



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 31 (1997), p. 17-42

Paul Ballanfat

Légitimité de l'herméneutique dans le commentaire des traditions du Prophète de Rūzbihān Baqlī.

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711523	<i>Bulletin de liaison de la céramique égyptienne 34</i>	Sylvie Marchand (éd.)
9782724711707	????? ?????????? ??????? ???? ?? ????????	Omar Jamal Mohamed Ali, Ali al-Sayyid Abdelatif
??? ???? ?? ??????? ??????? ?? ????????? ?????????? ??????????????		
???????????? ?????????? ??????? ???? ???? ??????? ??????:		
9782724711400	<i>Islam and Fraternity: Impact and Prospects of the Abu Dhabi Declaration</i>	Emmanuel Pisani (éd.), Michel Younès (éd.), Alessandro Ferrari (éd.)
9782724710922	<i>Athribis X</i>	Sandra Lippert
9782724710939	<i>Bagawat</i>	Gérard Roquet, Victor Ghica
9782724710960	<i>Le décret de Saïs</i>	Anne-Sophie von Bomhard
9782724710915	<i>Tebtynis VII</i>	Nikos Litinas
9782724711257	<i>Médecine et environnement dans l'Alexandrie médiévale</i>	Jean-Charles Ducène

LÉGITIMITÉ DE L'HERMÉNEUTIQUE DANS LE COMMENTAIRE DES TRADITIONS DU PROPHÈTE DE RŪZBIHĀN BAQLĪ

RŪZBIHĀN BAQLĪ a composé deux traités consacrés à l'analyse des traditions du Prophète. Chacun envisage la tradition d'un point de vue différent. L'un de ces commentaires aborde la tradition d'un point de vue littéraliste, il s'agit du *Al-Mafātīḥ fī šarḥ al-Mašābiḥ*. Cet ouvrage est mentionné par son biographe, mais il est malheureusement perdu¹. Il s'agit du commentaire d'un recueil célèbre de traditions du Prophète, le *Mašābiḥ al-sunna*, rassemblées par Ḥusayn b. Mas'ūd al-Farrā' al-Baġawī (m. 510/1116 ou 516/1122), surnommé « le revivificateur de la tradition² ». Comme l'indique Šams al-dīn 'Abd al-Laṭīf, ce commentaire n'avait qu'une portée limitée dans la mesure où il ne traitait pas des traditions du point de vue de la signification spirituelle. L'autre commentaire composé par Rūzbihān est d'une autre qualité. Il s'intitule *Šarḥ maknūn al-ḥadīṭ*, et est aussi connu sous le titre *'Arā'is al-ḥadīṭ*. Cet ouvrage est par chance conservé, et Šaraf al-dīn Ibrāhīm comme son frère, Šams al-dīn 'Abd al-Laṭīf, l'ont classé parmi les œuvres importantes de Rūzbihān, ce

¹ D'après le biographe et descendant de Rūzbihān, Šams al-dīn 'Abd al-Laṭīf ibn Rūzbihān Ṭānī, ce commentaire avait pour but de clarifier les difficultés sémantiques, lexicales, et syntaxiques des traditions du Prophète, et il était destiné aux plus faibles de ses adeptes, *Rawḥ al-ġinān*, in *Rūzbihān-nāma*, éd. M.T. Dānišpazūh, Téhéran, 1347, p. 258. Rappelons pour mémoire la lignée des successeurs de Rūzbihān Baqlī : 1- Faḥr al-dīn Aḥmad ibn Rūzbihān (m. 620/1223 ; son frère aîné, Šihāb al-dīn Muḥammad (m. 605/1209) n'eut pas le temps de succéder à son père) ; 2- Šadr al-dīn Rūzbihān II ibn Faḥr al-dīn (603/1206 ou 615/1218-685/1285) ; 3- Šaraf al-dīn Ibrāhīm ibn Rūzbihān Ṭānī (auteur de la *Tuḥfa ahl al-'irfān*, première biographie de Rūzbihān ; Šams al-dīn 'Abd al-Laṭīf était son frère) ; 4- 'Izz al-dīn Mas'ūd ibn Šaraf al-dīn, puis son frère Šadr al-dīn Rūzbihān III ibn Šaraf al-dīn ; 5- 'Abd al-Salām al-Baqlī ibn Šadr al-dīn Rūzbihān III qui serait devenu disciple de

Šāh Ni'matullāh Walī ; L. Massignon suggère aussi l'existence d'une lignée en *tabarruk* qui se serait maintenue jusqu'au XVIII^e siècle au Maroc, *La vie et les œuvres de Rūzbihān Baqlī*, in *Opera Minora*, Paris, 1969, II, p. 456-457 ; pour le détail, voir ma thèse « *Aspects de la pensée de Rūzbihān Baqlī, soufi à Širāz au XII^e siècle* », thèse de doctorat de la Sorbonne nouvelle, Janvier 1995, p. 113-118.

² Son ouvrage, qui était semble-t-il très étudié à l'époque, notamment dans le milieu mystique de Širāz, regroupe près de quatre mille cinq cents traditions sélectionnées à partir des grands recueils canoniques, Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a'yān*, Beyrouth, 1972, II, p. 136-137 ; Subkī, *Al-Tabaqāt al-šāfi'iyya al-kubrā*, Beyrouth, s. d., IV, p. 214-215 ; Kātib Čelebī, *Kašf al-zunūn*, Ankara, 1941, « *Mašābiḥ al-sunna* » ; Abū al-Qāsim Ġunayd Širāzī, *Šadd al-izār*, p. 192, n. 2 ; l'ouvrage a fait l'objet d'une bonne édition avec index systématique, Beyrouth, 1987.

qui les a conduits à en rapporter des extraits³. Le premier intérêt de ce texte est qu'il entreprend de faire une herméneutique des traditions du Prophète à l'image de celle que Rūzbihān a faite du Coran, le '*Arā'is al-bayān*. Il s'agit d'un commentaire mystique qui a pour but, selon les dires de Rūzbihān, d'inventorier les traditions dans lesquelles l'auteur trouve des subtilités propres à éveiller les consciences des aspirants, et d'en donner une analyse conforme à l'enseignement des maîtres du soufisme. La méthode que suit Rūzbihān est, en ce qui concerne cet ouvrage, comparable à celle qu'il avait suivie pour le Coran.

L'un des problèmes que pose cet ouvrage est celui de sa datation, comme pour les autres traités de Rūzbihān, à l'exception de ceux pour lesquels il donne lui-même la date de rédaction. L'ouvrage ne comporte malheureusement aucune indication au sujet de la date de composition, et il peut sembler hasardeux de se risquer à donner une date pour sa composition. Toutefois certains éléments peuvent fournir une indication sur l'époque à laquelle il a été composé. Dans cet ouvrage Rūzbihān aborde l'un de ses thèmes favoris, celui de l'ennuagement du cœur du Prophète qui constitue le fondement de son interprétation de la prophétie et de la sainteté, qui culmine pour lui dans la *ṣiddiqiyya*. Dans le *Maknūn al-ḥadiṭ*, Rūzbihān, et son biographe le note avec admiration, ne donne pas moins d'une soixantaine d'interprétations différentes de ce *ḥadiṭ* bien connu dans lequel le Prophète affirme : « Il nuage sur mon cœur, et j'en demande pardon à Dieu soixante-dix fois par jour⁴. » Or Rūzbihān, avait aussi composé un traité consacré à l'examen de ce *ḥadiṭ*, le *Kitāb al-iḡāna*⁵. Alors que ce traité entreprend dans sa deuxième partie une présentation systématique des interprétations soufies de ce *ḥadiṭ*, pour en réfuter une partie et décrire la sienne, le nombre de ces interprétations y est beaucoup plus réduit, puisqu'il atteint une douzaine, si l'on est très attentif au détail⁶. Cela conduit à penser, avec toutes les précautions nécessaires, que Rūzbihān a pu rédiger son

³ Šaraf al-dīn Ibrāhīm, *Tuhfa ahl al-ʿirfān*, in *Rūzbihān-nāma*, p. 81-92 ; *Rawḥ al-ḡinān*, p. 258-264. Je suis en train d'en préparer la traduction sur la base du manuscrit unique, celui de la bibliothèque Mar'aṣī Naḡafī à Qumm, n° 4205, copié en 895/1490.

⁴ *Tuhfa ahl al-ʿirfān*, p. 84. Le chiffre retenu est en général cent fois, dans les recueils canoniques, Baḡawī, *Maṣābiḥ al-sunna*, II, *ḥadiṭ* n° 1663 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Vol. VIII, p. 72 ; Ibn Māḡa, *Sunan*, II, *Kitāb al-adab, bāb al-istiḡfār, ḥadiṭ-s* n°s 3814-3817, p. 1253-1254 ; Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, IV, p. 538-539 ; V, p. 38. Une version transmise par Abū Hurayra et citée par Buḥārī dit « plus de soixante-dix fois », mais une recension de la même version par Bayhaqī (384/994-458/1066) ne comporte que la mention « soixante-dix fois », *Concordance et indices de la tradition musulmane*, IV, p. 537. Rūzbihān retient aussi parfois le chiffre de cent, *Maṣrab al-arwāḥ*, p. 188. Ce *ḥadiṭ* est à l'origine de la rédaction de l'ouvrage de Huḡwiri, *Somme spirituelle*, p. 29-30, 442 ; Sarrāḡ adopte le chiffre cent comme Huḡwiri, et note que l'on ne doit pas décrire l'état qui affecte le cœur du

Prophète, *Kitāb al-luma' fī al-taṣawwuf*, p. 373-374. Mais on trouve le chiffre soixante-dix chez Quṣayrī qui le tenait sans doute de son maître Abū 'Alī al-Daqqāq dont l'interprétation est dédaignée par Rūzbihān, *Risāla quṣayriyya*, p. 81 ; *l'Ennuagement du cœur*, § 80, 85, in « *Aspects de la pensée de Rūzbihān Baqlī...* ». Ce *ḥadiṭ* se trouve souvent cité sous des formes différentes dans les traités soufis, N. Kubrā, *Risāla ilā al-hā'im*, p. 21 ; 'Ayn al-Qudāt Ḥamadānī, *Tamhidāt*, p. 220, 299 ; 'Ayn al-Qudāt le cite d'ailleurs sous les deux formes, *Lawāyih*, p. 126. On le trouve aussi chez Ḡazālī avec des variantes, *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, I, 311 ; III, 314 ; IV, 10, 87, 335 ; et aussi jusque chez Ibn 'Aṭā' Allāh Iskandarī, *Kitāb tāḡ al-ʿarūs*, p. 2 ; et Ša'rānī, *Kitāb al-yawāqit wa al-ḡawāhir*, vol. II, p. 3-4.

⁵ Voir l'édition critique du traité en arabe, sa traduction, et l'analyse des notions que Rūzbihān y développe, dans ma thèse « *Aspects de la pensée de Rūzbihān Baqlī...* ».

⁶ « *Aspects de la pensée de Rūzbihān Baqlī...* », p. 413-415.

commentaire des traditions du Prophète après avoir rédigé le *Livre de l'ennuagement du cœur*. Or celui-ci semble postérieur à un autre ouvrage majeur de Rūzbihān, le *Mašrab al-arwāḥ*, car d'une part il parachève la doctrine de la sainteté qui était en germe dans ce traité, et surtout parce qu'il réfute l'analyse de l'ennuagement du cœur du Prophète que Rūzbihān y avait lui-même adoptée. L'intérêt du rapprochement entre ces deux derniers traités réside en ce que, pour ce qui concerne le *Mašrab al-arwāḥ*, Rūzbihān a donné la date de sa composition. Il affirme ainsi l'avoir achevé le mercredi seize du mois de *Dū al-Qa'da* de l'année 579 / mars 1184⁷. On peut donc considérer que le *Šarḥ maknūn al-ḥadīṭ* doit appartenir à la deuxième série des œuvres de Rūzbihān, celles qu'il rédigea après le tournant qu'a représenté pour lui la mort de son épouse et son retour définitif à Širāz dans son couvent, sans doute très vite après l'année 571/1175⁸.

À défaut de nous donner la date et les circonstances de sa rédaction, le prologue de l'ouvrage de Rūzbihān expose les raisons de sa composition. Rūzbihān met en perspective son entreprise de commenter systématiquement un certain nombre des traditions du Prophète, en les situant dans le cadre de ce genre de recueils. Il s'attache aussi à expliciter la méthode qu'il a suivie, les critères de ses choix et la technique de commentaire. Il essaie aussi de garantir la valeur de sa méthode, et sa pertinence, en la fondant sur un certain nombre de traditions qu'il invoque comme caution. Voilà comment Rūzbihān décrit cette entreprise :

« J'ai trouvé que les adeptes des sciences exotériques ont composé en ce qui concerne l'explication littérale des traditions du Prophète de nombreux recueils pour les débutants, comme le *Muwattā'*, le *Ma'ālim*, le *A'lām*, le *Šarḥ al-Šaḥḥāḥ*, et le *Ḥussān*, et, pour les avancés, comme le *Šarḥ al-sunan*⁹. Mais je n'ai pas trouvé que nos maîtres aient composé

⁷ Cette date mérite tout de même d'être prise avec circonspection, car Rūzbihān affirme au même endroit qu'il a cinquante-deux ans. Or les deux indications ne concordent pas. S'il a cinquante-deux ans, l'ouvrage a été rédigé en 574, et non en 579, *Mašrab al-arwāḥ*, p. 320.

