

---

*Mystique musulmane*

## Mystique musulmane

Conférences de l'année 2014-2015

Pierre Lory

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1457>

DOI : [10.4000/asr.1457](https://doi.org/10.4000/asr.1457)

ISSN : 1969-6329

### Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

### Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2016

Pagination : 277-284

ISSN : 0183-7478

### Référence électronique

Pierre Lory, « Mystique musulmane », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 123 | 2016, mis en ligne le 18 juillet 2016, consulté le 07 juillet 2022.

URL : <http://journals.openedition.org/asr/1457> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1457>

---

Plusieurs auteurs mystiques des IX<sup>e</sup>, X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles ont été étudiés, parmi ceux qui ont construit des modèles de pensée et de comportement pour les générations ultérieures. On a pu noter d'importantes variations dans leurs présentations hagiographiques et doctrinales. Tantôt il a pu s'agir de souligner le rôle de modèle en éthique et en spiritualité que représente le Prophète, suscitant la transformation spirituelle du novice ; tantôt l'auteur souligne son être absolument parfait, au-delà des normes humaines usuelles et imitables ; tantôt même on a pu attribuer à Muhammad un statut ontologiquement supérieur à toute la création (voir *Annuaire EPHE-SR* 122 [2013-2014], p. 167-175, à propos de Tustarî et de Hallâj).

Parmi les principaux auteurs de l'époque ancienne, il fallait mentionner al-Hakîm al-Tirmidhî (m. vers 910 ?), ce malgré son influence discrète. Le texte principal – mais non le seul – sur ce sujet est son traité *Khatm al-awliyâ*<sup>1</sup>. Le livre aurait été rédigé vers 873. Il se présente comme une série de réponses à des questions posées sur le thème de la sainteté, *walâya*, par « un groupe de gens ». Pour commencer, que signifie : être saint, avoir accès à la *walâya* ? Tirmidhî affirme qu'il n'existe pas qu'une seule forme de sainteté. Les saints sont de deux sortes : ceux qui cherchent à se rapprocher de Dieu, et ceux que Dieu rapproche de Lui. Ces derniers ont été libérés par Dieu des contraintes des attaches charnelles. Tirmidhî énonce clairement la doctrine de la hiérarchie invisible des saints qui maintient l'univers. Ici apparaît notamment le rôle des quarante « Véridiques » (*siddîqûn*) qui demeurent sous le Trône. Par eux le monde existe, ils soutiennent la terre<sup>2</sup>. Ce sont les « Gens de la Maison » au sens vrai ; ils se trouvent dans le Temple céleste (*bayt*) qui est la véritable « maison » du Prophète.

Tirmidhî nous conduit ensuite à sa doctrine sur Muhammad. Muhammad fut le premier créé. Il fut le premier être que Dieu voulut et désigna, selon un passage fondamental<sup>3</sup> :

« Dieu existait, et rien n'était avec Lui » (hadith). Puis apparut le rappel (*dhikr*) et la science, et la volonté. La première chose que Dieu mentionna fut la mention de Muhammad. Puis dans la science de Dieu apparut la science de Muhammad ; puis dans la volonté divine, la volonté de Muhammad. Puis Muhammad fut le premier dans les décrets. Puis il fut le premier sur la Table Gardée. Puis il fut le premier lors du Covenant avec Dieu (*al-Mîthâq*). Et il sera le premier pour qui la

1. Ce traité au titre incertain a été édité de façon critique par B. RADTKE : *Sîrat al-awliyâ*, dans le volume *Drei Schriften des Theosophen von Tirmidh*, Beyrouth-Stuttgart 1992 ; traduit en anglais par B. RADTKE et J. O'KANE sous le titre *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*, Richmond 2005.

2. *The Concept of Sainthood*, p. 109, 111, 199.

3. Tirmidhî, *Sîrat al-awliyâ*, p. 39 ; *The Concept of Sainthood*, p. 102.

terre s'ouvrira. Il sera le premier à qui Dieu adressera la parole. Il sera le premier pour s'avancer en délégation devant Dieu, et pour accomplir l'intercession. Il sera le premier à traverser le Pont, et à entrer dans la Demeure (paradisique). Il sera le premier à qui Dieu rendra visite. De ce fait, il est le chef parmi les prophètes. Il a été distingué par un honneur immuable, il est le sceau des prophètes. Il est la preuve de Dieu face à l'humanité au Jour où les hommes se tiendront debout ; et cela, aucun autre prophète ne l'a reçu.

