

Qu'est-ce qu'une langue sacrée ?
Les réflexions du Dr Subhî al-Sâlih sur l'eschatologie coranique.

Pierre Lory,
EPHE, Sorbonne

Une tendance des études orientales en Occident affirme qu'il faut étudier le Coran comme une œuvre littéraire ordinaire. Les différentes significations des versets seraient à trouver simplement à l'aide de la lexicographie et des livres d'histoire. La théologie, la pensée religieuse en générale serait à écarter, car elle viendrait plaquer sur les versets des conceptions élaborées durant les siècles suivants par les Sunnites, les Chiites etc. Je dois dire que je ne partage pas cette orientation de travail. En tant que « islamologue » - et, à titre privé, non musulman – je pense qu'il est essentiel de considérer le Coran comme il se présente lui-même, à savoir comme une parole révélée. Je pense qu'il est nécessaire de l'étudier comme les musulmans eux-mêmes l'ont compris au fil des siècles. Il ne s'agit pas de découvrir un sens « véritable » du Coran, qui aurait échappé aux musulmans, aveuglés par des présupposés théologique, mais de rendre compte d'une foi se développant selon sa dynamique propre. Ici, je me sépare de certains maîtres en Sorbonne, comme Régis Blachère, qui travailla sur la traduction du Coran sans trop référer aux *mufassirûn*, pour éviter la « contamination » de sa traduction par le dogme. Mon travail d'universitaire correspond, pour l'essentiel, à exposer et analyser pour le public étudiant les voies historiques de la compréhension du texte sacré par les différentes tendances musulmanes.

Partant de là, un fait s'impose. Le texte sacré qu'est le Coran vise à transmettre des vérités surnaturelles, dans un langage permettant une foi sans équivoque. Ces vérités sont par définition peu accessibles à l'intelligence forcément limitée des hommes. Par exemple, le croyant professe que Dieu existe, qu'Il est unique etc. Mais il ne peut s'imaginer mentalement qui est Dieu. Tous les hommes sont prisonniers de cadres mentaux pré-établis. Ils ne peuvent penser en dehors des cadres de l'espace et du temps, ni en dehors du principe de causalité. Or précisément, Dieu échappe au temps, à l'espace, aux causes secondes. En d'autres termes : le Livre sacré utilise une langue humaine, qui n'est a priori pas complètement adéquate, pour décrire des réalités surnaturelles. L'explicitation, l'exégèse du Coran exigent donc un effort tout particulier de compréhension, qui n'est pas celui de n'importe quel texte littéraire p.ex. C'est la raison pour laquelle le débat autour du langage est tellement central dans la pensée musulmane classique ; pensons par exemple la question de

l'incrédation du Coran qui opposa avec tant de virulence les Sunnites aux Mu'tazilites au 3^e siècle de l'ère hégirienne.

Un exemple éloquent de cette tension entre la pensée humaine et le discours divin est l'eschatologie. Celle-ci est fondamentalement impensable, comme l'affirme le hadîth : « *Dans le Paradis, il y a ce que nul œil n'a vu, ni oreille entendu, ni pensée pénétré le cœur de l'homme* ». L'eschatologie coranique est le sujet même traité par le Dr al-Sâlih dans *La vie future selon le Coran*. Cet ouvrage, publié dans la prestigieuse maison d'édition philosophique Vrin¹, fait toujours référence dans les études sur la pensée musulmane. L'auteur y décrit les principales voies de l'exégèse musulmanes appliquées au domaine de la vie future. Il y suit la division connue entre exégèses traditionnelle / rationaliste / mystique. Son enquête à travers les exégèses médiévales rationalistes, littéralistes, mystiques le conduisent à opter pour une voie moyenne et moderne sur cette question de la langue sacrée et de ses corollaires. Je pense au statut de la métaphore dans le Coran en particulier.

Mon exposé s'attardera plus particulièrement sur les analyses et prises de position du Dr. al-Sâlih à l'égard des exégèses mystiques. Je travaille depuis quelques années sur cette forme de *tafsîr*. Elle me paraît intéressante à plusieurs égards. Elle témoigne en effet d'une exégèse vécue, éprouvée, et ouvre souvent des voies fécondes à une nouvelle approche de l'herméneutique.

