

LES PARADOXES MYSTIQUES : L'EXEMPLE DE SHIBLI

Pierre Lory

Je voudrais vous présenter ici quelques réflexions sur un phénomène assez particulier dans la mystique musulmane, celui des *shatahât*. Ce terme a été rendu en français par des expressions diverses : propos extatiques, pieux blasphèmes, locutions théopathiques etc¹. Aucune de ses traductions ne recouvre cependant la totalité du champ du *shath*, qui peut être prononcé en-dehors d'états extatiques, dont le contenu n'est pas nécessairement choquant, et dont le sujet présumé n'est le plus souvent pas Dieu. Je préfère pour ma part, à la suite d'Henry Corbin (1981) utiliser le terme de 'paradoxe' qui me semble exprimer de façon plus adéquate la nature de ce qui est en jeu ici.

Les *shatahât* sont un type de discours encore relativement peu analysé. Le terme évoque, chez ceux qui en ont eu écho, les célèbres locutions d'Abû Yazîd Bastâmî comme « Gloire à moi, gloire à moi, combien grand est mon rang ! », de Hallâj (« je suis Dieu – *al-Haqq* ») ou d'Abû Sa'îd ibn Abî al-Khayr (« Il n'y a rien dans mon manteau hormis Dieu ») que la tradition soufie a transmises en les encapsulant dans des récits anecdotiques destinés souvent à en adoucir ou en orienter le sens. Ces paroles ont laissé les études islamologiques modernes assez perplexes. Elles étaient excusables en cela, car la tradition soufie elle-même a beaucoup oeuvré pour dévaloriser le *shath*, pour le réduire à un cri jaillissant, impromptu, d'un moment d'extase non contrôlé, notamment chez des sujets mal débarrassés de leur propre egoïté. Pourtant un bon nombre des grands maîtres de la mystique musulmane se sont vu attribuer des *shatahât*, jusqu'au très sobre Junayd ; une sorte de 'paradoxe dans le paradoxe' se dessine donc parfois dans le cas de célèbres Soufis condamnant les *shatahât* dans certains de leurs enseignements, mais en proférant à leur tour dans d'autres contextes précis. Mon propos ici sera de chercher à élucider ce point, en avançant que, contrairement à ces apparences, le *shath* n'est pas un phénomène marginal dans l'expérience mystique en terre d'Islam ; que bien au contraire, il renvoie à ce qui en fait l'essentiel. Bien entendu, je ne suis pas le premier à poser cette question, de grands savants et penseurs l'ont fait depuis près d'un siècle. Louis Massignon, dans son *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (1922 pp.119-120), posait la question de la fonction du langage durant les moments d'extase : qui parle lors des fulgurations insaisissables dont un Soufi rend compte en s'exclamant « *anâ al-Haqq* » ? Plus tard, Henry Corbin (1981) étendit le champ de la réflexion, montrant combien le paradoxe du langage mystique concernait en fait celui de toute

forme de religion : « L'expression de l'inexprimable, c'est cela le paradoxe par excellence », écrivait-il dans ce texte décisif (p.14). En 1985, Carl Ernst publiait une monographie utile sur la question. Enfin, un riche article de Paul Ballanfat (BEO XLIX, 1997) discernait une évolution historique depuis le soufisme primitif, jusqu'à la synthèse d'Ibn 'Arabî tendant à marginaliser le *shath*. Cette petite liste n'est pas exhaustive bien sûr, il faudrait y inclure bien d'autres noms de chercheurs ayant contribué à éclaircir le débat- comme celui du regretté Paul Nwyia (*Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth 1970). Ces travaux nous autorisent à aller de l'avant en posant à nouveau des points fondamentaux, comme par exemple celui de la définition du *shath*. Comment, fondamentalement, tracer le contour de ce phénomène ?

Le *shath* est souvent lié à un état d'extase (traduisons ainsi le terme arabe *wajd*) ainsi que l'exemple de Shiblî qui va suivre nous le montrera. Mais ce n'est pas systématiquement le cas, et ce n'est pas ce qui le définit au plus près. Plusieurs *shatahât* correspondent notamment à des réponses visiblement jaillies au cours d'une discussion, d'une instruction. « Qu'est-ce que le paradis ? - Un jeu pour les enfants », déclara Abû Yazîd, manifestement en état de lucidité. Toshihiko Izutsu rapprochait certains de ces paradoxes de la pratique du koân dans le bouddhisme zen, y voyant un maniement délibéré du paradoxe ou de la provocation dans un but de pédagogie spirituelle. Lorsque à l'appel du muezzin « Dieu est Très-Grand » Abû Yazîd répondit « Moi, je suis plus grand ! », il n'était peut-être pas aussi noyé dans l'ivresse mystique que les commentateurs le disent, et peut-être voulait-il éveiller ses proches au mystère de l'Homme Parfait. La question peut à tout le moins être posée.

Le *shath* n'est pas non plus nécessairement 'théopathique' (pour reprendre le terme de Massignon), bien que les formulations les plus célèbres, celles qui ont le plus choqué l'opinion, l'aient été. Lorsqu'Abû Yazîd déclare : « Je me suis enfoncé dans un océan sur la rive duquel les prophètes se sont arrêtés », ce n'est nullement Dieu qui parle par sa bouche ; de même lorsqu'il affirme qu'au début de sa quête, il avait un miroir, et qu'à la fin, il était lui-même devenu miroir.