Ce passage est essentiel. Il est peut-être l'un des premiers témoignages au sein du sunnisme de l'idée de la préexistence de Muhammad. On remarquera ici une différence fondamentale avec Tustarî, et Hallâj : Tirmidhî ne semble pas faire de Muhammad le germe de toute la création, totalisant déjà en lui tout ce qui adviendra. Il est simplement le premier des êtres créés, celui qui possède une préséance en tout. En cela, il y a aussi une différence avec la doctrine à venir d'Ibn 'Arabî.

C'est ici que Tirmidhî développe la portée de la notion de sceau, *khatm*. D'abord, le Sceau de la prophétie. Certes, Muhammad a moins vécu que d'autres prophètes, il a peut-être moins prêché ou moins fait de miracles ; mais ce n'est pas cela qui compte. L'essentiel est qu'en lui culminait la connaissance (*ma'rifa*) divine. On scelle un livre quand rien ne doit en être retranché ou ajouté<sup>4</sup>. Cela n'a rien à voir avec le fait que Muhammad soit le dernier des prophètes chronologiquement parlant ; seuls les stupides comprennent ainsi<sup>5</sup>. Après lui, il faut suivre ses pas. Mais là où Tirmidhî veut en venir, c'est à l'affirmation de la doctrine du Sceau de la sainteté. Un passage important trace un portrait spirituel de ce *khâtim al-wilâya*. On y retrouve les mêmes termes que ceux utilisés pour le prophète Muhammad dans le texte évoqué à l'instant. Le Sceau de la *walâya* marche pour Tirmidhî rigoureusement « dans les pas » de celui-ci. Il endosse ses attributs, ses fonctions, etc<sup>6</sup>. Il est d'une certaine manière l'égal du Prophète, en ce sens qu'il complète sa fonction, qu'il a été créé avec lui, au même « moment » et au même rang que lui ; il prolonge en quelque sorte l'être du Prophète, et non seulement son enseignement<sup>7</sup>. On ne peut pas ici s'empêcher de penser aux hadiths chiites. Tirmidhî expose également d'autres idées qui contribueront sans doute à l'élaboration de la vision de la Réalité muhammadienne cosmique. Il écrit que Dieu a créé Adam comme poussé par une joie, celle de la venue de Muhammad parmi les hommes. Muhammad est vu dès lors comme la « cause finale » de la création, c'est pour lui, en vue de lui, qu'Adam a été créé<sup>8</sup>.

Un autre auteur sur lequel le cours a insisté est Abû Nasr al-Sarrâj. Son *Kitâb al-luma'* contient de nombreux passages concernant la fonction du prophète Muhammad. Le passage le plus dense sur la question est le « Livre de l'imitation (*al-uswa wa-al-iqtidâ'*) de l'Envoyé »<sup>9</sup>. Sarrâj rappelle la nécessité absolue de

4. Tirmidhî, *The Concept of Sainthood*, p. 104-107, 203.

5. *Ibid.*, p. 107.

6. *Ibid.*, p. 110.

7. *Ibid.*, p. 47, 186-187

8. G. GOBILLOT, dans « Le Mahdî, le *Khatm al-awliyâ'* et le Qutb », *Mélanges de Science Religieuse*, Université Catholique de Lille, 2002, p. 28-29.

9. Sarrâj, *Kitâb al-luma'*, éd. 'A.H. Mahmûd et T. 'A.B. Surûr, Le Caire, 1960, p. 130 sq.

cette imitation, fondée sur une série de versets coraniques. L'amour pour Dieu et de Dieu est lié à l'obéissance au Prophète. Il est impossible de prétendre suivre le Coran sans suivre également la Sunna du Prophète telle qu'elle est formulée dans les hadiths sûrement établis. Il existe une harmonie, une hiérarchie, une union liant ainsi l'amour de Dieu aux hommes. Cependant Sarrâj ne se limite pas à cette déclaration d'un sunnisme consensuel, et distingue trois étapes dans l'imitation soufie du Prophète : 1) l'imitation de la Sunna, pour le commun ; 2) l'imitation des bonnes conduites (*âdâb*) du Prophète, pour les pratiquants exigeants, allant jusque dans les détails de l'imitation ; des bonnes mœurs (*akhlâq*), pour ceux qui veulent lui ressembler intérieurement ; enfin, 3) l'imitation des états spirituels (*ahwâl*) du Prophète, pour ceux qui veulent suivre son cheminement mystique.