⁸ Pour les problèmes que rencontra Rūzbihān lors de l'accession au trône de l'émir Tikla b. Zangī, son départ pour Fasā et son retour à Širāz, « *Aspects de la pensée de Rūzbihān Baqlī...* », p. 42-45, 94, 98-99. À une première période appartiennent les ouvrages suivants : '*Arā'is al-bayān*, '*Risāla al-quḍs*, '*Abḥar al-āsiqin*'; le *Manṭiq al-asrār*, et le *Šarḥ-i šaṭṭhiyyāt* appartiennent à la période charnière du départ à Fasā et du retour à Širāz ; après quoi il faut placer dans une troisième période le *Mašrab al-arwāḥ*, le *Kitāb al-iḡāna*, le *Sayr al-arwāḥ*, le *Šarḥ maknūn al-ḥadīṭ* ; quant au *Kašf al-asrār*, sa rédaction couvre toute cette période depuis 577/1181 jusqu'à la fin de la vie de Rūzbihān, *Le dévoilement des secrets*, Paris, 1996, introd. p. 24-26.

⁹ Il est difficile d'identifier ces ouvrages avec certitude sauf pour certains bien connus. Mālik ibn Anās (m. 179/795) l'un des quatre fondateurs des rites

juridiques subsistants est l'auteur du *Muwattā'*, Le Caire, 1389, 2 vol. *Ma'ālim* désigne sans doute l'ouvrage de *tafsīr* de Ḥusayn ibn Mas'ūd ibn Muḥammad al-Farrā' al-Baḡawī (433/1041-516/1121) que l'on avait coutume de nommer « le vivificateur de la tradition », *Ma'ālim al-tanzil*, Beyrouth, 1406, 4 vol. ; *Šadd al-izār*, Téhéran, 1366, p. 294. En effet, Rūzbihān connaissait bien cet auteur pour avoir commenté son recueil de *ḥadīṭ*, *Mašābiḥ al-sunna*, Beyrouth, 1407, 4 vol. Mais il pourrait aussi s'agir de l'ouvrage d'Al-Ḥaṭṭābī (m. 388/998), *Ma'ālim al-sunan*, Le Caire, 1368, 8 vol. ; ou encore de celui de Bayhaqī (384/994-458/1066), *Ma'ālim al-sunan*, cf. Kātib Čelebī, *Kašf al-zunūn*, Istanbul, 1941, II, p. 1726. *A'lām* doit désigner le *A'lām al-sunan min šurūḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, cf. *Kašf al-zunūn*, Istanbul, 1941, I, p. 125. *Al-Šaḥḥāḥ* doit désigner l'ouvrage d'Ismā'īl al-Fārābī al-Ġawharī (m. 393/1003), Le Caire, 1376, 5 vol. ; quant à son commentaire, il est difficile de l'identifier. Il est impossible d'identifier le *Ḥussān*. Le *Šarḥ al-sunan* doit désigner l'ouvrage de Baḡawī, *Šarḥ al-sunna*, Beyrouth, 1400, 16 vol., cf. *Kašf al-zunūn*, Istanbul, 1941, II, p. 1040-1041.

un ouvrage uniquement consacré aux vérités des étrangetés de la tradition si ce n'est quelque commentaire de ses propos isolés dans des ouvrages divers. J'ai donc souhaité rédiger un livre pour expliquer (tafsir) la tradition de l'Envoyé de Dieu en ce qu'elle a d'étonnant, selon ce qui correspond aux vérités des gnostiques, et j'ai souhaité la commenter (šarḥ) dans la langue des maîtres du soufisme afin que, dans leur voie, il soit les étendards de leur école, les pouvoirs de la vérité de leur sagesse et de leur connaissance mystique, et un moyen de comprendre les termes techniques de leurs paroles. Et j'ai demandé à Dieu la mémoration pour cela. J'ai choisi parmi les recueils des traditions, les allusions subtiles du prince des envoyés relatives aux vérités des sciences de la gnose, de la sagesse, de l'amour incréé, de la contemplation, du dévoilement, de l'attestation de l'unicité divine, de l'abstraction, et de l'esseulement, et à ses stations spirituelles en face de Dieu en ce qu'elles sont liées à l'immensité de ses charismes, de ses miracles, des lumières de sa proximité, et à ce qu'il a découvert des secrets de son domaine, et de son royaume angélique, et à ce qu'il contient concernant les sagesse des prophètes, et la noblesse des purs. Je l'ai commenté à la mesure de l'insuffisance de ma pensée et de ma science d'après ce que l'instant inspirait, et ce que Dieu accordait avec générosité. Ce que, donc, j'ai réuni provient des secrets de ce que Dieu a révélé à son Prophète, à son Envoyé, à son loyal, à son bien-aimé, à son ami intime, à son interlocuteur, son représentant, son successeur, le sceau de ses prophètes, l'imām de ses amis, le pur de son royaume, la meilleure de ses créatures, clé des trésors des vérités des sciences prééternelles et des finesses de la sagesse sempiternelle. À chacun de ses mots, un océan d'entre les océans de la sagesse a jailli de la mine originelle de sa mission législatrice. À chacun de ses propos, à partir de la suffisance de son allusion subtile s'est écoulé un fleuve d'entre ses fleuves de la connaissance mystique dans lequel se noient les compréhensions de ceux qui comprennent et les intelligences de ceux qui sont doués d'intelligence. J'en connus une petite quantité puisée des trésors cachés des obscurités de ses secrets prophétiques, et je retirerai de l'aire où l'on bat le blé de sa perfection une poignée des subtilités de ses symboles seigneuriaux. Je les ai exposées avec la langue de la connaissance mystique, attaché à suivre son modèle, son exemple, les preuves du Coran, et ses démonstrations. J'ai voulu les exposer avec l'explication des maîtres pour certaines de ses traditions. J'ai évoqué ensuite le commentaire qu'Abū Sulaymān al-Ḥaṭṭābī¹⁰ avait fait des traditions qui confirment les paroles des maîtres des gnostiques pour éclairer ces allusions subtiles afin que ce soit une preuve pour nous, en ce qui concerne les vérités spirituelles que j'ai décrites, et un argument décisif qui fasse chanceler ceux qui dénigrent les subtilités des allusions des soufis à propos des expressions prophétiques, et qui leur fasse courber l'échine.»

¹⁰ Ms. = Al-Ḥizāfī. Il s'agit en fait d'Abū Sulaymān al-Ḥaṭṭābī al-Bustī (m. 388/998), qui fut poète, linguiste et traditionniste, *El*², IV, p. 1163; Ṭa'ālībī, *Yatīma al-dahr*, éd. Muh. Qamiha, Beyrouth, 1983, IV,

p. 383-385; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a'yān*, Beyrouth, 1972, II, p. 214-216; Ḍahabī, *Tārīḥ al-ḥuffāz*, Ḥyderabad, 1968-1970, III, n° 950, p. 1018-1020.

Le début du prologue est, on le voit, riche d'enseignements. Tout d'abord, Rūzbihān essaie de justifier son entreprise en situant son commentaire par rapport aux autres commentaires qui portent sur la tradition. La littérature exégétique sur le Coran est particulièrement abondante, aussi bien dans le domaine purement religieux et littéraliste, que dans la littérature dite mystique. Les maîtres soufis se sont attachés depuis les origines à expliciter le sens du Coran, ce qui leur a permis de mettre au point le lexique technique propre à exposer leurs doctrines, et leurs expériences spirituelles. En revanche, la tradition prophétique, d'après Rūzbihān, n'a donné lieu qu'à des recueils de *ḥadīṭ*-s composés par des tenants de la religion exotérique. D'après Rūzbihān, ce domaine n'a pas été abordé par les maîtres du soufisme, si ce n'est de manière isolée, au gré de l'exposition des doctrines mystiques. Rūzbihān entend donc combler ce qui est pour lui une lacune. Il cite donc un certain nombre de recueils de traditions appartenant à une science qui ne s'adresse, selon lui, en gros qu'à des débutants – seul un ouvrage trouve grâce à ses yeux – et par conséquent insuffisante pour l'éducation soufie qu'il entend promouvoir.

Or, le constat de Rūzbihān n'est pas exact. Il existe bien des commentaires soufis relatifs aux traditions du Prophète, plus anciens que le sien. Certes, il y en a peu, et si l'on observe l'évolution de cette littérature, elle a peu à peu pris de plus en plus d'extension à partir du XII^e siècle, celui au cours duquel Rūzbihān écrit précisément ¹¹. Parmi les commentaires qui ont précédé celui de Rūzbihān, certains sont particulièrement importants. Chez les premiers mystiques, il semble que la tradition ait surtout été commentée dans un but apologétique et pratique. Il s'agissait de définir les règles et les recommandations nécessaires à la pratique d'ascèse que prônaient les mystiques. C'est peu à peu que les commentaires se sont davantage tournés vers l'expression du sens caché, de l'allusion subtile que la méthode d'*istinbāt* permettait de cerner. Le commentaire se fait alors beaucoup plus spéculatif ¹². Les premiers recueils que l'on pourrait classer parmi les commentaires à tendance soufie mais à vocation essentiellement pratique sont les ouvrages appartenant à la littérature du renoncement et le plus souvent intitulés *Kitāb al-zuhd*, comme, par exemple celui de Bayhaqī dans lequel l'auteur cite un grand nombre de sentences soufies, en particulier de Dū al-Nūn al-Miṣrī et Ḥasan Baṣrī ¹³.

Il y eut aussi avant Rūzbihān des commentaires appartenant à la littérature soufie *stricto sensu*. Ḥasan Baṣrī (21/642-110/727) aurait lui-même composé l'un des plus anciens commentaires sous le titre *Al-Aḥādīṭ al-mutaḥarraqa*, malheureusement perdu, comme Sufyān al-Ṭawrī (m. 161/778) ¹⁴. Les plus importants de ces recueils anciens sont chronologiquement

¹¹ On trouvera une liste bien détaillée des commentaires soufis du *ḥadīṭ* dans l'ouvrage de Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvufî hadis şerhleri ve Konevinin kırk hadis şerhi*, Istanbul, 1990. Comme le montre l'ouvrage, les commentaires soufis du *ḥadīṭ* sont plus nombreux après Ibn 'Arabî; l'auteur a aussi édité à la fin le commentaire de Şadr al-dīn Qunyawî, *Şarḥ al-arba'in ḥadīṭan*, dont on avait déjà la traduction turque, Sadreddin Konevî, *Kırk hadis*, trad. Harun Ünal, Istanbul, 1984.

¹² *Tasavvufî hadis şerhleri ve Konevinin kırk hadis şerhi*, p. 14.

¹³ *Le livre du renoncement*, Introd. et trad. R. Deladrière, Lagrasse, 1995, introduction, p. 11-13; sur la littérature du renoncement qui compterait 63 titres dont seuls 27 resteraient, *ibid.*, p. 7-11; une liste de cinquante auteurs de ce genre littéraire est donnée dans *Tasavvufî hadis şerhleri...*, p. 18-30.

¹⁴ *Tasavvufî hadis şerhleri...*, p. 34-35.

celui de Ḥakīm al-Tirmidī (entre 205/820 et 210/825 – entre 318/930 et 320/932), intitulé *Nawādir al-uṣūl* et son traité intitulé *Mā al-imān wa mā al-islām wa mā al-iḥsān*¹⁵; celui d'Abū Bakr al-Kalābādī (m. 385/995) intitulé *Baḥr al-fawā'id* ou *Ma'ānī al-aḥbār*¹⁶. Il y a aussi quelques recueils de quarante *ḥadīṭ*-s composés par Sulamī (412/1022), Quṣayrī (465/1072), ou encore Aḥmad al-Rifā'ī (m. 587/1183)¹⁷. La majeure partie de ces recueils entendent non pas dresser un inventaire des traditions du Prophète comme c'est le cas en ce qui concerne les recueils usuels. À l'exception notable des commentaires de Ḥakīm Tirmidī et de Kalābādī, la plupart d'entre eux se contentent de sélectionner un certain nombre de traditions, quarante exactement, qu'ils exposent et expliquent à leurs disciples pour des raisons internes aux exigences de leur pratique spirituelle. Le chiffre de quarante correspond à un comput bien connu qui rythme par exemple la pratique du *dīkr*, ou des retraites spirituelles qui font l'ossature de la pratique soufie. Cette habitude se développera de plus en plus au fur et à mesure de l'institutionnalisation du soufisme, puisqu'en effet la composition de recueils de quarante traditions apparaît assez tardivement dans la littérature soufie et en rapport avec l'apparition des premiers grands manuels pratiques.

La plupart des commentaires soufis se contentent d'exposer quarante traditions. C'est une habitude qui s'autorise, d'après Ṣadr al-dīn Qunyawī, d'un propos du Prophète d'après lequel : « Celui qui conserve quarante traditions pour ma communauté traitant de l'ordre de sa religion, Dieu le ressuscitera au jour de la résurrection comme un juriste et un savant¹⁸. » Quelle que soit l'authenticité de cette tradition, elle limite singulièrement toute entreprise d'expliquer de manière systématique la tradition prophétique. La référence de Qunyawī à ce propos manifeste donc un double souci. Il s'agit d'abord d'un acte de piété, qui implique la transmission à autrui des traditions rassemblées par l'auteur, dont il entend s'acquitter. Le second souci de Qunyawī est de répondre aux demandes de ses disciples qui étaient désireux d'avoir un commentaire qui porte sur les significations spirituelles des traditions, car ils étaient

¹⁵ *Nawādir al-uṣūl*, Istanbul, 1293; il existe deux manuscrits du second traité, à Istanbul et à Ankara, *Tasavvufi hadis şerhleri...*, p. 38. Sur Tirmidī, on dispose aujourd'hui d'une excellente étude d'ensemble, Ḥakīm Tirmidhī, *Le livre de la profondeur des choses*, trad. et introd. G. Gobillot, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 1996.