Enfin, le *shath* n'est pas forcément scandaleux ou provocateur, contrairement à la tendance de certains théologiens et chercheurs contemporains mettant ce caractère en avant. Certains se situent dans une logique de l'ascèse, portée à l'octave supérieure. A la question : « Qui est Abû Yazîd ? » ce dernier répondit : « Si seulement je voyais Abû Yazîd ! ». Il déclara aussi : « J'ai commis quatre erreurs : j'ai cru que je L'invoquais, que je L'aimais, que je Le connaissais, que je Le recherchais, alors que c'était Lui Qui avait invoqué le premier, aimé le premier, connu le premier et recherché le premier ». De façon plus simple encore,

¹ Cf Meddeb pp.28-29, qui énumère une série des traductions proposées par plusieurs orientalistes.

cette parole de Junayd : « Ce n'est que lorsque le serviteur se perd lui-même qu'il se trouve ». Rien de répréhensible, on le constate, à ces paroles. Toutes sont dotées par contre d'un caractère paradoxal, comme l'avait relevé Henry Corbin (1981 pp.14-16). Et cela pour la raison principale, notait-il, que le *shath* reflète l'équivocité de l'être pour toute conscience religieuse, à son triple niveau :

1) Equivoque de la structure du monde, qui est connaissable et inconnaissable à la fois. Ainsi, note par exemple Rûzbehân, il distribue bienfaits et souffrances sans qu'il soit possible, extérieurement, d'y discerner de la cohérence ; d'où le paradoxe d'Iblîs désobéissant et serviteur fidèle tout à la fois, très présent dans l'œuvre rûzbehânienne. Le *shath* est paradoxal, parce que l'univers entier se présente ainsi aux yeux du croyant.

2) Equivocité du langage religieux d'autre part, qui cherche à exprimer des réalités inexprimables. Que signifie par exemple le vocable « Allâh » lorsque l'on prononce ces syllabes ? Quelle science peut-on en tirer ? Ne désigne-t-il pas plutôt l'ignorance des hommes ? En ce sens, le *shath* n'est pas plus dénué de sens que la plus ordinaire des prières.

3) Equivocité de la conscience enfin. Comme la psychanalyse, mais dans une optique bien sûre très différente, le soufisme insiste sur le fait que le plus souvent, nos pensées nous échappent. Il y a quelque chose qui en nous-mêmes désire et pense ; notre conscience est en ce sens multiple. Le *shath* permet d'esquiver l'illusion de croire que notre parole 'lucide' traduit réellement le vrai de notre conscience.

C'est au regard de cette triple équivoque que Rûzbehân peut considérer que le premier et plus important discours de *shath* est le Coran lui-même (cf la présence des versets ambigus, et plus généralement son rapport au *ta'wil*), puis le hadîth². Mais, pour s'en tenir à la littérature soufie proprement dite, tâchons d'éclaircir un tant soit peu les modalités d'apparition du *shath*. Car celles-ci sont très variables. Certains Soufis, comme Junayd, s'efforcent de limiter le domaine du *shath* autant que faire se peut. D'autres, comme Hallâj, le brandissent comme un étendard. J'ai ici choisi de présenter un exemple de cette même époque de la coupée des 9^e / 10^e siècles, Abû Bakr al-Shiblî. Ce dernier est moins connu que ses deux illustres contemporains, mais il me paraît assez représentatif d'un courant et d'une 'ambiance spirituelle' de cette grande période d'épanouissement de la mystique acceptant et surtout comprenant assez naturellement l'enjeu du paradoxe. Shiblî représente au fond le type spirituel du ravi (*majdhûb*). Extatique et imprévisible - bien qu'étant parfaitement à même d'exposer des données doctrinales et ayant assuré un enseignement suivi durant des années –

² Comme le fameux hadîth de l'enuagement « En vérité il nuage sur mon cœur, et j'en demande pardon à Dieu soixante-dix fois par jour » auquel Rûzbehân consacra un traité fort dense.

Shiblî exprime le jaillissement même d'une expérience mystique qui ne se cherche pas de justification rationnelle ou théologique. Il fut un maître écouté et respecté par beaucoup ; certains autres le considérèrent comme un fou. Et c'est cela même qui orientera notre attention. Car Shiblî ne se contenta pas de proférer des paradoxes : sa vie entière se présente comme un long et multiforme *shath*.

Nous possédons peu de renseignements concernant la biographie de Shiblî. Sa famille était originaire de l'Iran oriental, de Shibla dans la région d'Ushrûshana en Transoxiane. Né vers 247 / 861 et décédé en 334 / 945, il fut le contemporain et l'ami de longue date de Hallâj. Il vécut en effet sa jeunesse à Bagdad, car son père était haut fonctionnaire dans l'appareil d'état abbasside ; il fut notamment le chambellan du régent Muwaffaq. Le fait est à souligner, car la majorité des Soufis de cette époque étaient d'origine plutôt modeste – issus notamment des milieux d'artisans et de commerçants urbains³. Son entrée dans la vie soufie correspond à une véritable conversion. Elle fut tardive – il avait à ce moment-là une quarantaine d'années – et radicale, car il abandonna sa carrière de fonctionnaire pour entrer dans le cercle de disciples de Khayr al-Nassâj. Elle correspond certainement à une recherche personnelle ardente. Il racontait lui-même qu'il avait étudié le *fiqh* pendant trente ans « jusqu'à ce que l'aurore se lève. Je me rendis alors auprès de tous ceux auprès de qui j'avais pris des notes et demandai : je veux le savoir sur Dieu (*fiqh Allâh*), mais aucun ne me répondit »⁴. Il distribua tous ses biens aux pauvres – à la fin de sa vie, il ne laissa strictement rien à ses propres héritiers – pour entreprendre le grand pèlerinage vers cette ultime connaissance. Toutes nos sources convergent pour attester la rigueur de l'ascèse d'un homme qui se mettait du sel sur les yeux pour ne pas dormir lors de ses dévotions nocturnes⁵ et professait le plus total mépris envers les attraits de la vie mondaine.

