abraham n'est pas celui des morts, mais des vivants. Or, laisser dire, dans les séminaires, qu'Abraham n'est même pas un mort, qu'il n'a jamais existé que comme une parabole tactique de l'Esprit Saint, c'est livrer les consciences droites au Communisme. On ne peut pas aimer un Dieu menteur. Et, de concession en concession, comme pour le verset des Trois Témoins (qui, comme je le montre dans mon article, n'est pas un faux) – l'orientation des exégètes catholiques penche de plus en plus vers une « pieuse incrédulité », qui est une hypocrisie inconsciente.

Si vous rencontrez tant de difficultés, Monseigneur, à faire défendre la liberté des Lieux Saints et de la Terre Promise, c'est qu'on laisse enseigner, depuis trente ans, qu'Abraham, à qui la Terre Sainte a été promise, n'a jamais existé. Alors, le peuple chrétien ne suit que faiblement vos appels, pour défendre une tradition contestée, évidemment avantageuse pour les privilégiés de la fortune, qui remercient le Dieu d'Abraham (sans plus y croire que les Phéniciens à Moloc) de les avoir comblés. Pas plus tard qu'avant-hier, causant avec trois diplomates, qui se dévouent à défendre la position du Pape sur l'internationalisation des Lieux Saints, deux ne croyaient pas à l'existence d'Abraham. Alors ? Ils auraient mieux fait de trahir ; comme ces Chevaliers du St Sépulcre, qui jurent de défendre cet édifice, mais n'ont envoyé personne là-bas, le 15 août, où l'on a voulu faire exploser à proximité une mine juive ; le peuple chrétien les vomira ; eux qui se bornent à embellir leur Palais à Rome pour l'Année Sainte.

L'Etat Israéli est un cautère providentiel, un fer rouge que Dieu impose aux consciences chrétiennes, pour les ressusciter ; -tous les compromis hypocrites qui Vous sont proposés de sa part requièrent, une affirmation de Foi dans les Noms de JESUS et de MARIE, les seuls Noms sauveurs, - une exigence,

de la part du Témoin Suprême de Dieu sur terre, que l'Etat Israëli cesse de les laisser blasphémer par ; les habitants de cette Terre Sainte qui est d'abord celle de JESUS.

Quand on enseigne l'amour, on ne saurait tolérer la profanation (au moins publique).

C'est à genoux que je vous dis ma tristesse filiale, Excellence vénérée, - à genoux sous Votre bénédiction pastorale

(L. Massignon

S. Exc. Mgr Montini

Annexe 12 : Lettre de L. Massignon à H. Corbin, 17/IX/1959

La Roseraie, Biac (Côtes du Nord)

ce 17 septembre 1959

Mr. le Professeur Henry Corbin

cher Collègue et ami,

au moment de rentrer à Paris, - en ce moment solennel des relations islamo-chrétiennes qu'il faut maintenir nobles, à tout prix, - le souvenir très doux de Kâzbahan Baqlî me décide à vous entretenir de mon programme de travail, - tant sur l'Islam mystique que sur l'Islam shi'ite. C'est vous, au fond, qui êtes le plus proche de ma pensée, dont la vocation est la plus proche de la mienne, sub specie aeternitatis, - et lorsque je "partirai", je compte sur vous en premier pour défendre l'amitié sacrée que Dieu m'a inspirée pour Mansûr Hallâj et pour Fâtima Zahrâ, et, à travers eux, pour Salâmâ et pour Muhammad. Avec cette nuance mienne, que vous avez d'ailleurs mentionnée dans vos œuvres: que je suis pour la Wahdat al-Shuhûd, et que je suis pour la supériorité du "fiat" de Marie, donc de l'humanité viciée, sur l'acte d'adoration des anges.

1° sur l'Islam mystique, - aidez-moi par votre prière à tenir parole pour l'achèvement de la 2^e éd. de la "Passion d'al-Hallâj". Il me fallait pour cela rédiger deux textes: les shamsî (et c'est fait), et les "Lawâ sin". J'ai reçu hier le film d'un nouveau ms. (aberrant) des Lawâ sin, de Turquie, - et vous avez noté, dans votre Labnar, que vous aviez trouvé deux mss. à Téhéran; pourriez-vous, soit m'en faire établir la liste des variantes, par rapport à son texte de 1913, soit m'envoyer par, comme je l'aurais pour vous avec les shamsî, des films. Là y a gros à parier que ces 2 mss. de Téhéran ont le même texte que le "shamsî" de Baqlî (dont je vous ai prêté mon ms. personnel, pour lequel vous avez filmé, je crois deux nouveaux mss.), - mais il est de bonne rigueur critique que ma 2^e édition des Lawâ sin tire parti de ces 2 mss. découvertes par vous.

2° Pour l'Islam shi'ite, vous vous souvenez de notre travail de 1954 avec moi sur Fâtima. Je crois que vous serez très intéressé par le rôle symbolique de Fâtima "Uma walidâ" tel que l'expose ma "Wahda de Médine", où je pense avoir enfin dit pour Muhammad toute mon admiration "prophète aimé"; elle paraît le mois prochain (MIFAO, HIK), avec plusieurs planches. Je voudrais que ce soit une sorte de propeudeutique à ce "Corpus" sur Fâtima que je voudrais voir établir par les Iranisants de langue française, tel Moïn, sous les auspices de l'Académie Impériale, et la direction de l'Institut d'Etudes Iranaises de Paris; vous en êtes, et vous êtes aussi à la tête de notre Département d'Iranologie sur place. Voilà ce que j'y pense, et je crois que si vous pouviez, malgré vos projets antérieurs, prendre en mains ce "Corpus", j'en bénirais Dieu; car ce peut être un puissant moyen d'unification entre shi'isme et Sunnisme, Islam et Chrétienté; et l'essence divine est-elle autre chose que PASSION DE L'UNITÉ, de l'Amant et de l'Aime dans l'Amour.

3° Si, après avoir prié, vous êtes d'accord, - je souhaiterais que ce "Corpus" fût annoncé dans une vitrine, celle que l'Ambassade doit faire attribuer à votre Département d'Iranologie à l'exposition fr. des 5-14 nov à Téhéran, où parmi les 500 hôtes français, je ne vois que des stars et starlettes pour représenter la Culture Française dans un pays qui l'aime selon des perspectives plus hautes. J'ai contacté Sarraïkh pour qu'il puisse vous fournir les ouvrages les plus représentatifs des Iranisants français, et qu'il alloue à notre Institut de Paris une somme pour que vous, son Représentant sur place, veilliez à cet aspect du rayonnement de la France. Là-dessus aussi j'ai besoin de vos pensées

très respectueusement à Madame Henry Corbin, "Stella"

très ami, L. Massignon

Source : BNF - Fonds Louis Massignon (Autorisation de reproduction : Ayants droits H. Corbin / L. Massignon).

Transcription Lettre de L. Massignon à H. Corbin – 17 septembre 1959

La Roseraie, Binic (Côtes du Nord)

Ce 17 septembre 1959

Mr. Le Professeur Henry Corbin

Cher Collègue et ami,

au moment de rentrer à Paris, – en ce moment solennel des relations islamo-chrétiennes qu'il faut maintenir nobles, à tout prix, – le souvenir très doux de Rûzbahân Baqlî me décide à vous entretenir de mon programme de travail, – tant sur l'Islam mystique que sur l'Islam shi'ite. C'est vous, au fond qui êtes le plus proche de ma pensée, dont la vocation est la plus proche de la mienne, sub specie aeternitatis, – et lorsque je « partirai », je compte sur vous en premier pour défendre l'amitié sacrée que Dieu m'a inspirée pour Mansûr Hallâj et pour Fâtima Zahrâ, et, à travers eux, pour Salmân et pour Muhammad. Avec cette nuance mienne, que vous avez d'ailleurs mentionnée dans vos œuvres : que je suis pour la Wahdat al-Shuhûd, et que je suis pour la supériorité du « fiat » de Marie, donc de l'Humanité rédimée, sur l'acte d'adoration des Anges.

sur l'Islam mystique, – aidez-moi par votre prière à tenir parole pour l'achèvement de la 2^{me} éd. de la « Passion d'al-Hallâj ». Il me fallait pour cela rééditer deux textes : les Akhhâr (et c'est fait), et les Tawasîn. J'ai reçu hier le film d'un nouveau ms. [manuscrit] (aberrant) des Tawasin, de Turquie, – et vous avez noté, dans votre 'Abhar, que vous aviez trouvé deux mss. [manuscrits] à Téhéran ; pourriez-vous, soit m'en faire établir la liste des variantes, par rapport à mon texte de 1913, soit m'en communiquer, comme je l'ai fait pour vous avec les Shathiyât, des films. Il y a gros à parier que ces 2 mss [manuscrits] de Téhéran ont le même texte que le « mantiq » de Baqlî (dont je vous ai prêté mon manuscrit personnel, et dont vous avez filmé, je crois deux nouveaux mss [manuscrits], – mais il est de bonne règle critique que ma 2^{me} édition des Tawasin tire parti de ces 2 mss [manuscrits] découverts par vous.