¹⁶ Il existe un certain nombre de manuscrits de ce traité dont à Paris, BN, n° 5855, daté 691/1291; en Turquie, Fatih, n° 697, daté 694/1294, et Cārullah, n° 995/1. Sur Kalābādī, voir l'introduction de R. Deladrière au *Traité de soufisme*, Paris, 1981.

¹⁷ *Tasavvufi hadis şerhleri...*, p. 40-47; Sulamī se contente de classer des traditions sans les commenter en fonction de thèmes qui concernent l'ensemble du soufisme, *Kitāb al-arba'in fī al-taṣawwuf*, 1981, Ḥyderābād-Dekkan, 1981; Quṣayrī, *Kitāb arba'in ḥadīṭ*, ms. Berlin, n° 1457, in Brockelmann, *GAL*, I, 556, suppl. I, 770-772; Al-Rifā'ī, *Arba'un ḥadīṭan*, Damas, s. d.

¹⁸ Ṣadr al-dīn Qunyawī, *Šarḥ al-arba'in ḥadīṭan*, in *Tasavvufi hadis şerhleriğ*, partie arabe, p. 2. Ce *ḥadīṭ* est rapporté ailleurs avec des variantes, Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, I, p. 6: « Celui qui conserve pour ma communauté quarante propos de la tradition pour les lui transmettre, je serai pour lui, au jour de la résurrection, intercesseur et témoin »; il y a aussi une autre version avec un chaînon de transmission douteux, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, I, p. 6. Cette tradition transmise par Ishāq b. Nağīḥ, transmetteur jugé négligent, et qui remonte à Ibn 'Abbās, est jugée apocryphe par Ḥaṭīb Bağdādī, *Tārīḥ Bağdād*, Beyrouth, 1987, VI, p. 322; mais il en donne aussi quatre versions légèrement divergentes avec des chaînons différents, *Šaraf aṣḥāb al-ḥadīṭ*, Ankara, 1971, p. 80; Abū Nu'aym al-Iṣfahānī le donne aussi pour douteux et ne le cite volontairement qu'avec un *isnād*, *Ḥilya al-awliyā'*, Le Caire, 1932-1938, IV, p. 189.

insatisfaits des commentaires littéralistes. Contrairement à Rūzbihān, Qunyawī n'entend pas faire un commentaire systématique de la tradition. Plus encore les critères de son choix montrent que, d'une part, il faut appliquer à l'herméneutique soufie les critères exotériques de vérification des chaînes de transmission appliqués par les traditionnistes, et que, d'autre part, l'idée qu'il puisse y avoir une interprétation mystique de la tradition parallèle aux autres ne constitue plus un problème à débattre.

Ce n'est évidemment pas le cas de Rūzbihān Baqlī, pour qui l'interprétation du corpus des traditions prophétiques a une vocation beaucoup plus large, en ce qu'elle embrasse l'ensemble de la genèse et de la codification du soufisme. Comme il apparaît dans bon nombre de ces traités, il y a un souci constant chez Rūzbihān de justifier et de répondre aux attaques dont le soufisme est victime ainsi qu'il le rappelle dans le prologue du *Commentaire des paradoxes des soufis*¹⁹. L'introduction de Rūzbihān à son propre recueil montre donc qu'il ne connaissait vraisemblablement pas les commentaires qui ont précédé le sien, en dépit de sa connaissance assez large de la littérature soufie dans laquelle il puise un grand nombre d'informations et de commentaires, n'hésitant pas à les insérer dans ses propres développements. Son recueil apparaît donc de son point de vue comme une œuvre novatrice, comparable à ses autres grandes sommes comme le commentaire des paradoxes des soufis ou son commentaire du Coran, le *'Arā'is al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, qui rassemble des interprétations d'origine diverse, comme celles de Ġa'far al-Šādiq, d'Ibn 'Aṭā', de Sahl Tustarī, ou encore Wāsiṭī et Ḥallāğ. C'est la conscience de l'importance de sa tâche qui le pousse à justifier ainsi la volonté de soumettre les traditions prophétiques à une lecture mystique. Ce faisant, il se situe toujours dans l'horizon qu'il assigne à l'ensemble de sa pensée, à savoir de s'ériger comme paradoxe, c'est-à-dire comme discours indépassable puisque enraciné dans l'inimitabilité de la parole prophétique²⁰.

Comme l'explique Rūzbihān, il s'agit de commenter les traditions du Prophète pour en dégager non pas les règles de la pratique soufie, mais plutôt pour en exprimer la portée doctrinale. Le commentaire mystique a un lexique, celui «des maîtres du soufisme». Commenter, c'est faire œuvre. Le commentaire est inséparable du style dans lequel il s'expose et se situe. Le premier but d'un tel commentaire est apologétique. Il faut montrer la pertinence et la validité de l'expérience mystique, témoigner de la réalité spirituelle du soufisme et de son efficacité. Il faut aussi exposer la signification du vocabulaire mystique employé par le soufisme et par conséquent fixer à un moment donné la nature et les règles de son lexique technique. Par cela Rūzbihān met en évidence qu'il a conscience de se situer à un moment charnière de l'histoire du soufisme, et implique donc une certaine représentation du soufisme

¹⁹ *Šarḥ-i šaṭhiyyāt*, éd. H. Corbin, Téhéran, 1966, p. 30 sq.

²⁰ Sur ce point voir Rūzbihān, *Le dévoilement des secrets*, introduction, p. 100-106 ; P. Ballanfat, «L'échelle des mots dans les ascensions de Rūzbihān Baqlī de Šīrāz», in, *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions*

célestes et itinéraires spirituels, collectif sous la direction de M. A. Amir-Moezzi, Publications de l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses, Paris-Louvain, 1996 ; et «L'approche de la mort dans l'ivresse du discours mystique : les fondements du paradoxe», *BEO*, IFEAD, Damas, (à paraître).

comme un développement historique avec des repères à fixer. Rūzbihān entend, par conséquent, établir une sorte de codification du vocabulaire mystique à partir du corpus des traditions prophétiques, et non à partir de l'interprétation du Coran, qui pour autant n'est pas exclue puisqu'elle peut venir au secours de l'interprétation du *ḥadīṭ*. Toujours est-il qu'il apparaît clairement ainsi que les traditions ont une place privilégiée dans la genèse et l'organisation du style de l'exposition de l'expérience mystique, ce qui est un fondement de la littérature de Rūzbihān.

La méthode que suit Rūzbihān dans la constitution de son propre corpus de traditions est exposée en détail, ce qui témoigne d'un effort didactique important. Il n'entend pas faire une encyclopédie qui aurait pour vocation de réunir le maximum de traditions admissibles. Il faut sélectionner ce qu'il convient de nommer une bibliothèque intérieure propre au maître qui la communique. Comme pour la règle qui guide l'interprétation soufie du Coran, les traditions sont choisies en fonction de critères purement personnels. Le tri s'opère donc en fonction de l'état intérieur du mystique, même si, au bout du compte, le résultat est voué à avoir une portée universelle. L'interprétation des traditions est une affaire subjective, qui s'appuie sur des motifs purement individuels et se construit en nouant l'expérience intérieure à une révélation divine. Comme pour son journal mystique, l'interprétation des traditions manifeste le ravissement et la stupeur qui s'emparent du mystique et, à travers lui, la sphère de l'objectivité du commun pour la reconduire à son origine où l'objectivité s'abîme dans l'intimité du subjectif.

C'est pourquoi Rūzbihān définit une méthode en marge de celle des traditionnistes usuels. Aucune référence à l'entente objective de la tradition. Rūzbihān, à la différence de Qunyawī ne prend pas la peine de préciser que les traditions qu'il rapporte sont sûres, les chaînes de transmission étant garanties par des méthodes objectives. La vision de Rūzbihān ignore ce souci, qui, pourtant, ne lui était pas étranger puisque son autre recueil de *ḥadīṭ*-s empruntait la règle usuelle. L'interprétation mystique du Coran, ne veut, pour toute garantie, que l'autorité du mystique qui traduit son expérience intérieure, elle-même garantie par le fait qu'elle s'alimente à la source prophétique elle-même, ce que le lexique a pour tâche de manifester. Ce faisant, Rūzbihān veille à montrer que cette expérience pour personnelle qu'elle soit rassemble les interprétations antérieures, et atteint ainsi l'universel qui parcourt l'ensemble des textes soufis. Comme il le dit, il a emprunté à plusieurs sources, d'abord les interprétations soufies dispersées dans les traités qu'il avait évoqués au début, et un recueil de *ḥadīṭ*-s dans lequel il a puisé les traditions qui l'intéressaient, dans la mesure où elles confirment les commentaires mystiques. Encore une fois, l'intention est clairement apologétique, et le critère de choix se fait uniquement en fonction de l'interprétation mystique de la tradition. La lecture littéraliste est appelée en renfort de l'interprétation mystique pour en souligner la véracité, et la faire triompher du scepticisme. L'intention se fait alors plus polémique, car, comme Rūzbihān le souligne régulièrement dans ces traités, pour lui, le soufisme s'instaure nécessairement dans un conflit avec les religieux tenants de la loi. C'est même ce conflit qui fonde la validité de la mystique, ce qui est aux antipodes de bon nombre de démarches de soufis contemporains ou immédiatement postérieurs qui auront à cœur d'effacer ce que le soufisme peut avoir de scandaleux et d'inquiétant. Or, pour Rūzbihān, supprimer cette ligne

d'affrontement c'est porter atteinte à ce qu'est le soufisme dans son essence, l'inquiétude²¹. Utiliser une interprétation littéraliste pour cautionner la lecture mystique de la tradition est donc là une démarche pour le moins surprenante, puisqu'elle renverse le rapport habituel du conflit. C'est une sorte d'inversion qui se produit, et qui introduit à l'intérieur de la démarche mystique ce qui prétend l'exclure. De cette manière Rūzbihān entend réduire la lecture usuelle de la tradition à un cas particulier et provisoire de toute herméneutique.

La méthode que Rūzbihān illustre et promeut ne se réduit pas à la sélection de traditions²². Il se rattache à ce courant soufi qui a construit une théorie de l'herméneutique qui se voulait distincte, à la fois dans la méthode et jusque dans la dénomination, de celle qui était pratiquée par les chiites, le *ta'wil*. Exposer la méthode qu'il suit revient à la fois à la rendre intelligible et à en prendre la défense afin d'en garantir la validité. C'est tout l'objet de la succession de traditions que Rūzbihān rapporte et analyse dans la suite du prologue de son commentaire. La première tradition qu'il évoque est très rare, et donne lieu à un ample développement qui lui permet de situer le sens de l'herméneutique dans la démarche mystique. Alors que, dans le passage précédent, Rūzbihān utilisait plusieurs termes apparemment interchangeable pour désigner l'interprétation, *ṣarḥ*, *tafsīr*, il introduit là un nouveau terme qui désigne pour lui ce qu'il entend vraiment par interprétation, l'*istinbāṭ*. Au vague des méthodes interprétatives, il substitue donc une méthode précise désignée par un vocable unique qui a pour vocation de soigneusement délimiter le champ de l'herméneutique mystique, qui n'est réductible à aucune autre.

«[Si l'un d'entre eux demande si l'on peut tirer de la science une preuve qui démontre la possibilité de l'herméneutique dans ces traditions que j'ai exposées, je répondrai qu'il y a, certes, ce que dit le Prophète à ses compagnons. Ils étaient assemblés auprès de lui. Parmi eux se trouvait 'Abdallāh ibn 'Umar qui était le plus jeune d'entre eux²³. Alors le Prophète demanda : « Quel est l'arbre qui ressemble à la postérité d'Adam parmi les arbres ? » Il a dit : « Les gens se mirent à penser aux arbres des vallées ». Il est apparu à mon cœur qu'il s'agit du palmier. J'aurais souhaité répondre à l'Envoyé de Dieu, mais je me tus jusqu'à ce qu'il dise que c'était le palmier. Ibn 'Umar poursuivit : « Je dis alors : « Certes ! j'étais sur

²¹ Sur le soufisme de Rūzbihān comme mystique de l'inquiétude, voir mon étude « L'approche de la mort dans l'ivresse du discours mystique : les fondements du paradoxe ».

²² Il faut noter, du reste que, ni Tirmidī, ni Kalābādī, qui sont les auteurs des seuls traités anciens comparables à celui de Rūzbihān, ne se soucient de définir une méthode spécifique pour interpréter le *ḥadīṭ*. Ils se contentent de l'appliquer.

