

Jean-Jacques Thibon

(Université Blaise Pascal, France)

**L'AMOUR MYSTIQUE (MAḤABBA)
DANS LA VOIE SPIRITUELLE CHEZ
LES PREMIERS SOUFIS**

Introduction

Dans les sources scripturaires, l'épisode qui symbolise le plus parfaitement la quête des spirituels de l'islam est sans aucun doute le *Mi'râg*. Dans l'ascension céleste du Prophète Muhammad, ce qui importe est moins qu'elle ait été vécue physiquement, aspect sur lequel insiste la tradition musulmane, mais son point culminant, esquissé dans le Coran et de la manière suivante: «— Il s'approcha puis demeura suspendu — Et il fut à deux arcs ou plus près — Il révéla alors à son serviteur ce qu'Il révéla¹». Les silences du Coran et sa force suggestive ouvraient une brèche à l'imaginaire, laissant à chaque croyant la possibilité de se projeter dans l'indicible. À titre d'exemple, le commentaire de Ga'far al-Şâdiq (m. 148/765) dont l'autorité est reconnue par tous les spirituels musulmans, les chiites comme les sunnites, nous suggère une orientation:

Quand l'aimé fut aussi près que possible de son Aimé, il fut saisi à l'extrême par sa majesté... Il y eut ce qu'il y eut, et il advint ce qui advint, l'Aimé dit à son aimé ce qu'un aimé dit à son aimé, il lui témoigna la douceur qu'un aimé témoigne à son aimé et il lui confia ce qu'un aimé confie à son aimé. Ils gardèrent le secret et ne le communiquèrent à personne d'autre².

Ce commentaire se place sur un plan pour le moins inattendu: il n'est fait ici aucune allusion ni à la mission prophétique ni à la révélation qui lui est associée. Seul l'amour est invoqué pour rendre compte du caractère singulier et mystérieux de cette rencontre qui fournit aux soufis un idéal, l'entretien intime avec Dieu et une règle, la discipline de l'arcane qui, empêchant l'aspirant de divulguer le secret de sa relation à Dieu, le préserve des vanités et des prétentions

¹ Cor. 53:8-10.

² Cf.: *Nwya P*. Exégèse coranique et langage mystique. Beyrouth: 1970. P. 186. Travail pionnier sur le lexique des soufis et son rapport avec la langue coranique. *Sulamî*. Ḥaqa'iq al-tafsîr. 2 vols. Éd. Sayyid 'Imrân. Beyrouth: 2001. Vol. II. P. 285.

de son âme. Mais surtout, dans ce passage Ga'far a mis en lumière le ressort premier de ce cheminement vers Dieu, orientant ainsi de manière exclusive et décisive le langage de l'expérience spirituelle vers celui de l'amour. Pourtant, une telle orientation n'allait pas de soi. Pendant les trois premiers siècles, les théologiens et les traditionnistes proscrirent le terme *maḥabba*³. Dès lors, certains durent s'expliquer comme Abû al-Ḥusayn al-Nûrî (m. 295/907), accusé vers 264/877 d'hérésie (*zandaqa*) par le hanbalite Ghulâm al-Khalîl (m. 275/888) qui lui reprochait son affirmation: «Je suis épris de Dieu (*a'shaqu*) et Il est épris de moi⁴». D'ailleurs le censeur hanbalite conseillait: «Évite de t'asseoir avec quiconque prêche le désir et l'amour⁵». Par deux fois il réussit à émouvoir le calife al-Muwaffâq et fut relaxé⁶. Al-Ḥakîm al-Tirmidhî (m. vers 318/930, date controversée) sera envoyé (vers 261/870) devant le tribunal de sa ville natale, accusé «d'avoir parlé d'amour⁷» et sommé de cesser de le faire. Sumnûn (m. après 298/911) dit 'l'amoureux' (mais lui préfère se surnommer 'le menteur'⁸), réputé pour ses propos sur l'amour, sera accusé injustement par une soupirante éconduite qui fournit un prétexte facile à ses adversaires⁹. La liste de ceux qui ont eu maille à partir avec l'orthodoxie pour avoir parlé de l'amour de Dieu est longue. Ce thème représente, selon L. Gardet, «le point précis où se noua le drame entre sûfisme et Islâm officiel¹⁰».

Dans le monde musulman, philosophe, poète, théologien ou mystique, toutes les catégories de savants et d'intellectuels de l'époque médiévale se sont prononcés ou ont écrit sur l'Amour, en prose ou en vers¹¹. Il serait probablement intéressant d'étudier ce qui rapproche et différencie les écrits de chacun. Mais il est vrai que les débats internes à chacune de ces catégories sont déjà suffisamment complexes pour décourager une telle entreprise. Aussi avons-nous choisi de

³ Cf.: *Massignon L.* La Passion de Ḥusayn ibn Mansûr al-Ḥallâj. Nouvelle éd. 4 vol. Paris: 1975. Vol. III. P. 117. Pour les premiers la foi est affaire d'éclaircissements et de preuves pour arriver à la certitude, pas d'amour.

⁴ Expression que l'on trouve dans un *ḥadîth qudsî* transmis par 'Abd al-Wâhid b. Zayd d'après Ḥasan al-Baṣrî, cf.: *Abû Nu'aym.* Ḥilyat al-awliyâ' wa ṭabaqât al-aṣfiyâ'. 10 vol. Beyrouth: s.d. Vol. VI. P. 165.

⁵ Cité par: *Nwvia.* Exégèse coranique. P. 317. Voir aussi: *Massignon.* Passion. Vol. I. P. 120-3.

⁶ Cf.: *Arberry A.J.* Pages from the *Kitâb al-Luma'* of Abû Nasr al-Sarrâg. Londres: 1947. P. 5.

⁷ Cf.: *Gobillot G.* «Un penseur de l'Amour (*Ḥubb*), le mystique Khurâsânien al-Ḥakîm al-Tirmidhî (m. 318/930)» // *Studia Islamica.* Vol. 73, 1991. P. 25-44, ici P. 29.

⁸ Cf.: *Sulamî.* Ṭabaqât al-ṣūffîyya. Éd. Nûr al-Dîn Shurayba. Le Caire: 1953. P. 195, car il avait demandé à Dieu d'éprouver son amour, mais n'avait pu supporter la rétention urinaire qu'Il lui avait infligée.

⁹ Cf.: *Arberry.* Op. cit. P. 8.

¹⁰ Cf.: *Anawati, G.C., et L. Gardet.* Mystique musulmane. Paris: 1986. P. 161. Sur l'amour de Dieu, voir le Ch. 4, p. 161-74.

¹¹ Cf.: Arkoun, M. «'Ishk'» // *EI*². Vol. IV. P. 124.

restreindre notre propos aux maîtres spirituels des premiers siècles de l'islam, *grosso modo* entre le II^e et le IV^e siècle de l'Hégire (VIII^e — X^e siècles). Pour traiter cette question, nous nous sommes appuyés sur les premiers manuels du soufisme qui, avec des objectifs quelque peu différents, regroupent l'enseignement des grands maîtres de la voie spirituelle, nous livrant en particulier leur expérience intime de l'amour¹². Après un bref aperçu du lexique de l'amour chez les soufis, nous présentons le contenu de nos sources et proposons ensuite quelques repères dans l'emploi du concept de *maḥabba* dans la vie spirituelle, avant de conclure par les grands thèmes auxquels les premiers maîtres soufis l'ont relié.

Le lexique de l'amour chez les soufis

Pour la période étudiée, les principaux termes employés par les soufis pour parler de l'amour sont au nombre de 5: *ḥubb* et *maḥabba*, de même racine, semblent avoir des valeurs proches et le choix de l'un ou l'autre n'obéit pas à des considérations doctrinales mais à des préférences individuelles. *Shawq* et *ish-tiyâq* sont également de même racine, mais certains maîtres leur accordent des valeurs différentes, d'autres ignorent l'un et l'autre¹³. D'après Abû 'Alî al-Daqqâq (m. 405/1014), le premier s'apaise lors de la rencontre et de la vision, mais non le second qui ne peut trouver aucun repos¹⁴. Enfin, le mot '*ishq*'¹⁵, désir passionné, passion violente et excessive¹⁶ (dont l'étymologie suggère la coloration jaunie des branches coupées), est le moins employé, probablement à cause de son usage dans l'amour courtois. Toutefois, de grands maîtres l'utilisent comme Ḥusayn b. Mansûr al-Ḥallâg (m. 309/922) ou Nûrî opérant la distinction

¹² Pour cette période, les seuls ouvrages traitant exclusivement de cette question semblent perdus. Sezgin mentionne un *Kitâb al-maḥabba li-llâh*, attribué à Abû Ishâq Ibrâhîm b. 'Alî, b. Gunayd al-Khuttâlî, soufi et traditionniste bagdadien m. 260/874 (cf.: GAS. Vol. I. P. 645) et Hugwirî indique un *Kitâb-i maḥabba* attribué à 'Amr b. 'Uthmân al-Makkî (m. 297/910 ou 291/903 à Bagdad) (cf.: *Hujwiri. The Kashf al-Mahjûb*. Trad. angl. de R. A. Nicholson: Leyde et Londres: 1911. P. 309). Cet ouvrage n'est pas cité par Sezgin.

