La place de la subjectivité dans l'étude de la mystique musulmane

Réflexion procédant de l'analyse de l'oeuvre de Louis Massignon

Florence Ollivry

Volume 28, Number 2, 2020

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1080021ar>
DOI: <https://doi.org/10.7202/1080021ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (print)
1492-1413 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Ollivry, F. (2020). La place de la subjectivité dans l'étude de la mystique musulmane : réflexion procédant de l'analyse de l'oeuvre de Louis Massignon. *Théologiques*, 28(2), 189–209. <https://doi.org/10.7202/1080021ar>

Article abstract

How to approach Muslim mysticism ? Born from an epistemological inquiry about the ways in which the concepts used in research to shape reality and the location of subjectivity in the academic study of religion, this article investigates the work of Louis Massignon (d. 1962). An examination of the hermeneutic posture of this scholar of Islam, who elects the figure of al-Hallāj (d. 309AH/922CE) as the paradigm of Islamic holiness, reveals that his scholarship is clearly dependent on his own spirituality. His inquiry, driven by existential questions, illustrates the difficult reconciliation between the (scientific) quest for the true and the (metaphysical) quest for the Truth. Taking Massignon as a case study shows how the subjectivity of the researcher supports research and simultaneously hinders it. In order to approach a fairer understanding of reality, this article offers certain methodological precautions, so that subjectivity does not distort reality but instead illuminates and reveals it.

La place de la subjectivité dans l'étude de la mystique musulmane

Réflexion procédant de l'analyse de l'œuvre de Louis Massignon

Florence OLLIVRY*
Sciences des religions
Université de Montréal
École Pratique des Hautes Études (PSL)

1 Introduction

1.1 *Questionner l'implicite*¹

Peut-être plus que toute autre discipline, l'étude de la mystique musulmane requiert l'engagement de la subjectivité du chercheur. Comme l'énonce Alexander Knysh, la spécificité de la tradition mystique de l'islam est qu'elle se rapporte à un aspect très personnel et insaisissable de la vie humaine (2005, 108). Comment, dès lors, dans le cadre d'une étude académique, aborder cette réalité de manière non biaisée ? Comment en rendre compte avec justesse ?

Soulignant la singularité de toute interprétation, Michel de Certeau soutient qu'« il n'y a pas de considérations, si générales qu'elles soient, ni de lectures, si loin qu'on les étende, capables d'effacer la *particularité* de la place d'où je parle et du domaine où je poursuis une investigation. Cette marque est indélébile » (1974, 19). Il rappelle que « toute interprétation historique dépend d'un système de référence ; que ce système demeure une *philosophie* implicite particulière ; que, s'infiltrant dans le travail d'analyse, l'organisant à son insu, il renvoie à la *subjectivité* de l'auteur » (de Certeau 1974, 21). Une idée semblable se rencontre chez Hans-Georg Gadamer

* Docteure en sciences des religions de l'Université de Montréal et de l'École Pratique des Hautes Études (PSL), Florence Ollivry a consacré sa thèse à Louis Massignon, l'un des pionniers des études académiques sur la mystique musulmane. Après s'être intéressée à l'anthropologie religieuse du Proche-Orient (*La soie et l'orient*, 2011), elle s'est attachée à l'étude de la mystique musulmane à l'âge classique, de l'épistémologie des études islamiques et de l'histoire du regard porté par les Européens sur l'islam. En 2014, elle a publié dans *Théologiques* : « 50 ans après Vatican II : la contribution de Louis Massignon au renouvellement du regard porté par l'Église sur l'islam ».

¹ Cet article présente certains résultats d'une recherche doctorale (Ollivry 2019).

qui observe que la manière dont un historien aborde les sources historiques dépend des questions, des préjugés ou des intérêts de cet historien déterminé historiquement : son regard n'a point la stabilité du point d'Archimède (Gadamer 1976,12).

Ces réflexions montrent combien la posture du chercheur influe sur le traitement du sujet de la recherche. Dès lors, que peut-on dire de la pratique du ou de la chercheur-e en sciences des religions concernant le champ d'études de la mystique musulmane ? *Comment* étudier cette réalité sans la *recréer inconsciemment* à l'aune de nos propres catégories ou présupposés philosophiques implicites ?

Ce problème a fait l'objet d'un article d'Omid Safi, qui observe que le cadre théorique véhiculé par certains islamologues relègue bien souvent la mystique à la sphère privée, d'où une certaine insistance sur la notion d'expérience (2000). Il souligne l'influence sur les esprits de la conception de l'expérience mystique véhiculée par *The Varieties of Religious Experience* (1902) de William James. Il analyse la manière dont certain-e-s chercheur-e-s créent une opposition radicale entre les affaires « spirituelles » et le monde visible, et il discute le découpage de l'histoire opéré par certains en périodes qualifiées « âge classique » puis « déclin ». Pour O. Safi, la plupart des travaux qui étudient la mystique musulmane continuent d'employer des modèles désuets et problématiques de « mystique » qui *déforment* notre compréhension des mystiques musulmans et de leur enseignement. Il suggère que la philosophie, la vision du monde, le système de référence, les implicites présents dans la conscience du ou de la chercheur-e l'amènent à « reconstruire » une certaine représentation de la mystique musulmane, à établir certaines oppositions, à mettre l'emphase sur tel ou tel aspect, à opérer tel ou tel découpage de l'histoire. Il montre comment l'élaboration de la définition de la mystique musulmane par un-e chercheur-e dépend largement de catégories ou de présupposés philosophiques *inconscients*.