Shiblî devint vite un maître soufi connu à Bagdad, et entouré d'un certain nombre de disciples. Les autres grands mystiques de l'époque le fréquentaient et l'estimaient. Hallâj par exemple se rendait à son *majlis*. Son tempérament était toutefois celui d'un hypersensible, d'un extatique comme il en avait existé avant lui (Abû Yazîd al-Bastâmî), à son époque (al-Nûrî) et bien après lui, jusqu'à Jalâl al-dîn al-Rûmî par exemple. C'était donc un mystique 'ivre', dont l'ébriété atteignait parfois des paroxysmes, au point qu'il fut à plusieurs reprises interné à l'hôpital (*mâristân*). Il nous intéresse en tant que témoin d'une mystique « exprimant

³ Comme en témoignent fréquemment leurs noms : Hallâj, le cardeur ; Nassâj, le tisserand ; Khazzâz, le marchand de soieries ; Muzayyin, le coiffeur, etc.

⁴ Sarrâj p.487 ; Rûzbehân pp.248-249 ; Sulamî pp.337 s.

⁵ Sarrâj p.275 ; Qushayrî p.97 ; Ibn Khallikân II 273 ; 'Attâr II p.164 ; Sha'rânî I pp.104-105 ; Ibn al-Mulaqqin p.204.

l'inexprimable » - pour reprendre l'expression de Corbin – témoin spontané et pathétique s'il en fut. Nous allons étudier chez lui le triple paradoxe du **langage équivoque**, de la **pensée extatique** et de **l'action d'ivresse** apparaissant dès lors que ces trois facultés sont habitées par une expérience mystique profonde.

Question du **langage** tout d'abord. Face au questionnement posé à la conscience musulmane par la diffusion des *shatahât*, Rûzbehân a souligné que le mystique, lorsqu'il parle du lieu de son expérience, profère un discours ambigu, amphibologique, renvoyant à la fois à la charge sémantique ordinaire des mots et à un vécu inexprimable directement, lié à la conscience de l'illimité et du pré-éternel. En ce sens, rappelions-nous plus haut, le Coran et le hadîth constituent les prototypes même du *shath* puisqu'ils sont destinés aux hommes ordinaires tout en contenant des sens ésotériques en nombre indéfini. Les paroles extatiques des Soufis ne sont certes pas assimilables à une révélation ; mais elles relèvent également de cette double dimension du langage, à la fois terrestre et 'éternisé'. L'attitude de Shiblî nous intéresse ici tout particulièrement. Toutes les notices se rapportant à lui dans les divers répertoires prosopographiques insistent sur sa sensibilité à l'égard du langage, sa manière de capter dans les mots les dimensions métaphysiques qu'ils véhiculent. Écoutant incidemment un vers, il pouvait soudainement 'entendre' un sens supérieur et entrer comme en transes⁶. Alors qu'il se mettait à pousser des cris en écoutant un *qawwâl*, les assistants lui demandèrent pourquoi il entraînait ainsi en extase (*mâ la-ka tatawâjad*) en public. Il leur répondit par un vers :

« J'ai deux ivresses, les commensaux n'en ont qu'une * C'est une chose qui me fut attribué en propre ! »⁷

De telles manifestations se produisaient a fortiori durant les séances de *dhikr* ou de *samâ*. Comme on lui reprochait un jour les cris bruyants qu'il poussait durant le *samâ*, il répondit encore par un vers :

« S'ils entendaient ses paroles (= de Dieu) comme je les ai entendues, ils s'écrouleraient prosternés ! »⁸

Mais ces récits ne doivent pas suggérer une image de Shiblî comme un simple excité trop extraverti. Car il avait une conception cohérente du langage et de ce qu'implique son utilisation dans le domaine de la mystique. Il mettait en garde ses disciples contre un danger radical : confondre le nom avec ce qu'il désigne, et supposer naïvement que notre façon de

⁶ Sarrâj p.364 ; Isfahâni X p.369.

⁷ Ibn al-Mulaqqin p.206. A noter qu'il s'agit en fait d'un vers du poète libertin Abû Nuwâs.

⁸ Isfahâni X p.206.

penser et dire les choses (*mantiq*) correspond adéquatement au Réel. Le langage peut être utile pour cheminer dans le vrai ; mais il n'est au fond qu'un truchement commode, du moins tant qu'il n'est pas investi de la Présence qu'il appelle : « Celui qui dit le nom doit être assuré de la réalité de ce qu'il nomme. Les créatures s'égarer dans la science (*al-'ilm*), la science s'égare dans le nom (*al-ism*) et le nom s'égare dans l'Essence (*al-dhât*) »⁹. Le nom constitue comme un pont menant vers le Réel : malheur à celui qui, croyant comprendre, fixe sa certitude sur ce pont.

Le danger est particulièrement présent dès lors que l'on manie des paroles aussi axiales que celles du *tawhîd* soufi. A quelqu'un qui lui demandait de parler sur ce terme amphibologique entre tous, Shiblî répondit « Malheur à toi ! Celui qui répond explicitement (*bi-al-'ibâra*) sur l'Unité est un athée (*mulhid*). Celui qui le désigne par un signe (*ashâra ilay-hi*) est un adorateur d'idoles. Celui qui discourt à son sujet est un insouciant, et celui qui se tait à son endroit est un ignorant. Celui qui s'imagine être arrivé n'a rien obtenu. Celui qui se croit proche en est éloigné et celui qui cherche l'extase (*tawâjada*) a perdu (la présence divine). A chaque fois que vous le caractérisez par vos imaginations ou Le saisissez par vos intellects de la façon la plus accomplie dont vous êtes capables, cela vous échappe et vous revient adventice et créé, semblable à vous ! »¹⁰.