Pour l'Islam shi'ite, vous vous souvenez de notre travail de 1954 avec Moïn sur Fâtima. Je crois que vous serez très intéressé par le rôle symbolique de Fâtima « Umm abîhâ » tel que l'expose ma « Rawda de Médine », où je pense avoir enfin dit pour Muhammad toute mon admiration « prométhéenne » ; elle paraît le mois prochain (BIFAO, LIX), avec plusieurs planches. Je voudrais que ce soit une sorte de propédeutique à ce « Corpus » sur Fâtima que je voudrais voir établir par les Iranisants de langue française, tel Moïn, sous les auspices de l'académie Impériale, et la direction de l'Institut d'Études Iraniennes (de Paris) ; vous en êtes, et vous êtes aussi à la tête de notre Département d'Iranologie sur place. Voilà cinq ans que j'y pense, et je crois que si vous pouviez, malgré tos [tous] vos projets antérieurs, prendre en mains ce « Corpus », j'en bénirais Dieu ; car ce peut être un puissant moyen d'unification entre Shi'isme et Sunnisme, Islam et Chrétienté ; et l'Essence divine est-elle autre chose que PASSION DE L'UNITÉ, de l'Amant et de l'Aimé dans l'Amour.

Si après avoir prié, vous êtes d'accord, – je souhaiterais que ce « Corpus » fût annoncé dans une vitrine, celle que l'Ambassade doit faire attribuer à votre Département d'Iranologie à l'expo fr. [l'exposition française] des 3-14 nov [Novembre] à Téhéran, où parmi les 300 hôtes français, je ne vois que des stars et starlettes pour représenter la Culture française dans un pays qui l'aime selon

des perspectives plus hautes. J'ai contacté Sarraikh pour qu'il pense à vous fournir les ouvrages les plus représentatifs des Iranisants français, et qu'il alloue à notre Institut de Paris une somme pour que vous, son Représentant sur place, veilliez à cet aspect du Rayonnement de la France. Là-dessus aussi j'ai besoin de vos pensées

très respectueusement à Madame Henry Corbin, « Stella »

très amicalement à vous

Louis Massignon

Annexe 13 : Lettre de L. Massignon à H. Corbin, 23/VI/1962

Paris, ce 23 juin 1962

21 rue Monsieur(7^o)

Professeur Henry Corbin

19 rue de l'Odéon Paris-VI^o

cher Collègue et ami,

je tiens, ne sachant si je vous verrai à la séance annuelle du comité de la REI samedi matin, - à vous dire tous mes remerciements pour vos textes ismaéliens (avec commentaires de Lahij sur le Golshamé Raz).

Il y a là une profonde pensée, - où je ne puis toujours parce que vous vous exprimez elliptiquement.

Je retiens trois points surtout: 1^o vous dites que Hallâj a été condamné pour "shî'isme". C'est par trop elliptique. Dans la 2^{me} édition de "Passion" (pas encore à l'impression, je rappelle que le vizir Hâmid donnait toute sa confiance à un disciple de Shlughanî qui prit parti contre Hallâj (je suis un peu inquiet de la réhabilitation que vous annoncez qq part de cet être amoral; vous savez que j'ai découvert et publié son k. al-mubâhala, où il se surveille; mais vous savez aussi ce qu'en pensaient les shî'ites du genre Ibn Rawh). Et Hallâj a écrit dans les Tawâsîf un éloge à 'Abû Bakr (celui qui fut seul avec le Min dans le ghâr), sur quoi s'est basé le ghuluww bakrî des premiers hallâgiens. Hallâj n'a attribué aucun rôle à 'Alî. Or "shî'isme", c'est formé de "shî'at 'Alî".

2^o Je vous ai suggéré d'appeler Hallâj "salmâni" à cause de son vocabulaire technique de ghâli. - Je sais bien que vous dites dans votre dernier livre que le vrai shî'isme pour vous c'est la walâya, non le nasab jismâni. Mais vous savez aussi que la dévotion shî'ite est dévotion à la généalogie alida physique, à tout Imâmzâd. Je préfère que vous n'employiez pas pour les spirituels le mot shî'ite.

3^o vos rapprochements entre Lahij et le texte Ismaélien que vous lui juxtaposez étroitement sont très séduisants. Mais il n'y a aucune séparation typographique à certains endroits, ce qui oblige à reporter sur une feuille séparée les deux séries de textes analysés ensemble par vous, pour suivre votre raisonnement.

4^o il reste que vous élargissez le mot shî'isme, à travers les spirituels "salmâniens", unissant Nusayris, Druzes et Ismaéliens. C'est probablement exact, filnihâya waflbidâya, mais nous ne sommes ni dans ni dans 'Azal, ni dans 'Abad, mais avec une immense majorité de shî'ites "charnels", hashwiya, et ils se rebiffent.

Pardonnez-moi ces remarques de vieillesse, qui continue à suivre votre effort dépensé de son mieux.

Dites à Madame Corbin les hommages de ma respectueuse pensée, et croyez à mon amitié

(Louis Massignon)

Paris, ce 23 juin 1962

21 rue Monsieur (7°)

Professeur Henry Corbin

19, rue de l'Odéon Paris – VIe

cher Collègue et ami,

je tiens, ne sachant si je vous verrai⁹[s] à la séance annuelle du comité de la REI samedi matin, - à vous dire tous mes remerciements pour vos textes ismaéliens (avec commentaire de Lahiji sur le Goshané Raz).

Il y a là un approfondissement de votre pensée, - où je ne vous suis pas toujours parce que vous vous exprimez elliptiquement.

Je retiens trois points surtout :

1° vous dites que Hallâj a été condamné pour shi'isme. C'est par trop elliptique. Dans la 2me édition de la « Passion » (pas encore à l'impression, je rappelle que le visir Hâmid donnait toute sa confiance à un disciple de Shlmaghani qui prit parti contre Hallâj (je suis un peu inquiet de la réhabilitation que vous annoncez qq [quelque] part de cet être amoral ; vous savez que j'ai découvert et publié son k. [kitâb] al-mubâhala, où il se surveille ; mais vous savez aussi ce qu'en pensaient les shi'ites genre Ibn Rawh). Et Hallâj a écrit dans les Tawasin un éloge d'Abû Bakr (celui qui fut seul avec le Mîm dans le ghâr), sur quoi s'est basé le ghuluww bakrî des premiers hallagiens. Hallâj n'a attribué aucun rôle à 'Alî. Or « shi'isme », c [s]'est formé de « shi'at 'Alî ».

2° Je vous ai suggéré d'appeler Hallâj « salmânî » à cause de son vocabulaire technique de ghâlî. – Je sais bien que vous dites dans votre dernier livre que le vrai shi'isme pour vous c'est la walâya, non le nasab jismânî. Mais vous savez aussi que la dévotion shi'ite est dévotion à la généalogie alide mhyisque [physique ?], à tout Imamzâdé. Je préfère que vous n'employiez pas pour les spirituels le mot shi'ite.

3° vos rapprochements entre Lahiji et le texte ismaélien que vous lui juxtaposez étroitement sont très séduisants. Mais il n'y a aucune séparation typographique à certains endroits, ce qui oblige à reporter sur une feuille séparée les deux séries de textes analysés ensemble par vous, pour suivre votre raisonnement.

4° il reste que vous élargissez le mot shi'isme, à travers les spirituels « salmâniyens », unissant Nusayris, Druzes et Ismaéliens. C'est probablement exact, flnihâya wa fl bidâya, mais nous ne sommes ni dans ni dans l'Azal, ni dans l'Abad, mais avec une immense majorité de shi'ites « charnels », hashwiya », et ils se rebiffent.

⁹ [t] barré par un [x]

Pardonnez-moi ces remarques de vieil aîné, qui continue à suivre votre effort de pensée de son mieux.

Dites à Madame Corbin les hommages de ma respectueuse pensée,
et croyez à mon amitié

(Louis Massignon

Annexe 14 : Lettre de L. Massignon à H. Corbin, 24 /VI/1962

24 juin 1962
21 r. Monsieur (7^e)

Professeur Henry Corbin
19, rue de l'Odéon Paris-VI^e

bien cher Collègue et ami,

pardonnez-moide vous avoir peiné, --par une lettre que je croyais pleine d'amitié, --nul plus que moi n'admire l'admirable pureté intellectuelle qui vous "substitue" à toute la spiritualité iranienne, depuis Suhrawardî jusqu'à Mulla Sadra et aux Ismaéliens.

Votre lettre me fait comprendre pourquoi vous tenez au mot "shi'isme", --et je retire mes objections.

Je voudrais que cette lettre vous dise pourquoi je vous ai manifesté mes appréhensions. --Il me paraît difficile d'appeler Hallâj, si attaché à la primauté d'Abû Bakr, un "shi'ite". -- Bien que les Ismaéliens l'aient revendiqué (mais par initiation spirituelle, non pas par nasab jismâni) j'écrois dangereux de rattacher les turuq sufies historiquement aux Imâms alides, --le lien des Bistamiya avec Ja'far Sadiq est historiquement insoutenable, et n'est envisageable que dans une méditation surhistorique. Quant aux autres congrégations, vous savez bien que pour les Bektashiya, par exemple, leur "alidisme" a été superposé au XVI^e siècle à leur "mansurisme" hallâgîen (je l'ai démontré en détail).

