

LE SOUFISME DANS SON INTERPRETATION ORIENTALISTE

LE CAS DE BISTAMI

Alberto Fabio Ambrosio

p. 161-171

1On a assez vivement débattu, au cours du siècle dernier, de la question des influences extra-musulmanes sur le soufisme. Il n'est pas sans intérêt de revisiter aujourd'hui la controverse entre islamologues autour de la figure du célèbre Bistâmî. Celui-ci, Abû Yazîd Tayfûr b. 'Isâ b. Sorûshân al-Bastâmî, est l'un des premiers grands soufis persans. Il naquit à Bistam (ou Bestam/Bastam), bourgade de la province de Kumis, dans les montagnes du Tabaristan, au sud du Mazanderan et de la mer Caspienne, aux confins du Khorassan occidental et de l'Iraq « Adjamî ». Il y passa la majeure partie d'une vie qui compta quelques périodes d'exil : il aurait été éloigné de sa ville natale, selon la tradition, une trentaine d'années. Mais il y mourut en 848, date plus fiable que celle qu'avance une autre source, 875. Comme l'on sait avec certitude qu'il mourut à l'âge de soixante-treize ans, il aurait donc vécu de 161 à 234 (848 de l'ère chrétienne) de l'hégire. La seule donnée sûre que l'on possède est le nombre d'années qu'il vécut, les autres sont reconstituées à partir des nombreuses visites qu'il rendit ou qu'il reçut.

2Il avait pour ancêtre un certain Sorûshân, mazdéen avant de se convertir à l'islam, ce qui fait que son père fut le premier de la lignée à être né musulman. À l'époque, Bistam était une ville partagée entre le quartier des mages – les fidèles du mazdéisme – et celui des Arabes récemment établis. Après quelques années dans le quartier des mages, Abu Yazid s'installa dans le quartier arabe. Le fait n'est pas anecdotique. Il révèle en partie les fortes influences qui s'exercèrent sur sa doctrine soufie, au point que la postérité a pu faire passer Abu Yazid pour panthéiste. Puis vint le moment où les historiens se sont efforcés de trancher la question. Rares cependant ont été ceux qui se sont donné la peine d'émettre un jugement nuancé. C'est pourquoi ces quelques pages se donnent pour objet de dessiner à grands traits la manière dont une pensée a été transmise, et donc, finalement, les fondements du jugement porté sur un mouvement spirituel. Indirectement, transparaîtra la trame des rapports, à travers le temps, entre recherche scientifique et islam.

L'interprétation théologique du soufisme

3Il faut pour cela remonter au texte fondateur du xix^e siècle, que l'on doit à un théologien protestant allemand, F. A. D. Tholuck (m. 1877). En effet, dans son étude *Sufismus sive theosophia persarum*¹ (Berlin, 1821), il est l'un des premiers à avoir permis à l'Occident de connaître le soufisme, et même à en fournir une interprétation. C'est en tout cas le premier à avoir proposé comme élément de compréhension de ce mouvement sa filiation par rapport au panthéisme de la pensée hindoue. D'autres avaient déjà étudié ce système religieux, et considéré la question d'une influence indienne sur le soufisme². Tholuck annonce sa thèse dès le titre de son ouvrage fondamental : « le soufisme ou théosophie panthéiste des Perses », car il lui semble évident que la pensée des mystiques persans rappelle fortement celle des hindous de l'époque du Vedanta. Il situe dans la région du Khorassan le berceau de la rencontre. Pour lui, là se trouve le confluent des deux traditions à l'origine d'une mystique « commune ». Tholuck avait surtout analysé des manuscrits orientaux conservés dans la

bibliothèque de Berlin, et il en proposa une traduction latine. Son interprétation demeure, cependant, quelque peu apologétique et elle n'est pas sans avoir influencé d'autres auteurs. C'est à Tholuck que remonte la tradition qui consiste à considérer le soufisme comme un panthéisme. En théologien protestant, dans le chapitre concernant l'origine de la mystique issue du panthéisme, il rappelle que la religion raisonnable – entendre la religion fondée sur la valeur raison – demeure le christianisme. Il interprète le phénomène soufi, et le panthéisme en général, comme une déviation dangereuse du sens noble, c'est-à-dire chrétien, de la mystique et de la religion. Ce serait donc une expérience religieuse assurément « fanatique ». L'adjectif est récurrent dans l'essai pour qualifier le soufisme, et le panthéisme qui s'est répandu à travers toute l'Asie. Le christianisme, religion du « bon sens », n'aurait pu endiguer un phénomène atteignant de pareilles proportions. Voilà qui confirme l'intuition d'une influence hindou-panthéiste sur le soufisme.