Nous nous trouvons ici au cœur de la question du langage – qui concerne non seulement les mystiques mais aussi, notons-le en passant, les linguistes, philosophes, psychanalystes actuels. L'homme qui a prononcé ces phrases n'était certes pas un agité ou un fou. Il est allé au-delà de la pensée des linguistes ou des philosophes : pour lui, la parole manque son but tant que le sujet du discours n'y associe pas son objet. Si le croyant dit « Dieu » ou « au nom de Dieu (*bismillâh*) » sans que l'objet de son discours ne soit pas aussi de quelque manière son sujet – car c'est Dieu qui accorde la grâce de la foi – il pose un concept-idole. Shiblî exposait cette idée de façon percutante en disant : « La parole transmise (sur Dieu) est une science ; toute science est négation ; la négation est athéisme »¹¹. Ou encore, dans un style qui rappelle Hallâj : « Contempler (Dieu) est mécréance, penser (à Lui) est associationnisme, faire allusion (à Lui) est méchante ruse (*makr*) »¹². Ces incapacités du langage amenèrent Shiblî à distinguer plusieurs niveaux de discours : « Il existe trois langues : celle de la science, celle de la Réalité (*haqîqa*), et celle du vrai (*Haqq*). La langue de la

⁹ Isfahâni X p.369 ; et Sarrâj p.426, où une citation analogue de Shiblî est donnée : « Ils n'ont de Lui que le nom ».

¹⁰ Sarrâj p.50 ; Isfahâni X p.374.

¹¹ Rûzbehân pp.269-270.

¹² Rûzbehân pp.267-268 ; Isfahâni X p.368.

science est celle qui nous parvient par des intermédiaires ; celle de la Réalité est envoyée par Dieu dans l'intime des cœurs sans intermédiaires ; celles du Vrai, nul n'a accès à elle (*laysa la-hu tariq*) »¹³. Ces affirmations correspondent tout à fait à ce qui est dit de l'enseignement même de Shiblî. Ainsi, un maître soufi rapporta : « J'ai connu Shiblî pendant vingt ans, et je n'ai pas entendu un seul mot de sa part concernant l'Unification (*al-tawhîd*). Ses propos concernaient exclusivement les états et les stations mystiques »¹⁴. La remarque est d'ailleurs vérifiée par l'étude globale des propos des propos de Shiblî qui nous sont parvenus, et qui concernent rarement l'évocation des stades supérieurs de l'union mystique. Le *tawhîd* en effet ne se dit pas, car il suppose que Dieu S'unifie dans la personne du mystique, ne laissant plus de place à une parole d'un sujet sur un objet, ni d'un locuteur à son vis-à-vis. Shiblî a bel et bien assuré un enseignement, une instruction auprès des novices. De la nature de cet enseignement, nous ne possédons que quelques bribes. Mais il nous prévient lui-même de la nature équivoque des propos qu'il tenait : « Si quelqu'un comprenait ce que je disais, je ceindraï des *zummâr-s* ! »¹⁵. On peut supposer qu'il tenait des propos à double sens qu'il explicitait ensuite à ses proches disciples. L'exemple le plus frappant de cette double dimension est bien sûr fourni par sa condamnation des paroles de Hallâj, qui masquait en fait son accord profond (v. *infra*).

Tout ceci revient à dire que la parole du soufi ne peut être vraie que si elle est ancrée dans une expérience d'Union. D'où l'importance de ce que l'on pourrait appeler la **pensée extatique** chez Shiblî. Celle-ci comporte plusieurs paliers. Shiblî, tout d'abord, percevait Dieu et son infinité partout. Lorsqu'on lui demandait comment rechercher Dieu, il s'emportait : comment peut-on rechercher Celui dont la Présence est plus éclatante que celle de toutes les créatures réunies¹⁶ ? Dieu ne Se cache nullement à ses créatures, ce sont elles qui sont voilées à son égard, par amour pour ce bas monde¹⁷. Ceci vaut non seulement pour les phénomènes terrestres, mais également pour les perceptions d'ordre strictement spirituelles. « Dieu a ordonné à la terre de m'engloutir si, depuis un mois ou deux, il restait en moi de quoi mentionner les anges Gabriel et Michel ! »¹⁸. Shiblî préconise un décentrement complet de la pensée humaine : « Celui qui se détache (de ses pensées ...) s'unit à Dieu, et celui qui est uni

¹³ Sarrâj p.287 et variante p.430.

¹⁴ Sarrâj p.480 et variante p.436.

¹⁵ Sarrâj p.479.

¹⁶ Isfahâni X p.370.

¹⁷ Isfahâni X p.370.

¹⁸ Sarrâj pp.481 s. ; Rûzbehân pp.234-237. Cf dans le même esprit son affirmation : « Celui qui pense un seul instant au paradis, je lui interdis de venir à mon *majlis* ! » (*Adab al-mulûk* p.11 ; 'Attâr II p.169).

est séparé »¹⁹. Ou encore : « Rien ne rend plus étranger que de penser à Dieu »²⁰. Tout ce que le Soufi authentique perçoit équivaut donc à un acte de présence ou à un message venant de Dieu ; d'où un état permanent de prière et de vigilance. « Pour les gnostiques, être distrait d'un seul clin d'œil de Dieu, c'est du polythéisme », disait-il²¹. Toute son attitude de vie est comme résumée dans cette brève formule : « En-dehors de Dieu, je n'ai rien vu ! »²².