Sarrâj fournit des exemples du respect de la Sunna par des grands soufis. On devine que ces actes de *sunna* ont des répercussions jusque dans l'intime de leurs vies spirituelles : il n'y a pas de solution de continuité. Il en est de même pour les deux autres « imitations » citées plus haut. Tout ceci peut être résumé par une citation de Dhû al-Nûn à qui l'on demandait comment il avait connu Dieu : « J'ai connu Dieu par Dieu, et j'ai connu ce qui n'est pas Dieu par l'Envoyé de Dieu »<sup>10</sup>. La sainteté pour Sarrâj, c'est une « muhammadisation » de la personne du soufi. Mais quels sont exactement ces comportements à imiter ? Sarrâj commence par la description du comportement extérieur du Prophète. Mais – est-il utile de le rappeler ? – il s'agit d'un choix, d'une sélection, car on peut retrouver des hadiths dont les messages sont contradictoires à tout ce qui va suivre. Sarrâj énumère les qualités du Prophète que les soufis imitent. Il commence par la pauvreté, et insiste très fortement dessus<sup>11</sup> : comme s'il existait entre « possession » et voie mystique une barrière infranchissable. Muhammad choisit d'être un prophète-serviteur « qui parfois est rassasié et parfois a faim », non un prophète-roi (comme David ou Salomon). Il ne conservait aucune nourriture au lendemain : cela aurait été un manque de confiance flagrant en Dieu. Il s'habillait de laine et menait une vie pauvre, proche de la misère. Bref, Muhammad détestait la richesse. Il aimait fréquenter les pauvres comme les riches, il ne faisait pas de différences entre eux. Tout ceci par choix, répète Sarrâj, car Dieu aurait pu lui fournir des montagnes d'or.

Nous avons ici bien sûr affaire à une « stratégie hagiographique ». C'est en ce sens que Sarrâj fait une remarque importante sur le hadith où Muhammad affirme avoir reçu l'amour de trois choses de « votre bas-monde » : les parfums, les femmes et la prière rituelle. Sarrâj pointe la formulation « votre bas-monde », laquelle indique que Muhammad lui-même s'en excluait. Muhammad vivait dans le monde, mais il n'appartenait pas à ce monde<sup>12</sup>. La remarque est essentielle, on le comprend. Elle détermine pour une bonne part l'attitude du soufisme classique : détachement, mais non ascèse extrême. D'autres hadiths vont affirmer que Muhammad aimait le commerce, les beaux habits etc. Sarrâj y fait allusion : le Prophète avait en effet accumulé des richesses, aimait telle ou telle nourriture etc.

10. Sarrâj, *Kitâb al-luma'*, p. 145.

11. *Ibid.*, p. 134-137.

12. *Ibid.*, p. 138.

Pour Sarrâj, c'était pour que son exemple soit plus facile à suivre par les musulmans qu'il proclamait cela. Sinon, l'islam n'aurait pas été praticable, et les passions auraient finalement dominé les croyants. Mais, affirme-t-il, les prophètes sont tous complètement indépendants face aux avoir matériels. Sarrâj, comme les autres auteurs étudiés, oscille toujours entre l'image terrestre et la référence céleste des prophètes. Sarrâj cite ailleurs une longue liste des qualités du Prophète – qualités souvent contrastées, ce qui indique qu'il possédait toutes les qualités<sup>13</sup>. Elle est intéressante pour nous, car elle recouvre largement celle des *ahwâl* qu'il donnera plus loin. Les soufis n'auraient donc d'autres prétentions que de reproduire les vertus du Prophète : vertus extérieures, qui reflètent des états spirituels profonds, vécus. Un exemple parmi d'autres : le Prophète ne se fâchait ni ne se vengeait pour lui-même, mais pour Dieu. Il était souriant sans s'esclaffer. Mais, selon Sarrâj, il était aussi toujours triste et préoccupé : de sa poitrine sortait un bouillonnement comme celui d'une marmite. Là aussi, l'apparente contradiction s'explique par la « complétude » nécessaire du Prophète comme Homme Parfait.