4Dans le même chapitre, Tholuck étudie les soufis des premiers siècles de l'islam. Après avoir parlé des tout premiers soufis – entre autres Rabi'a al-Adawiyya –, il développe le cas de Bistâmî, en s'appuyant sur le « Mémorial des saints », de Farid al-dîn Attar et les quelques fragments textuels de Junayd dont il dispose. Il commence avec la phrase la plus célèbre de ce mystique :

« Ut et narratur de Abu Yezido al Bustamiensi dixisse ipsum Sobhani Sobhani [ces deux mots en caractères arabes dans le texte] : Laus mihi ! Laus mihi ! (seu : Ego divinis laudibus celebrandus !)³ »

5Tholuck nous cite par la suite des extraits qu'il nous donne traduits en latin :

« Dixit Bustami : Ego sum mare sine fundo, sine initio, sine terminis. Interrogatus – Quid thronus sit ? – Ego thronus sum Dei ! reposuit – Quid tabula (in quam incisa sunt decreta divina) ? – Ego sum tabula ! – Quid calamus Dei (ò γόλος per quem Deus creavit) ? – Ego sum calamus ! – Quid Abraham, Moses, Jesus ? – Ego sum Abraham, Moses, Jesus ! – Quid angeli Gabriel, Michael, Israfil ? – Ego, inquit, sum Gabriel, Michael, Israfil ; quidquid enim ad veram essentiam pervenit in Deo absorbetur, proinde Deus est. Dixit Bustami : Dum homines Deum sibi videntur adorare, Deus se ipse adorat. Dixit aliquando Bustami Deo : Quamdiu mi Deus inter Egoitatem et Tuitatem me manere vis, remove Egoitatem et Tuitatem ut Ego nihil fiam. Si die novissimo ex me quaerent : Cur non fecisti ? satius id habebo, quam si : Quid fecisti ? interrogarent, nam quod facio Egoitas mea est, Egoitas vero idololatria, at idololatria sane peccatis quibusvis deterior⁴. »

6Tholuck sait parfaitement ce que représente pour l'islam l'Ascension céleste, dont il mentionne un autre exemple, tiré du *Mémorial des saints* de Farid al-dîn Attar : un privilège réservé au seul Prophète ; la revendiquer était si téméraire de la part de Bistâmî que l'homme fut plusieurs fois chassé de sa ville natale.

7Avec Tholuck, Jones et d'autres savants orientalistes moins célèbres s'achève une première période d'interprétation du soufisme et de Bistâmî comme initiateur du soufisme à partir de l'hindouisme panthéiste. Tholuck, quelles que soient les faiblesses du résultat, a le mérite d'avoir été en Occident à l'origine d'une théorie attentive à donner une analyse théologique du soufisme.

La consécration soufie des orientalistes

8Après de longues décennies qui virent le débat marquer le pas, Reynold Nicholson, mort en 1945, mais dont les écrits constituent encore aujourd'hui une référence, reprend la

question sur nouveaux frais. Les relations entre soufisme et hindouisme, telles qu'elles lui apparaissent, sont développées dans deux de ses livres, qui témoignent d'une attention toute particulière au cas de Bistâmî. Presque un siècle s'est écoulé depuis la publication du livre de Tholuck quand, en 1914, Nicholson publie *The Mystics of Islam*. Dans son œuvre, constamment rééditée et traduite, il soutient la thèse d'une pluralité d'influences subies par le soufisme : christianisme, néoplatonisme, gnosticisme et enfin bouddhisme. Ce joyau du deuxième rayon développe l'idée que la mystique musulmane est loin de n'avoir que le Coran pour source d'inspiration :

« Les soufis ont appris l'usage du rosaire des moines bouddhistes, et, sans entrer dans les détails, on peut affirmer sans hésitation que les pratiques du soufisme, pour autant qu'on puisse l'appeler une culture éthique du soi, de la méditation ascétique et de l'abstraction intellectuelle, doivent beaucoup au bouddhisme. Mais les caractéristiques partagées par les deux systèmes ne font qu'accentuer leur différence fondamentale. Leur esprit religieux est diamétralement opposé. Le bouddhiste se fait la morale, tandis que le soufi devient moralement bon seulement à travers la connaissance et l'amour de Dieu⁵. »

9On comprend sans peine la thèse de Nicholson, qui milite pour les influences, sur le soufisme, de l'Inde et du bouddhisme né en Inde.