Je voudrais que vous sentiez bien que, sur un plan supérieur, par mon attachement spirituel à Salmânet Fâtima, je suis plus "hyr-shi'ite" que jamais. Mais je les remplace dans l'islam universel, --et non pas seulement dans la nationalité iranienne, dont ils sont, je veux bien les Hôtes, mais pas les prisonniers.

Et vous savez combien il est difficile pour des shi'ites d'être admis à prier comme tels, comme "ja'farites", au pèlerinage de la Mekke devant tout le reste de l'islam. Le terrible du shi'isme, c'est son exclusivisme passionnel. Vis-à-vis des Shi'ites hashwiya de Syrie, j'ai plaidé en vain durant vingt ans, sur place, la cause des "Alacuites", ces Salâsiyens duodécimaires (sur lesquels ma brochure ci-jointe).

très respectueusement à Madame Henry Corbin, très amicalement à vous.

(Louis Massignon)

Transcription - Lettre de Louis Massignon à Henry Corbin - 24 juin 1962

21 r. Monsieur (7°)

24 juin 1962

Professeur Henry Corbin
19, rue de l'Odéon Paris VI°

bien cher Collègue et ami,

pardonnez-moi de vous avoir peiné, - par une lettre que je croyais pleine d'amitié, - nul plus que moi n'admire votre éternelle pureté intellectuelle qui vous « substitue » à toute la spiritualité iranienne, depuis Suhrawardi jusqu'à Mulla Sadra et aux Ismaéliens.

Votre lettre me fait comprendre pourquoi vous tenez au mot « shi'isme », - et je retire mes objections.

Je voudrais que cette lettre vous dise pourquoi je vous ai manifesté mes appréhensions. - Il me paraît difficile d'appeler Hallâj, si attaché à la primauté d'Abû/Bakr, un « shi'ite ». - Bien que les Ismaéliens l'aient revendiqué (mais par initiation spirituelle, non par nasab jusmânî). Je crois dangereux de rattacher les turuq sufies historiquement aux Imams alides, - le lien des Bistamiya avec Ja'far Sadiq est historiquement insoutenable, et n'est envisageable que dans une méditation surhistorique. Quant aux autres congrégations, vous savez bien que pour les Bektashiya, par exemple, leur « alidisme » a été superposé au XVI^e siècle à leur « mansurisme » hallagien (je l'ai démontré en détail).

Je voudrais que vous sentiez que, sur un plan supérieur, par mon attachement spirituel à Salmân et Fâtima, je suis plus « hyper shi'ite » que jamais. Mais je les replace dans l'Islam universel, - et non pas seulement dans la nationalité iranienne, dont ils sont, je veux bien les Hôtes, mais pas les prisonniers.

Et vous savez combien il est difficile pour des shi'ites d'être admis à prier comme tels, comme « ja'farites », au pèlerinage de la Mekke devant tout le reste de l'Islam. Le terrible du shi'isme, c'est son exclusivisme passionnel. Vis-à-vis des Shi'ites hashwiya de Syri, j'ai plaidé en vain durant vingt ans, sur place, la cause des « Alaouites », ces Salmâniyens duodécimains (sur lesquels ma brochure jointe).

très respectueusement à Madame Henry Corbin, très amicalement à vous.

(Louis Massignon)

Annexe 15 : Lettre d'H. Corbin à L. Massignon, 25/XII/1946

Tcherom, le 25 décembre 1946

RCH : 1. N° → RCH ?
 2. N° → RCH ?
 3. - 264
 4-5. N° → RCH ?
 6. N° → RCH ?
 7. N° → RCH ?

Cher Ami,

J'espère que vous aurez reçu avant votre départ de Paris le petit billet que je vous avais griffonné en hâte en arrivant ici. Depuis lors, nous avons trouvé un appartement et nous sommes en train de l'installer; dans quelques jours, le travail sérieux va pouvoir reprendre. Pour le moment, je vous envoie encore cette lettre sur le coin d'une table d'été, à qui n'est pas du tout propre aux réflexions philosophiques et métaphysiques.

J'ai pensé que nous célébrerons l'inauguration de l'Institut à la fin de janvier, avec une exposition du livre français, des cours de la section culturelle pourront commencer à la même époque, avec l'arrivée des professeurs. Pour l'installation matérielle définitive de notre Dept. d'études iraniennes, les choses n'iront pas aussi vite. Tous les travaux sont suspendus jusqu'au mois de mars (mise en route de la 2^{ème} tranche de crédits). Je ne sais quand arriveront les livres que j'ai pu obtenir en bon à Paris. Je ne sais encore moins quand Joubert aura pu nous acheter ce que j'ai trouvé chez Guithon et Maisonneuve. J'ai pourtant signalé comme d'extrême urgence une encyclopédie de l'Islam et un Procès-Kaborn. Quoi faire sans cela? Pour les appareils de laboratoire de la filmologie, même incertitude quant à leur arrivée. Cependant, grâce à notre extrême diligence à Paris, nous venons d'être avisés que les deux appareils de lecture sont déjà à Bagdad. C'est déjà là une pièce importante. Ce sera pour quelques temps la pièce unique et le joyau de notre Cabinet microfilmique!

Cependant il n'est pas besoin pour la mise en route de notre programme de publications, d'attendre que tout cela soit en place. Bien que je sois très gêné par l'absence de trois précieux ouvrages en livres et de MSS. que le Comte de S. n'a pu m'envoyer depuis un an, malgré les instances du Département.) J'ai déjà reçu 97 amis qui travaillent. M. Mohabbati a fait arriver son ms. de l'apologétique shi'ite en faveur de "Ata" d'Abul Qasim (V. 16). Mohdi Bayani et les héritiers que vous désigniez tous les quelques jours de Solowati, avec leur traduct. française, et c'est Mofid manifeste d'intention de donner les autres de Shah Mirzadeh Wali (J'ai de mon côté même un nombre de ses œuvres en prose) avec une histoire de la poésie. Je n'y compte beaucoup. Ne faut-il pas de l'Etat Naimah va reprendre. Plus vite par les premiers. Nous allons préparer cette année même les plans du grand oeuvre, projeter l'expédition à Mashhad, et inventer la plus de monde possible à travailler!

Mais j'en ai bien fait de suite au travail de Caix.
 Travail énorme, fait avec toute la diligence possible, comme vous pouvez en juger. Je pense qu'avec la cartographie

2

et les N^{os} d'inventaire, vous pourrez facilement vous y retrouver.
 Je n'ai malheureusement pas eu le temps d'établir des indices. Tout
 cela a été fait en parfaite et amicale entente avec Ruedy. Un principe
 général admis de vous est que tout ce qui est document (photocopie) est
 à distinguer soigneusement des notes et brouettes rédigés par Z. Kraus.
 Cela, pour la question de succession qui pourrait être soulevée par la
 liquidation de Tadjelouaghi (ce qui est un peu abusif, car les Tibiques
 n'avaient pas fait d'ennement de choses pour la carrière et les
 travaux de notre pauvre ami.) Les photocopies, quant à leur
 provenance et à leur utilisation possible, appartiennent pour une
 grande partie aux intérêts familiaux comme tels, les réflexions qui suivent,
 ne peuvent en tout cas comme base que ceux de la famille spirituelle,
 la vraie.

- I -

J'ai donc d'abord classé à part tous les documents brouillons
 dont vous voyez l'origine. Ils forment une série de cotes à part, précédées
 de l'indice "Ism." Une chose vous a beaucoup troublé : les trous
 que présentent certains de ces documents. Par ex. pourquoi les fol^{es}
 de M^oayyad (Ism. 23/31) manque-t-il la 7^{me} partie ? Pourquoi
 dans le J^oal (21) de Kermine (dont l'original est chez Kamil Hossayn,
 sch^o à Boudoni) manque-t-il environ 50 fol. de la 1^{re} partie ?
 (Ism. 10/17). Pourquoi dans le b^oll - l^o de Hossayn N. N. N. manque-t-il
 toute la 1^{re} partie (Ism. 12) ? Mystères. Ce qui il y a de sûr, c'est que ces
 documents sont indispensables, et qu'il faut songer à leur utilisation scientifique.

Je ne puis doute que l'absence active de ce brave Kamil Hossayn
 vous soit un sérieux inconvénient sérieux (une fois réglée la seule
 petite question de moyens, cf. infra.) J'ai pu faire sa connaissance grâce
 au sympathique de X. S. S. C'est un gros travailleur; j'ai fait l'essai
 et mesuré abondamment. X. m'a invité chez lui, et m'a montré
 tous les documents dont il dispose. Certains d'entre eux figurent dans la
 Nachlass Kraus (21) de Kermine, fol^{es} de M^oayyad, etc. etc. (je n'en ai plus dit)
 Pour d'autres, il n'y a que les originaux. D'autres enfin n'existent
 que le manuscrit qui est votre Int. 1^{er} Arch. M^o parmi les documents en la
 possession de K. H. il y a aussi tous ceux qui il a copiés à la
 Bibl. de l'univ. Frib. Avant de l'interroger sur ses projets, libertés
 et moi-même avions esquissé un bon projet; mais l'absence d'une
 approbation (ou surtout les limitations qui semblent restreindre l'usage)
 du fait K. H. m'a empêché qu'il ne soit pas trop quand même !
 C'est allé à l'origine de l'empêchement de l'usage de l'Int. 1^{er} et du D^o W^o,
 et que pour tous les autres livres, c'était encore plus problématique.
 (Un très sérieux : économique d'abord, puis peut-être confessionnelle.)
 Je lui dis alors que seule une Collection scientifique officielle pouvait
 absorber un matériel aussi immense. C'était bien son avis; mal-
 heureusement elle n'existait pas. Je lui expliquai donc que M. Ruedy de

vois-même passera entre autres, avec nos deux Instituts, à l'ère comme 3
un Corps Israélien. Le Prof. K.H. s'est donc avec confiance sur la
proposition, et nous félicitons aussi nous d'un que l'autre cette perspective de
travail.