¹³ Comme le Shaykh Abû Sa'îd (m. 440/1049). Dans la liste de 40 stations qu'il propose, il inclut la *maḥabba* en 28^e position mais ne mentionne pas la *shawq*, cf.: *Nasr S.H.* Les états spirituels dans le soufisme. Rome: 1973. P. 15–22.

¹⁴ Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. Beyrouth: Dâr Usâma 1987. P. 255 (*bâb al-shawq*). Position qui est aussi celle de Abû al-Qâsim al-Naṣrâbâdhî (m. 367/977), maître de Daqqâq.

¹⁵ D'après Massignon, «terme audacieux» employé par l'école d'Ḥasan al-Baṣrî qu'il traduit par «l'amour de désir» et oppose à *maḥabba*, donnant de l'amour une idée statique. Cf.: *Massignon L.* Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Paris: 1968. P. 40. Le terme *maḥabba* correspond à l'*agapè* grec et *shawq* équivaut lui à l'*érôs*, cf.: *Massignon L.* «Interférences philosophiques et percées métaphysiques dans la mystique hallagienne: notion de l'essentiel désir» // *Idem*. Opéra Minora. Éd. Y. Moubarac. 3 vol. Beyrouth: 1963. Vol. II. P. 251–2.

¹⁶ Cf.: *Ibn 'Arabî*. Traité de l'amour. Introd., trad. et notes par M. Gloton. Paris: 1986. P. 43.

suiivante devant le calife afin de se justifier: «Le *'ishq* n'est pas plus intense que l'amour, mais l'amoureux (*'âshiq*) en est privé tandis que l'amant jouit de son amour¹⁷».

Des différences régionales se manifestent dans l'usage de la terminologie: 'Abd al-Wâhid b. Zayd (m. 177/793), sermonnaire et ascète basrien, préfère utiliser *'ishq* et *shawq* qui indiquent le désir et non *maḥabba* qui suggère la consommation¹⁸. Mais certains syriens refusent de se désigner comme «rempli de désir» (*mushtâq*), terme qui renvoie à ce qui est éprouvé envers l'absent alors que, selon eux, Dieu est nécessairement présent¹⁹. Même rejet de la part d'Abû 'Alî al-Daqqâq, car selon lui le *'ishq*, dans l'amour, c'est dépasser les limites, le terme ne peut donc pas s'appliquer à Dieu et l'on ne peut pas dire d'un serviteur qu'il a franchi les limites dans son amour de Dieu. La dénomination est donc impropre dans les deux cas²⁰. Notons que seuls les deux premiers présentent des occurrences coraniques, ce qui justifie probablement qu'ils soient les plus usités. Le terme *hawâ*, passion charnelle, généralement relié aux pulsions de l'âme, est affecté d'une connotation négative; il n'est donc pas en usage dans le lexique soufi de l'époque, si ce n'est dans ce sens et de façon marginale. Quant aux termes *mawadda* et *wudd*, amour-affection, bien que coraniques, ils ont été assez peu employés dans la période étudiée.

Les sources

Abû al-Qâsim al- Qushayrî (m. 465/1072) dans sa *Risâla* (écrite en 438/1045) aborde l'amour dans la partie finale des sections qui traitent des états et des stations. De manière assez significative, on trouve la section sur la connaissance (*ma'rifa*) puis celle sur l'amour (*maḥabba*) et enfin celle sur le *shawq*, amour nostalgique et passionné. L'auteur a réuni plus de 70 sentences ou anecdotes portant sur le terme amour²¹. Il nous propose ainsi une vaste palette que l'on peut estimer significative de la manière dont les maîtres soufis parlaient de la

¹⁷ Cf.: *Arberry*. Pages from the *Kitâb al-luma'*. P. 5.

¹⁸ Cf.: *Massignon*. Essai. P. 213–4. 'Abd al-Wâhid b. Zayd professe la supériorité de l'amour sur l'ascèse, préférant celui qui choisirait de quitter ce monde par *shawq* à celui qui y resterait pour prolonger son adoration (*tâ'a*), mais indique une troisième voie, plus parfaite, celle du renoncement à choisir pour se plier à la volonté de l'Aimé, cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb al-asrâr fî uṣûl al-taṣawwuf. Éd. Sayyid Muḥammad 'Alî. Beyrouth: 2006. P. 50. Selon Hugwîrî, certains maîtres affirment que la *maḥabba* est produite par l'audition, tandis que le *'ishq* ne peut naître que de la vision et ne peut donc s'appliquer à Dieu, cf.: *Hujwîrî*. Kashf al-Mahjûb. P. 310.

¹⁹ Cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 51. 'Abd al-Wâhid b. Zayd interroge Abû 'Âsim, s'étonnant qu'il refuse de se reconnaître comme «*mushtâq ilâ Allâh*». L'argumentation de ce dernier semble le convaincre que cette terminologie n'est pas appropriée. Argument repris dans une citation anonyme citée par Qushayrî (*Al-Risâla*. P. 256).

²⁰ Cf.: *Qushayrî*. *Al-Risâla*. P. 249.

²¹ Cf.: *Qushayrî*. *Al-Risâla*. P. 246–54.

maḥabba. Mais au préalable, l'auteur rappelle les sources scripturaires, puis il expose diverses considérations théologiques et linguistiques. Il indique la position des 'ulamâ': pour eux, il s'agit de désir/volonté (*irâda*), ce que réfutent les soufis, indiquant que le désir ne peut être relié à l'éternel. L'auteur ne cache pas la difficulté de traiter ce thème, tout en respectant le canon des théologiens: comment l'amour peut-il être un attribut qui qualifie à la fois Dieu et l'homme, l'éternel et le contingent. D'ailleurs, les Pieux Anciens refusaient de faire l'exégèse de ce terme, se contentant d'y voir un attribut de Dieu. Qushayrî s'emploie donc à aplanir cette difficulté en distinguant les deux. Du point de vue de Dieu, l'amour est une forme spécifique de la miséricorde, mais exclut toute ressemblance avec celui que connaissent les hommes. Pour ces derniers également l'amour envers Dieu n'est en rien identique à celui que les humains éprouvent entre eux: c'est un état ressenti dans le cœur, qui conduit à glorifier Dieu, à Le préférer à toute chose etc. Nulle place à la dimension sentimentale dans cette acception de l'amour.

Qushayrî est aussi le seul à s'intéresser à l'origine linguistique du terme et aux nombreuses dérivations possibles. Le mot peut décrire la blancheur et l'éclat des dents (*ḥabab al-asnân*); l'écume ou les bulles qui se forment à la surface de l'eau (*ḥabâb*²²) quand la pluie est violente semblable au bouillonnement et à l'excitation du cœur. L'amour est comparable au chameau qui baraque (*aḥabba al-ba'îr*) et, fatigué, ne veut plus se relever, de même que l'évocation de l'aimé ne quitte plus l'amoureux. Le terme peut encore dériver de la graine (*ḥabb*), car l'amour est à la vie ce que la graine est à la plante; ou encore le support à quatre bras (*ḥabb*) sur lequel on pose la jarre, car comme lui il supporte tout, la gloire comme l'humiliation²³. Ici, il semble que l'auteur satisfasse à un impératif «académique», car il expose ces diverses possibilités de dérivation sans en tirer de conséquences et sans même montrer une préférence pour l'une ou l'autre solution.

Si l'introduction a conduit l'auteur à proposer une distinction radicale entre l'amour qui se déploie dans les relations humaines et l'amour de Dieu, il n'en reste pas moins que certaines anecdotes ou paroles font bel et bien intervenir l'amour dans sa dimension exclusivement humaine. Quand un jeune homme se jette du haut d'un toit, '*ishq^{am}*', par dépit amoureux après avoir affirmé que «le véritable '*ishq* conduit inévitablement à la mort», derrière la métaphore réutilisée par les soufis sur un plan spirituel, peut se lire un épisode de l'amour courtois²⁴. D'ailleurs, le *Magnûn* des Banû 'Amir est mis à contribution: vu en rêve, il indique que Dieu lui a pardonné ses fautes, l'érigeant en modèle pour les amoureux²⁵. Même les relations entre le maître de Qushayrî, Abû 'Alî al-Daqqâq et sa

²² Ou encore *ḥabâb* dans le sens d'objectif, but; l'amour étant la préoccupation principale du cœur, cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 248.

²³ *Ibid.*

²⁴ Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 252.