« La conception soufie du trépas (fana) du moi individuel dans l'Être universel est certainement d'origine indienne, je crois. Son premier défenseur était le mystique persan Bayazid de Bistam, qui l'a peut-être reçue de son maître Abu 'Ali du Sind⁶. »

10Non content de trouver qu'il tient avec le rôle de l'Inde, via Abu 'Ali al-Sindi, dans la doctrine de Bistâmî, une hypothèse indiscutable, l'orientaliste anglais soutient aussi que le *fana*, l'annihilation, est issu des doctrines védiques :

« On observera que ce n'est pas là le bouddhisme, mais le panthéisme védique. Nous ne pouvons identifier avec certitude *fana* et *nirvana*. Les deux termes impliquent le trépas du soi, mais *nirvana* est purement négatif tandis que *fana* s'accompagne de *baqa*, la vie éternelle en Dieu. Mis à part la doctrine du karma, étrangère au soufisme, ces définitions du *fana* (vu comme un état moral) et *nirvana* se correspondent mot pour mot⁷. »

11Si convaincu qu'il soit de la filiation qu'il met ainsi en évidence, Nicholson ne peut s'empêcher de soulever des questions la remettant en partie en cause :

« Tous les chercheurs sans a priori ont reconnu la capacité qu'a l'islam d'accueillir des idées étrangères, et l'histoire du soufisme n'est qu'un exemple parmi d'autres. Or ce fait ne devrait pas nous amener à y voir une explication de toute la question qui m'occupe ici, ni à confondre le soufisme lui-même avec les ingrédients extérieurs qu'il a pu absorber au long de son développement⁸. »

12Pourtant, même s'il est permis de comprendre le soufisme à partir d'éléments extérieurs, Nicholson demeure dans la perplexité :

« Comment une religion fondée sur le monothéisme simple et austère de Muhammad pourrait-elle tolérer ces doctrines nouvelles, encore moins se compromettre avec elles ? Il paraîtrait impossible de concilier la personnalité transcendante d'Allah avec une réalité immanente qui serait la vie et l'âme même de l'univers. Et pourtant l'islam a accepté le soufisme. Les soufis, au lieu d'être excommuniés, sont fermement établis dans l'église de

Muhammad, et la Légende des saints musulmans enregistre les excès les plus extravagants du panthéisme oriental⁹. »

13Cet ensemble de réflexions introduit à l'évidence des éléments non négligeables en matière d'histoire des religions : on voit surgir des questions liées aux influences et à l'orthodoxie, au monisme absolu et à son renversement par le panthéisme. Peu après, en 1922, Louis Massignon intervint dans le débat¹⁰. Il publia alors un ouvrage fondamental pour l'étude du soufisme dans une langue européenne, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, où il affirmait que la doctrine de Bistâmî pouvait être rapprochée de celle de Patanjali, sans toutefois en dire plus. Il mettait cependant l'accent sur une formation autonome du soufisme par rapport à d'autres traditions, avec lesquelles il présenterait des analogies plutôt qu'il ne serait redévable d'emprunts¹¹. Quelques années plus tard, Max Horten, célèbre orientaliste allemand mort en 1945, dans son *Indische Strömungen in der Islamischen Mystik*, publié en 1927, prend place au côté de ceux qui défendent l'influence indienne sur la pensée de Bistâmî¹². Deux autres ouvrages viennent appuyer cette thèse d'un avis favorable, le premier étant dû à Yusuf Husain, lequel publie un travail où il soutient la théorie qui veut que des éléments musulmans soient exportés dans l'hindouisme¹³. Lorsqu'il retrace l'histoire du soufisme en Inde, il prend en considération la doctrine de Bistâmî. Aussitôt après avoir porté, sur l'expérience du grand mystique, un jugement qui la met au-dessus de celle de son « successeur », notre auteur livre en ces termes sa pensée sur la question qui nous intéresse :

« Avant même d'avoir pénétré dans l'Inde, le soufisme en avait subi l'empreinte philosophique. Après la conquête de l'Asie centrale et du Sind, l'islam prit un contact assez étroit et immédiat avec les idées hindoues¹⁴. »

14Enfin, Asin Palacios, orientaliste et théologien espagnol mort en 1944, met au centre de son étude la figure d'Ibn 'Arabî (m. 1240) sur lequel se concentrent d'innombrables influences ayant marqué la formation du soufisme. Son interprétation deviendra en quelque sorte traditionnelle, malgré ce qu'elle recèle d'analyse sommaire, concernant les prétendues influences du christianisme sur le soufisme d'Ibn 'Arabî :

« L'Islam, en effet, s'assimila très vite la culture des peuples soumis à sa domination. Les idées philosophiques et religieuses de toute provenance, classiques ou gréco-latines, perses, indiennes, etc., enrichirent continuellement le trésor de l'idéaire musulman¹⁵. »

15Palacios donne l'exemple accompli d'une vision entièrement tributaire de la théorie d'un soufisme soumis à des influences extérieures à l'islam.