Mais cette omniprésence ne se limite pas à ce qui existe autour de l'homme : Dieu est bien ce qu'il y a de plus intime dans le cœur du Soufi, qui découvre en lui-même une infinité encore plus saisissante de sens. Ainsi que l'a dit Shiblî dans un *shath* célèbre : « O vous ! Je vais vers ce qui n'a pas d'au-delà, et je vois toujours de l'au-delà ! Je vais à droite et à gauche vers ce qui n'a pas d'au-delà, et je ne vois qu'au-delà ; puis je reviens, et je vois tout cela tenir sur le poil de mon auriculaire ! »²³. Cette attitude, jointe à cette méfiance à l'égard du discours humain, conduisit Shiblî à une extrême condensation de sa pensée : au point que la récitation même de la *shahâda* lui était pénible. Comment prononcer en effet le *lâ* avant *Allâh* ? N'en eût-il tenu qu'à lui seul, il aurait simplement répété « *Allâh* » sans plus. Cette concentration d'une pensée qu'aucune parole n'arrive plus à porter est d'ailleurs attestée par un bref dialogue qu'il aurait eu avec Junayd. « Que professes-tu (*aysh taqûl*) ? » lui demanda celui-ci. « Je dis 'Dieu' ! » répliqua Shiblî. « Vas, que Dieu te protège ! » reprit Junayd²⁴. La réponse de Junayd a, selon Sarrâj, valeur de mise en garde. Etre obnubilé par la pensée de Dieu ne correspond pas à un état d'union mystique réalisé. Ce que confirme d'ailleurs Shiblî dans un *shath* d'une pathétique humilité : « Si je dis ceci, c'est Dieu, et si je dis cela, c'est Dieu. Et je souhaiterais simplement recevoir un atome de Lui ! »²⁵. Cet atome, il semble d'ailleurs l'avoir reçu, comme en témoignent certaines paroles décisives. Ainsi, à quelqu'un qui lui demandait quelle était la réalité de l'invocation (*haqîqat al-dhikr*), il répondit : « C'est d'oublier le *dhikr* »²⁶ - c'est à dire, commente Sarrâj, d'oublier que tu es en train d'invoquer Dieu, et d'oublier tout ce qui est hormis Lui. Pensée humaine et intention divine fusionnent ici en une conscience unique ; celle que nous désignons ici comme 'pensée extatique'.

Les **actions d'ivresse** attribuées à Shiblî sont une illustration frappante de cette divine folie. Nous avons déjà signalé plus haut plusieurs anecdotes relatant des moments d'extase de

¹⁹ Isfahâni X p.368.

²⁰ *Adab al-mulûk* p.29.

²¹ Sulamî p.343.

²² Hujwirî p.428, qui précise « dans l'extase ». Mais cette restriction est-elle bien nécessaire ?

²³ Sarrâj p.486 ; Rûzbehân pp.245-247.

²⁴ Sarrâj p.488.

²⁵ Sarrâj p.486 ; Rûzbehân pp.247-248.

Shiblî. Un autre récit connu raconte comment il pénétra un jour chez Junayd alors que sa femme était présente, la tête dévoilée. Junayd fit signe à cette dernière de ne pas se couvrir : la personne terrestre de Junayd n'était en effet pas présente en l'instant²⁷. Une autre fois, on reprocha à Shiblî d'avoir déchiré ses vêtements à l'état de *wajd*. Il répondit par deux vers :

« C'est mon cœur que je voulais déchirer, mais mon vêtement l'a protégé ;
Le déchirement aurait été plus juste, si mon cœur avait été à la place du vêtement ! »

Plusieurs maîtres soufis ne se privèrent pas de critiquer ces manifestations publiques d'états d'extase²⁸. Cette agitation, ces tremblements et ces cris étaient pour eux des réactions que ne pouvaient guère manifester que des débutants sur la voie. De plus, ils pouvaient aussi choquer inutilement des croyants simples. Le débat sur l'ivresse mystique est vaste et complexe, et il n'est pas de notre propos de nous y attarder. Mentionnons ici simplement un fait significatif : Shiblî resta toujours un maître respecté, il ne connut pas l'opposition au sein même du soufisme que rencontra Hallâj par exemple. Junayd résuma les réticences mêlées de respect à son endroit en déclarant : « Shiblî est ivre ; s'il s'éveillait de son ivresse, il deviendrait un *imâm* dont un grand nombre pourrait tirer profit »²⁹. Et c'est ce même Junayd qui aurait déclaré un jour : « Toute communauté a sa couronne ; celle de notre communauté, c'est Shiblî ! »³⁰.

Dès lors apparaît le rôle essentiel de l'ivresse : il manifeste en effet les premiers moments de l'état extatique, il permet au mystique de vivre la présence de Dieu sans l'obstruction des mots et des pensées parasites, et sans toutefois devenir complètement et définitivement dément. Il surgit comme une étape de libération. « Combien les hommes ont besoin de l'ivresse (...) qui les dispense de la contemplation d'eux-mêmes, de leurs propres actes et états (spirituels) ! » déclara-t-il un jour. Et il ajouta un vers :

« Vous me croyez vivant alors que je suis mort * une partie de moi pleure l'exil pour l'autre partie ! »³¹

Seule l'expérience du *wajd* peut nettoyer l'esprit du mystique de toutes les pensées et illusions qui le polluent. On peut dire et répéter que l'extase n'est pas le but final de la démarche mystique, et que la maturité du Soufi requiert la sobriété et la maîtrise de soi : une

²⁶ Sarrâj p.291 ; variantes dans Isfahânî X p.374 ; 'Attâr II p.177.

²⁷ Isfahânî X p.367 ; Ibn al-Mulaqqin p.211.

²⁸ Notamment Junayd, qui lui dit un jour : « Si tu confiais ton cas (*amra-ka*) à Dieu, tu serais plus serein ! » A quoi Shiblî rétorqua : « Si Dieu te confiait ton cas, tu serais plus serein ! » - « Les sabres de Shiblî ruissellent de sang », commenta Junayd (Sulamî p.343).

²⁹ Sarrâj p.382.