Tout allait très bien. Une seule petite ombre (cause de la légère réserve
que je m'inspirais + faut) vint se glisser à la fin de la soirée. K.H. un peu
curieux finit par me demander quelles seraient les "conditions" de M. Kuntz
et de moi-même? Je lui dis que pour les publications de ce genre, c'était en général
la gloire scientifique seule qui était offerte à rétribuer son œuvre de par sa K.H.
me fit observer des qui écartent d'une nombreuse famille (ce peut être) et que
c'est lui qui lui avait promis 20% de tout. Très bien! mais que le K.H.
lui paye les 25 ou 30 volumes qu'il projette! Prof, j'ai bien des qui m'ont
pu trouver un dinar: par ex. lui rembourser ses frais de photocopies (au
téléphone, notre ami Kuntz s'est déclaré d'accord avec cet élégant arrangement)
K.H. avait finalement préféré qu'on mit à sa disposition un ordinateur
de tirage. Mais Kuntz a fait observer que tels n'étaient pas ses usages.
Sans doute. Cependant, je crois bon de remarquer qu'en même temps
le Tchecoslovaquie a commencé cette année une série de publications officielles. Sur
un tirage de 1000 ex. elle en met 300 à la disposition des auteurs pour leur
libre usage. Est-ce que nous aurons aussi un compte de ces usages
pour nos futurs collaborateurs tchécoslovaques. Qu'en pensez-vous?

Prof, j'ai cru: 1° que la collaboration de K.H. vous est arrivée et
vous les plus précieuses pour une publication qui il me paraît vraiment glorieuse
de votre part de vous à bien. 2° que ses photocopies devraient
viennent d) de sa réputation qui ne soit pas entachée (3) de l'illusion
fait être que tous les Israéliens de votre ont réprimé sur des
publications de ce genre et à les années, d'au "succès de librairie".

3° que la solution d'un dédommagement des frais de photocopies pourrait
lui être acceptable (elle offre même un avantage la sécurité supérieure
aux documents d'éditeurs.) que cependant il faut être
très sûr de sa réputation collaborative, s'explique au terme de chaque
séjour par l'avis de Tchecoslovaquie, et surtout ne pas s'étonner sur cette pauvre
question. J'ai le sentiment que il a pour vous un respect vous confiant une
autorité presque "nominale", et que si vous approuvez notre dessin,
ça parler de vous détermineront de fait et d'autre les conditions nécessaires.
L'essentiel est que les bases de notre coopération soient posées, et je ne
réjouis d'avoir pu m'y employer pendant ce séjour au Caire.

D'autre part, quant à l'idée même de "Corpus Israélien"
de l'entente américaine avec Kuntz et de notre commune faveur pour
ces choses, elle réalise pour Kuntz une idée qui lui est très chère, celle
d'une collaboration entre Tchecoslovaquie et le Caire. Or c'est justement il y a
ceci: les grands documents d'après la Suisse ont presque tous les Israéliens.
Nous avons eu même deux Nâsir à Xosrou inédits (j'espère avoir pu
prendre une, même d'explorer, le latin prof.) j'en A.Y. de j'espère en prison;

4]

un en. de äöblä älj) et j'investis vos. vous pourrions à ce moment d'ici, aussi inutile si l'histoire de la pensée religieuse en Iran que vos études qāzvin, qui ont les proches parents. (Sadeghi qui n'est plus certain de l'indivisibilité, semble avoir sa place dans ces études.) Au Caucase et le djēt Kous; le travail de Kamel Kossay, et le merveilleux article sur l'inspiration de l'IPAD. Peut-être pourrions-nous un budget, et si puis en que nous pourrions faire une étude, ce travailleur ne remplira pas mieux au stade de la réalisation. D'autre part, vous n'avez pas oublié vos. même un journal de 13 pages de Kamel Kossay. N'est-ce pas le moment de faire une grande enquête ? (Ce titre est un peu ambigu, comme je le vois que trop, je n'ai tout fait à vos aides, à vos faire la gros œuvre, aide d'il le fait d'un américain; et à vous laisser le soin de la réalisation définitive - la rédaction -) Nous avons pensé que cette idée d'un Corpus iranien publié par l'Inst. franç. d'Arch. orient. au Cauc. et l'Inst. franco-iranien de Téhéran, vous surriderait beaucoup aussi. C'est à cette fin que j'ai emprunté les 500. à 3 du Noellars, j'ai fait les œuvres de A.V. de la série (à laquelle j'ajouterais la suite par M. Toghiani.) Nous avons pour Téhéran établi notre budget de publications en prévoyant par nombre de feuilles; il sera évident de disposer par ce de 15 feuilles par partie en commençant au Cauc. à un premier volume ou fascicule (Compte aussi t. à f. d'accord.)

J'ai une autre envie de faire à l'étude approfondie (à moins que vous n'ayez vos. même d'autre vue, mais la chose est à discuter) de faire nos efforts avec vous) de äöblä älj), tant l'histoire religieuse de l'Iran (à l'égypto-iranien) affaibli de nos jours un peu nouveau. La pensée Kous a aussi un bon côté de nos jours (à l'äöblä älj). Nous pourrions les utiliser directement à cette fin, sans plus attendre. Une introduction ne manquera pas de dire toujours la même que vous avez avec votre œuvre avec pour le matériel recueilli par lui.

Tout cela n'aura pas à bien vous dire tout ce qu'il faudrait nos ces projets. Il serait bien que vous fussions ensemble au Cauc. En tout cas, Kous pour vos mettre au point un très bon dossier. (R.H. est en relation avec l'Inst. d'Iran; il est en train de les copier qu'il écrit. C'est excellent. Il ne dit rien de faire attention pour que l'Inst. d'Iran ne soit pas beaucoup les Français - Surprenant. Est-ce exact? - que nous pourrions vous le suggérer à Rambouillet pour entrer en relation avec lui, surtout s'il est "reçu en grâce"? Si possible, pour commencer, d'insister que vous ouvriez un Institut à Téhéran?)

- II -

Pour l'ensemble du Noellars, j'aurais voulu vos la commentaire de vos œuvres, tout à droite en matière de livres, en intentions acquiescentes que je puis, entre, recueillir et prolonger un bon nombre. Tout ce qui tombe au compte d'Iran - d'Iran - et pour moi! un intérêt essentiel, tout à l'heure Kous n'en avait parlé. Cependant, à que je mets au premier plan, ce sont les conceptions religieuses, et beaucoup moins

l'intérêt technique comme tel de l'"histoire des sciences". Sans doute, 5
P. K. se réfère à ce 3^e volume. De ce côté malheureusement nous n'avons
même pas l'ébauche (rien que l'attribution des "Dignitaires" de la B.I.F.A.). En effet
il lui est fallu étudier toute la littérature corrélatrice accessible, et à travers
avec l'alchimie ultérieure (celle de l'époque Jilidite), et enfin celle des Saffaris
à la fin. J'ai l'intention de fournir ce programme, surtout si les H. B.
me servent de cadre.

Mais avant de parler plus spécialement de Jabri et de l'alchimie,
voici en gros comment m'apparaît l'aspect du Nachlass. X y a:

A) les documents - photocopies, copies à la main, pouvant être
utilisés directement.

B) le matériel de notes et d'ébauches (dans lequel figurent aussi
certaines photocopies) d'un degré d'utilisabilité variable.

Pour A) 1° On ne peut guère considérer comme achevé et presque
prêt pour l'impression, que le matériel de ce qui eût été le T.II des
Œuvres de Zakhariya Rāzi (1/6, 11, 134, 141 [4°], 291). X y a copie
presque faite de Ḥikm al-Ḥayāt et des notes à utiliser (polémique de Abū
Maḥmūd Rāzi à poursuivre; belle et délicate tâche). Notre ami Paderewski (dont
je vous ai dit combien j'aurais été heureux de faire la connaissance) pourrait
se charger de ce délicat travail. X est bien armé pour cela (m's se rappelle
les embellies par l'idée de publier dans la Coll. de la Fac. de lettres de Caen!)
Votre avis sur la légitimité de l'importance capitale de l'ébauche. Je me souviens
intellectuellement permis que d'ouvrir des hypothèses

2° X y a encore un matériel énorme de copies de l'Aristote
arabe. Et la logique (25) (intéressante de P. Aravati). En particulier
aristotélicien (24/25), Ḥikm al-Ḥayāt (29) (peut-être Paderewski?).

3° X y a une dizaine de fliors contenant copie de 82 Ḥikm
d'al-Fārābī (59/68). Copie d'intérêt (attention cependant: Paderewski n'a dit
que Jabri avait l'intention de publier qd chose comme cela dans sa collection.
Mais quand?)