Pour le mystique musulman, la parole coranique ne propose pas seulement un message limité au sens extérieur, accessible par la simple connaissance linguistique. Chaque verset coranique est porteur de multiples sens intérieurs : « *Inna li-al-Qur'ân zahr^{an} wa-batn^{an}, wa-li-batni-hi batn^{an}, ilâ sab'ati abtunⁱⁿ* », affirme un hadîth souvent cité par les soufis. Plus : le Coran est le vecteur d'une lumière supra-rationnelle. Cette lumière qui s'adresse au cœur. Cette notion de cœur est très importante. Elle est d'ailleurs coranique.

La parole coranique est donc d'une portée très particulière pour les Soufis, car il comporte un aspect caché, ésotérique (*bâtin*). A ce moment, il devient essentiellement paradoxal. A ce sujet, Rûzbehân Baqlî nous fournit des considérations intéressantes et elles aussi paradoxales dans son grand *Sharh-e shathiyyât*². Il situe le verbe coranique comme modèle même du langage mystique. Vous connaissez le phénomène du *shath*. Exemples. On considère souvent qu'il s'agit de « débordements » proférés à des moments d'extase³. Mais à

¹ EL-SALEH Soubhi, *La vie future selon le Coran*, Paris, Vrin, 1986.

² RÛZBEHÂN BAQLÎ SHÎRÂZÎ, *Sharh-e shathiyyât – Commentaires sur les paradoxes des soufis*, éd. et prés. par H. Corbin, Téhéran / Paris, Institut Français d'Iranologie / Adrien Maisonneuve, 1981.

³ SARRÂJ, *Kitâb al-luma'*, p.422 : « *Wa-al-shath kalâm yutarjimu-hu al-lisân 'an wajd yafidu 'an ma'dani-hi maqrân bi-al-da 'wâ illâ an yakûna sâhibu-hu mustalab^{an} aw mahfûz^{an}* ».

y regarder de près, on s'aperçoit que le *shath* correspond à un moment spirituel où le mystique n'arrive plus à s'exprimer à travers le langage religieux usuel. Pour lui, les premiers exemples de *shath* sont donnés par le Coran et le hadîth. Dans les deux cas, il s'agit d'un discours qui cherche à « exprimer l'inexprimable ». L'affirmation peut sembler surprenante, mais la profondeur des remarques de Rûzbehân mérite une attention particulière.

Ceci dit, tous les mystiques n'ont pas lu et interprété le Coran de la même façon au cours des siècles. C'est ce qu'à bien vu le Dr al-Sâlih. Il différencie plusieurs périodes.

1) les premiers courants ascétiques sont représentés par des dévots⁴. Ceux-ci étaient d'une piété exacerbée, mais il n'est pas sûr qu'il s'agisse de mysticisme. Selon la littérature hagiographique, ils semblaient très angoissés par leurs péchés, craignant constamment les peines de l'enfer. Mais la cause profonde de cette dévotion n'était pas tellement une peur infantile de désobéir. Elle venait de l'amour profond pour Dieu qui la sous-tendait. C'est ce qui apparaît clairement avec Râbi'a al-'Adawiyya. Râbi'a est le premier grand témoin de la mystique en terre d'Islam. Qu'est-ce que la mystique, comment peut-on la définir par rapport à la simple dévotion ? On peut dire que le dévot cherche à obéir à Dieu ici-bas dans l'attente de la vie future ; le mystique, lui, pense qu'il est possible de rencontrer Dieu dès ici-bas. Le lien avec l'eschatologie, on le voit, est direct. Pour le mystique, l'au-delà est en quelque sorte présent ici-bas, avant la mort, puisque le Dieu éternel est présent aux hommes. L'amour de Dieu, c'est déjà le Paradis. C'est ce que proclamait Râbi'a dans son souhait resté célèbre d'incendier le Paradis et de noyer l'Enfer, en sorte que les croyants ne s'adressent plus à Dieu que pour l'amour qu'Il mérite.