²³ Les passages entre crochets sont repris de Sarrāḡ, *Kitāb al-luma'*, Leiden, 1914, p. 118-119. Le début diverge un peu ; Sarrāḡ écrit : « Si quelqu'un demande si l'on peut trouver dans le Coran et la tradition un

principe scientifique en faveur de l'herméneutique, on peut affirmer que oui. » 'Abdallāh ibn 'Umar (-8/612-73/693), fils du second Calife 'Umar, fut l'un des traditionnistes importants de la première génération des musulmans, et était particulièrement respecté pour ses vertus et sa modestie, *EI*², I, p. 55-56 ; Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, *Ḥilya al-awliyā'*, Le Caire, 1985, I, p. 292-314 ; Ibn al-Ġawzī, *Ṣiḥḥ al-ṣafwa*, Beyrouth, 1991, I, p. 247-256 ; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a'yān*, Beyrouth, 1972, III, p. 28-31 ; Dahabī, *Tārīḥ al-ḥuffāz*, Hyderābād, 1968-1970, p. 37-40 ; Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī, *Al-Iṣāba fī tamyiz al-ṣaḥāba*, Beyrouth, s. d., II, p. 347-350.

le point de dire que c'était le palmier, mais j'avais trop de respect pour l'Envoyé de Dieu. 'Umar dit : « Si tu l'avais dit, ce m'aurait été bien plus agréable que le plaisir de manger de la "viande rouge" ²⁴ » ²⁵]. Il y a en ce propos une preuve claire à l'appui de l'herméneutique. En effet, le Prophète a choisi entre tous les arbres le palmier afin de le comparer à l'homme. Puis il a donné à voir son allusion en elle à ses compagnons pour mettre à l'épreuve leur interprétation et leur perception de ce qu'il voulait. [La preuve en est qu'aucun de ses compagnons ne put interpréter la signification de ce que le Prophète leur avait demandé mis à part 'Abdallāh ibn 'Umar qui se trouvait être le plus jeune d'entre eux. C'est ainsi que l'herméneutique dans ces traditions prophétiques est à la mesure de ce que Dieu ouvre à ses amis de son mystère et de sa sagesse]. Le Prophète a comparé le palmier à l'homme parce que toutes ses parties sont une source de profits pour la création. Ses fruits sont bons, sa racine est ferme, et le lieu où il pousse est pur. Il possède un cœur, une stature et une tête tout comme la forme humaine. Sa nourriture est frugale tandis que ses

²⁴ Ceci est une expression couramment employée à l'époque, notamment par le Prophète, Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, vol. I, p. 513.

²⁵ *Ḥadīṭ* non canonique que Rūzbihān a dû trouver chez Sarrāg, l'une de ses sources les plus utilisées, *Kitāb al-luma' fī al-taṣawwuf*, Leiden, 1914, p. 119. La version de Rūzbihān est aussi confirmée par les allusions qu'y fait Ibn 'Arabī sans toutefois citer le *ḥadīṭ* lui-même, qui indique que le palmier est créé de l'argile d'Adam et qu'il est donc sa sœur, *Futūḥāt al-makkiyya*, éd. 'Uṭmān Yaḥyā, Le Caire, 1972-1990, II, p. 257-258, VIII, p. 311-312; le *ḥadīṭ* est paraphrasé ainsi : « Apprends que le Prophète « a désigné le palmier comme une tante paternelle pour nous », qu'il l'a comparé au croyant lorsque les gens ont posé des questions à son sujet. Or les gens pensèrent à l'arbre des vallées. Mais il vint à l'esprit de 'Abdallāh ibn 'Umar que c'est le palmier, et l'envoyé de Dieu devina ce qu'il voulait dire », *ibid.*, IX, p. 67. On trouve aussi des versions approchantes dans les recueils classiques, Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, VI, p. 387. On peut rapprocher la version rūzbihānienne de cette autre tradition qui complète les versions canoniques : « Le croyant est à l'image d'un arbre vert dont les feuilles ne tombent point », Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, III, p. 68 ; « Il y a parmi les arbres un arbre dont l'image est celle du croyant, dont les feuilles n'exhalent point l'odeur de la pourriture, et dont on m'a informé de ce qu'il est », Naḡm-i Rāzī, *Mirṣād al-'ibād*, éd. Riyāḥi, Téhéran, 1352, p. 278. L'arbre toujours vert, qui porte donc perpétuellement la couleur du paradis, c'est le palmier

qui joue un rôle important dans la représentation mystique en Islam. Dans les visions de Rūzbihān, le palmier est l'arbre de la connaissance mystique, arbre d'un vert turquoise qui parle et enivre de sa beauté, *Le dévoilement des secrets*, Paris, 1996, § 26, 56. Cet arbre comme l'ensemble des plantes du paradis pousse à l'intérieur du cœur du croyant selon Rūzbihān, 'Arā'is al-bayān, ms Berlin, fol. 138b. La correspondance entre le palmier et l'homme est l'élément central de la réflexion sur cet arbre dans les propos chiites. Selon ces propos le palmier aurait été créé de l'argile dont a été créé Adam tout de suite après sa création, et Adam aurait emporté le palmier avec lui lorsqu'il est descendu du paradis et l'aurait planté à La Mekke. C'est de cette sorte de palmier que viendrait l'espèce de dattes nommé 'aḡwa, Maḡlisi, *Bihār al-anwār*, Dār al-kutub al-islāmiyya, Téhéran, 1365, Livre XIV, vol. LXVI, p. 129-130, 142. À propos du symbolisme du palmier, voir H. Corbin, *Corps spirituel et terre céleste*, Paris, 1979, p. 164-165, 171-172. Sur le rapport entre le palmier, Marie et Jésus, voir 'Arā'is al-bayān, [Qur., XIX=23-25], fol. 392b-393a. Signalons aussi la tradition chiite selon laquelle c'est d'une datte que le Prophète mangea au cours du *mi'rāg* que naquit Fāṭima, M.A.A. Moezzi, *Le guide divin dans le chiisme originel*, Lagrasse, 1992, p. 149. Sur 'Abdallāh ibn 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, *Ḥilya al-awliyā'*, I, p. 292-314, II, p. 7 ; Šā'rānī, *Ṭabaqāt al-kubrā*, Le Caire, s. d., I, p. 21. Ajoutons que le choix de ce *ḥadīṭ* pour justifier l'herméneutique met en évidence que celle-ci a trait aussi à la nature de l'homme.

fruits sont abondants et que ses avantages sont précieux et nobles. Son pied se dresse par sa propre force et son corps est inébranlable grâce à son cœur. Tout de même est l'homme, toutes ses parties sont source de profits. Les actes prescrits ont besoin de peu de nourriture mais engendrent beaucoup de bien. Sa racine est inébranlable dans la religion, sa cime est l'action de Dieu. Son corps se dresse grâce à son esprit, sa tête est le seigneur de son corps du haut en bas. Dans son existence est la tranquillité des esprits et des corps, et dans sa mort se trouve le lingot de la Pierre philosophale suprême. Sa naissance fait plaisir, son développement est agréable, et sa mort cause l'affliction de tout le monde, comme l'affliction du propriétaire du palmier lorsque le palmier est déraciné à cause de la violence des vents. Dieu l'a choisi entre toutes les créatures pour sa connaissance et sa dévotion, de même qu'il a choisi le palmier à cause de ses avantages dans le bas-monde et l'autre monde.»

Comme le montre ce passage, la stratégie employée par Rūzbihān pour démontrer la légitimité de l'herméneutique est calquée sur le traité de Sarrāg, qu'il reprend presque mot pour mot, qu'il paraphrase et qu'il réécrit, en somme, pour se l'approprier comme il le fait souvent. L'analyse de cette tradition donne l'occasion à Rūzbihān de jouer sur deux aspects différents de son propos. Le premier, descriptif, consiste à mettre en évidence ce qu'est l'herméneutique. Le second, performatif, consiste à mettre en œuvre au sein même de sa définition une herméneutique. Les deux aspects s'entrecroisent et forment une sorte de cercle dans lequel l'interprétation est appelée à se légitimer elle-même. La nature du discours mystique que met en œuvre Rūzbihān correspond exactement à ce qu'il a en vue lorsqu'il assigne au caractère mystique du discours la norme paradoxale. De même que le paradoxe fait cercle et s'enracine dans son propre vertige, l'herméneutique n'a d'autre garantie que son exercice même. De sorte que la référence au *ḥadīṭ*, pour être anecdotique, ne sert pas de caution sur le mode extérieur, l'autre discours qui valide le discours qui s'y réfère, mais plutôt sur le mode intérieur. C'est le *ḥadīṭ* qui est lui-même l'herméneutique à laquelle se rattache toute interprétation. Le *ḥadīṭ* invoqué là ne vaut qu'en tant qu'il est l'actualité même de l'herméneutique. Et Rūzbihān joue avec le mode traditionnel de caution, car il utilise cette méthode pour être un leurre.

La valeur de l'herméneutique apparaît clairement dans ce passage pour Rūzbihān. Les éléments déterminants en sont d'une part la sommation du Prophète à ses compagnons, et la stigmatisation de leur incapacité. Celle-ci n'a d'autre raison que de souligner au contraire la clairvoyance du jeune 'Abdallāh ibn 'Umar, et la perspicacité du Prophète qui lui fait écho et qui impose le respect. L'herméneutique n'est donc pas qu'une possibilité offerte aux fidèles, c'est une obligation. On passe là d'une anecdote à la définition d'un code de conduite qui légitime la démarche soufie. Le soufi apparaît alors comme le seul qui relève la demande prophétique, en somme, le croyant modèle. Plus encore, et c'est là que réside la subtilité de l'argumentation de Rūzbihān, pour ne pas dire plus, l'expérience des compagnons du Prophète est ébranlée par la jeunesse de 'Abdallāh ibn 'Umar qui trouve ce qu'ils sont incapables de découvrir. La science que confère l'expérience n'est donc d'aucune utilité pour la compréhension du fond même du message prophétique. Au contraire, il y a dans l'attitude naïve et simple de l'inexpérimenté, une sorte d'absence originelle qui rend possible l'appréhension de ce qui se donne à penser. On ne peut être plus clair en ce qui concerne la rivalité des

hommes de science, les religieux, et des mystiques, ou des hommes de l'effort et des adeptes du ravissement. L'herméneutique n'est donc pas une interprétation, mais bien plutôt une visitation, une sorte d'élévation intérieure qui requiert la mise entre parenthèses du savoir usuel. L'herméneutique n'est pas le fruit de la volonté. Elle est le fruit du renoncement. Elle n'éclôt que dans le vide que ménage la simplicité dans le cœur du fidèle. De même, la jeunesse de l'herméneute est importante, car elle est aussi à entendre au sens métaphorique. Elle fait, bien entendu référence au thème bien connu de l'adolescent représentant de la chevalerie spirituelle, notion employée parfois par Rūzbihān lui-même, notamment dans le *Jasmin des fidèles d'amour* ²⁶.

Le rôle de la notion d'herméneutique (*istinbāt*) apparaît effectivement avoir été assez important pour mériter de figurer parmi les notions que Rūzbihān définit dans son traité sur les termes mystiques. Pour lui, l'herméneutique « c'est l'acquisition de la vérité de la sagesse tirée du Livre et de la tradition prophétique ²⁷ ». Le recours à cette notion inscrit Rūzbihān dans une tradition exégétique particulière, celle qu'a développée le soufisme en marge de deux autres traditions concurrentes. Mis à part les flottements et les emprunts réciproques des lexiques techniques, l'herméneutique a tenté de se distinguer d'une part de la pratique du *tafsīr* plus spécifique à l'univers des théologiens, lexicographes, et autres représentants de ce que le soufisme appelle science de l'extérieur, et d'autre part de la méthode chiite de lecture du Coran, le *ta'wīl*, d'où les revendications politiques n'étaient pas absentes, même si le but est ouvertement à vocation spirituelle ²⁸. Si la distinction est claire en ce qui concerne la lecture littéraliste du Coran, il n'en va pas de même pour ce qui est de l'exégèse chiite, dont la parenté avec l'herméneutique est particulièrement nette. C'est donc vis-à-vis de celle-ci que le soufisme nécessite de définir une méthode spécifique, afin de clarifier son identité.

Le terme *istinbāt* s'autorise du Coran, tout comme les termes *ta'wīl* ou encore *tafsīr*. Il n'y est toutefois cité qu'une seule fois [*Coran*, IV=83], comme le terme *tafsīr* [*Coran*, XXV=33], alors que le mot *ta'wīl* est abondamment employé. Le terme employé par Rūzbihān n'est pas un terme systématiquement employé dans le lexique soufi, surtout à partir du XII^e siècle. Il a, en effet, peu à peu été supplanté par le terme de *ta'wīl*, peut-être à partir de l'influence qu'a exercée le système mystique d'Ibn 'Arabī ²⁹. En revanche si Rūzbihān

²⁶ Sur la juvénilité du *gawānmard*, et la notion plus générale de *futuwwa* dans le soufisme iranien et le chiisme, voir H. Corbin, *En islam iranien*, III, p. 67, 102, 109, II, § 4-5, et IV, p. 410-421 ; le traité de Sulāmī sur la *futuwwa* a été traduit par F. Skali sous le titre *Futuwwah, Traité de chevalerie soufie*, Paris, 1989.

²⁷ *Risāla al-nukāt*, in *Šarḥ-i šaṭṭhiyyāt*, Téhéran, 1966, p. 634.

²⁸ Sur le *ta'wīl* dans le chiisme duodécimain, voir H. Corbin, *En islam iranien*, I, p. 135-138, 186-218.

Sur le *ta'wīl* chez Ibn 'Arabī, voir H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Paris, 1958, p. 12-13, 62-72, 101-103, 180-181.