16Illustrée surtout par des orientalistes, cette deuxième vague s'achève sur un quasi-consensus sur les influences de l'Inde en matière de soufisme, à quelques réticences près, venant par exemple d'un Louis Massignon.

Un nouvel équilibre scientifique

17À distance d'environ vingt-cinq ans, il semble qu'une troisième voie se profile, qui prolonge le débat des influences hindoues sur le soufisme à partir du cas particulier de Bistâmî. L'islamologue italien Mario Martino Moreno (1892-1964) reprend à zéro la question avec la ferme intention d'arriver à une mise au point quasiment définitive. Son inventaire, qui ne laisse de côté aucun aspect des éventuelles influences de l'Inde sur l'islam, suit à la trace les échanges historiques entre les deux cultures religieuses. D'entrée de jeu, l'orientaliste italien

ne dissimule rien de son penchant pour la thèse développée par Max Horten, ni ses réticences envers le jugement, à son goût trop catégorique, de Louis Massignon. Il y a, selon lui, trop d'analogies entre le soufisme et la mystique indienne pour que l'on résiste longtemps à l'idée qu'un lien fort les unit. Panthéisme et extase les rapprochent, mais aussi leur tendance marquée à l'antilégalisme et à l'antiformalisme, leur culte commun du maître spirituel, leur mépris des récompenses dans l'au-delà, le principe, présent des deux côtés, de l'action désintéressée. Le Vedanta excepté, il ne restait guère que la Bhakti – importante école de dévotion hindoue – pour étonner par l'absence d'études comparatives la concernant. Il ne suffisait pas de démontrer que les dehors du soufisme étaient coraniques, chrétiens, hellénistiques ou gnostiques, il fallait encore vérifier que, sous ces dehors, il n'y avait pas de substrat indien dissimulé. D'autre part, les études des islamologues ne faisaient qu'effleurer les doctrines indiennes. Il n'était donc pas inutile d'établir une table de correspondances¹⁶.

18Le travail de Moreno demeure à plusieurs égards fondamental : il analyse tour à tour *lessumanniyyah*, les hésychastes, le rapport entre brahman et atman, le *fanâ'* et ainsi de suite. Lorsqu'il étudie Bistâmî, en suivant les conclusions de Max Horten, il ne peut qu'affirmer :

« Ce n'est pas la seule Inde qui peut expliquer le « anâ rabbî l-a'la » [Je suis le Très-Haut Seigneur] de Beyâzîd al-Bistâmî ou le « anâ l-haqq », [Je suis la Vérité], d'al-Hallâg¹⁷. »

19En effet, Moreno semble se démarquer de ce qui avait été écrit jusqu'alors sur le sujet. Alors que les analogies et les emprunts à l'hindouisme ont toujours été la source de l'intérêt si particulier porté à Bistâmî, Moreno, bouleversant radicalement l'approche des origines du soufisme, parle d'emprunts à la philosophie platonicienne et surtout à la philosophie plotinienne. Ses conclusions tranchent la question : l'Inde, quelques détails mis à part, n'a pas influencé le soufisme¹⁸ :

« Si quatre personnes sont chacune habillées d'une veste, d'un gilet et d'un pantalon, nous savons que toutes les quatre appartiennent à une société qui utilise ces trois vêtements, mais nous n'en déduisons pas qu'elles ont le même tailleur. Seule l'étiquette en indique la provenance ; en son absence, la coupe nous dit de quel tailleur elles se sont servies. Dans l'« habit » du soufisme, on identifie sans difficulté, nonobstant les caractéristiques propres, la coupe hellénistique et chrétienne ; l'Inde a, tout au plus, fourni quelques boutons. Ou alors, si elle a donné davantage, il n'est pas possible de le démontrer. Nous le regrettons, car au début de notre enquête, notre penchant était pour l'Inde¹⁹. »

20Le savant italien ne pointe qu'une origine à laquelle soit redévable le soufisme : l'hellénisme, avec Platon et Plotin, sources principales d'une authentique mystique, l'Inde se bornant à ajouter des touches légères par rapport aux racines nourricières de la Grèce, en passant par le gnosticisme et le christianisme. Cette enquête approfondie n'a que très accessoirement attiré l'attention des chercheurs européens. Marijan Molé toutefois, dans la riche bibliographie des *Mystiques musulmans*, renvoie à l'étude de Moreno pour comprendre le rapport complexe et vital qui unit le soufisme aux autres spiritualités.