2) les grands mystiques des 3^e-4^e siècles sont évoqués également par le Dr al-Sâlih⁵. Il mentionne tout particulièrement Abû Yazîd Bastâmî, Muhâsibî, Junayd, Hallâj, Niffarî. Ici se cristallise l'idée déjà apparue avec Râbi'a : seule la présence de Dieu dans son amour a quelque valeur. Les plaisirs du Paradis, en eux-mêmes sont secondaires. Ils correspondent en tout cas à une foi médiocre, mercenaire.

3) le Dr al-Sâlih évoque ensuite la pensée spiritualiste de Ghazâlî dans un chapitre entier⁶. Ghazâlî réconcilie le dogme commun de l'islam avec l'expérience des soufis. Il insiste sur le caractère concret des joies du Paradis et des peines de l'Enfer. Le désir de rencontrer Dieu lui paraît toutefois un mobile nettement plus élevé que le désir ou la crainte. C'est en ce sens que les interprétations de Ghazâlî rejoignent celles des grands soufis.

⁴ EL-SALEH Soubhi, *La vie future selon le Coran*, pp.93-96.

⁵ EL-SALEH Soubhi, *La vie future selon le Coran*, pp.97-104.

⁶ EL-SALEH Soubhi, *La vie future selon le Coran*, pp.105-108.

4) enfin, le Dr al-Sâlih termine par l'œuvre monumentale d'Ibn 'Arabî, et notamment par l'analyse des chapitres 60 à 65 des *Futûhât al-Makkiyya*⁷. Cette oeuvre mérite en effet à tous égards un traitement particulier. Le *shaykh al-akbar* y propose en effet une des visions les plus traditionnelles et les plus novatrices à la fois de l'eschatologie musulmane. On sait que Miguel Asin Palacios avait voulu y voir l'une des sources principales de l'inspiration de Dante.

A partir de cette classification, je voudrais ajouter quelques considérations supplémentaires aux chapitres de Subhî al-Sâlih. La question est : comment les mystiques lisent les versets eschatologique du Coran, comment les vivent-ils ?

Première remarque : les mystiques comprennent ces versets comme s'il s'adressait à eux spécifiquement. Par exemple : de nombreux versets coraniques s'adressent aux *kâfirîn*, ou aux *munâfiqîn*. Les soufis y voient plus que des condamnations d'Arabes païens ou douteurs de l'époque du prophète Muhammad ; ils pensent que tout musulman est entièrement concerné par ces passages. Tout homme qui attache de l'importance à autre que Dieu est un *kâfir*. Tout homme dont les actions ne sont pas en accord avec sa foi en Dieu est un *munâfiq*. Alors, s'attacher à la récompense, ou chercher à fuir le châtiment devient suspect d'« associationnisme » (*shirk*)⁸.

Deuxième remarque : tous ces versets sont aussi vécus au présent. Je dis « aussi », car les soufis ne nient nullement la validité du sens littéral (cf Kâshânî). Ils concernent la vie d'ici-bas. Si un mystique est privé de la présence de Dieu, il se sent réellement comme en Enfer. Ainsi Bistâmî déclara-t-il : « *Inna li-Allâhi 'ibâd^{an} law ihtajaba 'an-hum fî al-dunyâ aw fî al-janna lahzat^{an}, la-istaghâthû ka-mâ yastaghâthû ahl al-nâr fî al-nâr* »⁹.

Troisième remarque : l'existence concrète des deux Demeures n'est pas remise en cause. Par contre, les mystiques critiquent souvent les croyants qui n'agissent que par désir du Paradis ou crainte de l'Enfer. Commentant le verset XXXVI 21, Hallâj déclara : « *Kullu qalbⁱⁿ yashtaghîlu bi-al-thawâb 'an hurmati al-amr fa-huwa ajr wa-laysa bi-'abdⁱⁿ ; wa-innamâ ya'malu 'alâ al-ajri 'abîdu al-nufûsi. Wa man akhadha ta'zîm hurmati Allâh ta'âlâ lâ yalhafîtu ilâ al-thawâb* »¹⁰.

⁷ EL-SALEH Soubhi, *La vie future selon le Coran*, pp.109-120.

⁸ Cf BADAWÎ 'Abd al-Rahmân, *Shatahât al-sûfiyya*, Koweït, Wikâlat al-matbû'ât, 1978, p.170.