Mais comment penser cet étagement, ce passage des rites et vertus de l'islam du commun jusqu'à la vie mystique la plus élevée, à savoir celle du Prophète ? Comment produire de nouvelles formes de spiritualité, dans des nouvelles conditions qui n'existaient pas pour les premières générations ? C'était une condition nécessaire pour le déploiement du soufisme au IV<sup>e</sup> siècle hégirien. Sarrâj explique qu'à ceux qui ont suivi le Coran et la Sunna dans la rectitude s'ouvrent des portes nouvelles, d'une nouvelle science : celle des « dérivations spirituelles », les *mustanbatât*. La définition donnée : « Les dérivations spirituelles, c'est ce que les hommes réalisés saisissent en le dérivant par correspondance avec le Livre de Dieu dans son sens littéral et dans son sens caché, et avec l'imitation de l'Envoyé de Dieu dans sa dimension extérieure et spirituelle, et qu'ils en mettent en pratique, de façon intérieure comme intérieure ». Il s'agit de la façon qu'ont les vrais soufis de comprendre les enseignements du Coran et de la Sunna, et qu'ils appliquent en accord avec leurs expériences intérieures. Ces aspects intérieurs sont à la fois la condition nécessaire au départ et le résultat au final de l'adhésion au Coran et à la Sunna. Cette position des mystiques est bien distinguée par Sarrâj des *mustanbatât* des théologiens spéculatifs comme des juristes, fondées simplement sur le raisonnement discursif. Sarrâj donne en exemple la fameuse oraison nocturne de Muhammad, « Je cherche un refuge dans ton agrément contre ta colère, dans ton pardon contre ton châtement, je cherche un refuge en Toi contre Toi ; je ne puis dénombrer la louange qui T'est due, Tu es digne de la louange que Tu T'adresses à Toi-même ». Selon Sarrâj, la « dérivation spirituelle » se traduirait en cette prière ainsi : 1) un état de « proximité » simple, puis 2) de « proximité dans la contemplation des Attributs », qui aboutit 3) à une contemplation im-médiate et une « extinction » ; et du coup, le Prophète ne peut que s'extraire lui-même de la louange dans un tel état de proximité, et ne peut que louer Dieu autrement que par les louanges mêmes que Dieu S'adresse à Lui-même<sup>14</sup>.

---

13. *Ibid.*, p. 139-140.

14. *Ibid.*, p. 158-161.

Mais si tout homme s'éteint en Dieu, où est la supériorité de l'homme Muhammad ? En fait, elle est immense selon Sarrâj ; et nous retrouvons ici le paradoxe de l'injonction à imiter un modèle par essence inimitable. Sarrâj propose l'explication d'autres hadiths alors, où les maîtres soufis ont lu la suprématie de Muhammad. Ainsi « Je ne suis semblable à aucun d'entre vous, je demeure auprès de mon Seigneur qui me nourrit et m'abreuve ». Il s'agissait d'un refus d'être imité à propos de la prolongation du jeûne plusieurs jours de suite. L'imitation du Prophète doit donc être mesurée, évaluée, mise à l'échelle des disciples ordinaires. Tout ceci est fort important, puisque le saint sera celui qui actualise la présence du Prophète. Le saint muhammadien assume donc à son niveau personnel les qualités muhammadiennes, mais doit les rendre accessibles aux novices. En conclusion, on constate que Sarrâj énonce les normes d'une « orthodoxie sunnite soufie ». Celle-ci n'est pas seulement dogmatique, elle se veut résulter d'une tradition vivante remontant jusqu'à Muhammad via un consensus parmi les soufis plus anciens, lesquels sont abondamment cités. Sarrâj appuie ses dires sur des *isnâd*-s remontant aux grands mystiques. Tous ces saints, affirme Sarrâj, sont des hommes de vertu et de religion connus ; les croyants les prennent comme modèle. On ne peut imaginer qu'ils aient accompli des actes frauduleux, car la vertu est une. On constate que la mise en évidence des « témoins de confiance » (*thiqa*) correspond aux mêmes critères que la science du hadith.