²⁹ Le terme *istinbāt* n'est toutefois pas totalement absent du lexique d'Ibn 'Arabī ; il l'emploie de manière limitée, surtout si on prend en compte la fréquence du terme concurrent, *ta'wīl*, pour désigner, mais rarement, la perception vraie des choses qui s'oppose à la raison spéculative, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, éd. 'Uthmān Yahya, X, p. 51, 185, XII, p. 352.

l'emploie c'est qu'il le connaît bien, et pour cause, il l'a trouvé dans l'un des ouvrages qu'il connaissait particulièrement bien, le *Kitāb al-luma'* de Sarrāḡ, mais aussi sans doute dans le commentaire coranique d'Ibn 'Aṭā' qu'il a utilisé pour son propre commentaire. Toutefois, il est à noter que Rūzbihān lui-même intitule son commentaire coranique *tafsīr* et non *istinbāt* ou *ta'wīl*. Il n'aborde véritablement cette notion que lorsqu'il est question de commenter les traditions prophétiques, et cette fois-ci, son commentaire s'intitule *ṣarḥ*, autre terme d'origine coranique quoique son sens ait évolué par rapport à son usage dans le Coran. Chez Rūzbihān lui-même, il faut considérer que le terme voit son emploi limité à un domaine spécifique, celui de l'interprétation mystique des traditions du Prophète, et que son emploi au-delà de cette sphère n'est pas évident.

La définition que donne Rūzbihān de l'herméneutique est très proche de l'explication qu'il donne d'un propos de Ḥallāḡ, selon laquelle la compréhension claire est l'herméneutique acquise par l'intelligence à partir du Coran et de la tradition³⁰. Sa conception de l'*istinbāt* se rattache nommément à Ḥallāḡ qui distingue deux types d'*istinbāt*, celui qui appartient à la science acquise (*'ilm muktaṣab*) et l'autre à la science inspirée (*'ilm ladunni*)³¹. L'attitude de Rūzbihān vis-à-vis de l'herméneutique manifeste une certaine fidélité à la vision de Ḥallāḡ. Comme le montre le début de son traité, il entend à la fois recourir à une herméneutique inspirée qui dérive directement de sa pratique spirituelle, en particulier le *dīkr*. Mais son utilisation avouée des sources écrites y compris de sources littéralistes montre que l'*istinbāt* n'exclut pas totalement le recours à l'étude des textes qui en soutiennent l'acquisition. Cette vision de l'herméneutique est, en revanche, en contradiction avec ce qu'en dit Abū al-Qāsim Ḡunayd (m. 298/910) : « La science de l'herméneutique s'obtient par l'effort et des médiations, tandis que la science inspirée s'acquiert sans effort et sans médiations³² ». Pour Ḡunayd, l'herméneutique s'oppose à la science inspirée ; elle nécessite un effort et passe par des instruments qui en médiatisent l'acquisition. Ce n'est pas le cas pour Rūzbihān, pour qui, au contraire, l'herméneutique relève par excellence de l'acquisition directe par Dieu, et constitue l'un des traits distinctifs de l'expérience spirituelle. D'ailleurs, à considérer la position qu'il exprime dans le prologue à son commentaire des traditions, on peut même percevoir une évolution par rapport à la doctrine exposée dans le *Ṣarḥ-i ṣaṭḥiyyāt*. Dans ce traité l'herméneutique semble limitée à l'intelligence, et la position de Rūzbihān reste un peu hésitante. Là, ce n'est plus le cas. En effet, si l'herméneutique s'adressait essentiellement à l'intelligence, elle demeurerait réduite à n'être qu'une discipline purement spéculative avec un lien très lointain avec l'expérience mystique, puisque, pour Rūzbihān, l'intelligence est limitée à n'être qu'un guide pour l'observance de la loi, tandis que l'inspiration intérieure se produit dans le rapport actif/passif de l'esprit et du cœur³³. L'herméneutique que Rūzbihān a en vue ici s'adresse à l'esprit et non plus à l'intelligence.

³⁰ *Ṣarḥ-i ṣaṭḥiyyāt*, p. 348.

³¹ Pour Ḥallāḡ, la science acquise a quatre étapes : *istinbāt*, *darak*, *fahm*, *'aql*, L. Massignon, *La passion de Hallāj*, Paris, 1975, III, p. 64, 197 ; Sulamī, *Tafsīr Cor.*, I=1.

³² Rūzbihān, *'Arā'is al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, ms. Berlin n° 3983, fol. 383a [XVIII=65].

³³ Sur la répartition et la fonction des organes spirituels chez Rūzbihān, voir P. Ballanfat, « *Aspects de la pensée de Rūzbihān Baqlī...* », p. 190-234.

En fait la position de Rūzbihān rejoint celle que formula Ibn ‘Aṭā’ (m. 309/922) dont la doctrine s’opposait précisément à celle de Ġunayd ³⁴. La vision de Rūzbihān est donc étroitement dépendante de la tradition herméneutique soufie illustrée par les propos de Ḥallāğ, de son maître Sahl Tustarī, et d’Ibn ‘Aṭā’. D’après P. Nwyia, l’*istinbāt* est un mode d’interprétation spécifique au soufisme et dont la règle a été établie par Abū al-‘Abbās Ahmad ibn ‘Aṭā’ al-Adamī. Ibn ‘Aṭā’ en a formulé ainsi les exigences : « Les allusions subtiles du Coran, seul les comprend celui qui a purifié sa conscience secrète de toute attache avec le monde et avec ce qu’il contient ³⁵. » De même d’après Ḥallāğ « c’est à la mesure de sa piété extérieure et intérieure et de la perfection de sa connaissance mystique que chaque fidèle découvre le sens introspectif (*istinbāt*) du Coran ³⁶ ». Comme le montrent ces propos, de même que l’analyse de Rūzbihān, l’herméneutique est conditionnée par l’état intérieur du mystique, et elle varie d’un interprète à l’autre à la mesure de sa réalisation spirituelle. C’est pourquoi le critère de sélection des versets coraniques ou, pour le traité de Rūzbihān, des *ḥadīṭ*-s, est tout à fait arbitraire, ne prétend pas à l’exhaustivité ni d’ailleurs à la rigueur scientifique, qu’elle laisse volontairement de côté. Le propos d’Ibn ‘Aṭā’ met aussi en évidence que l’organe de la perception des allusions subtiles que l’*istinbāt* provoque est le fait de la conscience secrète, et non l’intelligence comme dans l’analyse que Rūzbihān avait faite d’un propos de Ḥallāğ.

À première vue, il pourrait sembler que le fondement de toute herméneutique serait le sujet interprète des allusions que Dieu adresse à ses créatures par l’intermédiaire de paroles adressées à tous. Ainsi le sens ultime de toute parole se trouverait dans l’intention du sujet connaissant, et l’herméneutique renverrait toujours à la subjectivité (*anāniyya*, ou *anā’iyya*) du mystique dont elle exprimerait la prétention légitime à être le fondement de toute signification ³⁷. Mais la formule de Ḥallāğ évacue cette possibilité. La purification intérieure aboutit au paradoxe du sujet lavé de ses attributs de sujet. C’est le sujet dépouillé de sa subjectivité qui est le lieu du jaillissement des allusions en lui. Il en est le témoin sans perception de lui-même, puisque celui qui doit s’apercevoir dans l’herméneutique c’est Dieu à travers le mystique. L’herméneutique apparaît dès lors plus qu’un simple moyen par lequel serait atteinte une meilleure compréhension des sources scripturaires de la religion que le soufi entend pratiquer au mieux. Il y a une contemporanéité de l’herméneutique et de la réalisation spirituelle, qui fait que comprendre les allusions subtiles, c’est aussi atteindre la connaissance mystique.

Le fait de désigner l’interprétation mystique par le terme *istinbāt*, utilisé par Ibn ‘Aṭā’ ou Ḥallāğ, tend à mettre en évidence la spécificité de la lecture soufie des textes. D’après P. Nwyia, l’*istinbāt* consiste à faire sortir le sens caché à partir du sens apparent par une

³⁴ Sur Ibn ‘Aṭā’, voir les références in Sulamī, *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, Le Caire, 1986, p. 265-272.

³⁵ P. Nwyia, « Un cas d’exégèse soufie : l’histoire de Joseph », in *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Téhéran, 1977, p. 408 ; P. Nwyia résume cette méthode d’une belle formule : « Le Coran ne peut être saisi que si

d’abord on se laisse saisir par lui », *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans*, Beyrouth, 1986, p. 29.

³⁶ *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans*, p. 28.

³⁷ Sur ce point, voir mon article : « L’approche de la mort dans l’ivresse du discours mystique : les fondements du paradoxe ».

inspiration qui permet à Dieu d'adresser au mystique son avertissement ³⁸. L'*istinbāt* c'est faire jaillir l'eau d'une source, rendre visible le caché de manière à mieux le saisir. Dans l'herméneutique, il n'y a donc pas seulement la volonté de découvrir le sens caché (*bāṭin*) à partir de la lettre (*ẓāhir*). Il y a aussi deux autres idées importantes qui permettent de comprendre pourquoi l'interprétation de Rūzbihān peut être qualifiée d'*istinbāt*, comme elles permettent de saisir en quoi la référence aux *ḥadīṭ*-s cités dans le prologue exprime clairement le sens de l'herméneutique. En effet, dans le propos rapporté par Rūzbihān, le Prophète ne se contente pas de demander que l'on interprète ses paroles. Il demande qu'on décrive cette interprétation, et, devant le silence général, il donne la solution. Autrement dit, comme l'indique la racine du mot, il ne s'agit pas de saisir le sens caché dans l'apparence, il faut rendre apparent ce qui est d'abord caché, comme l'eau souterraine doit jaillir à la surface d'un sol apparemment sec. L'herméneutique n'est donc pas qu'une expérience introspective, elle vise à mettre au jour le rapport secret que le texte entretient avec ce qui le conditionne et le fait tenir debout, exister. L'herméneutique doit révéler ce qui est tenu caché et relève, par conséquent, d'une transgression dont les résistances littéralistes et les scrupules du jeune 'Abdallāh ibn 'Umar pétrifié par son respect à l'égard du Prophète se font l'écho. Le deuxième aspect de l'herméneutique qu'il faut mettre en évidence, c'est son caractère producteur. Elle ne fait que révéler ce qui est caché, elle produit cette réalité elle-même en nourrissant le mystique de la vérité qu'elle met au jour. En ce sens, il y a dans l'herméneutique une dimension apocalyptique, qui anticipe sur la production historique de la vérité.

Si, par conséquent, Rūzbihān emploie ce terme plutôt qu'un autre, c'est parce qu'il y a une parenté étroite entre le ressort de l'herméneutique et la structure du discours mystique dont l'essence est, pour lui, le paradoxe. Ce n'est d'ailleurs pas étonnant, dans la mesure où l'herméneutique ne porte que sur les textes révélés dont Rūzbihān fait précisément la source du paradoxe théopatique, sous les trois aspects du Coran, de la *sunna*, et de l'inspiration des saints ³⁹. C'est aussi tout le sens des paradoxes que de s'exposer ouvertement, c'est-à-dire de faire jaillir au grand jour ce qui est caché dans le cœur du mystique, et de prendre ainsi le risque inhérent au soufisme pour Rūzbihān de la persécution. L'herméneutique comprise en ce sens correspond ainsi tout à fait à l'enseignement du soufisme tel que Rūzbihān l'a perçu et a voulu le reproduire dans sa propre expérience spirituelle. Ces dimensions de l'herméneutique semblent la distinguer donc un peu du *ta'wīl*. En effet, là où l'*istinbāt* vise à montrer ce qui est caché, c'est-à-dire porter le centre jusqu'à la périphérie, le *ta'wīl* entend faire traverser les différents sens apparents pour atteindre au centre le sens caché. Il ne s'agit pas de révéler, mais au contraire de s'élever intérieurement jusqu'au centre dont les *Imām*-s sont les dépositaires, et que seuls ils possèdent le droit de révéler le moment venu. Le *ta'wīl* n'est pas séparable de la discipline de l'arcane, qui est d'ailleurs aussi une exigence du soufisme et sur laquelle Rūzbihān insiste aussi, mais qu'il se permet parfois de violer au nom de l'état spirituel. Le *ta'wīl* consiste donc à remonter à l'origine de la lettre,

³⁸ *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, 1970, p. 34.

³⁹ *Šarḥ-i šaṭḥiyyāt*, p. 58.

et de s'y maintenir, et non de divulguer ce qui est atteint ⁴⁰. Au contraire, l'herméneute fait descendre ce qui est élevé pour à la fois fonder à nouveau le discours religieux, et exposer la vérité de son état spirituel. En somme, la distinction entre *ta'wil* et *istinbāt* renvoie à la question de la nature et de la fonction du maître soufi dans la communauté.

Toutefois la différence entre *ta'wil* et *istinbāt* n'est pas si claire qu'il peut paraître, car les exigences qui sont formulées à leur égard se ressemblent fortement. Ceci est sans doute dû, aussi, au fait que, comme l'indique P. Nwyia, les soufis auraient repris leur méthode herméneutique de Ġa'far al-Šādiq, qui l'envisageait comme une lecture introspective fondée sur l'expérience spirituelle intime ⁴¹. Ainsi, l'origine de l'herméneutique serait commune au soufisme et au chiisme par l'intermédiaire de Ġa'far al-Šādiq qui fut lu par l'un comme par l'autre. Le point de rencontre se trouve en fin de compte dans la notion du sens caché dont Sarrāġ fait le fondement de l'herméneutique. Commentant le Coran [IV=85], il affirme que la science herméneutique est la science du sens caché et qu'elle est celle des soufis car ils possèdent des herméneutiques du Coran, de la tradition et d'autres textes. Pour lui l'herméneutique consiste aussi à «faire sortir de la limite de l'abrégé pour atteindre la limite de l'abondance ⁴²». Sarrāġ exprime bien toute l'ambiguïté de l'herméneutique qui, à la fois, doit atteindre le sens caché des textes, et, en même temps, doit déployer ce qui est résumé. L'une des caractéristiques majeures de l'herméneutique réside dans l'abondance du discours, exactement comme c'est le cas pour le paradoxe. Il faut ouvrir ce qui est fermé, inverser l'ordre des choses, anticiper sur ce que contient en germe le sens caché comme promesse de vérité.