²⁵ Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 250.

gâriya, Fayrûz, parfois conflictuelles, sont citées en exemple, illustrant les vicissitudes de l'amour²⁶. C'est encore dans le registre de l'amour courtois que se range l'histoire de cet indien, lui aussi amoureux d'une *gâriya* et qui, étant allé faire ses adieux à la belle sur le départ, ne pleura que d'un œil. Afin de punir l'autre, celui qui n'avait pas versé de larmes au moment de la séparation, il le tint fermé pendant 84 ans²⁷. L'amour est synonyme de rigueur et exige une sincérité absolue. Bien qu'il ne soit pas spirituel dans ce cas, il peut tout de même inspirer les soufis ou leur servir de leçon.

Dans cet ensemble de citations, on est frappé par la quasi-absence de l'amour porté au Prophète, appelé à devenir par la suite un thème récurrent et même pourrait-on dire une voie en soi. La seule mention qui apparaît est attribuée à Kharrâz, elle nous fournit une explication à cette omission: il voit le Prophète en rêve et s'excuse de ne pouvoir lui consacrer un peu d'amour, étant totalement absorbé par l'amour d'Allâh²⁸. Interrogée sur cette question, Râbi'a al-'Adawiyya (m. 185/801) avait eu la même réponse: «L'amour du créateur m'a détournée de celui des créatures²⁹». L'amour direct de Dieu, sans aucun intermédiaire, est donc l'objet presque exclusif de l'expérience spirituelle. De fait, apparaît ainsi une des caractéristique de cette époque. Ce n'est que plus tard que le Prophète, les saints et les maîtres exerceront une fonction de médiation sur la voie de l'amour de Dieu.

Dans la *Risâla*, la section sur le *shawq* suit celle sur l'amour³⁰. Ce terme se caractérise par son lien avec l'absence et l'attente de la rencontre. Qushayrî définit ainsi ce mot: «C'est l'excitation des cœurs à l'idée de rencontrer le bien-aimé et il est à la mesure de l'amour³¹». Aussi, l'une de ses marques, selon Abû 'Uthmân al-Hîrî (m. 298/910), est-elle «l'amour de la mort, avec sérénité³²». Mais certains ont contesté l'emploi de ce terme, peut-être à cause de l'absence d'attestation scripturaire du mot *shawq* appliqué à Allâh, contrairement à la racine *ḥabba* et à ses dérivés. Selon P. Nwyia, Abû al-Sa'îd al-Kharrâz (m. 286/899) emploie plutôt le terme *ishtiyâq* dérivé de la même racine que

²⁶ Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 252.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 254.

²⁹ Cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 42.

³⁰ Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 254-8.

³¹ Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 255. Cette section est introduite et construite autour d'une invocation prophétique, justification scripturaire qui mentionne, entre autres, un désir intense de la rencontre de Dieu. Il n'est toutefois pas certain que cette terminologie soit admise par tous: dans une sentence, Ibn Khaffî parle d'amour de la rencontre et de la proximité (*maḥabbat l-liqâ' wa-l-qurb*) et non de *shawq*, cf. P. 256.

³² Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 255. Formulation enrichie par Daqqâq: espérance de la mort alors que l'on est comblé, comme Yûsuf, au faite de sa puissance et de sa gloire après qu'il eût réuni autour de lui son père et ses frères, et qui demanda «d'être rappelé, en état de soumission à Dieu (*muslim^{ant}*)» (cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 256. Voir aussi une sentence anonyme. P. 257).

*shawq*³³. Naṣrābādhî, suivi par son disciple Daqqâq, considère l'*ishtiyyâq*, amour éperdu qui ne peut s'apaiser même par la rencontre, comme un état supérieur au *shawq*³⁴. On trouve un certain nombre de sentences anonymes, relevant du genre *isrâ'iliyyât*, dans lesquelles est évoqué le *shawq* d'Allâh ou bien dans lesquelles Il est décrit comme *mushtâq*³⁵. Même le paradis manifeste son *shawq* envers certaines personnes³⁶. Quant à Ibn 'Aṭâ' al-Âdamî (m. 309/922), il précise que l'amour est supérieur au *shawq* car celui-ci découle de celui-là, position partagée par d'autres maîtres³⁷. Ces diverses sentences tentent de préciser la hiérarchie des étapes ou les nuances de l'amour dans le cheminement spirituel. Mais le lexique reste fluctuant, largement dépendant de l'expérience des maîtres et de la manière dont ils la formulent.

Sur le fond, le traité de Kharkûshî (m. en 406 ou 407/1016), *Tahdhîb al-asrâr*³⁸, bien que plus ancien, ne traite pas de la *maḥabba* différemment de Qushayrî, exception faite de l'introduction³⁹. D'ailleurs, certaines sentences sont communes à l'un et l'autre texte, même si des variantes sont observables. Et l'ordre d'apparition des sections est identique chez les deux auteurs: *ma'rifa*, *maḥabba* et *shawq*⁴⁰. En entrant un peu plus avant dans la comparaison, on note toutefois quelques différences: dans les sections consacrées à la *maḥabba* et au *shawq*, l'auteur du *Tahdhîb* semble ignorer les *Malâmatîyya* et la voie du Blâme, qui se développa à Nîshâbûr⁴¹ — ville dans laquelle il passa pourtant l'essentiel

³³ Cf.: *Nwyya*. Exégèse. P. 286–7. Il produit un effet proche de l'extase, cf.: *Sarrâg*. Luma'. P. 94. Toutefois, dans le *Kitâb al-ṣidq*, Kharrâz utilise bien le terme *shawq* et consacre une section à ce dernier, cf.: *Kharrâz*. *Kitâb al-ṣidq*. Éd. 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd. Le Caire: 1975. P. 67–9.

³⁴ Cf.: *Qushayrî*. *Al-Risâla*. P. 255. Comme Kharrâz, Naṣrābādhî relie ce terme à l'extase et de ce fait ne considère pas l'*ishtiyyâq* comme une station mais comme un état.

³⁵ Cf.: *Qushayrî*. *Al-Risâla*. P. 257. Il faut souligner la présence de plusieurs sentences de ce type (trois sentences évoquant Dâwûd), alors qu'elles étaient pratiquement absentes dans la section sur l'amour.

³⁶ Cf.: *Qushayrî*. *Al-Risâla*. P. 257.

³⁷ Comme Abû 'Uthmân al-Ḥîrî, cf.: *Kharkûshî*. *Tahdhîb*. P. 52.

³⁸ Sur cet ouvrage et ses spécificités, cf.: *Melchert C.* *Khargûshî*, *Tahdhîb al-asrâr*. BSOAS. Vol. 73, number 1 (2010). P. 29–44.

³⁹ L'auteur ne cherche pas à justifier le terme abordé dans chaque section en l'introduisant par la mention des références scripturaires, méthode qui est celle de Qushayrî, Sarrâg ou Sulamî dans la plupart de ses traités. Il se contente de mentionner un seul hadîth, qui dans le cas présent ne paraît pas le plus pertinent pour illustrer cette section, car il n'évoque que l'amour de l'homme envers Dieu, cf.: *Kharkûshî*. *Tahdhîb*. P. 38.

⁴⁰ Toutefois ces trois sections sont placées au début de l'ouvrage de Kharkûshî, après les deux sections initiales qui portent sur le *taṣawwuf* et les *Malâmatîyya*. Chez Qushayrî, elles sont dans une position moins significative, dans le dernier tiers de l'ouvrage, dans une partie un peu fourre tout, après les étapes et les stations et avant les conseils aux disciples.

⁴¹ Sur ce mouvement voir en particulier: *Svirî S.* *Hakîm Tirmidhî and the Malâmatî movement in early Sufism // L. Lewisohn* (éd.). *Classical Persian Sufism*. New York: OUP, 1993. P. 583–613, et: *Melchert C.* *Sufis and competing movements in Nîshâbûr // Iran*. Vol. 39 (2001). P. 237–47.

de sa vie — puis imprégna toute la spiritualité du Khurâsân, lui donnant ses traits spécifiques. Il faut donc en déduire que les maîtres de cette voie n'ont rien dit sur ces notions, du moins rien qui soit digne d'être consigné⁴². Autre différence notable, Kharkûshî semble accueillir beaucoup de récits provenant des révélations antérieures, ce que l'on classe généralement sous le terme *isrâ'iliyyât*, le fond judéo-chrétien. Des sentences sont ainsi rapportées de Joseph, Daoud, Jésus ou sont reliées à la sagesse antique, avec Luqmân en particulier. Le nombre d'histoires ou historiettes est assez réduit comme chez Qushayrî et ce sont les définitions ou les sentences qui sont privilégiées, près de 90 au total.