Le cours a mentionné également quelques commentaires de Kalâbâdhî sur l'imitation du Prophète, non pas tant pris du *Kitâb al-ta'arruf* que de sa collection de hadiths commentés, le *Ma'ânî al-akhbâr*. Retenons quelques exemples. Un hadith important pour notre sujet est : « Mon œil dort, mais mon cœur ne dort pas »<sup>15</sup>. Kalâbâdhî commente : les prophètes sont les intermédiaires (*wasâ'it*) entre Dieu et ses serviteurs. Extérieurement, ils ressemblent aux autres hommes, sinon ceux-ci ne pourraient supporter leur apparition. Ils subissent les malheurs humains, ils tombent malades, Muhammad se fit casser une dent à la bataille du mont Uhud. Mais intérieurement, ils sont conformes au divin. Muhammad était conforme à Dieu, qui ne connaît aucun sommeil (Coran II 255). Son cœur habite sous le Trône. Son cœur était toujours présent à Dieu, même quand son corps dormait et n'accomplissait donc pas les mouvements matériels de la prière rituelle. C'est cette deuxième dimension que souligne ici Kalâbâdhî. En conclusion de tout cela : les hommes ont toujours un intermédiaire, un médiateur avec Dieu, à chaque instant. Ils n'en sont jamais privés. Ce sera le rôle des grands saints de reprendre à leurs propres époques le rôle prophétique.

Un autre important hadith est commenté, que nous venons de citer plus haut : « Je ne suis semblable à aucun d'entre vous, je demeure auprès de mon Seigneur qui me nourrit et m'abreuve »<sup>16</sup>. Kalâbâdhî affirme que le Prophète était complètement à Dieu, qu'il soustrayait tout intérêt à ce qui n'est pas Lui – il était donc le modèle même du soufi. Mais il se consacrait à éduquer les hommes ordinaires par le biais de la charia. En fait, le Prophète n'était pas vraiment soumis à la faim, la

15. Kalâbâdhî, *Ma'ânî al-akhbâr*, éd. électronique Al-Maktaba al-shamela, p. 299-301.

16. *Ibid.*, p. 335.

soif, la fatigue ; seulement la partie de lui, tournée vers les hommes, manifestait ces états. Nous avons là une prophétologie qu'il importe de cerner, car on voit bien que les prophètes sont des intermédiaires d'une nature différente de celle des autres hommes. « Son caractère (de Muhammad) était le Coran », selon un dire célèbre de 'Ā'isha<sup>17</sup>. La phrase est visiblement prise par Kalâbâdhî dans son sens littéral : Muhammad a donc en lui quelque chose d'incrédible. Un autre hadith souligne ce rapport aux autres croyants à travers le ressenti de la faim. Le Prophète creusait le fossé (*khandaq*) avec les autres musulmans lors du siège de Médine en 627, et ce pendant trois jours sans manger (*sic* !). Jâbir ibn 'Abd Allâh raconte qu'il rencontra un endroit de terre très dure et élevée. Il l'arrosa d'eau et informa le Prophète, qui avait attaché une pierre sur son ventre. Celui-ci prit sa pioche, frappa, et l'endroit devint comme une dune aplanie<sup>18</sup>. Kalâbâdhî commente : Muhammad agissait comme ses compagnons – en simulant la faim – afin de vivre comme eux, avec eux. Clairement, Muhammad est ici un surhomme : il n'a pas vraiment besoin de manger, et fait preuve d'une force physique proprement extra-ordinaire.

Un excursus par le *Qût al-qulûb* d'Abû Tâlib al-Makkî ramena le séminaire à une question de fond. Si le Prophète est un homme, « un homme comme vous » (Coran XVIII 110, XLI 6), un grand homme certes, mais malgré tout une simple créature, comment peut-il occuper un rang pareil ? Pourquoi la foi en son message est-elle une condition nécessaire au salut, au point que Moïse et Jésus se devraient lui faire allégeance ? Pourquoi faut-il l'aimer plus « que sa famille, ses biens et tous les autres hommes » (hadith) ? Qu'est-ce qui peut justifier ces prérogatives qui rapprochent tellement Muhammad d'un être de dimension divine ? Ici, le soufisme apporte sa propre réponse. L'amour pour la personne du Prophète est effectivement un élément indispensable, vital. Car la question n'est pas seulement de croire en lui et d'en rester là ; mais bien de se transformer, de s'élever vers Dieu. Il s'agit d'un processus long, complexe, exigeant et délicat. Et c'est en cela que le modèle prophétique devient indispensable.