⁹ *Kitâb al-nûr min kalimât Abî Tayfûr*, cité dans BADAWÎ 'Abd al-Rahmân, *Shatahât al-sûfiyya*, pp.212 ; et variantes p.141, 170. V. également pp. 91 et 143. V. aussi de Hallâj : MASSIGNON Louis, *Akhbâr al-Hallâj*, Paris, Vrin, 1975, p.68.

¹⁰ Cité par Sulamî, dans les *Haqâ'iq al-tafsîr*, éd. S. 'Imrân, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 2001, vol. II, p. 172.

De plus, leur plaisir est très inférieur à celui des mystiques. A propos du verset XXXVI 55 « *Inna ashâb al-jannati al-yawma fî shughulⁱⁿ fâkihûna* », Râbi‘a aurait déclaré : « *Masâkîn ahl al-janna ! Fî shughulⁱⁿ hum wa-azwâju-hum !* »¹¹. Abû Yazîd témoigne aussi en ce sens : « *Idhâ jâ‘a hubb Allâh yaghibu kullu shay‘ⁱⁿ ; lâ halâwata li-al-dunyâ wa-lâ halâwata li-al-âkhira, wa-al-halâwa halâwatu al-Rahmân* »¹². De façon lapidaire, Hallâj affirma également : « Qui a été honoré par un seul regard (de Dieu), celui-ci le rend heureux pour l'éternité »¹³.

En un mot comme en cent, l'expérience mystique place déjà l'homme dans une éternité. Abû Yazîd, entendant le verset XIX 85 « *Yawma nahshuru al-muttaqîna ilâ al-Rahmâni wafâ^m* », entra en extase (*tawâjada wa-hâma*) et se mit à dire : « *Man kâna ‘indah-u, lâ yahtâju an yuhshar li-anna-hu jalîsu-hu abad^m !* »¹⁴. Un quatrain de Hallâj illustre de façon saisissante cette expérience intérieure¹⁵ :

« *Bi-Allâhi yunfakhu nafkhu al-rûhi fî khaladî * bi-khâtirî nafkha Isrâfîla fî al-sûri*
*Idhâ tajallâ bi-tawrî an yukallima-nî * ra‘aytu fî ghaybatî Mûsâ ‘alâ al-Tûrî* »

Ou, comme le dit encore Hallâj dans ses *Riwâyât* : « Le Coran est Résurrection, le bas-monde est signe du Paradis et de l'Enfer. Heureux ceux que la connaissance du Créateur détourne de la connaissance de ses créatures ! »¹⁶. Le point est essentiel. Celui qui 'vit' sa lecture du Coran, est transporté dans un monde où tout devient clair, où tous les signes deviennent lisibles.

Parmi toutes ces attitudes concernant l'au-delà, il convient de faire une place à part à Ibn ‘Arabî. Celui-ci est le seul à poser la question de la réalité de l'existence. Celle-ci s'étagé selon lui en plusieurs niveaux ontologiques :

- un niveau spirituel et incorporel. C'est le monde des Esprits supérieurs.
- un niveau intermédiaire et d'une corporéité subtile (*barzakh*). C'est le monde des anges du Malakût, de l'intermonde où demeurent les morts dans l'attente de la Résurrection. Cette

¹¹ *Kitâb al-nûr min kalimât Abî Tayfûr*, cité dans BADAWÎ ‘Abd al-Rahmân, *Shatahât al-sûfiyya* p.27. Critiqué par Ibn ‘Arabî : « *Wa-hâdhâ makr Allâh al-khafîyy bi-al-‘arifîn* ».

¹² *Kitâb al-nûr min kalimât Abî Tayfûr*, cité dans BADAWÎ ‘Abd al-Rahmân, *Shatahât al-sûfiyya* 165 ; 30 ; autres références dans Cours 74.

¹³ « *Har keh moshref shavad be-yek nazar az-û, sa‘îdesh gardânad be-sa‘adat âbâd* », cité dans RÛZBEHÂN, *Sharh-e shathiyyât – Commentaires sur les paradoxes des soufis*, p.341.