Comment, dès lors, une recherche *consciente d'elle-même* va-t-elle s'énoncer et s'organiser afin d'aborder son champ d'étude de façon clairvoyante ? Je m'interroge ici sur la manière dont les concepts véhiculés par la recherche découpent le réel, sur la place de la subjectivité du ou de la chercheur-e en sciences des religions : comment la personne qui entreprend une recherche peut-elle, depuis la place particulière qui est la sienne, prendre davantage conscience de sa philosophie implicite, des caractéristiques de son propre cadre de référence ? Comment étudier la mystique musulmane en étant « conscient-e » de tout ce dont le regard est porteur, des présupposés théologiques ou philosophiques, des caractéristiques du paradigme dans lequel on s'inscrit ? Comment débusquer les intentions et valeurs implicites ? Comment consciemment *regarder* cet objet d'étude à travers ses propres catégories, à l'aune de sa cohérence interne, afin de mieux le *voir* apparaître dans toute « Sa » réalité ?

Bien qu'il soit impossible d'atteindre cet objet « *en soi* », bien que sa réalité soit à tout jamais inaccessible, je m'efforcerai d'analyser certaines des précautions méthodologiques qui contribueront à l'élaboration d'un cadre

conceptuel adapté à l'étude de la mystique musulmane, afin de progresser vers une compréhension *plus juste* de ce champ d'études.

1.2 *Support de l'analyse : l'œuvre de Louis Massignon*

Au sein de la multitude des études consacrées à la mystique musulmane, l'œuvre de l'islamologue français Louis Massignon (m. 1962) est un exemple des difficultés liées à l'usage de la subjectivité dans ce domaine : chez lui, la subjectivité est à la fois *l'outil* qui lui permet d'appréhender son champ d'étude et *le voile* qui obstrue l'accès à une vision transparente de la réalité étudiée. Incarnant une contradiction inhérente à un métier, il semble que le savant se trouve tantôt éclairé et guidé par son intuition, tantôt égaré et trompé par ses « lunettes » déformantes.

Les deux œuvres majeures du savant, la *Passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj* et l'*Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, furent accueillies favorablement par plusieurs spécialistes de la mystique musulmane, tels Hans Heinrich Schaefer, Duncan Black Macdonald, Henri Laoust, Jacques Berque, Paul Nwyia ou encore Marshall G.S. Hodgson. Pour beaucoup, L. Massignon doit être compté au nombre des fondateurs d'un nouveau champ d'études : la mystique musulmane. Son œuvre inspira plusieurs générations de chercheur-e-s : Henry Corbin, Amélie-Marie Goichon, Henri Laoust, Louis Gardet, Georges Anawati, Roger Arnaldez, Robert Caspar, Serge Laugier de Beaurecueil, Paul Nwyia, Osman Yahia, 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd et Abū al-Wafā' al-Taftazanī, pour ne citer que quelques noms.

Elle fut pourtant également ciblée par de nombreuses critiques. Certains ont souligné la difficulté à y faire la part de l'érudition objective et de la pure subjectivité intuitive. D'autres ont déploré une distorsion manifeste de l'image du martyr al-Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāj. J. Waardenburg, observe que « Massignon voit le mystique Hallāj comme un saint supérieur à Mohammed, qui se substitue à lui et qui délivre l'Islam d'interdictions données par le Prophète » (Waardenburg 1963, 257). Patrick Laude relève que L. Massignon comprend la voie ḥallājienne comme l'achèvement de l'islam et se demande s'il ne christianise point trop exclusivement cette figure en restreignant la portée de son universalisme (2001, 156).

Ainsi, cette œuvre présente à certains égards une vision « gauchie » de la mystique musulmane : le savant — malgré ses efforts pour réaliser un « décentrement mental », pour décoloniser son regard et le rendre proche et fraternel, malgré ses efforts pour appréhender la spiritualité des premiers mystiques musulmans et en rendre compte le plus fidèlement possible — s'est vu taxer d'ethnocentrisme, s'est vu reprocher d'avoir « christianisé » et déformé la figure qu'il étudiait.

J. Waardenburg a mis à jour un certain nombre d'intentions, de pré-supposés, de concepts et de valeurs présents dans la conscience des chercheur-e-s lors de leur étude de l'islam (1963). Il a souligné la nécessité, pour

l'épistémologie des études islamiques, de développer des catégories « adéquates non seulement à la description, mais aussi à l'analyse et à l'interprétation scientifiques des phénomènes islamiques » (Waardenburg 1998, 30).