³⁰ Baghdâdî XIV p.395 ; Jâmî p.184, ou l'on trouve aussi cette belle affirmation du même Junayd : « Ne regardez pas Shiblî comme vous vous regardez les uns les autres ; car il est un œil de Dieu »..

telle maturité n'est accessible qu'à celui qui s'est livré sans réserve à l'amour divin. La situation d'un esprit qui cherche Dieu sans être passé par cet état d'extase est donc bien pauvre pour Shiblî. C'est sans doute le sens à donner à une célèbre parole d'humilité qui lui est attribuée : « Si je compare ma bassesse à celle des Juifs et des Chrétiens, ma bassesse serait encore plus vile que la leur »³². Le non-musulman qui n'a pas accès au message prophétique, au modèle et à la guidance est en effet bien plus excusable que le Musulman pour qui la voie vers Dieu est toute tracée, mais qui reste immobile. Cette attitude spirituelle fondamentale de Shiblî est résumée au mieux par un entretien qu'il aurait eu avec le vizir 'Alî ibn 'Isâ. Celui-ci lui demanda : « Tu as affirmé toi-même que tout saint (*siddîq*) qui ne produit pas de miracle est un imposteur. Quel est ton miracle à toi ? » - « Mon miracle, répondit Shiblî, c'est que mon état quand je suis lucide et mon état quand je suis ivre sont tous deux conformes à la volonté divine »³³. Dans cette perspective shiblienne, on devine que les définitions usuelles de la folie n'ont plus guère de sens. Car c'est bien Dieu qui confère l'ordre, le sens et la justice ; le Soufi erratique est donc bel et bien un sage, alors que le mondain calculateur est le dernier des insensés. C'est dans cette optique que nous allons considérer les cas les plus connus de 'crises' shibliennes et leurs rapports avec cette sagesse transcendante.

Le plus étonnant pour notre conscience moderne, c'est que Shiblî manifesta un comportement qui pour nous relèverait de la démence. Ses actions étaient sans doute porteuses d'un sens symbolique, comme les fumigations d'encens qu'il fit sous la queue d'un âne. Toujours est-il que certaines initiatives lui valurent une notoriété très particulière : ainsi celle de brûler des beaux vêtements qu'il avait portés. Le vizir 'Alî ibn 'Isâ l'aurait interrogé sur la raison de cette action de gaspillage insensé pour un Musulman et même pour un Soufi. Mais Shiblî tira argument de l'exemple du roi Salomon mutilant ses chevaux dont la passion – selon certains exégètes – lui aurait fait négliger une prière³⁴. De même, ayant distribué en aumônes la totalité d'une transaction immobilière sans rien laisser pour ses propres héritiers, il se justifia en excipant de l'exemple d'Abû Bakr abandonnant tous ses biens pour suivre le Prophète³⁵. Ces exemples montrent que Shiblî assumait et savait rendre compte de la portée de ses actes jugés extravagants. Il considérait qu'il ne faisait que suivre des grands modèles, et

³¹ Isfahâni X 372 ; Sulamî p.345 ; Ibn al-Mulaqqin p.210, qui donne « les détruite » (*tufni-him*) pour « les dispense » (*tughni-him*).

³² Sarrâj p.478 ; Rûzbehân pp.240-241 ; 'Attâr p.165 ; Sha' rânî I p.104.

³³ Isfahâni p.367 ; Sha' rânî I p.104.

³⁴ V. Coran XXXVIII 32. Isfahâni X pp.373-374 ; Baghdâdî XIV p.392 ; Ibn Khallikân II p.274 ; Rûzbehân pp.258-261 ; Sha' rânî I p.105. Noter que le gaspillage excessif est assimilé à une maladie mentale dans le droit musulman.

sans doute aussi que sa propre 'folie' correspondait à un type spirituel. Il dit ainsi à son principal disciple, Husrî : « Tu es un fou comme moi, il existe entre toi et moi une affinité prééternelle ! »³⁶. On peut supposer que certaines de ses actions ivres visaient à un but 'pédagogique' ; ainsi lorsqu'il jeta à l'eau un Soufi qui poussait inopinément des cris dans son majlis, en disant : « S'il est sincère, il sortira comme Moïse et s'il est menteur, il coulera comme Pharaon ! »³⁷.

Son comportement devait cependant être suffisamment excentrique – et surtout dangereux physiquement ou moralement – pour qu'on l'enfermât à plusieurs reprises dans le *mâristân* des fous. Certaines de ses actions confirment à vrai dire cette folie, comme l'accueil qu'il fit à des amis venus le visiter à l'hôpital psychiatrique. « Qui êtes-vous ? » demanda l'interné. « Des gens qui t'aiment » répondirent-ils. Il se mit alors à jeter des tuiles sur eux et, comme ils s'enfuyaient, il criait : « Menteurs, vous prétendez m'aimer, et vous n'avez pas de patience quand je vous frappe ! »³⁸. Mais simultanément, son attitude continuait à véhiculer une réelle sagesse. Shiblî lui-même était conscient de son état et s'en plaignait avec humilité devant ses visiteurs : « Des gens sains viennent voir un malade. Quel profit trouvez-vous en moi ? On m'a fait rentrer tant et tant de fois à l'hôpital, on m'y a fait boire tant et tant de médicaments, et cela n'a fait qu'augmenter ma folie ! »³⁹ - mais sans doute visait-il autre chose que la maladie psychique. L'équivoque demeure, comme dans la réplique qu'il fit à des gens du souk qui le traitaient de fou : « Pour vous je suis fou et pour moi vous êtes sains ; puisse Dieu augmenter ma folie et augmenter votre santé ! ». Pour Hujwirî qui relève l'anecdote (p.196), cette réplique a valeur d'invective. – Shiblî ne comprenant pas qu'on puisse ne pas distinguer la folie de l'amour, cet enthousiasme nécessairement irrépressible qu'induit la proximité divine. Sans doute sommes-nous ici au centre de la psychologie de Shiblî, de ce qui la rend à la fois si attachante et si inquiétante. Quelqu'un lui demanda un jour : « Pourquoi te vois-je toujours inquiet (*qaliq*) ? N'est-il pas avec toi, et toi avec Lui ? » Il répondit : « Si j'étais avec Lui, je Le manquerais. Mais je suis effacé en Lui ! »⁴⁰. En d'autres termes : cette agitation n'est pas la mienne, elle manifeste un flux, une énergie imprévisible qui dépend d'une Réalité transcendante. Shiblî enseignait que ce bas monde comme l'au-delà

³⁵ Sarrâj p.483 ; Rûzbehân pp.261-263 ; Baghdâdî XIV p.393.