21Une décennie s'écoula, puis l'orientaliste allemand Hellmut Ritter (m. 1971), dans un article²⁰ qui marque un jalon d'importance dans la connaissance de Bistâmî, soutient très prudemment cette origine indienne des doctrines de ce soufi. Dès lors, le débat se resserre avec l'entrée en scène d'un islamologue anglais, Arthur John Arberry (m. 1969), le savant le plus critique face à la thèse de l'influence indienne sur Bistâmî, et dont les positions déclenchèrent un vif échange intellectuel. Il affirme par exemple :

« On a suggéré que cet Abu 'Ali al-Sindi était indien, et qu'il « n'était pas impossible, que par lui, Abu Yazid eût subi des influences indiennes » [allusion à Ritter]. Si cette hypothèse était prouvée, ce serait un point extrêmement important pour la reconstitution de l'histoire de la pensée mystique en islam, car il indiquerait un vrai lien primitif entre la spéulation soufie sur l'union à Dieu et l'enseignement de Patanjali. Malheureusement, il n'y a rien qui confirme qu'Abu 'Ali soit originaire de l'Inde. Il est vrai que le nom al-Sindi pourrait indiquer une origine de la province du Sind. Toutefois on doit remarquer que Sind était aussi le nom d'un village du Khorassan, ce qui nous rapproche considérablement de Bistam²¹. »

22Jugement qui s'affirme après quelques pages :

« Il semble périlleux à l'extrême d'élaborer à partir d'un si faible indice une théorie complexe d'origines védantiques pour la formation mystique d'al-Bistami²². »

23Semblables affirmations semblent vouer à l'impasse toute recherche à venir. Arberry avait d'ailleurs publié en 1950 un livre d'introduction à l'étude du soufisme, traduit en français et plusieurs fois réédité dans les deux langues, dont le préambule expose son opinion personnelle sur l'étude du soufisme. Il prend pour point de départ une interprétation socio-théologique de l'intérêt pour les mystiques en Europe et en Occident, ne ménageant pas ses critiques sur la recherche des influences. Ce préambule n'a pas été traduit en français, mais il contient des considérations méritant qu'on s'y arrête, comme celle-ci :

« Dans un monde dévasté par deux guerres, les populations ressentent partout un double besoin. Il leur faut comprendre et apprécier avec plus de profondeur d'autres cultures, et en particulier leurs conquêtes morales. Il leur faut d'autre part appliquer à l'univers de nouvelles analyses, pour accéder plus clairement aux fondements de l'éthique et de la religion. Comment l'homme doit-il se comporter ? Qu'est-ce qu'une nation ? Dieu existe-t-il ? Quelle est sa nature ? Comment est-il lié à sa création ? Plus important peut-être : comment l'homme peut-il l'approcher ? Autrement dit, il y a un désir général de connaître ce que les plus grands esprits en Orient ou en Occident ont pensé et dit sur la vérité de Dieu et des êtres qui (ainsi que le pensent la plupart d'entre eux) en sont issus, en vivent et y retournent²³. »

24Le message qu'il délivre est que l'étude des autres spiritualités est porteuse de paix et d'estime réciproque en vue d'une quête commune. Cependant, les premières phrases qui lui servent à présenter le soufisme habillent les linéaments d'une recherche, à la fois dans ses aspects programmatiques et politiques, ce qui n'est pas loin d'un programme politique tout court :

« C'est devenu un lieu commun de dire que le mysticisme ne change pas substantiellement avec la religion particulière du mystique. [...] On ne s'attardera donc ni à réviser ni à confirmer la thèse, qui a cours depuis plus d'un siècle, selon laquelle les soufis doivent peu ou prou de leur pensée et de leur mode de vie aux précédents chrétiens, juifs, gnostiques, néoplatoniciens, hermétiques, zoroastriens ou bouddhiques²⁴. »

25Autrement dit, si c'est vraiment une perte de temps que de se mettre en quête de traces laissées par d'autres traditions mystiques et religieuses, qu'attend-on pour en finir avec tous ces discours défendant une influence indienne sur Bistâmî et sur le soufisme en général ?