4° X y a toute une bonne copie des Ḥikm al-Ḥayāt d'Abū Sīnā
(23) et le commentaire sur le Ḥikm al-Ḥayāt (45). Intéressant beaucoup aussi
de P. Aravati.

5° X y a un 7 fliors, copie de la Ḥikm al-Ḥayāt arabe par Thabit
b. Qurra de l'arithmétique de Nicomache de Gyraza (143/149). Intéressant
peut-être Paderewski?

Tel est (à côté d'autres petits fliors) ce qui peut être utilisé
directement. Pour ce qui n'est, cela devient beaucoup plus délicat. C'est un
matériel d'ébauches mêlé de photocopies ou de copies. Et un intérêt capital, mais
à mettre en œuvre. C'est ce que X y a à faire. On ne peut plus faire exister
ce qui aurait pu être. On peut utiliser et prolonger, en attendant au début de ce
que l'on publiera, un précieux ouvrage à l'amie tout l'écoulement travail sans
rendre possible ce que l'on aura pu - voire tout le pourcentage.

6]

Pour B) 1°) c'est ainsi que je vous parlais plus haut de Jâbir. Je fait
 un ouvrage se l'assimiler complètement le nouveau soi-même. Entre les
 traités publiés par P.R. (et tout j'aurais pu faire une table en français avec les)
 les œuvres magiques sont photocopiées notamment dans la Madrasa
 كِتَابُ الْوَجْهِ (106) كِتَابُ الْوَجْهِ (110 et 118). Outre cela, les notes
 éparpillées dans les bannières (112/114, 116) et notamment la réimpression allemande
 du Jâbir primitif, tel que P.R. le commentait vers 1933, et existait déjà
 beaucoup + sur les conceptions religieuses. J'y associe pour une part bien
 groupes de thèmes, parce que tout cela tend vers la problématique religieuse
 de l'Iran (et qu'il est normal que je range à elle l'abord!)

a) tout ce qui a trait à Baharâs (30, 31 [30], 40 de
 traités inédits à tout le moins d'après !) ou aux groupes magiques traitant
 aux mentalités (v.g. Nozgar, 132); les traités de Miskîyâ (37, 141).

b) en général tous les petits traités alchimiques inédits (130)
 et dans le Qabo al-Andus inédit ce qui a trait à l'alchimie (les 27), 27,
 28, notamment les 27^{es} traités par P.R. dans une traduction allemande
 (30) que l'on n'a eue qu'à travers pour une traduction française,
 la toute est assez attachant. Je l'avais moi-même éprouvé et filmé à
 Istanbul (Périp 105). Enfin Sbn Wahyîya (39).

Voilà pour ma part tout le bannières que je suis heureux
 d'annoncer ou de prolonger, parce que l'un fait ou se l'autre, on peut
 se l'Iran ou l'Iraq reculer, et que ce sont précisément les thèmes que
 je voudrais organiser dans mes recherches futures; et c'était tout le fond
 de mes entretiens avec la pauvre Krous. J'ai mis un peu d'autres petits
 choses (parce que j'ai d'Abûl Hasan 'Amîr (141 [40], 135) que j'ai mis
 de mon côté travaillé à Istanbul, comme de la donner au Bulletin de Damas.)

Mais il reste en dehors de cela tout et fait de choses! v.g.

2°) tous les bannières qui concernent Hormuz ibn Isfah, la
 table des tentatives, la fondation de la mine qu'on a eue (multim,
 nature). Kruetz m'a dit que vos amis d'Istanbul de faire venir
 qu'à temps de nos au Caire. N'avez-vous pas d'information que c'est ce
 bannières se compose qui peuvent particulièrement lui être confiés?

3°) Il y a tout le matériel rassemblé pour l'édition de Jâbir

4°) Toute la masse d'études et critiques, auxquelles P.R. (130/209)
 était venu à la fin. Mais on a fait M. Kruetz - déjà entrepris de
 donner ce qui était déjà tout près de pouvoir être publié.

5°) X y a les "Vain" qui il faudrait analyser un à un. Par un
 un bannières provenant du Hormuz Isfahani et les vieilles éditées
 iranienne (163). Également pour les autres On a aussi à Téhéran
 beaucoup d'ouvrages pour ce texte (no. à la Madrasa Meruti). J.R.

faudrait en faire qd de la plus vite possible, par ex. par nos "Studia Iranica". C'est un dossier un peu délicat pour moi. Ne voyez-vous pas qu'à l'occasion Pérois pourrait déployer son initiative? (comme M. Dagobert?)

60/ Il y a aussi pas mal de choses sur le site, v.g. 273, 277, 283. J'y tiens pas d'intérêt. Mais je crois que politiquement vos recherches portent actuellement sur certains de ces textes (cf. l'ouvrage de...) Vous en jugez vous-même.

J'ai couru dans ces quelques jours, Non de Anni, le vous m'écrit en main tout le fruit de ces 3 semaines passés au Caire. Elles ont été incroyablement fécondes. J'aurais voulu vous en parler de vive voix, car ce qu'il y a sur ces pages est très intéressant. Vos amies en tout les éléments principaux de vos relations avec Khaty, marquées d'une amicale attitude. J'attends avec intérêt le savoir ce que vous pensez de notre projet de Corpus, ce que vous nous conseillez et, si vous approuvez, je vous envoie le votre aide. Ce serait à côté des autres publications décidées, un beau démarrage pour votre Institut de Teheran.

Parmi vos jeunes collègues du Caire, j'ai été heureux de connaître qd figures très sympathiques; notamment M. Daumas qui vous a communiqué toute son adresse pour le copie! Je crois qu'il fera de magnifiques travaux. Je vous ai dit dans mon dernier petit mot tous ceux que j'aurais été heureux de connaître au Caire.

Si vous y restez qd temps, nous avons le temps de correspondre par avion. Ici, accueil chaleureux des amis iraniens. Solidarité rouge. M'étant les offres les emplacements et les dérangements, tout va bien en beau! - Ghelbroun est à Suse.

Je termine rapidement, afin que cette lettre de vôtre à travers un avion. Puisse- vous trouver un petit moment dans le calme d'El-Munierah pour m'écrire ce que vous pensez de tout cela. Je vous envoie le jour de Noël. J'en suis encore plus heureux de vous dire combien j'ai une - nous nous entendons - Stella et moi - en communauté de travail spirituel avec vous. En vous adressant tous nos vœux, je vous envoie ma plus tendre et dévouée affection.

Henry Corbin

P.S.I. N'oubliez pas votre Ruzbehân! J'ai correspondu de lui avec le bon Fitz Meier, très chaleureusement.

II. C'est un plaisir de respirer actuellement l'atmosphère de Teheran. Les accusations sont en fête, et l'on respire l'allégresse. Nombreuses manifestations de dévouement fait d'une rapidité politique. Vous savez bien que, pour que les décisions s'agissent cette rapidité fut prise, il fallait que les fers contraindre furent effectivement, et même dramatiquement, rompus d'une part. Elles la font un peu, mais enfin il faut que ça soit la décision la fait votre jeune Péro qui la fait, avec une adresse extraordinaire!

8

Aujourd'hui il y a une explosion d'attachement pour sa personne. Les
rapports de la blé si on fixe un qm fauché de la nuit explique la débâcle rapide
des autres, la venue de munitions et de pots à brûler le reste tombé aux
mains des troupes simplifiées. (ce est probable aussi que les cartes-annonces
avaient été envoyées d'autre part, avec toutes leurs conséquences possibles...)
Enfin, nous avons évité la pire. Tout ce Magasin allait y ~~passer~~. Et
de là, tout était prêt pour le reste. L'état dans lequel on retrouve le Nord,
offre de toutes sortes, mais on est maintenant plein d'air de l'œuvre.
Puis, j'ai mis moins personnellement quant à l'avis de la paix. — Pour vos
amis : Dr. ~~Blot~~ Blot, ministre de l'Ét. publique; Dr. M. Eglhof,
ministre de l'Hygiène; Dr. Abbas Mafiq, J. Sautani à l'Hygiène.

III. Je croyais aujourd'hui même une sérieuse anxiété pour mes
cartes de nos. et dans l'Istanbul. Pendant un an, on n'a répondu
ni à nos lettres ni à nos télégrammes. A Paris on a été aux Rel. cult.
on n'a trouvé aucune trace d'un bureau d'envoi. Bugeaud avait
promis de s'en occuper. En octobre et novembre il n'a répondu à aucune
lettre par avion. Par conséquent, on se décide à répondre à un télégramme,
et j'apprends aujourd'hui que les trois cartes ont été adressées aux Rel.
cult. en février et en août ! où initialement ? où les cartes ? dans
qui on avait demandé qu'elles viennent directement à Téhéran. On se rappelle
que rien ne soit perdu. Si on peut croire que c'est un blâme, et que
nos possibilités immédiates de production sont compromises. Tout cela, à cause
d'une négligence telle qu'on ne sait vraiment plus ce qu'il faut en faire.

Transcription de la Lettre d'H. Corbin à L. Massignon, 25/XII/1946 pages 1 à 8 :

Page. 1 :

Teheran, le 25 décembre 1946

Bien Cher Ami,

J'espère que vous aurez reçu avant votre départ de Paris le petit billet que je vous avais griffonné en hâte en arrivant ici. Depuis lors, nous avons trouvé un appartement et nous sommes en train de l'installer ; dans quelques jours, le travail sérieux va pouvoir reprendre. Pour le moment, je vous écris encore cette lettre sur le coin d'une table d'hôtel, ce qui n'est pas du tout propice aux réflexions prolongées et méthodiques.