Abû Tâlib al-Makkî développe ce point : l'amour du Prophète consiste à préférer la Sunna du Prophète à tout raisonnement quel qu'il soit. Il consiste à accomplir l'obligatoire, éviter l'interdit, adopter les mœurs de Muhammad et ses bonnes manières (*akhlâq*, âdâb) ; à appliquer le détachement à l'égard du bas-monde ; à éviter de fréquenter les mondains ; à fréquenter par contre les soufis (*fuqarâ'*), les aimer. Il faut aimer en Dieu ceux qui sont « éloignés et détestés (par les hommes) » – à savoir les savants et les pieux – et détester en Dieu ceux qui sont « proches et aimés (des hommes) » – les injustes, les innovateurs, les prévaricateurs déclarés. Et puis, il faut arriver à développer en soi-même les stations spirituelles qui ont été celles du Prophète. En conclusion, on constate ici comment Abû Tâlib al-Makkî lie l'amour du croyant envers Dieu à celui du croyant envers le Prophète. Se rapprocher de Dieu implique se détacher du monde. Mais ce détachement ne peut pas se faire seul, par les simples efforts individuels. Il implique 1) l'existence de règles à suivre,

---

17. *Qût al-qulûb*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth 1997, II, p.139

18. *Ibid.*, p. 65.

clairement établies, certaines obligatoires, d'autres recommandées, et 2) la vision d'un modèle parfait dont on puisse s'inspirer, qui serve de référence constante.

On constate donc combien la place de Muhammad est insignifiante chez Abû Tâlib al-Makkî. Mais, pour autant que nous puissions nous en rendre compte, elle ne rejoint pas les conceptions de Tustarî ou de Hallâj. On ne trouve aucune mention de la Lumière muhammadienne, de l'idée de la préexistence de Muhammad à l'égard de l'univers. On pressentait chez ces deux premiers théoriciens comme une sorte de « christologie gnostique » appliquée à l'islam – que l'on retrouvera ultérieurement dans l'œuvre d'Ibn 'Arabî. Chez Abû Tâlib al-Makkî, le rôle central est attribué aux règles : c'est par l'application des règles, le suivi de pratiques et de règles morales, que le croyant devient éventuellement un *walî*.

Enfin, le cours s'est arrêté aux considérations d'Abû Nu'aym al-Isfahânî sur l'imitation du Prophète, telles qu'elles apparaissent notamment dans sa collection de hadiths consacrées au Prophète, les *Dalâ'il al-nubuwwa*. Abû Nu'aym introduit son ouvrage par un éloge de Muhammad, dont « le nom a été couplé à celui de Dieu » – dans la *shahâda*, et surtout dans les versets de l'obéissance à Dieu et à son Envoyé (Coran III 31-32 ; IV 79-81 ; V 91-93, un ordre absolu, qui concerne tout croyant). Il explique ailleurs que le nom « Muhammad » est dérivé du nom divin *Dhû al-'arsh al-mahmûd*, « le Maître du Trône louangé »<sup>19</sup>. La thèse proposée par l'auteur est que les créatures sont très différentes en degrés : physiquement, mais aussi spirituellement. Il est des êtres spirituels qui tendent vers la divinisation, et des êtres grossiers qui s'inclinent vers l'animalité. Au sommet de l'humanité, parmi ceux qui tendent au monde de l'esprit : les saints et les prophètes. Le prophète est l'intermédiaire (*safîr*) entre Dieu et les hommes. Les prophètes sont parfaits, sans défaut. De même que le roi n'envoie que le meilleur de ses sujets comme ambassadeur, de même les prophètes sont les meilleurs des hommes<sup>20</sup>. Par eux, les êtres peuvent progresser spirituellement.