Kharkûshî accorde lui aussi une grande place au *shawq*, avec une quarantaine de citations. Ici encore le fond judéo-chrétien est mis à contribution (avec cinq citations de Dâwûd⁴³ mais aussi Adam et la Torah). Les principaux maîtres cités sont Gunayd, Shibli, Yahyâ b. Mu'adh. Au fond, il ne semble pas qu'il y ait une différence nette entre la *maḥabba* et le *shawq*. Est-ce une question d'intensité? Relèvent-ils d'organe différents? La réponse est mal aisée. On note toutefois que le degré d'élaboration est probablement symptomatique de l'importance que lui accordent certains maîtres, comme Shâh [b. Shujâ'] al-Kirmânî énonçant les 10 stations des *mushtâqûn*⁴⁴. Le nombre de sentences communes à ces deux textes est de moins d'une dizaine. L'un et l'autre n'ont pas l'ambition de collecter la totalité des dîres sur ce sujet, mais d'en recueillir un ensemble significatif qui rend compte de la richesse et de la diversité des enseignements des maîtres soufis. Les auteurs ont peut-être eu accès à des sources différentes, à moins que le choix des sentences consignées ne relève d'objectifs différents, même si dans les deux cas ils concourent à définir les contours de l'orthodoxie soufie. La période qui sépare la rédaction de ces deux textes, près d'un demi-siècle, est également un élément explicatif, de même que les convictions personnelles de leur auteur. Appréciations au passage la grande richesse du texte trop longtemps négligé de Kharkûshî qui offre une source indispensable pour compléter notre connaissance du soufisme à cette époque.

La perspective d'Abû al-Naṣr al-Sarrâg (m. 378/988) dans ses *Luma'* est un peu différente. Tout d'abord l'ensemble des sentences proposées est bien plus réduit, à peine une douzaine. En effet, il ne vise pas à présenter une palette plus ou moins exhaustive des définitions et des conceptions que les maîtres soufis ont données de ce terme. Engagé dans un exposé apologétique de la voie spirituelle et de ses étapes, il cherche plus à présenter un corpus cohérent et argumenté qu'à

⁴² À une ou deux exceptions près: Abû 'Uthmân al-Ḥirî cité deux fois dans la section sur le *shawq*, cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 52.

⁴³ Qui apparaît ainsi comme le personnage biblique de référence sur cette question.

⁴⁴ Cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 52. Abû 'Uthmân qui fut son disciple, semble proposer une définition plus conventionnelle: «le *shawq* est le fruit de l'amour» ou «...la crainte de l'éloignement ou du rejet est à la mesure du *shawq*», cf. *ibid.*

recueillir les nuances de l'expérience spirituelle⁴⁵. Ensuite, et comme Qushayrî, la *maḥabba* est un état qui s'inscrit dans une progression et l'essentiel est donc d'indiquer les spécificités de cet état ou ses degrés.

Dans la définition liminaire que propose l'auteur, l'amour est le résultat d'une triple perception⁴⁶: vision concrète des bienfaits divins, vision par le cœur de l'action providentielle et enfin perception de la guidance et de l'amour éternel de Dieu envers les créatures. À chacune correspond un degré, illustré par quelques sentences. Le premier est celui de l'amour commun, le second celui des sincères et des réalisés. Selon Khawwâs, il est conditionné par la disparition de la volonté et des besoins individuels ainsi que des attributs personnels. Enfin, le dernier, celui des gnostiques et des véridiques, c'est l'amour absolu qui n'est lié à aucune causalité ou qui correspond, selon Gunayd, à la substitution des qualités divines aux qualités humaines⁴⁷.

Dans ses *Luma'*, Sarrâg a dénombré 10 états spirituels. La *maḥabba* représente le troisième et le *shawq* le sixième. Mais le nombre de sentences concernant le *shawq* est encore plus modeste: deux anonymes, une de Kharrâz et une de Gurayrî, ainsi qu'un nombre équivalent de hadiths. Pour l'auteur, ce terme exprime avant tout le désir de rencontre de l'aimé, Dieu en l'occurrence. Cela apparaît dans les trois catégories, correspondant à autant d'étapes, qu'il propose pour répartir les gens du désir: Celui qui désire Ses promesses, celui qui désire Sa rencontre et enfin celui qui désire sans désir⁴⁸.

Dans le traité de Kalâbâdhî (m. 385/995), *al-Ta'arruf*⁴⁹, la section consacrée à l'amour est relativement succincte, une dizaine de citations et pièces en vers. N'en déduisons pas pour autant qu'il néglige ou minimise l'importance de cette notion chez les soufis. Tout d'abord, la position de cette section dans l'organisation de l'ouvrage lui donne une certaine importance, car elle clôt la série des stations. Ensuite, un autre de ses ouvrages, le *Ma'ânî al-akhbâr*, traite, dans ses sept premiers folios de l'amour⁵⁰. Toutefois, la volonté de présenter un soufisme reconnu et accepté par l'orthodoxie, qui le conduisit à «omettre» de citer nommément Ḥallâg, a probablement influencé ses choix de citations, le cantonnant dans une relative sobriété qui gomme les aspects les moins consensuels. La première des citations, attribuées à Gunayd et présentant l'amour comme

⁴⁵ D'où les trois versets coraniques placés en tête de cette section pour justifier l'amour réciproque entre Dieu et Ses créatures.

⁴⁶ Cf.: *Sarrâg*. *Al-Luma'*. Éd. 'Abd al-Ḥalîm Maḥmûd b. 'Abd al-Bâqî Surûr. Le Caire: 1960. P. 86.

⁴⁷ Cf.: *Sarrâg*. *Al-Luma'*. P. 88.

⁴⁸ Cf.: *Sarrâg*. *Al-Luma'*. P. 95.

⁴⁹ Cf.: *Kalâbâdhî*. *Al-Ta'arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf*. Éd. Maḥmûd Amîn al-Nawawî. 3^e éd. S.l., 1992.

⁵⁰ Cf.: *Kalâbâdhî*. *Traité de soufisme*. Trad. R. Deladrière. Paris: 1981. Introd. P. 14. L'un des commentaires les plus longs concerne le *'ishq*.

«une inclination des cœurs⁵¹» est révélatrice d'une démarche. Il prend soin de préciser immédiatement après «vers Dieu» et «sans effort», pour éliminer et l'amour profane et la voie de l'ascèse.

Quant au *shawq*, Kalâbâdhî ne lui reconnaît aucune place ou du moins ne le traite pas dans une section spécifique. Il y avait probablement quelques réticences chez certains maîtres à cause d'interférences avec la poésie profane en plus du fait que le terme n'est pas coranique.

La rédaction de ces manuels s'étale sur plus d'un demi-siècle; pendant cette période des évolutions se sont produites dans la présentation et dans la réception, pour la voie spirituelle, de la terminologie de l'amour de Dieu, avec ses degrés et nuances multiples. Toutefois, ces ouvrages présentent malgré des différences une certaine unité et se cantonnent à une vision statique des concepts. En ayant recours ponctuellement à d'autres sources que celle présentées, nous proposons maintenant quelques repères dans une perspective plus chronologique.

Quelques repères

Abû Dardâ' (m. 32/652 à Damas), que les soufis considèrent comme appartenant aux *Ahl al-suffa*, s'exclamait déjà: «J'aime la mort, par désir intense (*ish-tiyâq^{am}*) de Dieu⁵²». Et Ḥabîb al-Fârisî (m. 125/742 à Baṣra), disciple de Ḥasan al-Baṣrî: «Je jure par Ta puissance que Tu sais fort bien que je T'aime⁵³». Avec Ga'far al-Şâdiq, apparaît l'idée d'une progression dans l'expérience spirituelle. Selon le sixième imam, douze sources jaillissent de la gnose dont le cœur est le siège⁵⁴; ce sont autant de degrés d'une ascension progressive vers Dieu, l'amour arrivant en onzième position⁵⁵. Le cœur est également le siège de 12 constellations en rapport avec les mansions zodiacales. L'amour et le désir sont deux de ces constellations. L'amour fait encore partie des 40 lumières recensées par Ga'far, Grâce d'Allâh distribuées selon l'état spirituel de chacun⁵⁶.

Shaqîq al-Balkhî (m. 194/809) énonce quatre étapes dans le cheminement spirituel: le renoncement, la crainte, le désir (*shawq*) du paradis et la dernière est celle de l'amour de Dieu, «la plus élevée, la plus noble et la plus resplendissante

⁵¹ Cf.: *Kalâbâdhî*. Al-Ta'arruf. P. 128, et: Traité de soufisme. P. 119.

⁵² Cf.: *Kharrâz*. Kitâb al-şidq. P. 67.

⁵³ Cf.: *Abû Nu'aym*. Ḥilyat. Vol. VI. P. 154.

⁵⁴ Qui rappelle les 12 sources que fit jaillir Moïse en frappant le rocher de son bâton, cf.: Cor. 7:160.