Je pense que nous célébrerons l'inauguration de l'Institut à la fin de janvier, avec une exposition du Livre français. Les cours de la section culturelle pourront commencer à la même époque, avec l'arrivée des professeurs. Pour l'installation matérielle définitive de notre Dépt d'Etudes iraniennes, les choses n'iront pas aussi vite. Tous les travaux sont suspendus jusqu'au mois de mars (mise en route de la 2^e tranche de crédits). Je ne sais quand arriveront les livres que j'ai pu obtenir en don Paris. Je ne sais encore moins quand Joubert aura pu nous acheter ce que j'ai trouvé chez Geuthner et Maisonneuve. J'ai pourtant signalé comme d'extrême urgence une Encyclopédie de l'Islam et un Brockelmann. Quoi faire sans cela ? Pour les appareils de laboratoire de la filmathèque, même incertitude quant à leur arrivée. Cependant, grâce à votre extrême diligence à Paris, nous venons d'être avisés que les deux appareils de lecture sont déjà à Bagdad. C'est déjà là une pièce importante. Ce sera pour quelque temps la pièce unique et le joyau de notre Cabinet scientifique !

Cependant il n'est pas besoin pour la mise en route de notre programme de publication, d'attendre que tout cela soit en place (bien que je suis très gêné par l'absence de trois précieuses caisses de livres et de mss. que le Consulat d'Istanbul n'arrive pas à me faire envoyer depuis un an, malgré les instructions du Département.) J'ai déjà revu qq amis qui travaillent. M. Mohaddeth¹⁰ a fait avancer son ms. de l'apologétique shî'ite en persan de 'Abd el-Jalîl Qazwînî (V s.H). Mahdî Bryani¹⁰ est très désireux que nous réunissions tous les opuscules persans de Sohrawardî, avec leur traduction française. Sa'îd Naficy manifeste l'intention de donner les مناقب de Shâh Ni'matollah Walî (j'ai de mon côté réuni bon nombre de ses opuscules en perse) avec une histoire de la طريقة . Je l'y presse beaucoup. Ma traduction de l'Ibâbî Nâmeh va reprendre. Bref. Voilà pour les prémices. Nous allons préparer cette année même les plans du grand œuvre, projeter l'expédition à Moshbad, et inviter le plus de monde possible à travailler !

Mais j'en viens tout de suite au travail du Caire. Travail énorme, fait avec toute la diligence possible, comme vous pouvez en juger. Je pense qu'avec la dactylographie [saut de page]

Page 2 :

et les Nos d'inventaire vous pourrez facilement vous y retrouver.

¹⁰ Nom difficile à déchiffrer.

Je n'ai malheureusement pas eu le temps d'établir des indices. Tout cela a été fait en parfaite et amicale entente avec Kuentz. Un principe généralement admis de vous est que tout ce qui est document (photocopie) est à distinguer essentiellement des notes et ébauches rédigées par P. Kraus. Cela, pour la question de succession qui pourrait être soulevée par la légation de Tchécoslovaquie (ce qui est un peu abusif, car les Tchèques n'avaient pas fait énormément de choses pour la carrière et les travaux de notre pauvre ami). Les photocopies, quant à leur provenance et à leur utilisation possible, apparaissent hors du cercle des intérêts familiaux comme tels. Les réflexions qui suivent, reprennent en tout cas comme base que ceux de la famille spirituelle, la vraie.

I.

J'ai donc d'abord classé à part tous les documents ismaéliens dont vous savez l'origine. Ils forment une série de cotes à part, précédés de l'indice « Ism ». Une chose nous a beaucoup troublés : les trous que présentent certains documents. Par ex. pourquoi les مجالس de Mo'yyad (Ism. 23/31) manque-t-il la 7^{ème} partie ? Pourquoi dans le راحة العقل de Kermânî (dont l'original est chez Kamil Ḥossayn, acheté à Ḥamdani) manque-il environ 50 fol. De la 1^{ère} partie ? (Ism. 16/07). Pourquoi X [illisible] كتاب الازهار de Hassan b. Nûh mq [manque] -t-il toute la première partie (Ism. 12) ? Mystères. Ce qu'il y a de sûr, c'est que ces documents sont inestimables, et qu'il faut songer à leur utilisation scientifique.

Je ne puis douter que l'ardente activité de brave Kamil Ḥossayn nous sera un concours éminemment précieux (une fois réglée la seule petite question en suspens, cf. infra.). J'ai pu faire sa connaissance grâce au sympathique al-Xaššab. C'est un gros travailleur ; je l'ai félicité, et encouragé chaleureusement. Il m'a invité chez lui, et m'a montré tous les documents dont il dispose. Certains d'entre eux figurent dans le Nachlass Kraus (راحة de Kermânî, مجالس de Mo'ayyad, mais non complets non plus etc.). Pour d'autres, il est seul à les avoir. D'autres enfin n'existent pour le moment qu'à votre Inst. D'Arch. Mais parmi les documents en la possession de K. Ḥ¹¹ il y a aussi tous ceux qu'il a empruntés à la Bibl. de l'univ. Fuad. Avant de l'interroger sur ses projets, Kuentz et moi-même avons esquissé un beau projet, qui je l'espère aura votre approbation (vu surtout les limitations qui semblent retreindre Ivanof.)

En fait K. Ḥ m'a confié qu'il ne savait pas trop quand hélas !

الكاتب المصري conserverait l'impression de السيرة المؤيدية et du Diwân, et que pour tous les autres livres, c'était encore plus problématique (un tas de raisons, économiques d'abord, puis peut-être confessionnelles). Je lui dis alors que seule une Collection scientifique officielle pouvait absorber un matériel aussi immense. C'était bien son avis ; malheureusement elle n'existait pas. Je lui exposai donc que M. Kuentz et...[saut de page]

Page 3 :

moi-même pensions entreprendre, avec nos deux Instituts, quelque chose comme un Corpus ismaélien. Le brave K. Ḥ. saute alors avec enthousiasme sur la proposition, et nous fêtâmes aussi ravis l'un que l'autre cette perspective de travail.

¹¹ Kamil Ḥossayn

Tout allait très bien. Une seule petite ombre (cause de la légère réserve que je marquais plus haut) vient se glisser à la fin de la soirée. K. H. un peu soucieux finit par demander quelles seraient les « conditions » de M. Kuentz et de moi-même ? Je lui dis que pour les publications de ce genre, c'était en général la gloire scientifique seule qui était appelée à rétribuer son homme. Le pauvre K. H. me fit observer alors qu'il était père d'une nombreuse famille (ce qui est vrai) et que الكاتب المصرى lui avait promis 20% de droit. Très bien ! Mais que le كاتب lui publie alors les 15 ou 20 volumes qu'il projette ! Bref, je lui dis qu'on pourrait trouver un biais : par ex. lui rembourser ses frais de photocopie (au téléphone, notre ami Kuentz s'est déclaré d'accord avec cet élégant arrangement). K. H. aurait finalement préféré qu'on mît à sa disposition un cinquième du tirage. Mais Kuentz a fait observer que tels n'étaient pas nos usages. Sans doute. Cependant, je crois bon de remarquer qu'ici même l'Université de Téhéran a commencé cette année une série de publications officielles. Sur un tirage de 1000 ex. elle en met 300 à la disposition des auteurs pour leur libre usage. Peut-être même aurons-nous à tenir compte de cet usage pour nos futurs collaborateurs iraniens. Qu'en pensez-vous ?

Bref, je crois : 1°/ que la collaboration de K. H. nous est assurée et sera des plus précieuses pour une publication qu'il serait vraiment glorieux de votre part de mener à bien. 2°/ que ses préoccupations économiques viennent α) de sa situation qui mérite tout intérêt β) de l'illusion peut-être que tous les Ismaéliens du monde vont se précipiter sur des publications de ce genre et se les arracher, d'où « succès de librairie.

3°/ que la solution d'un dédommagement des frais de photocopie pourrait lui être acceptable (elle offre même un avantage de sécurité supérieur aux versements aléatoires d'un éditeur) que cependant il faut être souple envers ce précieux collaborateur, s'inspirer au besoin de l'usage suivi par l'Univer. De Teheran, et surtout ne pas échouer sur cette pauvre question. J'ai la certitude qu'il a pour vous un respect vous conférant une autorité presque « numineuse », et que si vous approuvez notre dessein, qq paroles de vous détermineront de part et d'autre les convictions nécessaires. L'essentiel est que les bases de notre coopération soient posées, et je me réjouis d'avoir pu m'y employer pendant ce séjour au Caire.