26Cette mise entre parenthèses qu'il appelait de ses vœux, Arberry ne parvint pas complètement à l'obtenir de tous les chercheurs. Deux ans après le livre d'Arberry est publié un premier article de l'érudit Robert Charles Zaehner (m. 1974), qui s'attaque en historien des religions à la thèse d'Arberry :

« Dans son petit livre sur le soufisme le professeur A. J. Arberry s'est gardé de se prononcer sur les influences diverses qui auraient contribué ou non à la genèse du soufisme (et à juste titre, dans si peu de pages). [...] Toutefois, la présence ou l'absence de telles influences est d'une importance capitale dans toute étude de l'histoire de la mystique, pour peu que l'on admette qu'aucune manifestation surnaturelle, aucune expérience dite « mystique » n'est réductible à un seul schéma. Ce n'est pas ici le lieu de discuter de la diversité des expériences mystiques dont on a parlé ailleurs, mais aucune discussion intelligente de la relation entre Abu Yazid al-Bistami et la pensée indienne n'est possible à moins de préciser dès le début ce que nous pensons être les différences essentielles entre la mystique de l'advaita ou du Vedanta non dualiste d'une part, et d'autre part ce type de mystique chrétienne qui influence si évidemment la mystique musulmane primitive représentée par des figures telles que Rabi'a et Musahibi²⁵. »

27Deux ans après, Zaehner confirme sa thèse dans un autre article²⁶ (ces deux contributions ne sont que la préparation à son œuvre principale : *Hindu and Muslim Mysticism*²⁷). C'est dans cet ouvrage qu'est affirmée l'influence hindoue sur Bistâmî et sur le soufisme tout entier. Le Vedanta devient la source d'inspiration de la mystique de Bistâmî, instruit dans les secrets de l'Advaita Vedanta par son maître Abu 'Ali al-Sindi. D'après l'auteur, on peut dire sans crainte d'être contredit qu'Abu Yazid Bistâmî a été imprégné par le monisme, considéré parfois comme un panthéisme de type indien. Ainsi, ce qui était impensable en islam, à savoir que le sujet adorateur n'est pas différent du Dieu infiniment autre, prend toute sa place en islam mystique :

« Non seulement certains de ses dires démontrent une origine védantique sûre, mais tout son mode de vie, son nouveau mépris pour toute forme religieuse – conséquence naturelle de sa conviction d'être Dieu – trouvent un parallèle exact dans le Vedanta de Shankara ; en effet, seule cette philosophie-là considère que toute adoration et toute loi religieuse ne valent que pour celui qui n'a pas atteint la libération, tandis que celui qui est libéré doit les négliger. L'homme libéré délaisse tout sauf le « moi » : le « moi » est brahman, et, puisque les musulmans n'avaient pas de concept équivalent à brahman, le moi devait donc être Dieu²⁸. »

28Et voici la conclusion à laquelle il est naturellement amené :

« Ainsi Abu Yazid ne pouvait que s'exclamer, à la grande horreur des orthodoxes : « Je suis Lui. » Ainsi le monisme indien s'est introduit dans la foi musulmane qui aurait dû l'abhorrer²⁹. »

29Zaehner ne pouvait être plus net dans sa pensée et dans son interprétation de la doctrine bistamienne. Quant à Arberry, sa problématique atteint son apogée avec l'article daté de 1962³⁰ qui synthétise sa pensée concernant Bistâmî et sa doctrine soufie.

30En 1963, l'étude *Sufism and Vedanta*, de l'indianiste Chaudhuri Roma³¹, ne nous donne guère d'indications nouvelles, dans la mesure où il se limite dans le premier volume à traiter du soufisme en général et de convictions qui sont à la base de cette mystique. Si dans le deuxième volume, Roma présente certains soufis parmi les plus grands, il y promet aussi d'analyser dans une troisième partie, qui ne sera jamais publiée, les rapports entre soufisme et Vedanta. La même année Aziz Ahmad reprend la question³² et met en parallèle les différentes hypothèses concernant Bistâmî et d'autres mystiques, sans pour autant ajouter d'éléments nouveaux. Enfin, c'est à Rabb Addur qu'il reviendra de renouveler la problématique : il consacre en effet à Abu Yazid une thèse³³ dont l'article de l'*Encyclopaedia*

of Religions est un résumé³⁴. Addur livre les résultats de ses recherches ultérieures³⁵ dans l'article de l'Encyclopédie :

« La question de l'influence indienne sur Bistami demeure controversée. Il y a peu d'indices qui prouvent un lien direct quelconque entre sa pensée et les systèmes indiens ; comme je l'ai montré ailleurs, sa pensée peut s'expliquer en référence au contexte musulman³⁶. »

31 Chaudhuri Roma est le dernier à s'être penché sur ce problème. En même temps, dans toutes les introductions à l'étude du soufisme, la question d'une possible influence védantique est évoquée, mais sans l'apport de nouveaux éléments de valeur scientifique. La troisième étape des interprétations atteint ici son terme, fait d'un face-à-face d'affirmations en partie plus nuancées, en partie plus « idéologiques » et catégoriques. La question est donc suspendue, semble-t-il, de peur de soulever des prises de position pouvant engendrer des retombées négatives au plan des rapports culturels et religieux.