⁵⁵ La dernière est la familiarité, synonyme de proximité. Cette série préfigure l'idée d'états spirituels éprouvés dans le cadre d'une voie spirituelle, elle-même organisée en une succession de stations. Les premiers à l'avoir formalisée sont Dhû-l-Nûn en Egypte, Dârânî en Syrie et Shaqîq au Khurâsân, cf.: *Karamustafa A.T.* Sufism: the Formative Period. Edinburgh: EUP 2007. P. 6.

⁵⁶ Cf.: *Nwya*. Exégèse. P. 172.

des mansions⁵⁷». Cependant, elle n'est pas accessible à tous, car elle dépend de la seule initiative divine. Pour Al-Ĥârith al-Muĥâsibî (m. 243/857), l'amour est un dépôt sacré que Dieu a confié aux cœurs, capable de déclencher chez un être un processus de transformation:

*L'amour est une inclination de tout ton être vers une chose, puis tu lui donnes la préférence sur ton âme, sur ton esprit et sur tes biens; ensuite tu acquiesces à tout ce qui vient d'elle en secret ou à voix haute. Enfin, tu reconnais tes manquements dans ton amour*⁵⁸.

G. Gobillot a relevé le rôle primordial du cœur chez Tirmidhî et souligné la place de l'amour «à l'origine de toute manifestation d'ordre spirituel⁵⁹». Situé dans la lignée de Ga'far, ce maître, qui est l'un des premiers à énoncer une théorie de la sainteté, utilise plus volontiers le terme *hubb* (de préférence à *maḥabba*). Il considère l'amour comme constitutif de la création de l'homme et l'objet premier de toute gnose⁶⁰. De plus, il est également le fondement ontologique de toute liberté et le breuvage enivrant que Dieu verse à Ses élus afin qu'ils se libèrent des résidus de volonté personnelle. Tirmidhî est probablement le seul qui donne à l'amour une place aussi axiale dans l'économie divine, source primordiale de tout ce que Dieu manifeste de Lui-même au monde⁶¹.

Selon Massignon, Nûrî est le premier à avoir prêché l'amour pur (*maḥabba*) dans la pratique du culte, l'âme fervente étant poussée par le désir (*'ishq*) que Dieu lui inspire⁶². Dans le même temps, il affirme que la première obligation imposée par Dieu à ses serviteurs est la gnose⁶³. Ḥallâg, qui suivit un temps son enseignement, devint l'un des représentants majeurs de l'amour mystique, du moins celui dont le destin tragique a suscité le plus de réactions passionnées. Massignon a mis en lumière chez lui le concept de «l'essentiel désir» (*'ishq dhâtî*⁶⁴) qui a distingué Ḥallâg et son école. Ce dernier, affirmant que «l'Essence

⁵⁷ Cité par P. Nwyia (*Nwyia*. Exégèse. P. 216 et 227). Selon Shaqîq, à chaque étape correspond une lumière et «la lumière de l'amour pour Dieu est la plus forte et la plus éminente des lumières de dévotion» (*Nwyia*. Exégèse. P. 228). Sarî al-Saqâṭî (m. vers 253/867), considéré comme l'imam de l'école de Bagdad et oncle de Gunayd, dit du *shawq* que c'est «la plus noble des stations», cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 257.

⁵⁸ Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 251. Abû Nu'aym a rapporté, d'après une source écrite, un long passage de Muĥâsibî sur l'amour, cf.: *Abû Nu'aym*. Ḥilyat. Vol. X. P. 76–85. Massignon a traduit le début de ce passage, cf.: *Massignon*. Lexique. P. 248–9.

⁵⁹ Cf.: *Gobillot G*. Un penseur de l'Amour. P. 29. L'amour est «la seule véritable modalité de rencontre entre l'homme et la divinité». P. 30.

⁶⁰ Cf.: *ibid*. P. 30-1.

⁶¹ Cf.: *Nwyia*. Exégèse. P. 156.

⁶² Cf.: *Massignon*. Passion. Vol. I. P. 121. Mais il a probablement été précédé par Râbi'a al-'Adawiyya, cf.: *Karamustafa*. Sufism. P. 4.

⁶³ Cf.: *Sarrâg*. Al-Luma'. P. 63.

⁶⁴ Que Massignon a emprunté à Abû al-Ĥasan al-Daylamî (m. vers 421/1030), disciple d'Ibn Khafif et de Tawĥidî, qui dans son ouvrage *'Atf al-alîf al-ma'lûf 'alâ al-lâm al-ma'tûf*

divine est Désir», a défendu le mot *'ishq* plutôt que *maḥabba*, préféré par la majorité par fidélité au langage coranique⁶⁵.

Mentionnons encore Sumnûn al-Muḥibb dont la doctrine, selon Hugwîrî, fait de l'amour le fondement et le principe exclusif de la voie vers Dieu, les étapes et les stations ne représentant que les diverses modalités de celui-ci. L'auteur du *Kashf al-maḥgûb* précise que tous les maîtres sont d'accord avec lui mais que dans un souci de ne pas dévoyer cette voie de l'amour de Dieu et de la garder cachée, ils ont utilisé d'autres dénominations pour désigner l'amour comme «*ṣafâ'*», la pureté, d'où le terme *ṣūfi*, qui désignerait en fait les amoureux⁶⁶.

Ces quelques éléments attestent de la permanence depuis l'époque des Compagnons d'un courant qui a fait de l'amour de Dieu l'un des motifs centraux de la quête spirituelle. Sans doute est-ce Ga'far al-Şâdiq qui a donné une assise doctrinale et une épaisseur au terme *maḥabba*. Par la suite, les maîtres en ont expérimenté les diverses modalités, parfois jusqu'à l'excès, et son rôle s'est affirmé comme une alternative à l'ascèse. Dans le même temps l'effort individuel que cette dernière exigeait est minimisé au profit de la grâce, Dieu étant à l'origine de tout bienfait spirituel, indépendamment des efforts des hommes. Si les évolutions dans l'usage de la terminologie de l'amour dans la progression spirituelle sont difficiles à circonscrire, nous pouvons du moins tenter de préciser les divers thèmes que les maîtres ont mis en relation avec l'amour, afin de mieux apprécier la place que celui-ci occupe dans la voie spirituelle.

Les thèmes liés à l'amour

À la lecture des diverses sentences rassemblées dans les premiers manuels de soufisme, on comprend que le thème de la *maḥabba* a été longuement discuté par les maîtres et que les avis comme les expériences de l'amour sont multiples⁶⁷. Probablement, les diverses écoles de spiritualité, du Khurâsân à la Syrie en passant par l'Irak ou La Mecque, ont eu des positions spécifiques et ont utilisé cette notion en y apportant de subtiles modulations, tant sur le plan de la doctrine que des pratiques spirituelles ou dans l'éducation des disciples.

expose toute une cosmogonie de l'amour et cite, entre autres, un texte de Ḥallâg intitulé *Gawâb li-ahl al-'ishq* qui expose sa théorie de l'amour, cf.: Massignon. «Interférences». P. 248, 252. Dans cet article, Massignon a cherché à retracer l'origine de cette formulation et s'est interrogé sur d'éventuelles sources puisant dans la philosophie grecque. À partir des similitudes relevées par Daylami entre Empédocle et Ḥallâg, il se demande si des emprunts directs peuvent avoir existé entre ce dernier et les textes arabes «empédocliens». Sa conclusion est négative.

⁶⁵ Cf.: Massignon. «Interférences». P. 246–7. Dhû-l-Nûn avait déjà placé le *'ishq* comme étape suprême de l'itinéraire de l'âme vers Dieu.

⁶⁶ Cf.: Hujwîrî. *The Kashf al-Maḥjûb*. P. 308–9. Même chose avec les termes *faqr* et *faqîr* qui désignent donc également l'amour et l'amoureux.

⁶⁷ Le récit rapporté ci-après concernant Gunayd indique que le pèlerinage fournissait l'occasion de confronter les expériences et les points de vue de maîtres venant d'horizons géographiques variés, cf.: *Qushayrî*. *Al-Risâla*. P. 253.

Mentionnons en tout premier lieu la correspondance entre Abû Yazîd al-Bisfâmî (m. 261/875) et Yaḥyâ b. Mu'âdh al-Râzî (m. 258/872), symptomatique d'une rivalité possible entre les maîtres sur un terrain dont les horizons paraissent sans limites. Ce dernier lui écrit: «D'avoir trop bu les coupes de son amour, je suis ivre» et il s'attire une réponse cinglante du grand maître: «Autre que toi a bu les océans des cieux et de la terre sans étancher sa soif et crie, la langue pendante, y en a-t-il encore?⁶⁸»

L'amour se mesure-t-il à ses effets? Les propos sur l'amour de Sumnûn al-Muḥibb touchent même le règne minéral et animal: un jour, ce sont toutes les lampes de la mosquée qui se brisent; une autre fois, un tout petit oiseau s'approche petit à petit tandis que le maître parle de l'amour. Il finit par se percher sur sa main, frappe le sol avec son bec au point de faire couler le sang puis meurt⁶⁹. Ici est exalté le caractère universel du langage de l'amour, compris et partagé par tous les degrés de la création. Les prodiges (*karâmât*) rapportés sont l'indice de la justesse et de la puissance de la parole qui les produit.