D'autre part, quant à l'idée même du « Corpus ismaélien » né d'entretiens amicaux avec Kuentz et de votre commune ferveur pour ces choses, elle réalise pour Kuentz une idée qui lui est très chère, celle d'une collaboration entre Teheran et le Caire. Du côté iranien, il y a ceci : les grands docteurs d'avant la scission sont presque tous des Iraniens. Nous avons ici même deux Nâsîr-é Xosraw inédits (j'espère avoir par Porcher ceux, même apocryphes, de Léningrad.) im A.Y. Sejestânî en persan ; [saut de page]

Page 4 :

Un ex de الرسالة الجمعة et je m'intéresse moi-même passionnément à ce mouvement d'idées, aussi essentiel à l'histoire de la pensée religieuse en Iran que vos Ishrâqîyûn, qui en sont les proches parents. (Sadighi qui n'est plus secrétaire de l'université semble aussi se lancer dans ces études). Au Caire on a le dépôt Kraus ; le travail de Kamil Hossayn, et le merveilleux outil qu'est l'imprimerie de l'IPAO. Kuentz doit pouvoir y consacrer un budget, et je suis sûr que soutenu par une bonne amitié, ce travailleur si scrupuleux doit arriver au stade de la réalisation. D'autre part, vous m'avez dit posséder vous-même un majmu'a de 13 risâlê de Hamîd Kermânî. N'est-ce pas le moment si heureux de passer aux grands projets ? (Si votre temps est surhumainement

surchargé, comme je ne le sais que trop, je suis tout prêt à vous aider, à vous faire le gros œuvre, aidé s'il le faut d'un ami ici, et à vous laisser le soin de la supervision définitive. Le voudriez-vous ?) Nous avons pensé que cette idée d'un Corpus ismaélien publié par l'Inst. franç. d'Arch. orient. du Caire et l'Inst. franco-iranien de Teheran, vous sourirait beaucoup aussi. C'est à cette fin que j'ai emprunté les Ism. 1 à 3 du Nachlass, pour préparer les œuvres de A.X. Sagistânî (auxquelles j'ajouterai le traité persan de M. Taqawî). Nous avons pour Teheran établi notre budget de publications en prévoyant par nombre de feuilles ; il sera loisible de disposer par ex. de 10 à 15 feuilles pour participer en commun avec Le Caire à un premier volume ou fascicule (Camborde aussi tout à fait d'accord).

Je me propose ensuite de passer à l'étude approfondie (à moins que vous n'ayez vous-même d'autre vue, mais là encore votre *ثاگرد* identifie ses efforts aux vôtres) de *الرسالة الجامعة*, tant l'histoire religieuse de l'Iran (-Egypte - Yemen) apparaît dès lors sous un jour nouveau. Le pauvre Kraus a laissé un dossier considérable de notes sur les *اخوان الصفا*. Nous pourrions les utiliser directement à cette fin, sans plus attendre. Une introduction ne manquera pas de dire toujours la dette que nous avons envers votre pauvre ami pour le matériel recueilli par lui.

Tout cela n'arrive pas à bien vous dire tout ce qu'il faudrait sur ces projets. Il aurait fallu que nous fussions ensemble au Caire. En tout cas, Kuentz pense vous mettre au point un tas de choses. (K. H est en relations suivies avec Ivanof ; il doit en obtenir les copies qu'il désire. C'est excellent. Il me dit aussi de faire attention parce qu'Ivanof n'aimerait pas beaucoup les français. Surprenant. Est-ce exact ? - que me conseillez-vous de suggérer à Hamdanî pour rentrer en relation avec lui, surtout s'il est « rentré en grâce » ? Simplement, pour commencer, l'informer que nous ouvrons un Institut à Teheran ?).

II

Pour l'ensemble du Nachlass, j'aurais voulu vous le commenter de vive voix, tant il abonde en matériaux divers, en intentions esquissées dont je puis, certes, recueillir et prolonger un bon nombre. Tout ce qui touche au complexe Jâbir Shî'a est pour moi d'un intérêt essentiel, tant le pauvre Kraus m'en avait parlé. Cependant, ce que je mets au premier plan, ce sont les conversions religieuses ; et beaucoup moins [saut de page].

Page 5 :

l'intérêt technique comme tel de « l'histoire des sciences » ? Sans-doute, P. K. [Paul Kraus] se réservait-il pour le 3^e volume. De celui-ci malheureusement nous n'avons même pas d'ébauche (rien que l'entête sur les « Dignitaires » dans le BIFAO). En effet il lui eût fallu étudier toute la littérature ismaélienne accessible, et à mon avis l'alchimie ultérieure (celle de l'énorme¹² Jildakî), et enfin celle des Shayseis¹³ ici en Iran. J'ai l'intention de poursuivre ce programme, surtout si les H.E. me servent de cadre.

Mais avant de parler plus spécialement de Jâbir et de l'alchimie, voici en gros comment m'apparaît l'aspect du Nachlass. Il y a :

A) Les documents – photocopies, copies à la main, pouvant être utilisées directement.

¹² Terme difficile à déchiffrer

¹³ Terme difficile à déchiffrer

B) Le matériel de notes et d'ébauches (dans lequel figurent aussi çà et là des photocopies) d'un degré d'utilisation variable.

Pour A) 1°/ on ne peut guère considérer comme achevé et presque prêt pour l'impression, que le matériel de ce qui eût été le T. II des œuvres de Zakarîyâ Râzî (1/6, 11, 134, 141 [4°], 291). Il y a copie presque prête du كتاب الشكوك et des notes à utiliser (polémique de Abû Ḥakîm Râzî à poursuivre ; belle et délicate tâche). Notre ami Badawi (dont je vous ai dit combien j'avais été heureux de faire la connaissance) pourrait se charger de ce délicat travail. Il est bien armé pour cela (mais ne semble pas emballé par l'idée de publier dans la Coll. de la Fac. des lettres du Caire !).

Votre avis aura là-dessus l'importance capitale et décisive. Je ne me suis naturellement permis que d'ouvrir des hypothèses.

2°/ Il y a ensuite un matériel énorme de copies de l'Aristote arabe. Tte [Toute] la logique (26) (intéresse le P. Anawati). In partibus animalium (24/25) سرّ الاسرار (29) (peut-être Pérès ?).

3°/ Il y a une dizaine de blocs contenant copie de 92¹⁴ risâla d'al-Kindî (59/68). Capital d'intérêt (attention cependant : Badawi m'a dit que Xodeiri aurait l'intention de publier quelque chose comme cela dans sa collection. Mais quand ?).

4°/ Il y a toute une bonne copie des مباحثات d'Ibn Sînâ (23) et le commentaire sur la ثولوجيا (45). Intéresse beaucoup aussi P. Anawâtî.

5°/ Il y a 7 blocs, copie de la traduct. Arabe par Thabit b. Qorra de l'Arithmétique de Nicomaque de Gérasa (143/149). Là encore peut-être Pérès ?

Tel est (à côté d'autres petites choses) ce qui peut être utilisé directement. Pour ce qui suit, cela devient beaucoup plus délicat. C'est un matériel d'ébauches mêlé de photocopies ou de copies. D'un intérêt capital, mais à mettre en œuvre. C'est ce qu'il y aura à faire. On ne peut plus faire exister ce qui aurait dû être. On peut utiliser et prolonger, en rendant au début de ce que l'on publiera, un pieux hommage à l'ami dont l'accablant travail aura rendu possible ce que l'on aura soi-même tenté de poursuivre. [saut de page]

Page 6 :

Pour B) 1°/ C'est ainsi que je parlais plus haut de Jâbir. Il faut en somme se l'assimiler complètement de nouveau soi-même. Outre les textes publiés par le P. K. (et dont j'avais traduit une partie en français avec lui) les œuvres majeures dont photocopies se trouvent dans le Nachlass

كتاب البحث (106) كتاب ال خواص (110 et 168). Outre cela, les notes éparses dans les dossiers (112/114/116) et notamment la rédaction allemande du Jâbir primitif, tel que P. K. le conservait vers 1933, et insistait déjà beaucoup plus sur les conversions religieuses. J'y associe pour ma part deux groupes de thèmes, parce que tout cela tend vers la problématique religieuse de l'Iran (et qu'il est normal que je songe à elle d'abord !)

α) tout ce qui a trait à Baliras (30, 31 [3°], 40 etc... traités où il y a tant de noms d'anges !) ou aux groupes complexes touchant au manichéisme (V.g. Nazzam, 192) ; les tentes de Miskôye (37, 141).

¹⁴ Ou 32 ?

β) en général tous les petits textes alchimiques inédits (196) et dans le Plato arabus inédit ce qui a trait à l'alchimie (les اربيع , 27, 28,) notamment les مصححات dont P. K. laisse une traduction allemande (90) que l'on n'aurait qu'à suivre pour une traduction française. Le texte est assez attachant. Je l'avais moi-même étudié et filmé à Istanbul (Ragip 965). Enfin Ibn Wahshîya (99).

Voilà pour ma part tout le domaine que je serai heureux d'assumer ou de prolonger, parce que d'un bout ou de l'autre, on sort de l'Iran ou l'on y revient, et que ce sont précisément les thèmes que je voudrais organiser dans mes recherches futures ; et c'était tout le fond de mes entretiens avec le pauvre Kraus. J'ai mis un tas d'autres petites choses (par ex. risâla d'Abû'l Ḥassan 'Amirî (141 [4°], 195) que j'avais de mon côté travaillé à Istanbul, en vue de la donner au Bulletin de Damas !)

Mais il reste en dehors de cela tant et tant de choses : v.g.

2°/ tous les dossiers qui concernent Ḥossayn ibn Ishq, le problème des traducteurs, la formation de la science gréco-arabe (mathém. [mathématiques], médecine). Kuentz m'a dit que vous auriez l'intention de faire venir qq. [quelques] temps Perès au Caire. N'avez-vous pas l'impression que c'est ce domaine si complexe qui pourrait particulièrement lui être confié ?