32 Si trois vagues interprétatives se font historiquement jour au cours des XIX^e et XX^e siècles, leurs tendances se résument à deux : le camp de ceux qui sont favorables à la possibilité d'influences indiennes sur l'œuvre et la pensée de Bistâmî, et celui de leurs adversaires, qui voient ce soufi et sa pensée libres de toute influence, et vont jusqu'à concevoir le développement du soufisme comme autonome par rapport à d'autres traditions. Remarquons que les penseurs qui inaugureront le débat en tenaient pour une interprétation panthéiste du soufisme, mais sous une forme nuancée puisque le point de départ était le monothéisme trinitaire chrétien.

33 Aujourd'hui, la question demeure ouverte, tant dans le milieu de la recherche qu'auprès d'un public de plus en plus nombreux qui s'intéresse au soufisme. Cependant, elle risque, chaque fois, d'être posée de manière apologétique, quand ce n'est pas idéologique. C'est ainsi qu'on pourrait se demander si au XIX^e siècle la catégorie de panthéisme plaquée sur le soufisme n'a pas été un prétexte couvrant l'apologie du monothéisme chrétien...

Notes de bas de page

1 Frid. Aug. Deofidus Tholuck, licent. Theol. in univers. litter. Berol., *Sufismus sive Theosophia Persarum Pantheistica* quam e mss. Bibliothecae Regiae Berloninensis Persicis, Arabicis, Turcicis eruit atque illustravit, Berolini, 1821, in libreria Ferd. Duemmleri, tel est le titre exact de cet ouvrage essentiel pour la connaissance du soufisme en Occident.

2 Il y a lieu de mentionner ici Sir William Jones, l'un tout premiers à avoir transmis comme indianiste les résultats de sa spécialité (*Asiatic Researches*, 1803), qui propose la théorie d'une parenté étroite entre Inde et Islam. « *A figurative mode of expressing the fervour of devotion, or the ardent love of created spirits towards their beneficent Creator, has prevailed from time immemorial in Asia ; particularly among the Persian theists, both ancient Hushangis and modern Sufis, who seem to have borrowed it from the Indian philosophers of the Vedanta school ; and their doctrines are also believed to be the source of that sublime, but poetical, theology, which glows and sparkles in the writings of the old Academics* » (W. Jones, « On the mystical poetry of the Persians and Hindus », *The Works of Sir William Jones*, vol. IV, Londres 1807, 210-236).

3 « De même [l'auteur vient d'évoquer al-Hallaj] l'on raconte qu'al-Bastami avait dit : Sobhani, sobhani, louanges à moi (autrement dit : « Je mérite des louanges divines »). »

4 « Bistâmî a dit : Je suis la mer sans fond, sans commencement, sans limites. On lui demanda : « Que signifie le Trône ? – C'est moi qui suis le trône de Dieu ! répondit-il. – Et les Tables (celles où sont gravés

les divins décrets) ? – Les tables, c'est moi ! – Et la plume de Dieu (le Verbe qui permit à Dieu de créer) ? – Je suis la plume ! – Que sont Abraham, Moïse, Jésus ? – Je suis Abraham, Moïse, Jésus ! – Que sont Gabriel, Michel, Israfil ? – Je suis, dit-il, Gabriel, Michel, Israfil ; tout ce qui est parvenu à l'essence vraie sera absorbé dans Dieu, et par conséquent est Dieu.” Bistâmî a dit : Tant que les hommes croient adorer Dieu, Dieu s'adore lui-même. Un jour Bistâmî dit à Dieu : “Jusqu'à quand, Dieu mien, veux-tu que je demeure entre *moi-ité* et *toi-ité* ? Chasse et l'une et l'autre, de sorte que moi, je deviennierien.” Si à mon dernier jour on vient me demander : pourquoi n'as-tu pas fait ? je serai plus content que si on me demandait : qu'as-tu fait ?, car ce que je fais vient de ma moi-ité, or la moi-ité n'est rien qu'idolâtrie, mais une idolâtrie qui assurément l'emporte en mal sur tout ce que tu peux imaginer comme péché. » F. A. D. Tholuck, *Sufismus*, 64-65.

5R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Londres 1914, rééd. 1963, 17.

6*ibid.*

7*ibid.*, 18-19.

8*ibid.*, p. 20.

9R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Londres 1914, réédition 1963, p. 21.

10R. A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism*, Cambridge 1923.