Abû Nu'aym fait état du pacte primordial qui aurait lié les prophètes au Créateur. Il cite le hadith selon lequel Muhammad se proclame le premier des prophètes à avoir été créé, et le dernier à avoir été envoyé. Comment faut-il entendre ceci ? Comment peut-on comprendre autrement que : j'ai été créé avant Adam ? Il revient sur cette question avec une autre citation de hadith, celui où Muhammad affirme que la prophétie lui fut assignée « entre la création d'Adam, et l'insufflation du souffle divin en lui<sup>21</sup> ». Ce hadith est susceptible d'interprétations diverses. Il semble signifier que Muhammad est le pivot du projet divin sur l'homme. Créer Adam n'avait pas de sens, si ses descendants n'étaient pas destinés à devenir musulmans. On peut certes le restreindre dans le sens de la prédestination divine, mais une simple référence à la prédestination serait bien plate : tous les destins n'ont-ils pas été fixés par Dieu de toute éternité ? Ce hadith est cependant accompagné d'un autre,

19. Abû Nu'aym al-Isfahânî, *Dalâ'il al-nubuwwa* éd. Al-Maktaba al-Shamela I, p. 5. Ce nom divin est un composé entre l'allusion au « lieu louangé, *maqâm mahmûd* » (Coran XVII 79) ; et au Trône divin mentionné ailleurs (Coran XL 15, LXXXV 15).

20. Abû Nu'aym al-Isfahânî, *Dalâ'il al-nubuwwa* I p. 2.

21. Ibn Hanbal, *Musnad*, Dâr al-ma'ârif, Le Caire 1945, IV, p. 66, V, p. 59, 379.

immédiatement après, affirmant que tout est prédéterminé par Dieu : ici, ce hadith signifierait que cette prédestination prophétique précédait la création, que l'élection de Muhammad n'accompagnait pas sa naissance sur la terre ; mais qu'au contraire, elle surplombait la totalité de l'acte créateur – au moins, concernant l'être humain<sup>22</sup>. Le *Dalâ'il al-nubuwwa* cite également des hadiths se rapportant à la naissance et la généalogie de Muhammad qui se rapprochent de cette idée : sa lignée est noble depuis Adam. Elle ne comprend aucun adultère. Elle n'est pas souillée par aucune impureté issue du paganisme. Un autre hadith célèbre suggère que la personne du Prophète passait de génération en génération à travers les semences de ses ancêtres<sup>23</sup>. Une telle transmigration vaut-elle pour tous les hommes, ou pour lui seul ? En tout cas, il existe des humains de qualité supérieure, non seulement moralement mais aussi physiquement. Et l'on peut également conclure que la constitution physique des hommes est porteuse de qualités morales.

Abû Nu'aym souligne les bonnes mœurs (*akhlâq, sifât*) de Muhammad : le thème nous touche particulièrement, puisque c'est là que se situe la zone de l'imitation du Prophète. Ses « bonnes mœurs » si parfaites ne relèvent pas de l'éducation acquise, apparemment. Enfin, notons l'importance des miracles, signalée dès les premières pages du *Dalâ'il al-nubuwwa*, comme condition attachée à la mission d'envoyés par Dieu. Les miracles de Muhammad ont été « innombrables », déclare Abû Nu'aym. Le fait est qu'il en énumère une quantité tout à fait considérable, occupant environ la moitié de l'ouvrage. Au final, il ne reste plus grand-chose d'ordinaire dans la vie du Prophète telle que nous la connaissons par les sources plus historiographiques<sup>24</sup>. Une protection miraculeuse lui est envoyée à chaque fois que les païens ont voulu le tuer : les mains des assassins se collent à leurs cous, et leurs yeux sont aveuglés au moment du passage de Muhammad (mais aucun ne se convertit, est-il précisé), etc.

Le paradoxe du monothéisme islamique est apparu tout au long de ce cours. La prédication coranique se propose d'évacuer toute forme de paganisme, c'est-à-dire toute façon d'interposer entre le Créateur transcendant et sa créature un intermédiaire quel qu'il soit, homme, ange, divinité intercesserice. Or le sunnisme a historiquement développé une forme de dévotion envers le prophète Muhammad qui en a fait un intermédiaire obligé entre les hommes et Dieu pour l'acquisition de leur salut. Le séminaire de cette année a souligné des éléments propres à la démarche soufie selon laquelle l'imitation du Prophète ne vient pas s'interposer entre le mystique et son Dieu, mais au contraire vient rendre possible aux humains ordinaires l'accès à sa Présence.

---

22. *Ibid.*, I p. 6, 12-13.

23. *Ibid.*, I p. 20-22.

24. Voir en particulier *ibid.*, I p. 161-179.