¹⁴ *Kitâb al-nûr min kalimât Abî Tayfûr*, cité dans BADAWÎ ‘Abd al-Rahmân, *Shatahât al-sûfiyya*, p.153.

¹⁵ *Dîwân al-Hallâj*, éd. ‘A.Wâzin, p.124.

¹⁶ « *Qor‘ân qiyâmat ast, va-donyâ âyat-e behesht o-dawzakh ast. Khonak ân-râ keh ma‘rifat-e Khâliq az ma, rifat-e makhilûqesh mashghûl konad !* », cité dans RÛZBEHÂN, *Sharh-e shathiyyât – Commentaires sur les paradoxes des soufis*, p.343.

importance donnée au *barzakh* est liée à la conception akbarienne de l'imagination active comme voie de connaissance, que Henry Corbin a analysé dans plusieurs ouvrages décisifs¹⁷.

- le niveau matériel et dense, celui de notre terre. Il nous apparaît comme réel, mais aux personnes qui meurent et qui se réveillent, il semble soudain un songe. Comme l'explique Ibn 'Arabî : « L'Envoyé de Dieu - sur lui la grâce et la paix de Dieu - a dit : « *Les Humains dorment et lorsqu'ils meurent, ils se réveillent !* » Ce monde-ci, par rapport à l'intermonde (*barzakh*), est comme le sommeil et le rêve. L'intermonde est donc plus proche du monde réel et plus conforme à l'état de veille. Mais il paraîtra un songe en considération de l'évolution ultime, lors du Jour de la Résurrection. Comprends bien cela ! ». Car Dieu seul existe, tout le reste a la consistance des rêves en quelque sorte.

Ces niveaux sont tous des manifestations, des épiphanies des Attributs divins. Le point essentiel est l'affirmation que Dieu seul est de façon absolue. C'est Lui qui crée tout, maintient tout. Cette idée que toute la création ne possède qu'une existence dérivée est essentiellement coranique. On peut certes dire que les créatures existent, mais elles existent de façon relative (*wujûd idâfî*). Dès lors la question de savoir si le Paradis ou l'Enfer sont matériels ou imaginaires apparaît mal posée. Pour Ibn 'Arabî, tout est une question de compréhension profonde de la part du croyant. Un Bienheureux pourra vivre son Paradis comme matériel ; un autre percevra derrière ces apparences les Attributs divins qui les produisent.

En ceci, nous voudrions compléter les appréciations du Dr al-Sâlih. Il a bien vu qu'Ibn 'Arabî gardait l'interprétation littérale des versets coraniques, tout en leur ajoutant des significations symboliques¹⁸. Comme l'écrit effectivement Ibn 'Arabî : « Sache - et que Dieu prête assistance aussi bien à toi qu'à nous - que le jardin est double : un jardin sensible (*mahsûsa*) et un jardin principiel ou immatériel (*ma'nawiyya*), l'intelligence les saisissant ensemble. De même, le monde est double : subtil (*latîf*) et grossier (*kathîf*) ». Mais il ne s'agit pas du tout d'allégories. Ibn 'Arabî adopte intégralement les descriptions du Coran et du hadîth, il ne les transforme nullement en images allégoriques. Pour lui, les damnés recevront effectivement les châtiments décrits, au détail près. Ainsi fait-il tout un commentaire sur la mort apparaissant sous la forme d'un bélier (*kabsh amlah*) et égorgé par Jean le Baptiste (Yahyâ). Ces châtiments seront rendus douloureux par l'attitude mentale des damnés. Comme l'exprime Ibn 'Arabî dans un quatrain :

¹⁷ Tout particulièrement dans *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Flammarion, 1958

¹⁸ EL-SALEH Soubhi, *La vie future selon le Coran*, pp.117-118.

« Le feu est double : un feu entièrement flamme * Et un autre incorporel brûlant les esprits
 Qui produit ni brûlure ni brasier * Mais une douleur imprégnant le cœur ! »

Le mystique, lui, est conscient que la Miséricorde de Dieu embrasse tout ; que l'Enfer lui-même est un lieu de miséricorde.