Rūzbihān, dans le même ordre d'idée, met l'accent sur le passage du sens apparent au sens caché que contient l'herméneutique en présentant une autre tradition prophétique à l'appui de sa méthode :

«De même la démonstration de l'interprétation de la vérité de la tradition réside dans ce que 'Ā'īša a rapporté au sujet de certaines épouses du Prophète. «Elles demandèrent au Prophète : «Laquelle d'entre nous est la plus prompte à te rejoindre ? » Il répondit : « Celle d'entre vous qui a le bras le plus long. » Elle dit : « Alors elles prirent un roseau pour mesurer leurs bras. Or c'est Sawda qui avait le bras le plus long. Nous apprîmes après que la longueur de son bras n'était que charité. Elle était la plus prompte à le rejoindre car elle aimait faire la charité. Mais elles, toutes ensemble, avaient incliné à considérer que la longueur de son bras devait être interprété littéralement si bien qu'elles les avaient mesurés. Mais 'Ā'īša penchait en faveur de ce qu'elle avait interprété, c'est-à-dire que sa longueur

⁴⁰ Sur les *Imām*-s et le sens herméneutique du Coran, H. Corbin, *En islam iranien*, I, p. 188 sq. ; M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shī'isme originel*, p. 74, 200 sq., 291, 308.

⁴¹ Les propos de Ġa'far al-Šādiq sur cette méthode sont, semble-t-il, cités par Ḥarkūšī, *Tahdīb al-asrār*, et Rūzbihān dans son *'Arā'is al-bayān*, alors qu'ils sont

omis par Sulamī dans ses *Ḥaqā'iq al-tafsīr* qui pourtant glose abondamment le commentaire de Ġa'far, P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 164.

⁴² *Kitāb al-luma' fī al-taṣawwuf*, éd. Nicholson, Leyde-Londres, 1914, p. 24.

était la générosité et la charité. Son union avec le Prophète est donc avant tout une preuve de sa mission prophétique dans la mesure où nul ne connaît le monde caché si ce n'est son seigneur qui le lui fait connaître et lui confère sa science. »

La référence à cette tradition permet à Rūzbihān de légitimer une méthode d'interprétation qui se distingue de l'interprétation littéraliste. Celle-ci est complètement dévaluée, voire même exclue, par l'exemple qu'il donne. En effet les deux modes d'interprétation rentrent en concurrence, et seule la compréhension qui hausse le discours au niveau du symbole, ou plutôt, selon le lexique soufi, de l'allusion subtile a de la valeur. Le soufisme, à travers l'herméneutique, est, par conséquent, la seule discipline qui permette d'atteindre le sens vrai du discours, parce qu'il enracine celui-ci dans une expérience spirituelle intérieure. C'est tout le sens d'un propos d'Abū Sa'īd al-Ḥarrāz que cite Sarrāğ et selon lequel l'herméneutique apparaît comme l'une des modalités essentielles de la pratique dont la vocation est de se conformer à l'enseignement du Coran. Or, pour Ḥarrāz, suivre le texte révélé revient à laisser le dévoilement se produire dans les cœurs par le moyen de la compréhension et de l'herméneutique⁴³. Ainsi l'herméneutique déborde-t-elle le cadre de la simple compréhension intellectuelle des textes. Elle prend tout son sens dans son rapport à la pratique. À ce propos de Ḥarrāz renvoient les éclaircissements de Sarrāğ sur l'*istinbāt*, dont les observations de Rūzbihān sont très proches⁴⁴. L'herméneutique est conditionnée par la pratique conforme à l'enseignement du livre et de la tradition. L'observance de la loi précède donc et rend possible l'acquisition de l'herméneutique. Mais elle ne peut être qualifiée comme telle que si elle est en accord avec le livre et la tradition à la fois extérieurement et intérieurement. Il ne saurait y avoir de pratique accomplie sans qu'elle ne soit éclairée, orientée et conduite par l'herméneutique. L'herméneutique est donc cette méthode qui part de la pratique et y retourne car elle l'oriente et lui donne tout son sens. Plus encore, et c'est bien ce que montre le propos rapporté par Rūzbihān, l'herméneutique se distingue de l'interprétation littéraliste, en ce qu'au lieu d'être une lecture, elle est plutôt une entente, qui se produit, il convient de le noter, dans le cœur qui est l'organe de réception, comme le montrent tous les propos anciens rapportés par Sarrāğ⁴⁵. L'interprétation est le résultat d'un effort, elle est un but vers lequel tend une volonté. Elle est par conséquent solidaire de cette volonté et conditionnée par elle, de sorte que l'interprétation relève d'une sorte d'illusion. Elle est enracinée dans la volonté du sujet qui prétend par ses qualités personnelles, et l'acquisition de sa science, posséder le sens des textes. Or, l'herméneutique est précisément en rupture avec cette forme de compréhension, car elle part d'un renoncement de soi, afin de se laisser posséder par le texte qui parle en soi.

⁴³ « Le début de la compréhension du livre de Dieu c'est le fait d'agir conformément à lui, car en lui se trouvent la science, la compréhension et l'herméneutique. Le début de la compréhension est le fait d'accueillir par l'oreille et la contemplation la parole de Dieu [...]. Dieu a dit : « Ceux qui écoutent la Parole et en suivent le meilleur » [Coran, XXXIX=19]. Or, le

Coran est tout entier bon, et le sens de suivre le meilleur c'est les merveilles ce qui se dévoilent aux cœurs lors de l'écoute et de la réception de l'entente par la voie de la compréhension et de l'herméneutique. », Sarrāğ, *Kitāb al-luma'*, p. 79.

⁴⁴ *Kitāb al-luma'*, p. 105 sq.

⁴⁵ *Kitāb al-luma'*, p. 77 sq.

C'est ce que dit Sarrāğ en réponse à la question de savoir ce que sont les significations herméneutiques (*mustanbatāt*): «Les significations sont ce que les adeptes de la compréhension d'entre ceux de la réalisation ont acquis par l'herméneutique en conformité avec le livre de Dieu extérieurement et intérieurement, l'observance de l'exemple de l'Envoyé de Dieu, extérieurement et intérieurement, et l'action d'après cela, ses aspects extérieurs et ses aspects intérieurs. Lorsqu'ils ont appris par cela, Dieu leur fait hériter d'une science qu'ils ne connaissent pas, la science des allusions subtiles, la science des héritages des œuvres dont Dieu dévoile aux cœurs de ses purs, les sens bien conservés, les finesses et les secrets bien gardés, les merveilles des sciences et les curiosités des sagesses concernant les significations du Coran et des traditions de l'Envoyé de Dieu, selon leurs états spirituels, leurs instants extatiques et la pureté de leurs mémorations ⁴⁶.» Le critère de l'herméneutique est la rigueur de la pratique, et de même elle conduit à une pratique impeccable, comme l'indique Sarrāğ un peu plus loin ⁴⁷. La valeur de l'herméneutique est poussée à un point tel qu'elle finit par se suffire à elle-même. Elle constitue une sorte de cercle tournant sur lui-même dans la mesure où partant de la pratique, elle y conduit, de même qu'elle représente une sorte d'idéal donné comme but à la pratique. C'est ce qui conduit Sarrāğ, dans le même passage, à distinguer parmi les gens de la science, ceux qu'ils désignent comme gens de l'herméneutique qui en constituent l'élite. L'herméneutique devient là un des critères fondamentaux de l'excellence spirituelle, et ne peut être atteinte que par les plus hauts des saints qui sont qualifiés par la sincérité (*ṣidq*) et la pureté d'intention (*iḥlāṣ*). Contrairement à l'interprétation qui pense épuiser le texte par l'analyse lexicographique ou socio-historique, l'herméneutique s'acquiert au bout d'une ascèse sous la forme d'une entente dont elle est la forme la plus haute et où Dieu est lui-même l'interprète du texte dont il est l'auteur.

Les gens de l'herméneutique, comme l'a montré Sarrāğ, ont donc une situation spécifique et représentent un accomplissement dans la voie spirituelle suivie par les soufis. C'est tout le sens des traditions que cite encore Rūzbihān.

«Et il y a l'interprétation que donna le commandeur des croyants 'Alī ibn Abī Ṭālib ⁴⁸ de sa tradition qui dit: «Dieu ne révèle aucun verset sans qu'il ne possède un sens apparent et

⁴⁶ *Kitāb al-luma'*, p. 105; il faut mettre cela en relation avec un propos de Ḥarrāz que cite Sarrāğ sur l'herméneutique: «Le début de l'entente du Coran c'est que tu l'entendes comme si c'était le Prophète qui le lisait pour toi; puis tu t'élèves à partir de cela, et c'est comme si tu l'entendais de Gabriel et sa récitation au Prophète; puis tu t'élèves à partir de cela, et c'est comme si tu l'entendais de Dieu», *ibid.*, p. 80. L'herméneutique est en somme le jaillissement de la signification intérieure du texte acquis à la suite de la pratique d'une lecture répétitive du Coran, comme, par exemple, Ibn 'Aṭā' était réputé le faire chaque jour.

⁴⁷ *Kitāb al-luma'*, p. 106.

⁴⁸ Pour l'attitude des *Imām*-s chiïtes vis-à-vis de la vulgate 'uṭmānienne du Coran, M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shī'isme originel*, Paris, 1992, p. 200-227; pour la question des quatre ou sept sens cachés du Coran, H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964, p. 21-38; *En Islam iranien*, Paris, 1971, I, p. 185-218. Le propos attribué au Prophète par Rūzbihān est aussi attribué à 'Alī ibn Abī Ṭālib avec des variantes, H. Corbin, *Histoire de la philosophie...*, p. 27; Abū Ḥāmid al-Ġazālī mentionne aussi cette attribution possible, *Le tabernacle des lumières*, éd. et trad. R. Deladrière, Paris, 1981, p. 71. Le sens du dernier terme [*muṭṭala'*] est

*un sens caché, une limite et un sens suprême*⁴⁹. » 'Alī a dit : « Lisez [le Coran] en quatre parties, un quart nous concernant, un quart sur nos ennemis, un quart qui contient des signes édifiants et ce qui y ressemble, un quart contenant sentences claires et ambiguïtés ⁵⁰. » Dans le propos du Prophète, apparaît en toute clarté qu'il incite vivement l'élite de sa communauté à recourir à l'herméneutique. Une interprétation de cette parole au sujet de son propos est due à Ḥasan Baṣrī qui dit : « Le sens apparent c'est l'évidence, le sens caché c'est le secret, la limite, c'est la cavité dans laquelle se trouve la science du bien et du mal, et le sens suprême c'est l'impératif et l'interdit. » Dans ces propos ainsi que dans l'interprétation des compagnons et de leurs successeurs se trouve la démonstration de ce que nous avons expliqué à partir des vérités que nous avons choisies parmi les choses précieuses des

ambigu, un sommet d'où l'on peut voir plus loin ou une marche pour aller plus haut, Al-Baḥrānī, *al-Burhān fī tafsīr al-Qur'ān*, Qumm, s. d., p. 4-5 ; L. Massignon le traduit par « sens anagogique » c'est « l'accès du cœur à l'intention maîtresse du verset par un don divin, un discernement », *La passion de Hallāj*, Paris, 1975, III, p. 130, 187. On trouve une variante du même propos que celui qui est cité par Baḥrānī chez Qāṣānī mais attribué au Prophète, « nul verset du Coran n'est descendu qu'il ne comporte un sens apparent et un sens caché, chaque lettre a une limite et chaque limite un sens suprême », *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, Beyrouth, s. d., p. 4 ; Ibn 'Arabī l'attribue aussi au Prophète : « il n'existe pas de verset qu'il n'ait un sens apparent, un sens caché, une limite et un sens suprême », et l'analyse en établissant des catégories d'hommes selon les degrés que ces sens définissent, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, éd. 'Uṣmān Yaḥyā, III, p. 187 ; l'explication que donne Qāṣānī du terme *muṭṭala'* indique qu'il s'agit de ce à partir de quoi on s'élève pour pouvoir observer quelque chose. Il est encore attribué au prophète par d'autres auteurs, Sa'd al-dīn Ḥamūya, *Al-Miṣbāḥ fī al-taṣawwuf*, Téhéran, 1362/1403, p. 57. En revanche, il est aussi cité sans attribution et avec des variantes par 'Ayn al-Qudāt Ḥamadānī : « Le Coran a un sens apparent et un sens caché et son sens caché a un sens caché et ainsi de suite jusqu'à sept sens cachés » [*Tamhīdāt*, Téhéran, 1370, p. 3], et par Naḡm-i Rāzī : « Le Coran a un sens apparent et un sens caché » [*Miršād al-ibād*, Téhéran, 1352, p. 48] ; toutefois un soufi chiite comme Ḥaydar Āmulī, qui le cite sous la même forme que 'Ayn al-Qudāt, l'attribue au Prophète, et il précise que selon les versions il y a soixante-dix, sept cent, ou sept mille sens cachés, *Asrār al-ṣarī'a wa aṭwār al-ṭarīqa wa anwār al-ḥaqīqa*, Téhéran, 1362, p. 240 ; Ḡāmi' *al-asrār wa manba' al-anwār*, Téhéran, 1347, p. 104, 530, 610. Le ḥadīṭ aurait été transmis par Ibn Mas'ūd, Ḡazālī,

Iḥyā' 'ulūm al-dīn, Le Caire, s. d., I, p. 99. Mais d'après L. Massignon ce propos aurait pour origine un texte de Sahl Tustarī dans son *tafsīr* qui aurait ensuite été pris pour un ḥadīṭ, *La passion de Hallāj*, III, p. 187 ; en fait, Tustarī attribue aussi un propos ressemblant à Ibn 'Abbās, *Tafsīr al-Qur'ān al-a'ẓīm*, Le Caire, 1329, p. 3, 24. Voir aussi le propos de Ḡa'far al-Ṣādiq sur les quatre sens du Coran, *Tafsīr Ḡa'far al-Ṣādiq*, éd. P. Nwyia, in *Maḡmū'a-yi ātār-i Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī*, Téhéran, 1369, I, p. 21.