La définition que Gunayd, pourtant encore jeune, proposa et qui reçut l'approbation de ses pairs (plus âgés que lui) lors du pèlerinage à La Mecque, indique le rôle et la place que le maître de Bagdad et son école donnèrent à la *maḥabba*. Il en résume la finalité, montrant que la totalité de l'être sous l'emprise de l'amour ne se possède plus lui-même: «S'il parle, c'est par Dieu, s'il s'exprime, c'est sur Dieu; il ne se meut que sur ordre divin et demeure, dans son silence, avec Dieu. Il est par Dieu, pour Dieu et avec Dieu⁷⁰». L'amour conduit à l'extinction de l'être et donc au sommet de la voie spirituelle.

Pour d'autres, ce terme est mis en relation avec l'*îthâr*, préférence donnée à autrui sur soi-même ou abnégation, concept mis en avant par la *futuwwa*, la chevalerie spirituelle. Comme Muḥammad b. al-Faḍl al-Balkhî (m. 319/931) qui déclare: «L'amour est un amour d'abnégation⁷¹». La *futuwwa* n'est donc pas une pratique qui concerne seulement les relations humaines, mais un comportement avec Dieu qui prime sur les devoirs envers les hommes. Une sentence anonyme exprime cette approche particulière: «L'amour c'est donner la préférence à l'Aimé sur tous les compagnons (*maṣḥûb*)⁷²».

Dans certains poèmes, le thème de l'ivresse est déjà très présent comme symptôme de l'amour, ainsi que l'exprime remarquablement le vers de Shiblî:

*Mon amour pour le Miséricordieux m'a enivré,
As-tu déjà vu un amoureux qui ne soit point ivre?⁷³*

⁶⁸ Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 251–2.

⁶⁹ Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 251.

⁷⁰ Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 253. Voir la traduction de la totalité de ce passage par R. Deladrière: *Junayd*. Enseignement spirituel. Paris: 1983. P. 194–5.

⁷¹ Cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 45. Voir aussi Kattânî: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 250.

⁷² Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 248.

⁷³ Cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 39.

Il annonce l'emploi de la métaphore du vin dans la poésie mystique qui perce dans le vers suivant:

*J'ai bu l'amour verre après verre,
Sans épuiser le breuvage ni étancher ma soif⁷⁴.*

La voie de l'amour est ainsi indissociablement attachée à une forme d'ivresse spirituelle, une double ivresse même selon un vers qu'Abû 'Alî al-Daqqâq avait l'habitude de répéter⁷⁵.

Les maîtres insistent abondamment sur les conditions à remplir pour accéder à l'amour authentique: «Dieu a interdit l'amour à celui qui conserve des attaches (dans ce monde)», selon Gunayd⁷⁶. Une sentence anonyme affirme: «L'amour efface ta trace⁷⁷». Une autre formulation exprime la même idée: «L'amour entre deux êtres n'est pas réalisé tant que l'un ne peut pas dire à l'autre: hé, moi!⁷⁸»

Shiblî a résumé les effets de l'amour, dans l'une de ces paroles concises dont il est coutumier: «La magnificence fait fondre les cœurs, l'amour fait fondre les esprits et le désir les âmes⁷⁹». Le *shawq* est souvent associé au feu, il en a le caractère dévastateur et purificateur. Ga'far al-Şâdiq déclare:

Le feu de l'amour et de la connaissance s'allume aux tréfonds de ceux qui proclament l'unicité (de Dieu)... Et les feux de l'amour lorsqu'ils s'allument dans le cœur des croyants incendient toute aspiration vers autre que Dieu et toute mention hormis la sienne⁸⁰.

Son rôle n'apparaît que pour les degrés les plus élevés de l'expérience spirituelle; une sentence anonyme affirme: «Le *shawq* est le feu de Dieu, Il l'a allumé dans le cœur de Ses saints pour y brûler toutes les pensées, les volontés, les projets ou les besoins⁸¹».

D'autres maîtres, tel Abû 'Abdallâh al-Nibâgî, rappellent aux disciples que les œuvres accomplies sans amour sont sans valeur: «Le meilleur des bienfaits octroyés par Dieu à Ses créatures est l'amour qu'Il leur inspire. Si tu cherches à

⁷⁴ Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 252.

⁷⁵ Selon un commentaire anonyme: une première ivresse dont on ne dégrise que par la contemplation de l'Amé et une autre, indescriptible, lors de la vision de celui-ci. Il est ici mis l'accent sur la différence entre la contemplation intériorisée (*mushâhada*) et la vision (*shuhûd*), cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 252, et version différente citée par Kharkûshî (Tahdhîb. P. 44).

⁷⁶ Cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 38.

⁷⁷ Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 252.

⁷⁸ Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 251.

⁷⁹ Cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 51.

⁸⁰ Cf.: *Sulamî*. Haqâ'iq. Vol. II. P. 420, commentaire de Cor. 104:6.

⁸¹ Cf.: *Sarrâg*. Al-Luma'. P. 94, et: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 52. Cette sentence anonyme est peut-être à attribuer à Ibn 'Atâ' qui emploie des images similaires, mais considère l'amour comme plus élevé car c'est lui qui engendre le *shawq*, cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 256. Tirmidhî aussi a des formulations similaires, cf.: *Nwya*. Exégèse. P. 287.

te rapprocher de Dieu, quelle que soit l'œuvre, si elle ne contient pas d'amour, elle ne sera pas acceptée (par Dieu)⁸²». Yaḥyâ b. Mu'adh a exprimé cela de manière radicale: «Un grain de moutarde d'amour (image coranique) est préférable à 70 ans de dévotion sans amour⁸³».

On le voit, les points de vue, les approches divergent, expliquant pour partie la richesse et la variété des définitions, des attitudes, des pratiques. Qushayrî a tenté une synthèse en recensant les divers centres de l'homme touchés par l'amour:

L'amour se répartit en cinq catégories: lié aux sens, à l'âme, au cœur, à la raison et à l'esprit. Le premier se conforme aux ordres, le second est une inclination sans consommation, le troisième est un feu dans le cœur qui brûle tout sauf les volontés de l'Aimé, le quatrième est observation vigilante de l'Aimé présent ou absent, quant au dernier il signifie le don de soi pour l'Aimé⁸⁴.

Plusieurs sentences font un lien explicite entre amour et connaissance. «L'amour de Dieu est à la mesure de la connaissance» ou l'amour découle de la connaissance⁸⁵. Samnûn l'Amoureux donnait à l'amour la précellence sur la connaissance, contrairement à la plupart des maîtres⁸⁶, tel Kharrâz pour qui la gnose surpasse tous les états, l'expérience de celle-ci commençant là où s'arrêtent les autres étapes⁸⁷. Pour Nûrî, il y a 4 brûlures qui symbolisent les 4 étapes de la purification spirituelle: «Le feu de la crainte, le feu de l'amour, le feu de la gnose et le feu du désir (*shawq*)⁸⁸». Tirmidhî aussi perçoit dans «la brûlure de l'amour» le commencement de la gnose⁸⁹. Qushayrî expose la position «des hommes de réalisation spirituelle» (*muḥaqqiqûn*), suggérant qu'il adhère à cette vision: «L'amour est anéantissement dans le plaisir, la connaissance est contemplation stupéfaite et disparition dans la magnificence⁹⁰». De manière poétique

⁸² Cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 43.

⁸³ Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 252.

⁸⁴ Cf.: *'Imâd al-Dîn al-Umawî*. Kitâb ḥayât al-qulûb fî kayfiyya al-wuṣûl ilâ l-maḥbûb, en marge du *Qût al-Qulûb*. Dâr Sâdir, s.d. Vol. II. P. 167–8. Il énonce encore la finalité de chacun de ces amours et ce à quoi il est relié.

⁸⁵ Cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 45, sentence anonyme et parole de Ḥaram b. Ḥayyân.

⁸⁶ Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 253. Ce qui dénote une certaine prévention vis-à-vis de l'amour. Autre signe du débat sur la place respective de ces deux termes dans le cheminement spirituel, Shibli à qui il est demandé de décrire le connaissant et l'amant, cf.: *Tahdhîb al-asrâr*. P. 39. Dans le *Tahdhîb*, les sections portant sur l'amour et la connaissance suivent celles traitant au début de l'ouvrage du *taṣawwuf* qui est la voie des Gens de l'Irak et de la voie des *Malâmatiyya* qui est celle des Gens du Khurâsân. Cette présentation suggère-t-elle que les deux notions sont représentatives de ces deux voies? Cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 24.

⁸⁷ Cf.: *Nwyyia*. Exégèse. P. 251.