³⁶ Jâmî pp.236-237.

³⁷ Rûzbehân pp.273-274 ; Sha' rânî I p.105.

³⁸ Sarrâj p.77 ; Hujwirî p.404 ; 'Attâr II p.163.

³⁹ Isfahâni X p.368.

⁴⁰ Sarrâj p.432 ; Sulamî p.347.

était un rêve, et que le réveil était en Dieu⁴¹ ; sa folie venant sans doute qu'il ne partageait pas les mêmes rêves que ses contemporains.

Il y aurait beaucoup à dire sur la spiritualité de Shiblî, car les paroles rapportées de lui sont fréquemment très denses, et sincères dans leur ton. Ce n'est pas le lieu de nous étendre à ce propos. Mais tant qu'à tracer son profil spirituel, on ne peut à tout le moins éviter de le comparer avec son contemporain Hallâj. Ils étaient amis, nous l'avons souligné, et une tradition rapporte que c'est dans la *halqa* de Shiblî que fut proféré le fameux « *anâ al-Haqq* – je suis Dieu »⁴². Au moment du procès, sommé de se prononcer sur le caractère hérétique de certains propos hallâjiens, Shiblî répondit prudemment : « Si quelqu'un parle ainsi, il faut le lui interdire ». Par cette formule, il ne se prononçait pas sur le fond de la doctrine en cause, et suggérait qu'il fallait tout simplement s'abstenir de la divulguer⁴³. Amené de force devant le gibet de Hallâj au moment de l'exécution, il aurait échangé avec lui des paroles sibyllines qui restèrent les *ultima verba* recueillies du condamné⁴⁴. Shiblî critiqua les propos de Hallâj devant des novices peu avancés dans la voie soufie, mais confia plus tard à son disciple Mansûr ibn 'Abd Allâh : « Hallâj et moi n'avions qu'une seule et même doctrine. Mais il l'a publiée tandis que je la cachais. Ma folie m'a sauvé, tandis que sa lucidité l'a perdu ! »⁴⁵. En effet, la révélation intérieure donnée au Soufi peut paraître une énormité aux yeux du croyant ordinaire. Le Soufi a alors le choix entre plusieurs attitudes. Il peut opter pour une réserve discrète et l'alignement doctrinal clair sur l'orthodoxie – ce fut le choix de Junayd⁴⁶. Il peut également divulguer son vécu et tâcher de convaincre les autres croyants, comme le fit Hallâj. Shiblî, lui, adopta souvent un troisième comportement, celui de la folie innocente – innocente à l'égard de la Loi, certes, mais également par sincérité à l'égard de Dieu. Car, nous dit-il, quel croyant peut rencontrer Dieu en vérité sans perdre son propre esprit ? A un disciple qui, lors d'un *majlis*, lui demandait l'interprétation du verset coranique L 37 : « Il est en cela une remémoration pour ceux qui ont un cœur », il commenta par un paradoxe ultime : « pour ceux dont Dieu est le cœur ! »⁴⁷.

⁴¹ C'est une interprétation possible d'une parole elliptique rapportée par Isfahânî X p.372, qui interprète les versets coraniques LXXV 7-12 comme : « Lorsque le bas monde et l'au-delà deviendront un rêve, et que Dieu sera le réveil ».

⁴² Massignon I pp.169-170.

⁴³ *Ibid.* p.576.

⁴⁴ *Ibid.* pp.649-650, 656-657, 659-666.

⁴⁵ *Ibid.* p.662.

⁴⁶ Qui donna expressément ce conseil à Shiblî : « Ce serait mal de ta part de parler à quelqu'un (de ton vécu mystique) ; car les hommes sont noyés hors de Dieu, et toi tu es noyé en Dieu ! » (Isfahânî X p.371).

⁴⁷ Sarrâj p.128 ; Isfahânî X p.372, qui ajoute un vers : « Ce n'est pas un cœur épuisé qui de moi est tendu vers toi * Chacun de mes membres, tendus vers toi, est un cœur ! ».

* * *

Comment peut-on à présent - pour conclure notre propos - situer la spiritualité de Shiblî dans la courbe historique du développement de la mystique musulmane ? Pourquoi ce type d'attitude qui fut en son temps reçue, respectée, écoutée, transmise dans les mémoires et dans les livres fut-elle au cours des siècles suivants dépréciée, critiquée, au point de prendre souvent une connotation franchement péjorative ? Sans doute faut-il y voir la conséquence d'une double évolution des attitudes mystiques en Islam :