⁴⁹ Ḥadīṭ cité avec une variante par Rūzbihān dans le *Lawāmi' al-tawḥīd*, dans ma thèse, « Aspects de la pensée de Rūzbihān Baqlī... », § 67, et p. 26 (texte arabe).

⁵⁰ La tradition attribuée à 'Alī par Rūzbihān semble être plutôt de son descendant, Ḡa'far al-Ṣādiq. Il y a plusieurs traditions attribuées aux *Imām*-s qui divisent le Coran en trois ['Alī (m. 661)] ou quatre parties [Ḡa'far al-Ṣādiq (699 ou 702-757 ou 765) et Bāqir (676-733)] ; 'Alī : « Le Coran est descendu en trois parties : un tiers sur nous et nos ennemis, un tiers sur les traditions et ce qui y ressemble, et un tiers sur les obligations et les dispositions légales » ; Ḡa'far al-Ṣādiq : « Le Coran est descendu en quatre parties, un quart sur le licite, un quart sur l'illicite, un quart sur les traditions et les dispositions légales, et un quart qui informe de ce qui fut avant vous, qui annonce ce qui sera après vous et la dissension entre vous » ; Abū Ḡa'far : « Le Coran est descendu en quatre parties, un quart sur nous, un quart sur nos ennemis, un quart sur les traditions et ce qui y ressemble, et un quart sur les obligations et les dispositions légales » ; Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfī*, Téhéran, 1388, *Kitāb faḍl al-Qur'ān* [bāb al-nawādir]. Il faut noter qu'il existe un propos de Sahl Tustarī proche de ces traditions mais qui divise le Coran en cinq parties, *Tafsīr al-Qur'ān al-a'ẓīm*, p. 5.

sentences et des paroles de la tradition qui confient la foule de leurs secrets aux cœurs de l'élite sans tache, et cachent leurs faveurs dans les poitrines pures. Et il les a distingués par les trésors cachés de sa science et les merveilles de sa sagesse jusqu'à leur faire contempler quelques mystères des spécificités de son monde caché que nul ne peut observer si ce n'est celui dont un Prophète est satisfait. Grâce soit rendue à Dieu pour nous avoir mené à cette science qu'il a choisie pour les nobles d'entre ses amis et les chefs ⁵¹ d'entre ses purs, il est cause qu'en lui nous trouvons ce qui nous suffit et notre protection. Il est celui qui délivre ses amis de l'épreuve, et celui qui aide tout chercheur à atteindre son but. »

Cette fois-ci, Rūzbihān ne recourt plus directement aux traditions prophétiques. Il renvoie à deux personnages très importants pour l'histoire du soufisme, 'Alī ibn Abī Ṭālib auquel la plupart des lignages spirituels du soufisme remontent et Ḥasan Baṣrī qui en est l'un des plus anciens fondateurs. À travers cette double affiliation apparaît la volonté de Rūzbihān de manifester que l'herméneutique est bien une affaire qui concerne en propre le soufisme. En effet, selon lui, l'herméneutique correspond à une tradition qui s'enracine dans l'attitude des premiers compagnons du Prophète et qui s'est développée à travers leurs successeurs, c'est à dire les soufis, jusqu'à lui-même. Rūzbihān se présente donc comme leur héritier, et entend ainsi se prémunir contre toute attaque. Cette filiation bien établie a aussi pour but de montrer la continuité des orientations herméneutiques. En effet, et Rūzbihān l'avait déjà affirmé auparavant, les interprétations successives des soufis, si elles ne portent pas toujours sur les mêmes points, ont tendance à former un corpus qu'il faut rassembler. D'après Sarrāḡ, s'autorisant du Coran [IV=84] l'une des preuves décisives de l'origine divine du Coran est que les herméneutiques ne se contredisent point ⁵². Il soutient par conséquent qu'il y a une unité d'interprétation dans l'herméneutique, ce qui rend possible et légitime les emprunts de Rūzbihān aux soufis antérieurs. L'autre élément précieux de ce passage est dans la confirmation de ce que suggérait Sarrāḡ. Pour Rūzbihān, l'herméneutique permet de mettre en évidence l'excellence spirituelle des soufis qui en sont possédés. La filiation avec 'Alī met en évidence la fonction de l'herméneutique comme critère électif. Il y a là aussi une sorte de récupération de l'autorité de 'Alī qui est le premier *Imām* chiite et qui, à ce titre, est l'origine et le dépositaire de la science du *ta'wīl*. Or, précisément, Rūzbihān attribue le propos qu'il cite au Prophète, et dépossède ainsi 'Alī du sens même de l'herméneutique, pour le placer ensuite sur le même plan que Ḥasan al-Baṣrī. Plus loin, d'ailleurs, celui que Rūzbihān établira comme le parangon de l'herméneutique, c'est Abū Bakr et non 'Alī. En somme, l'herméneutique apparaît pour Rūzbihān comme une méthode exclusivement soufie, et par laquelle le soufisme se distingue en établissant son propre corpus de traditions selon des critères non objectifs, et concurrents des corpus usuels.

⁵¹ Sur les *nuqabā'*, voir l'explication de Rūzbihān fondée sur [Coran, V=12], *Maṣrab al-arwāḥ*, Istanbul, 1974, p. 297.

⁵² *Kitāb al-luma'*, p. 106.

Rūzbihān conclut son prologue en tentant de mettre en lumière ce que l'herméneutique a de spécifique et les limites dans lesquelles elle doit être circonscrite :

« Ensuite, ce que j'ai exposé dans ce livre est dans son ensemble le secret de la prophétie et de la sainteté. C'est une science pleine de ramifications et de branches dont la sagesse est une force pour en acquérir la connaissance, et dont la connaissance est une force qui permet d'en obtenir le secret et la vérité. En effet, son apparence correspond à sa réalité intérieure, celle-ci est conforme à sa vérité, et sa vérité est adéquate à son essence. Chacune de ses lettres possède une science, et chacune de ses sciences possède un principe, si bien que chacun atteste de l'autre. Il a attribué à chaque savant de ceux qui sont investis des attributs seigneuriaux du secret d'une d'entre ces sciences, et il en a accordé la félicité à chacun d'entre eux à la mesure de leur connaissance de Dieu. Il l'a fait voyager dans son royaume angélique et son royaume de gloire. Mais que celui à qui cette science est dévoilée l'annonce à toute personne étrangère aux gens à qui elle est destinée est une oppression et une injustice, car les prophètes et les amis possèdent des secrets qu'il ne convient pas de dévoiler à moins que ce ne soit à ceux à qui ils sont destinés. Ce sont en effet des dépôts que Dieu a confiés au sein leurs cœurs. Il leur a fait promener le regard sur les merveilles de son monde caché. Il leur a dévoilé par la vérité de leur secret ce qu'il a inspiré à son Prophète. Et, par lui, ils ont parlé des vérités spirituelles, ils ont élucidé les difficultés des finesses spirituelles et ils ont contemplé les cœurs des créatures si bien qu'ils en ont connu les consciences, et qu'ils en ont saisi les finesses. Ainsi les a décrits l'Envoyé de Dieu en disant : « Dieu possède une élite d'entre ses créatures parmi lesquels il a réparti les destinées de chaque âme. Ils compatissent aux soucis des créatures toutes sans exception, et Abū Bakr est l'un d'entre eux. » C'est la raison pour laquelle il ne parle pas beaucoup de ces hauts mérites, car sa parole est mêlée du secret du Prophète ainsi qu'il l'a dit : « Dieu n'a pas versé une chose dans ma poitrine sans que je ne l'ai versée dans la poitrine d'Abū Bakr. » S'il exposait ces secrets, les gens [le] mettraient à mort et les suggestions diaboliques seraient encouragées. S'il a donc maintenu caché le secret c'est pour que la loi demeure inébranlable. On demanda à Ibn 'Abbās d'expliquer un verset, mais il s'y refusa. Il dit : « Comme il faut te protéger ! Si je te l'explique tu deviendras impie, car seuls peuvent supporter les merveilles de la science les plus forts des savants et les plus braves des sages. » Il dit : « Je dis : ô Envoyé de Dieu puis-je rapporter ce que je t'ai entendu dire ? – Il répondit : certes mais à condition que tu rapportes un propos qui n'atteigne pas les intelligences des gens de crainte qu'il ne soit une tentation pour certains. » 'Alī a dit : « Si je réunissais les meilleurs d'entre vous pour leur rapporter du matin jusqu'au soir ce que j'ai entendu chez Abū al-Qāsim [le Prophète] vous sortiriez de chez moi en disant que 'Alī est le plus grand des menteurs et le plus grand des libertins ⁵³. » Voilà quelle est la conduite à tenir en ce qui concerne la vérité du secret de la tradition [du Prophète]. Et ce que nous avons exposé dans ce livre est réservé à ceux qui sont doués de regards parmi les seigneuriaux et les gnostiques. Que Dieu nous assiste, qu'il nous aide et nous protège ⁵⁴. »

⁵³ Le même propos est rapporté par Rūzbihān dans son *Lawāmi' al-tawhīd*, dans ma thèse, « Aspects de la pensée de Rūzbihān Baqlī... », § 66, et p. 26 (texte arabe).

⁵⁴ *Šarḥ maknūn al-ḥadīth*, fol. 570b-571a.

Ce passage apporte de nouvelles précisions au projet de Rūzbihān et à ce qu'il entend par herméneutique. Comme le suggéraient les remarques précédentes, le traité de Rūzbihān a pour but d'exposer le secret de la prophétie, mais aussi celui de la sainteté, car pour lui, comme il ne cessa toujours de le rappeler, les deux s'appartiennent l'un à l'autre ⁵⁵. La prophétie ne saurait être comprise sans que n'existe quelque chose comme la sainteté, qui en est l'expression, le sens dans la communauté, et finalement l'héritage. Ainsi qu'il le suggérait précédemment, la fonction du saint est d'abord une fonction herméneutique. Il est l'interprète du secret de la prophétie, comme il est le garant de sa vitalité. La tâche de toute herméneutique réside donc aussi dans sa vocation à exposer la sainteté dans sa fonction d'héritière. L'herméneutique manifeste ainsi la valeur de la sainteté et l'installe dans son rôle. L'herméneute se fait donc l'interprète, le porte-parole de la prophétie. Mieux, il accomplit le vœu du Prophète, et constitue en quelque sorte l'accomplissement de sa prophétie, puisqu'il est le seul capable d'accéder à l'injonction prophétique qui ordonne de recourir à l'herméneutique, et qu'il maintient ainsi la véracité et la rigueur des textes révélés. Il manifeste la signification de la parole révélée dans sa personne même, à la fois dans l'ordre du discours et dans sa pratique par laquelle il témoigne de ce que la parole peut avoir d'efficacité dans la réalité même de l'existence. Le saint devient ainsi doublement la réalité du discours prophétique, une réalité palpable et qui a vocation à servir de guide, c'est-à-dire à reproduire dans le disciple, auquel s'adresse le discours herméneutique, le schéma primordial de la prophétie.

C'est cela que marque avec une certaine désinvolture la fin du prologue, lorsque Rūzbihān avertit que le livre est réservé à certains alors que, par définition, un livre est disponible à toute lecture. Rūzbihān se trouve donc là dans un paradoxe indépassable. L'herméneutique comme la sainteté qui en est inséparable ne peut s'extraire de ce dilemme qui en forme la nature. Soit elle dit vraiment quelque chose d'important, et elle dévoile ce qui doit demeurer caché, soit elle tait l'essentiel, alors elle devient inutile et futile. Là se trouve peut-être aussi le paradoxe du soufisme, dont Rūzbihān est visiblement conscient et qu'il maintient et expose sciemment : celui de n'avoir pas pu développer, comme le chiisme, une véritable théorie de la hiérarchie spirituelle qui aurait dans l'horizon de l'histoire à charge de conserver le sens caché de la prophétie jusqu'au temps fixé. Le rôle assigné à l'*istinbāt*, notamment chez Rūzbihān, répond bien à l'ambiguïté qui est celle du soufisme dont la vocation à révéler le sens ultime de la prophétie est en soi paradoxale, ce que Ḥallāḡ et d'autres ont payé de leur vie, comme le rappelle Rūzbihān avec une certaine insistance, non dénuée d'à-propos. Cette ambiguïté est aussi celle du rapport entre le sens intérieur et l'apparence. Comment les deux doivent s'articuler, c'est bien ce à quoi l'herméneutique tend à répondre. Car si leur rapport est d'ores et déjà établi dans la nécessité, alors on ne voit plus très bien quelle peut être la fonction de l'herméneutique. Bien au contraire, non seulement l'herméneutique repose sur une ambiguïté constitutive, par laquelle elle est comme dénuée d'essence, car elle oscille entre la tentation de dire et la nécessité de cacher dans ce dire ce qu'elle a à dévoiler, mais plus encore elle révèle que le rapport entre *bāṭin* et *ẓāhir* n'est pas encore bien disposé.