⁸⁸ Cette quatrième brûlure détruit en fait chez l'aspirant le désir du paradis, cf.: *Nwyyia*. Exégèse. P. 345–6.

⁸⁹ Cité par P. Nwyyia (*Exégèse*. P. 286).

⁹⁰ Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 253.

Nûrî parle de «déchirement des voiles et de découverte des secrets⁹¹». Shibli exprime la relation entre ces deux notions sous la forme du paradoxe: «L'amoureux s'il se tait périt, mais le gnostique périt s'il ne se tait pas⁹²».

Mais tous les maîtres ne sont pas subjugués par l'amour. Certains sont méfiants: ils parlent d'épreuve (*fitna*), d'autres de trouble (*tashwîsh*)⁹³. Même Gunayd parle d'«une inclination excessive dont on ne retire rien⁹⁴». À Nîsâbûr, les maîtres *Malâmâtî* attirent l'attention de leurs disciples, à l'instar d'Abû Hafû qui déclare: «Les états spirituels sont corrompus par trois choses: le libertinage des connaissant, la trahison des amoureux et le mensonge des aspirants⁹⁵». Propos abscons qui nécessitent la glose de son disciple Abû 'Uthmân al-Ĥirî:

Le libertinage des connaissant, c'est laisser l'œil, la langue ou l'oreille incliner vers les moyens de subsistance et les avantages mondains, la trahison des amoureux consiste à préférer ses passions à la satisfaction divine dans ce qui s'offre à eux et le mensonge des aspirants survient quand le commerce des hommes l'emporte sur celui de Dieu⁹⁶.

Ce dernier explicite le degré d'exigence des *Malâmâtî*, toujours prêts à contrarier les désirs de l'ego et dénonçant sans relâche les prétentions spirituelles injustifiées. La voie des Hommes du Blâme, implacable envers l'âme, est bel et bien réservée à une élite.

L'œuvre d'Abû 'Abd al-Rahmân Sulamî (m. 421/1021)⁹⁷, disciple de Naş-râbâdhî, atteste de cette prudence des Khurasaniens vis-à-vis de l'amour, prudence probablement toute pédagogique, car ils sont conscients des dangers de l'amour sur des novices encore mal assurés dans leur cheminement spirituel. Ainsi, dans l'introduction de son ouvrage *Le degré des sincères dans le soufisme*, Sulamî indique qu'il répond à un interlocuteur qui l'a interrogé «sur la différence entre le *taşawwuf*, les voies du blâme et le chemin des gens de l'amour». Il lui donne immédiatement cette réponse: «Le blâme comme l'amour sont une des stations du *taşawwuf* et une de ses vertus⁹⁸», mais on n'en saura pas plus sur la

⁹¹ Cf.: *Sarrâg*. Al-Luma'. P. 87.

⁹² Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 251, et: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 39. Les rapports entre l'amour et la connaissance sont également abordés dans des sentences de Dhû l-Nûn et d'Abû Bakr al-Wâsiţî (m. après 320/930), cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 52.

⁹³ Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 250.

⁹⁴ Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 250.

⁹⁵ Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 254.

⁹⁶ Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 254.

⁹⁷ Sur lui, cf.: *Thibon J.-J.* L'œuvre d'Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî (325/937–412/1021) et la formation du soufisme. Damas: IFPO 2009.

⁹⁸ Cf.: *Sulamî*. Daragât al-şâdiqîn fi-l-taşawwuf. Éd. K.L. Honerkamp // *Idem*. Magmu'a-ye âthâr. Éd. N. Poorjavâdî. Vol. III. Téhéran-Berlin: Iranian Institute of Philosophy and Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin 2009. P. 65–88, ici: P. 79. Voir aussi: *Honerkamp K.L.* Stations of the Righteous. Trad. et introd. // *Heer N. et K.L. Honerkamp (éds.)*. Three Early Sufi Texts. Louisville, KY 2006. P. 125, et: *Thibon*. Sulamî. P. 306 et sq.

différence entre ces voies qui ne seront plus du tout mentionnées dans le reste de l'ouvrage. Dans *Les degrés des œuvres d'adoration*, la courte section qui aborde ce thème de l'amour débute par: «L'amour est perte de discernement» et se termine par le hadith: «Ton amour d'une chose rend sourd et aveugle⁹⁹». Dans *Le Cheminement des gnostiques*¹⁰⁰, ouvrage destiné à des disciples et exposant l'enchaînement des étapes de la voie, l'auteur n'inclut l'amour ni parmi les états comme Sarrâg ni parmi les stations comme Abû Tâlib al-Makkî. Dans ce traité qui distingue entre la voie des Khurasaniens et celle des Bagdadiens, ce silence procède d'un choix délibéré visant à minimiser cette étape périlleuse du cheminement. Sulamî connaît fort bien les vicissitudes endurées par certains Bagdadiens, Nûrî et Hallâg en particulier. Pourtant, dans les *Sections sur le soufisme*¹⁰¹, il indique que l'amour a sa place dans la typologie de la Voie, faisant même partie des stations finales car «elle est parmi les plus difficiles et les plus exigeantes¹⁰²». Elle est donc l'apanage de l'élite de la sainteté.

Conscient de la difficulté de canaliser ses débordements, tout un courant de la spiritualité interprète la *maḥabba* de manière «minimaliste», ou devrions-nous dire littéraliste, en conformité avec les positions des théologiens. Le terme est alors relié à l'obéissance¹⁰³, à l'imitation prophétique¹⁰⁴ (ce qui est conforme aux injonctions coraniques), au service d'autrui¹⁰⁵ ou à l'acquiescement des cœurs¹⁰⁶. Yaḥyâ b. Mu'âdh affirme: «Le signe du *shawq* c'est que les membres soient sevrés des passions¹⁰⁷».

Ainsi apparaît probablement une divergence dans l'appréciation de la *maḥabba* entre les Bagdadiens et les Nîsâbûriens¹⁰⁸. On reprochait à Abû al-

⁹⁹ Ce texte propose la définition de 44 termes appartenant au lexique technique des soufis; *maḥabba* et '*ishq*' sont traités dans une section commune, cf.: *Sulamî*. Daragât al-mu'âmalât. Éd. Ahmad Ṭâhirî 'Irâqî // *Idem*. Magmu'a-ye âthâr. Éd. N. Poorjavâdî. Téhéran: Nashr-e dâ-nishgâh 1990. Vol. I. P. 490-1, et: *Thibon*. Sulamî. P. 296-305. Signalons toutefois l'ambiguïté que recèle ce hadith à la lumière des propos d'Ibn 'Arabî, pour lequel les attributs qui décrivent le *malâmî*, l'élite de la sainteté, sont «aveugle, sourd, muet», cf.: *Chodkiewicz M.* Un océan sans rivage. Paris: 1992. P. 155. Pour le hadith, cf.: *Abû Dâwud*. Sunan. Kitâb al-adab, bâb fî-l-hawâ.

¹⁰⁰ Cf.: *Sulamî*. Sulûk al-'ârîfîn // *Ates S.* (éd.). Tis'a kutub fî aḥwâl al-taṣawwuf wa-l-zuhd. Beyrouth: 1993. P. 391-410, et: *Thibon*. Sulamî. P. 495-509.

¹⁰¹ Cf.: *Sulamî*. Fuṣûl fî-l-taṣawwuf. Éd. K.L. Honerkamp // *Idem*. Magmu'a-ye âthâr. Éd. N. Poorjavâdî. Vol. III. P. 169-221.

¹⁰² Cf.: *Sulamî*. Fuṣûl fî-l-taṣawwuf. P. 197, et: *Thibon*. Sulamî. P. 179-80.

¹⁰³ Cf. vers de Nibâgî: «L'amant, celui qu'il aime, il lui obéit» (*Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 41).

¹⁰⁴ Mais il est vrai qu'il s'agit d'une citation d'un traditionniste, Sufyân b. 'Uyayna (mort à Kufa en 107/725), sur lui, cf.: EI². Vol. IX. P. 805b-806a.

¹⁰⁵ Citation anonyme, cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 44.

¹⁰⁶ Cf.: *Kalâbâdhî*. Al-Ta'arruf. P. 128, citation anonyme; *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 248, citation anonyme.

¹⁰⁷ Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 255; *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 52, citation anonyme.

¹⁰⁸ Sur les différences entre ces deux écoles, cf.: *Sviri S.* The early mystical schools of Baghdad and Nîshâpûr // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. Vol. 30, 2005. P. 450-82.