11L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1928, réédition 1999, 285, où, à propos du *fanâ'*, ou extinction en Dieu, il consacre une note au rapprochement qu'il fait à ce propos avec Patanjali : « Analogie, non emprunt ; Bistâmî y arrive [à cet état mystique] par l'usage alternatif des deux membres de *lashahâdah*, négation et affirmation. Patanjali, par une méthode toute différente » (n. 4).

12M. Horten, *Indische Strömungen in der Islamischen Mystik*, vol. I, Zur Geschichte und Kritik, Heidelberg 1927.

13Y. Husain, *L'Inde mystique au Moyen Age, Hindous et Musulmans*, Paris 1929.

14*ibid.*, 139.

15M.A. Palacios, *El Islam cristianizado*, Madrid 1931, trad. fr. *L'Islam christianisé, Études sur le soufisme d'Ibn 'Arabî de Murcie*, Paris 1982, 12.

16M. M. Moreno, « Mistica musulmana e mistica indiana », in *Annali Lateranensi*, X (1946,) 103-212 et 107-108.

17*ibid.*, 163.

18« Tiriamo le somme della nostra indagine. Tutto quello che, in comune col Sufismo, è nelle dottrine indiane è anche nella filosofia platonica giunta ai Musulmani attraverso scrittori cristiani, gnostici e direttamente. Il Sufismo poteva divenire quello che è senza alcun concorso essenziale dell'India. Nessun segno evidente di tale concorso. Nel caso – certo non escludibile per sé – che un apporto sia stato dato dall'India al Sufismo, è stato minimo e superfluo. Il problema, quindi, si trasporta a quello delle relazioni tra la filosofia indiana e la filosofia platonica (inclusi i precedenti dell'orfismo e del pitagorismo), il quale è stato variamente risolto, con discussioni che ci riportano alle nostre » [Tirons les conclusions de notre enquête. Tout ce qui figure de commun avec le soufisme dans les doctrines indiennes est également dans la philosophie platonicienne parvenue aux musulmans directement ou à travers les auteurs chrétiens, et

les gnostiques. Le soufisme pouvait devenir ce qu'il est sans aucun concours de l'Inde sur l'essentiel. Nul signe évident d'un tel concours. Dans le cas – certes à ne pas exclure en soi – d'un apport au soufisme de la part de l'Inde, il a été quantité négligeable. Le problème, en conséquence, se déplace vers celui des rapports entre la philosophie indienne et la philosophie platonicienne (en y incluant les prémisses que constituent l'orphisme et le pythagorisme), problème qui a reçu des solutions variées, avec des discussions qui nous ramènent aux nôtres], *ibid.*, p. 210.

19*ibid.*, p. 212.

20H. Ritter, « Die Aussprüche des Bayezid Bistami », in Fritz Meier, *Westliche Abhandlungen, Festschrift für Rudolf Tschudi*, Wiesbaden 1954.

21A. J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, Londres 1957, 90.

22*ibid.*, 91.

23A. J. Arberry, *Sufism. An account of the mystics of Islam*, Londres 1950, 5.

24Id., *Sufism. An account of the mystics of Islam*, trad. fr. par Jean Gouillard : *Le Soufisme. La mystique de l'Islam*, Le Mail, Paris 1988, 9.

25R. C. Zaehner, « Abu Yazid of Bistam. A Turning-Point in Islamic Mysticism », in *Indo-Iranian Journal*, I (1957), 286-301 ; 286.

26Id., « Zwei Strömungen der Muslimischen Mystik », *Kairos* I (1959), 92-99.

27Id., *Hindu and Muslim Mysticism*, Londres 1960.

28*ibid.*, 109.

29*ibid.*

30A. J. Arberry, « Bistamiana », in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London*, XXV (1962), 28-37.

31C. Roma, *Sufism and Vedanta*, vol. I, *Sufism*, Calcutta 1963, et vol. ii : *Some Great Sufis and their Doctrines*, Calcutta 1964².

32A. Ahmad, « Sufismus und Hindumystik », *Saeculum*, 15 (1964), 57-73.

33R. M. Abdur, *Persian Mysticism : Abu Yazid Al-Bistami*, Dhaka 1971.

34Id., « Bistami, al- », *The Encyclopedia of Religions*, M. Eliade éd., New York, vol. I, 1955, réédition 1993, 233-234.

35Id., « Abu Yazid al-Bistami. The problem of possible Indian influence on Abu Yazid al-Bistami », *Journal of the Pakistan Historical Society*, 20 (1972), 34-58.

36Id., « Bistami, al- », *op. cit.*, 233.

Auteur : Alberto Fabio Ambrosio - Chercheur associé au CETOBAC Paris, Université de Lorraine.