1) Une évolution doctrinale s'est esquissée, et a culminé dans la magistrale synthèse d'Ibn 'Arabî. Comme l'a fait remarquer avec pertinence P. Ballanfat, Ibn 'Arabî ne s'est pas contenté de tracer les lignes d'une ample cosmologie et d'une hagiologie qui marquèrent définitivement la pensée soufie jusqu'à nos jours : il a également conféré au langage une place nouvelle, sensiblement différente de celle des premiers maîtres soufis. Pour ces derniers, jusques et y compris Rûzbehân, le langage humain utilisé par les mystiques est un outil limité et piégé qu'il faut sans arrêt briser, dépasser par l'expérience pour atteindre l'Ineffable. D'où le rôle de l'expression paradoxale, et du *shath* en particulier. Dans la pensée akbarienne par contre, le monde est constitué par les Noms, par un langage, et rien n'échappe à cette 'dimension linguistique' de tout ce qui est. Le langage devient dès lors le lieu même de l'expérience spirituelle, tracée et balisée par cette universelle cohérence. Bien sûr, ce langage reste paradoxal lui aussi, comme tout langage religieux, ainsi que nous le notions au début de ce texte. Ibn 'Arabî a d'ailleurs laissé dans ses œuvres des formulations qui rappellent nettement les *shatahât*, comme « Je suis le Coran et les sept redoublées », ou encore ces célèbres vers placés au début des *Conquêtes spirituelles de La Mecque* :

« Le Seigneur est Réalité et le serviteur est Réalité * si seulement je savais qui est le responsable de ses actes

Si tu dis 'le serviteur' tu désignes un mort * si tu dis 'le Seigneur' d'où Lui serait imposé la responsabilité ? »⁴⁸

Cependant, chez Ibn 'Arabî, ces paradoxes s'insèrent dans une doctrine générale de la vérité comprise comme 'jonction entre les contraires' (*ijtimâ' al-diddayn*). Elles sont détachées du jaillissement de l'instant comme du rapport concret maître-disciple qui a fait naître le paradoxe du *shath*.

⁴⁸ Pour la première citation, v. *al-Futûhât al-makkiyya*, éd. du Caire, I p.9 ; pour la seconde, id. I p.2. Dans le même ouvrage, Ibn 'Arabî explique le contenu paradoxal de ces propos, et se prononce, assez négativement, sur le phénomène du *shath* stricto sensu (II pp.232-233 et 387-388).

2) D'autre part, la sévérité des grands maîtres tardifs – sans parler des théoriciens comme Ghazâlî - à l'encontre des *shatahât* correspond au développement spectaculaire du soufisme confrérique. L'enseignement spirituel s'adressa dans les *tariqa*-s à un public beaucoup plus vaste, se hiérarchisa et, partant, prit une tournure plus conventionnelle. Les effusions du *wajd* devinrent plus codifiées et canalisées. Cela dit, le *shath* ne s'est pas complètement éteint avec l'œuvre de Rûzbehân. On le voit traverser l'histoire du soufisme comme une constante chez certaines fortes personnalités (comme Shams de Tabrîz lorsqu'il initia Rûmî), dans les milieux qalandar, ou encore chez les 'ravis' (*majdhûbûn*) et tous ces 'fous sages' ('*uqalâ' al-majânîn*) qui, à l'instar de Shiblî, transmirent une sagesse essentielle sous le couvert d'actes et de paroles excentriques.

Bibliographie :

- Adab al-mulûk fî bayân haqâ'iq al-tasawwuf*, éd. B.Radtke, Beyrouth, Orient-Institut, 1991.
- 'ATTAR Farîd al-dîn, *Tadhkirat al-awliyâ'*, éd. R.A.Nicholson, Londres / Leiden, 1905-07.
- BAGHDADI al-Khatîb al-, *Ta'rikh Baghdâd*, Le Caire, 1931.
- BALLANFAT Paul, « Ivresse de la mort dans le discours mystique et fondements du paradoxe », *Bulletin d'Etudes Orientales*, XLIX (1997).
- CORBIN Henry, v. Rûzbehân.
- ERNST Carl, *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany, SUNY Press, 1985.
- HUJWIRI 'Alî, *Kashf al-mahjûb*, éd. V.Jukovsky, repr. Téhéran, 1993.
- IBN AL-MULAQQIN Sirâj al-dîn, *Tabaqât al-awliyâ'*, éd. N.D.Sharîba, Beyrouth, Dâr al-ma'rifa, 1986.
- ISFAHANI Abû Nu`aym al-, *Hilyat al-awliyâ' wa-tabaqât al-asfiyâ'*, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 1988.
- JAMI 'Abd al-Rahmân, *Nafahât al-uns min hadarât al-quds*, éd. M.'Abidî, Téhéran, Intishârât-e Ittilâ'ât, 1992.
- MASSIGNON Louis, *Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane*, Paris, 1922, rééd. Le Cerf, 1999.
- MASSIGNON Louis, *La passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1975.
- MEDDEB Abdelwahab, *Les dits de Bistami (shatahât)*, Paris, Fayard, 1989.
- QUSHAYRI Abû al-Qâsim, *Risâla*, éd. 'A.H.Mahmûd, Qumm, Intishârât-e Baydâr, 1996.

RUZBEHAN BAQLI SHIRAZI, *Commentaires sur les paradoxes des Soufis (Sharh-e shathîyât)*, texte persan publié avec une introduction en français et un index par Henry Corbin, Téhéran / Paris, Institut Français d'Iranologie / Librairie A.Maisonneuve, 1981.

SAHLAJI, *Al-nûr min kalimât Abî Tayfûr*, dans 'A.R.Badawî, *Shatahât al-Sûfiyya*, Koweit, Wikâlat al-matbû`ât, 1978.

SARRAJ Abû Nasr, *Kitâb al-luma`*, éd. 'A.H.Mahmûd et 'A.B.Surûr, Le Caire, 1960.

SHA`RANI 'Abd al-Wahhâb, *Lawâqih al-anwâr fî tabaqât al-akhyâr (= al-Tabaqât al-kubrâ)*, Beyrouth, Dâr al-Jîl, 1988.

SULAMI 'Abd al-Rahmân, *Tabaqât al-Sûfiyya*, éd. N.D.Sharîba, Le Caire, 1986.