Qâsim al-Naşrâbâdhî (m. 367/978), de retour à Nisâbûr après avoir passé de nombreuses années à Bagdad, de ne pas parler de l'amour (ou de n'en rien montrer). Il répliquait: «Ils ont dit la vérité¹⁰⁹; quant à moi, je partage leurs soupirs; en lui je me consume¹¹⁰». Ce qui laisse supposer qu'au Khurâsân, les maîtres n'avaient pas le même discours qu'à Bagdad, que l'amour était vécu de manière plus intériorisée. Le même Naşrâbâdhî, introducteur de la doctrine de Ḥallâg dans cette province orientale, ne pouvait pas ne pas penser à la fin tragique de ce dernier dans la formulation suivante qui justifiait probablement ce double discours: «Il y a un amour qui exige d'empêcher de verser le sang et un autre qui lui exige de le verser¹¹¹». Voilà pourquoi les gens du Khurâsân interrogeaient les Bagdadiens sur leur compréhension de l'amour, comme le fit Abû 'Amr al-Zugâgî (m. 348/ 959)¹¹² avec Gunayd. Le maître bagdadien lui fit comprendre qu'il y avait plusieurs manières de parler de l'amour¹¹³, indiquant que la plus haute correspondait à une parfaite conformité à la Loi:

Abû 'Amr al-Zugâgî rapporte: «J'ai interrogé Gunayd sur l'amour. Il me répondit: — Tu attends de moi une réponse sur le mode de l'allusion? Non, lui dis-je. — Alors sur le mode de l'expérience personnelle (da'wâ)? Non plus. — Que veux-tu donc? Je lui répliquai: — L'essence de l'amour. Il me déclara alors: — Que tu aimes ce que Dieu aime chez Ses serviteurs et que tu détestes ce qu'Il déteste en eux¹¹⁴.

Conclusion

L'amour de Dieu a été intégré très trop comme une dimension de la vie spirituelle, mais il n'allait pas de soi que ce concept, et tout ce qu'il englobe, soit destiné à devenir une composante essentielle du cheminement spirituel, et en particulier dans son organisation en stations et étapes. Dans la première moitié du Ve siècle (XIe siècle), son lexique comme son rôle ou sa définition ne sont pas totalement fixés mais tous les maîtres, à des degrés divers, le revendiquent ou l'incluent dans leur enseignement de la voie spirituelle. De manière plus générale, il en va de même de toute la terminologie par laquelle les maîtres ten-

¹⁰⁹ Sous-entendu: les Bagdadiens.

¹¹⁰ Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 250.

¹¹¹ Cf.: *Qushayrî*. Al-Risâla. P. 249. Dans la sentence suivante, il exprime ainsi le dilemme de la voie étroite de l'amour: «Les gens de l'amour sont avec Dieu en position d'arrêt en un lieu; s'ils avancent, ils se noient et s'ils reculent, ils sont voilés», cf.: *Sulamî*. Ṭabaqât. P. 488.

¹¹² Il était originaire de Nisâbûr et avait été le disciple d'Abû 'Uthmân al-Ḥîrî, puis devint le disciple des maîtres bagdadiens, Gunayd et Nûrî en particulier, cf.: *Sulamî*, *Ṭabaqât*, p. 431.

¹¹³ Bisâtâmî, interrogé sur le *taşawwuf*, avait demandé à son interlocuteur selon quel point de vue (*lisân*) il attendait la réponse avant de lui en proposer trois: celui de la loi (*sharî'a*), de la réalité spirituelle (*ḥaqîqa*) ou celui de la Vérité (*Ḥaqq*), cf.: *Kharkûshî*. Tahdhîb. P. 13–14.

¹¹⁴ Cf.: *Sulamî*. Ṭabaqât. P. 163. Formulation que l'on trouve déjà chez Dhû-l-Nûn al-Mişrî, cf.: *Sulamî*. Ṭabaqât. P. 18.

tent d'exprimer et de transmettre l'expérience de la quête de Dieu, celle-ci s'enrichissant principalement au fur et à mesure de l'expérimentation empirique du langage coranique, d'échanges, de rencontres, de débats, etc.

Les formulations, dans leur diversité, montrent que l'amour a contribué à détacher les spirituels de l'islam d'une ascèse qui, dans les deux premiers siècles, représentait la voie quasi exclusive d'accès au divin, en introduisant une appréciation qualitative dans une démarche reposant sur un renoncement héroïque. Deux éléments en sont la trace manifeste: l'importance accordée à l'amour de Dieu — ce n'est que plus tard que viendra l'amour du prophète, des saints ou du maître, adjuvants devenus essentiels dans la progression spirituelle dans certaines voies — et l'aspiration vers le paradis et ses délices — compensation future aux renoncements présents — perçue comme une phase à dépasser¹¹⁵. Une inflexion majeure s'est produite: ce n'est plus l'homme qui, par renoncement, s'élève vers Dieu en se détachant des contingences matérielles mais l'aspirant (*murîd*) qui tente de devenir désiré (*murâd*) par un processus de transformation général dont le renoncement ascétique n'est plus qu'un élément.

Malgré les attestations scripturaires, ce concept d'amour réciproque entre Dieu et l'homme, susceptible d'être entaché d'anthropomorphisme, suscitait la méfiance de théologiens qui veillaient aux dérapages verbaux comme doctrinaux. Il fallait tenter de distinguer radicalement amour divin et amour humain, ce à quoi s'emploie Qushayrî, et ignorer la dimension sentimentale de l'amour¹¹⁶. Certains maîtres redoutent eux aussi la puissance imprévisible de l'amour, et, dans un souci pédagogique, sont enclins à restreindre les références à la *maḥabba*, même si sur le fond ils ne divergent pas quant à la place et au rôle de celle-ci dans la voie spirituelle.

L'expérience singulière de maîtres d'exception, figures tutélaires de la sainteté, est ainsi présentée comme une méthode susceptible d'être reproduite ou un modèle imité. On perçoit également dans ces écrits des IV^e et V^e siècles que les deux concepts les plus difficiles à articuler sont ceux de *maḥabba* et de *ma'rifa*, à la base de deux approches différentes de l'expérience spirituelle, celle des ravis qui arrivent au terme de la voie en brûlant les étapes, et celle des cheminants qui passent par un processus de purification intérieure et de détachement progressifs. Il faudrait tenter de préciser, en affinant la lecture de notre corpus, l'émergence des connections entre ces deux termes¹¹⁷.

¹¹⁵ Une sentence mise dans la bouche d'un prophète critique les ascètes, mus dans leurs œuvres par la crainte et l'espérance tandis que les prophètes œuvrent par amour et désir passionné (*shawq*), cf.: *Kharkūshī*. Tahdhīb. P. 50.

¹¹⁶ Mais pas la dimension du plaisir dans l'amour de Dieu, comme en témoignent de nombreuses sentences dans lesquelles la racine *ladhdha* apparaît. Pour certains maîtres, c'est d'ailleurs la raison pour laquelle ils réfutent ce terme, comme ce «grand maître» olont le nom n'est pas indique qui affirme: «L'amour est plaisir, or on ne prend pas du plaisir avec le Vrai», cf.: *Kalābādhi*. Al-Ta'arruf. P. 129.

¹¹⁷ Par exemple, il semble que ces deux termes ne soient mis en relation ni par Kalābādhi, ni par Sarrāg. Le problème se pose aussi avec d'autres termes, par exemple, il est probablement

Toutefois, il paraît vain de vouloir inscrire cette différence dans une logique de confrontation ou de la concevoir comme des modèles radicalement différents qui instaurent une ligne de démarcation nette entre les maîtres spirituels et leurs méthodes. Tout semble être question de dosage et de moment dans l'expérience. L'amour a pris une place centrale qu'il ne quittera plus et les diverses notions avec lesquelles il s'articule, en particulier les miracles, la *futuwwa* ou la connaissance, le montrent¹¹⁸. Au-delà d'une typologie plus ou moins complexe et détaillée des étapes et des stations qui balisent la voie spirituelle, deux termes semblent dorénavant destinés à désigner les degrés les plus hauts de cette ascension: l'amour et la connaissance (*maḥabba* et *ma'rifa*¹¹⁹). Bistâmî avait annoncé leur conjonction au sommet de la quête spirituelle: «La perfection du degré de gnostique est de se consumer par amour».

difficile de distinguer en quoi le gnostique se différencie du croyant, ce qui contraint Sarrâg à l'explicitier dans une section des *Luma'*, p. 63–4.

¹¹⁸ Pour l'évolution ultérieure de la place de l'amour dans la doctrine des maîtres soufis, en particulier chez Ibn 'Arabî, voir C. Addas «Expérience et doctrine de l'amour chez Ibn 'Arabî», in *Mystique Musulmane, Parcours en compagnie d'un chercheur: Roger Deladrière*, éd. G. Gobillot, Éditions Cariscript, Paris, 2002, p. 125–39.

¹¹⁹ Un autre terme intervient, *'ilm*, la science, et certains maîtres font la différence entre le *'arif bi-l-Lâh* et le *'âlim bi-l-Lâh*, tel Kharrâz, cf.: *Nwya*. Exégèse. P. 274. Ce vocable est également plurivoque et son usage et sa signification diffèrent d'un auteur à l'autre. Une étude des usages et des rapports entre ces deux termes serait utile.