A partir de ces différentes considérations, revenons au problème posé dans l'introduction. Il s'agit de celui de l'exégèse appliquée aux versets eschatologiques du Coran. On constate d'abord que personne n'a vraiment contesté la lecture littérale des versets coraniques. Personne, même pas Avicenne au fond ; mais ce n'est pas le propos du présent exposé. Par contre, les mystiques considèrent que ces descriptions concrètes n'épuisent pas la réalité métaphysique qu'elles évoquent. C'est ce que souligne Ghazâlî, parmi bien d'autres penseurs et théologiens.

Pour revenir à la question première : qu'est-ce qu'une langue sacrée ? En quoi, comment, jusqu'à quel point une langue – ici l'arabe coranique – traduit les réalités dont il fait état ? En conclusion de ce qui précède, on constate finalement deux conceptions assez distinctes de l'idée de « langue sacrée » chez nos auteurs mystiques.

- L'une est représentée par les soufis des premiers siècles. Le théoricien le plus riche sur ce point fut Rûzbehân Baqlî de Shîrâz (Cours 257), qui fut en même temps son ultime représentant. Elle considère que le langage humain est à jamais incapable de traduire la réalité (*haqîqa*) qui est évoquée – par exemple, le bonheur de connaître la présence de Dieu. Le langage est alors voué à devenir paradoxe. A la limite, il doit « exploser » pour permettre à l'esprit de l'homme de briser ses limites, d'aller au-delà des voiles, vers une connaissance extatique des réalités divines. Nous avons vu des exemples patents chez Abû Yazîd et Hallâj.

- L'autre conception, celle qui apparaît avec Ibn 'Arabî, part de présupposés différents. Pour Ibn 'Arabî, tout est langage. Le monde a été créé par le Verbe de Dieu (le « *Kun* ! »), par les Noms divins. Le langage divin engendre les niveaux d'être spirituels, imaginaires et matériels, il s'étend depuis le Trône jusqu'à la septième terre. Pour reprendre le thème de cet exposé : les êtres du Paradis et de l'Enfer sont eux aussi un langage, car ils portent une signification. Manger, boire, avoir des relations sexuelles sont des nécessités terrestres ; mais tout cela correspond aussi à des significations plus spirituelles. Pour Ibn 'Arabî, le langage humain n'est qu'un aspect particulier du langage divin universel. Et le Coran, en tant que texte arabe, reflète plus particulièrement, au niveau langagier, la structure du monde dans son ensemble (*al-'âlam al-akbar*) comme celle du composé humain (*al-'âlam al-asghar*). Il n'y a

pas à « faire exploser » les énoncés des phrases comme dans les *shatahât* des soufis des premiers siècles. Il s'agit plutôt de s'insérer en lui, de devenir ce langage. D'où l'expression akbarienne « *kun Qur'ân^{an} fî nafsi-ka* ».

On pourrait beaucoup épiloguer sur la portée de l'exégèse mystique du Coran appliquée aux thèmes eschatologiques. Je préfère m'arrêter ici, sur ce point essentiel : pour chaque musulman croyant se pose le choix de la langue de la révélation. Le choix des mystiques m'est apparu intéressant à plus d'un titre, j'espère ne pas avoir trahi leurs différentes intentions.

Bibliographie

BADAWÎ 'Abd al-Rahmân, *Shatahât al-sûfiyya*, Koweït, Wikâlat al-matbû'ât, 1978.

CORBIN Henry, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Flammarion, 1958 (réédition prévue aux éditions Albin Michel en 2006).

EL-SALEH Soubhi, *La vie future selon le Coran*. Paris, Vrin, 1986.

HALLÂJ, *Dîwân al-Hallâj*, éd. par 'Abdo Wâzin, Beyrouth, Dâr al-Jadîd, 1998.

MASSIGNON Louis, *Akhbâr al-Hallâj*, Paris, Vrin, 1975.

RÛZBEHÂN BAQLÎ SHÎRÂZÎ, *Sharh-e shathiyyât – Commentaires sur les paradoxes des soufis*, éd. et prés. par H. Corbin, Téhéran / Paris, Institut Français d'Iranologie / Adrien Maisonneuve, 1981.

SULAMÎ 'Abd al-Rahmân, *Haqâ'iq al-tafsîr*, éd. Sayyid 'Imrân, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 2001.