3°/ Il y a tout le matériel rassemblé pour l'édition de Jâhez (198/208)

4°/ Toute la masse d'études sémitiques, auxquelles P.K. était revenu à la fin. Mais sur ce point M. Kuentz a déjà entrepris de sauver ce qui était déjà tout proche de pouvoir être publié.

5°/ Il y a les « Varia » qu'il faudrait analyser un \hat{c} ms¹⁵ Par ex. un dossier passionnant sur Hamza Isfahanî et les vieilles écritures iraniennes (268). Ébauches poussées assez loin. On a eu ici à Teheran bp [beaucoup] d'engouement pour ce texte (ms. [manuscrit] à la Madrassa Mernû¹⁶). Il...[saut de page]

Page 7 : faudrait en faire qqch [quelque chose] le plus vite possible par ex. [exemple] pour nos « Studia Iranica ». C'est un domaine un peu délicat pour moi. Ne croyez-vous par qu'à l'occasion Pérès pourrait y déployer son érudition ? (sinon ici M. Qazwini ?)

6°/ Il y a encore pas mal de choses sur le Shî'a, v.g. 273, 277, 283.

J'y prends beaucoup d'intérêt. Mais je crois que précisément vos recherches portent actuellement sur certains de ces textes (Shalmagânî etc...) vous en jugerez vous-même.

J'ai essayé dans ces quelques pages, Mon cher Ami, de vous mettre en main tout le fruit de ces 3 semaines passées au Caire. Elles ont été incroyablement fécondes. J'aurais voulu vous en parler de vive voix, et ce qu'il y a sur ces pages est très insuffisant. Vous aurez en tout cas les éléments principaux de mes entretiens avec Kuentz, marqués d'une si amicale entente. J'attends avec anxiété de savoir ce que vous pensez de notre projet de Corpus, ce que vous me conseillerez et, si vous approuvez, je suis sûr de votre aide. Ce serait à côté des autres publications décidées, un beau démarrage pour votre Institut de Teheran.

Parmi vos jeunes collègues du Caire, j'ai été heureux de connaître quelques figures très sympathiques, notamment M. Dumas qui nous a communiqué toute son ardeur pour le copte ! Je crois qu'il fera de magnifiques travaux. Je vous ai dit dans mon dernier petit mot tous ceux que j'avais été heureux de connaître au Caire.

¹⁵ Lettres difficiles à déchiffrer.

¹⁶ Terme difficile à déchiffrer.

Si vous y restez quelques temps, nous aurons le temps de correspondre par avion. Ici, accueil chaleureux des amis iraniens. Soleil et neige. N'étaient les affres des emménagements et des déménagements, tout serait au beau ! – Ghishman est à Suse.

Je termine rapidement, afin que cette lettre réussisse à attraper un avion. Puissiez-vous vous trouver un petit moment dans le calme d'al-Munîrah pour m'écrire ce que vous pensez de tout cela. Je vous écris le jour de Noël. J'en suis encore plus heureux de vous dire combien je me sens – nous nous sentons, Stella et moi, en communauté de travail spirituel avec vous. En vous adressant tous nos vœux, je vous redis ma plus intime et dévouée affection.

Henry Corbin

P.S. I. N'oubliez pas votre Rûzbêhân ! J'ai correspondu du Caire avec ce bon Fritz Meier, très chaleureux.

II. C'est un plaisir de respirer actuellement l'atmosphère de Teheran. Les cœurs iraniens sont en fête, et l'on respire l'allégresse. Nombreuses manifestations. Le dénouement fut d'une rapidité pathétique. Vous devinez bien que, pour que la décision d'agir avec cette rapidité fut [?] prise, il fallut que de fermes-contre-assurances fussent expressément, et même dramatiquement, données d'autre part. Elles le furent un soir. Mais enfin il fallait que quelqu'un prît la décision. Ce fut notre jeune Roi qui la prît, avec une audace extraordinaire. ...[saut de page]

Page 8 : Aujourd'hui il y a une explosion d'attachement pour sa personne. La rapidité de la décision prise en qq [quelques] heures de la nuit explique la débâcle rapide des autres, la masse des munitions et de postes émetteurs de radio tombés aux mains des troupes impériales. (Il est probable aussi que les contre-assurances avaient été connues d'autre part, avec toutes leurs conséquences possibles...) Enfin, nous avons évité le pire. Tout le Mazandéran allait y passer. Et de là, tout était prêt pour le reste. L'état dans lequel on retrouve le Nord, offre de tristes ravages, mais on est maintenant plein d'ardeur à l'œuvre. Bref, je suis moins pessimiste quant à l'avenir de la paix. – Revu vos amis : Pr. Shoyegan, ministre de l'Instruction Publique ; Pr. M. Eghbol, Ministre de l'Hygiène. Dr. Abbas Naficy, S/ secrétaire à l'hygiène.

III. Je conçois aujourd'hui même une sérieuse anxiété pour mes caisses de manuscrits et livres d'Istanbul. Pendant un an, on n'a répondu ni à mes lettres ni à nos télégrammes. À Paris cet été aux Rel. cult. [Relations culturelles]. On n'a trouvé aucune trace d'un bordereau d'envoi. Bergeaud avait promis de s'en occuper. En octobre et novembre il n'a répondu à aucune lettre par avion. Brusquement, on se décide à répondre à un télégramme, et j'apprends aujourd'hui que les trois caisses ont été adressées aux Rel. Cultur. [Relations culturelles]. en février et en août ! où sont-elles ? où les chercher ? alors qu'on avait demandé qu'elles arrivent directement à Teheran. Dieu veuille que rien ne soit perdu. Je ne puis cacher que c'est un désastre, et que nos possibilités immédiates de production sont compromises. Tout cela, à cause d'une négligence telle qu'on ne sait vraiment plus ce qu'il faut en penser.

RÉSUMÉ

Née d'un questionnement épistémologique sur la manière dont les concepts véhiculés par la recherche découpent le réel et sur la place de la subjectivité en sciences des religions, cette thèse analyse la vision de la mystique musulmane selon Louis Massignon (1883-1962). Elle met en lumière la posture herméneutique de ce chercheur qui, après avoir démontré l'origine qur'ânique du soufisme, fait de la figure d'al-Ḥallāj (m. 309/922), le paradigme de la sainteté en islām.

L'analyse montre que sa vision de la réalité étudiée est tributaire de sa propre spiritualité : il perçoit la mystique authentique comme une voie d'ascèse, de purification par la souffrance. Au cœur de l'union mystique, le mystique devient le témoin de Dieu. A cette voie, il oppose celle d'Ibn 'Arabī (m. 638/1240) et perçoit l'influence du néoplatonisme comme une altération de la pureté ascétique primitive. La voie la plus pure est une mystique de l'annihilation (*fanā'*) au sein de laquelle l'être humain serait indigne d'endosser les attributs divins et de connaître l'état de subsistance (*baqā'*).

Sa quête, mue par des questionnements existentiels, illustre la difficile conciliation entre la quête du vrai et la quête de la Vérité. Cette étude montre combien la subjectivité du ou de la chercheur.e sert la recherche et l'entrave à la fois. Elle suggère, afin de construire les conditions du comprendre qu'il importe de prendre conscience de la particularité de sa posture herméneutique, d'énoncer son intention, d'interroger ses catégories conceptuelles, de maintenir une distance critique à son sujet, de réfléchir sur sa pratique, afin que la subjectivité ne déforme pas le réel, mais l'éclaire et le révèle.

MOTS CLÉS

Mystique musulmane, Louis Massignon, Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāj, orientalisme, posture herméneutique, subjectivité.

ABSTRACT

Born from epistemological questions about the way in which the concepts conveyed by research cut out the real and about the place of subjectivity in the academic study of religion, this thesis analyzes Louis Massignon's (1883-1962) vision of Muslim mysticism. It highlights in particular the hermeneutic posture of this researcher who, after having demonstrated the Qur'anic origin of Sufism, makes the figure of al-Ḥallāj (d. 309/922) the paradigm of holiness in Islām.

The analysis shows that his vision of the studied reality depends on his own spirituality: he perceives authentic mysticism as a path of asceticism, of purification through suffering. At the heart of the mystical union, the mystic becomes the witness of God. To this path, he opposes that of Ibn 'Arabī (638/1240), in which he perceives the influence of Neoplatonism as an alteration of primitive ascetic purity. The purest mysticism is, in his eyes, a mysticism of annihilation (*fanā'*) in which the inconsistency of the human being renders them unworthy to endorse the divine attributes and to know the state of subsistence (*baqā'*).

His quest, driven by existential questioning, illustrates the difficult reconciliation between the quest for "truth" and the quest for "Truth". This study shows the extent to which the researcher's subjectivity supports research and hinders it at the same time. It suggests, in order to construct the conditions of understanding, that it is important to become aware of the peculiarity of one's hermeneutical situation, to state one's intention, to question one's conceptual categories, to maintain a critical distance from one's work, and to wonder about one's practice in a reflexive way, so that subjectivity no longer deforms reality, but illuminates and reveals it.

KEYWORDS

Muslim Mysticism, Louis Massignon, Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāj, orientalism, hermeneutic posture, subjectivity.