⁵⁵ Pour le rapport particulièrement ambigu entre la sainteté et la prophétie chez Rūzbihān, voir mon

introduction au traité de Rūzbihān, *Le dévoilement des secrets*.

De même, Rūzbihān entend mettre en lumière la spécificité de l'herméneutique. Elle est complexe, c'est une science « pleine de ramifications », nous dit-il. À la condensation de la tradition correspond dans l'ordre de la sainteté la dilatation, ou mieux, l'exubérance de l'herméneutique. C'est un trait fondamental du discours mystique et de la sainteté, pour Rūzbihān, que d'être marquée par la multiplicité et le déploiement. L'herméneutique déploie ce qui est refermé sur soi. Elle déroule à travers sa parole, la parole abrégée et concentrée de la prophétie, et c'est en ce sens qu'elle est productrice. L'herméneutique a tous les caractères du discours littéraire et renvoie à la parole poétique qui concentre l'expérience mystique dans l'individu jusqu'à lui faire goûter l'unicité, à travers la profusion paradoxale des symboles et des images. À la rigueur du discours prophétique, la sainteté ne peut répondre autrement que par le déchaînement des métaphores de ce que son expérience lui donne à voir et à entendre. C'est pourquoi la sainteté s'expérimente dans une volubilité qui tient avant tout de l'expérience littéraire, et qui peut aussi se dire poétiquement. Mais l'herméneutique est aussi cette expérience du jaillissement du caché sous la forme du visible. Rūzbihān le dit explicitement, dans l'herméneutique le secret devient palpable, réel, le symbolisé perd son rang de symbole pour accéder au même degré de réalité que le symbole. Alors, se réalise une sorte d'unité du discours dans lequel l'apparence est conforme à son essence, de sorte que la parole devient la chose même, et devient véritablement créatrice, ce pourquoi comme le montrent les biographes de Rūzbihān, la prière du saint est immédiatement efficace. Dans l'herméneutique se fait jour la fonction créatrice du saint, et se justifie le processus d'institutionnalisation de la sainteté.

Mais ce passage a aussi quelque chose de paradoxal. La vocation de l'herméneutique est de faire apparaître au grand jour ce qui est auparavant caché, ce qui renvoie d'ailleurs à la nécessaire postériorité de la sainteté et ce qui en fait sa dimension historique. Or, Rūzbihān, tirant argument de ce qu'est au fond l'herméneutique, affirme qu'elle ne s'adresse qu'à une élite, et même qu'elle doit obéir à la discipline de l'arcane. Voilà tout le paradoxe du discours mystique encore une fois exposé. Ce paradoxe apparaît encore plus nettement dans le propos de 'Alī ibn Abī Ṭālib que Rūzbihān rapporte aussi dans un autre de ses ouvrages pour traiter du paradoxe mystique (*ṣaṭḥ*) cette fois-ci. La parenté entre le paradoxe et l'herméneutique apparaît ainsi avec une clarté particulière ⁵⁶. La singularité du propos rapporté par Rūzbihān tient à ce que 'Alī ne veut rien dire de ce qu'il sait et qu'il en dit tout de même quelque chose puisqu'il affirme que s'il parlait on ne voudrait pas le croire. La science de l'herméneutique a ceci de paradoxal, qu'elle doit à la fois taire l'essentiel et manifester son caractère scandaleux. Elle doit signifier qu'elle est une parole condamnée au silence. Elle doit signifier qu'elle renonce à elle-même. Voilà donc ce qu'est vraiment l'herméneutique pour Rūzbihān, une parole interdite qui doit manifester sa mutilation, la parole qui a à se refuser d'être. C'est peut-être là que se tient le rapport si étroit entre la sainteté et le discours pour Rūzbihān, étant entendu que tout discours du saint est obligatoirement herméneutique et / ou paradoxal. De même que sa parole ne peut être qu'en tant qu'elle renonce à

⁵⁶ Sur le paradoxe mystique, voir mon article, « L'approche de la mort dans l'ivresse du discours mystique : les fondements du paradoxe ».

son identité, le saint ne peut être tel que s'il n'a d'identité que celle qu'il se refuse de reconnaître. En somme, il suffit à l'herméneutique de marquer son impossibilité, ou son impuissance, comme il suffit au saint de renoncer à lui-même, pour pouvoir être ce à quoi il aspire ⁵⁷.

L'herméneutique ouvre ce rapport comme quelque chose à venir, qui s'annonce et est tendu vers une communauté à bâtir dans un futur apocalyptique. De ce point de vue, la relation entre l'apparence et son sens caché est simplement de l'ordre du possible, et l'herméneutique est le discours par lequel cette relation se construit et institue le monde dans lequel comme le dit Rūzbihān le sens caché vient sur le même plan que l'apparence, accède au même plan de réalité. En cela l'herméneutique est œuvre, puisqu'elle accomplit la possibilité que la réalité manifeste son intérieur. L'herméneutique conduit ainsi l'apparence par-delà son essence qui consiste à cacher pour la rendre diaphane, afin qu'en elle transparaisse le secret qu'elle obscurcit. C'est cela rendre les mots réels, et faire des mots un texte, recomposé en fonction de l'état intérieur du mystique qui le fait naître. L'herméneutique rend les choses à leur vocation première qui est de manifester, d'ouvrir au caché. Le mystique rend à travers sa lecture le monde transparent. Or, cette transparence requiert une vision spécifique. Elle ne naît que dans la mutation du regard pour lequel le monde laisse transparaître son origine. Le mystique dessaisi de sa puissance se laisse pénétrer du regard qui le saisit et lui donne à voir, à travers les choses, leur origine. C'est tout le sens de l'herméneutique pour Rūzbihān que l'herméneute devienne l'œil par lequel Dieu voit, pour paraphraser une tradition bien connue, le lieu de l'épiphanie du regard divin ⁵⁸.

C'est pour cela que l'herméneutique a une situation singulière. Ce n'est pas un type de discours spécifique. Ce n'est pas une expérience spirituelle en soi, qui posséderait une identité propre. C'est un mode du percevoir, le fait de percevoir le sens caché de la lettre à travers celle-ci et sur le même plan, ce pourquoi elle n'a pas à proprement parler d'essence, d'épaisseur, et ne se laisse que difficilement traduire dans une définition claire. Voilà aussi pourquoi l'herméneutique est conditionnée par la sainteté. Elle implique la confusion des plans d'être, puisqu'elle transforme le monde en l'ouvrant à la réalité dont il n'est encore que le possible. L'herméneutique apparaît dès lors comme le secret même de l'expérience mystique, une sorte d'invisible peu défini mais constamment présent dans cette expérience puisqu'il la conditionne, et qu'il en est d'une certaine façon l'origine. C'est là aussi tout le sens de la tradition du palmier que Rūzbihān cite au début de son prologue. Là où l'herméneutique apparaît de la façon la plus frappante pour Rūzbihān, c'est dans la question que pose le Prophète. L'herméneutique est ce lien ténu entre la chose et son sens pour l'homme qui est sommé de comprendre. Dans cette tradition, la question ne porte pas sur l'homme qui apparaît là comme la référence dont on se sert pour découvrir autre chose, l'arbre auquel il ressemble. L'herméneutique est le moment où naît dans l'esprit de 'Abdallāh ibn 'Umar la réponse à la question. Mais l'herméneutique, manifeste aussi, du même coup, dans son

⁵⁷ C'est tout le sens de la vision dans le miroir dans le journal spirituel de Rūzbihān, *Le dévoilement des secrets*, introduction p. 42 sq.

⁵⁸ Sur le rôle du regard de Dieu divisé en trois cent soixante jours ou saints de la hiérarchie mystique, voir ma thèse *«Aspects de la pensée de Rūzbihān Baqlī...»*, p. 425-435, 448-451.

mode d'apparaître, un rapport particulier entre le Prophète et ses compagnons, puis entre les compagnons eux-mêmes, réinventant ainsi la forme communautaire déjà existante.

Or c'est précisément aussi tout le sens du palmier, qui semble à Rūzbihān la métaphore de l'homme dans tous ses états. La ressemblance lui semble d'abord physique et morale, puis temporelle et communautaire. Or les spéculations sur le palmier et son rapport avec la forme de l'homme montrent que le palmier est aussi lié comme le suggère Rūzbihān à la terre de l'autre monde, la terre spirituelle, selon l'expression d'Henry Corbin. Ainsi, l'herméneutique s'enracine dans une certaine conception de l'homme idéal que décrit Rūzbihān. Il appartient à l'homme de se laisser envahir par l'herméneutique, précisément parce qu'il possède les qualités que la tradition met en évidence. L'herméneutique est donc comme l'expression de la nature de l'homme et de la terre céleste dont il est le produit. Parmi les fruits que porte l'homme, comme le palmier, se trouve en premier lieu l'herméneutique dont la fonction, bien qu'elle n'ait en fin de compte pour tout destin que de disparaître derrière ce qu'elle manifeste, est de produire la réalité qu'elle révèle, c'est-à-dire faire de l'homme le palmier du paradis qu'il ignore être. L'herméneutique est, alors, un mouvement, une direction, comme la flèche, que symbolise le palmier, qui, décochée, manifeste l'orientation à prendre, produit l'espace, et n'est par conséquent qu'un moment et non une chose. C'est qu'en effet l'herméneutique varie en fonction du moment, de l'état intérieur du mystique, selon Rūzbihān. Elle se déploie selon le temps, en produisant son propre rythme, qui découpe le texte à comprendre en fonction de cette organisation intérieure. L'herméneutique porte son propre rythme, qui est aussi celui du mystique en qui elle grandit, le rythme étant par essence cette structure temporelle qui se reproduit absolument, et elle se déploie en nourrissant l'expérience spirituelle dont elle est la belle expression. En ce sens, il y a quelque chose d'une musique intérieure dans l'herméneutique, comme le montre encore une fois l'image du palmier, dont Rūzbihān précise les deux lieux, celui de sa vie bénéfique et celui de sa mort qui est la transmutation du corps par la pierre philosophale, la musique étant le jeu qui mime le passage de la vie à la mort. Et cette transformation, c'est celle qu'anticipe l'herméneutique, dont le déploiement est le temps de la révélation, c'est-à-dire, pour Rūzbihān, de la vie de l'homme, dont le mystique prétend être par excellence le dépositaire.

Les traditions prophétiques forment un tout particulièrement hétérogène. Les courants de pensée dans le monde musulman ont constitué leur propre corpus de références prophétiques dont certaines allaient parfois puiser à des sources plus anciennes, chrétiennes et surtout juives, ce que l'on appelle *isrā'īliyyāt* ⁵⁹. Le *ḥadīṭ* a été, et est d'ailleurs toujours, par excellence un lieu d'affrontement, alors que le texte coranique, du fait même que sa lettre a été fixée une fois pour toute, a constitué une sorte de pôle d'unanimité; et les quelques contestations venues des courants chiites sur la légitimité et l'exhaustivité du livre ont finalement assez vite disparu ⁶⁰. L'herméneutique telle que la perçoit Rūzbihān, et le soufisme

⁵⁹ Voir pour Tirmidī, par exemple, G. Gobillot, *Le livre de la profondeur des choses*, p. 57-58.

⁶⁰ Voir tout le chapitre consacré à cette question dans M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shī'isme originel*.

avec lui, implique une position spécifique vis-à-vis de la littérature du *ḥadīṭ*. Or, cette position entre fatalement en conflit avec les autres formateurs de représentation dans la cité musulmane que sont par exemple les juristes, les théologiens, etc. L'effort pour définir une méthode propre, appelée *istinbāṭ*, est une manière de revendiquer à la fois autonomie, spécificité, et de s'affirmer comme le seul courant à posséder ce que le Prophète appelait les musulmans à pratiquer, comme le montrent les propos rapportés par Rūzbihān, qui donne là un bel exemple de la manière dont un discours mystique peut se légitimer de l'intérieur en fournissant la tradition par le moyen de l'herméneutique.

La concurrence entre les courants de pensée conduit donc aussi à l'établissement d'un corpus de traditions fournissant les points d'ancrage obligés de l'activité de pensée. Le soufisme a produit son propre corpus de traditions, en invoquant, comme le fait Rūzbihān, comme de nombreux autres, le dévoilement intérieur comme seule garantie d'authenticité des traditions rapportées. Ainsi le soufisme produit-il ses propres critères de sélection critique des textes, et ses méthodes d'analyse, qui n'en sont d'ailleurs pas vraiment, puisqu'elles méconnaissent et même rejettent toute méthodologie claire et critique. L'herméneutique, comme volonté du soufisme de construire son propre corps de doctrine légitimé par un corpus de traditions sélectionnées sur des critères purement spirituels, nous renseigne ainsi particulièrement bien sur le mode de fonctionnement de ce type de courant de pensée, et notamment sur la nature de la sainteté qui se fonde sur une certaine lecture de l'idéal prophétique.