Au cours des dernières décennies, plusieurs auteurs ont cherché à complexifier les termes du débat posé par Edward Saïd en 1978 et à s'interroger sur le rôle des savants issus des sociétés non occidentales dans la production des savoirs (Brisson 2009, 256). Certains proposent d'entendre l'œuvre saïdienne comme une invitation adressée aux chercheur·e·s à aborder leurs objets de recherche avec plus de considération et de sensibilité et à exercer un regard critique sur leurs propres méthodes (Messaoudi 2015, 16).

L'œuvre de L. Massignon a influencé la manière de concevoir la mystique musulmane de générations de chercheur·e·s. Pourtant, ne s'agit-il pas d'une vision prismatique et hautement subjective de ce champ d'études ? *D'une certaine vision* qui ne va pas de soi et qui doit être réexaminée ? Grâce à l'analyse du cadre conceptuel véhiculé par L. Massignon, de sa posture herméneutique vis-à-vis de son champ de recherche, il deviendra possible d'identifier certains biais de cette vision et à partir de cet exemple, de mettre en lumière certaines précautions méthodologiques permettant de tendre vers une compréhension plus juste de ce champ d'études.

2 Éléments contextuels et biographiques

2.1 *Le chercheur et son contexte historique*

En cherchant à situer le regard de L. Massignon au sein de l'écheveau des éléments contextuels ayant contribué à le former et à l'orienter, on observe à la fin du XIX^e siècle un regain d'intérêt pour l'étude de la mystique, ainsi qu'un accroissement de l'attention portée au sentiment religieux ou au vécu religieux. Certains sont séduits par le caractère élevé et interreligieux de la mystique, perçue comme une réalité « spirituelle » étrangère à la dimension politique (Waardenburg 1998, 15).

La constitution des « sciences religieuses », qui s'inspirent de la méthode historique et tendent à se définir *en opposition* à la théologie, conduit à la « crise du modernisme ». L'islamologie s'institutionnalise, s'internationalise. Grâce à l'essor des congrès internationaux, certaines collaborations d'envergure voient le jour, telle l'*Encyclopédie de l'Islam*².

Au temps de l'expansion coloniale, l'arabisant se situe dans une position *médiane*, dans un entre-deux-mondes traversé par une tension entre logique savante et logique politique, entre académisme et mission civilisatrice (Messaoudi 2015). Les rapports de force géopolitiques favorisent un certain eurocentrisme. L'ethnocentrisme inconscient de certains auteurs les

2 Louis Massignon rédige 57 articles pour l'*EI*.

conduit à réaliser une lecture de la réalité de l'autre à partir de soi, en référence à soi. À ce sujet, Hichem Djaït évoque le « ḥallâgisme » de L. Massignon (1978, 62). Bien qu'elle soit liée à l'impérialisme, la mission chrétienne conduit aussi, au contact des musulmans, à un renouveau du regard porté sur l'islam, à une ouverture de la théologie que confirmera le Concile Vatican II.

L'expertise des savants orientalistes, que beaucoup accuseront d'avoir assujéti leur savoir à une administration ayant pour finalité l'asservissement des peuples étudiés, a parfois des effets modérateurs en matière d'action coloniale. Conséquemment, la figure de l'orientaliste inspire tantôt l'admiration et la sympathie, tantôt la méfiance et la réprobation. Parfois bien accueilli dans les universités égyptiennes ainsi qu'à l'Académie de langue arabe du Caire, L. Massignon inspire ailleurs la méfiance et l'indignation et se trouve mis en cause pour sa vision hétérodoxe de la mystique musulmane (Azhar 1953).

Contemporain de la *Nahḍa* (« Renaissance arabe »), il est témoin de l'effort de conciliation auquel travaillent les penseurs du monde musulman entre science moderne et retour à la tradition de l'interprétation (*ijtihād*) classique. Les Académies de langue arabe de Damas et du Caire deviennent les lieux d'un effort sur la langue : L. Massignon en est membre et il s'intéresse au lexique philosophique et mystique. Grâce à l'essor des moyens de transport, les liens entre les intellectuels musulmans et européens s'intensifient. L'islamologue se lie d'amitié avec de grands savants tels Muḥammad Iqbal et Taha Hussein. Il est témoin de débats, de réflexions, de mobilités géographiques et d'échanges d'une grande richesse.

2.2 Une histoire, un regard

Quels éléments biographiques orientèrent la vision de la mystique musulmane de ce chercheur ? Après une solide formation d'arabisant à Paris, il devient pensionnaire de l'IFAO du Caire. La découverte, dans un texte de Farīd al-Dīn al-ʿAṭṭār (mort vers 618/1221)³, de la figure d'al-Ḥallāj, mort en martyr à Bagdad en 309/922, le conduit à accepter une mission dans la capitale abbasside. Là, il s'intéresse aux cimetières, lieux de retraite et d'oraison des mystiques. Sa recherche paraît s'inscrire dans un projet de cartographie de la sainteté. Certaines tombes sont pour lui des « signes d'une dormition dont le sens est éminemment eschatologique » (*EM* II, 433). Il est un chercheur, un savant, mais aussi un témoin, un « pèlerin scientifique », qui entretient à son champ d'étude une relation « expérientielle » (Meintel 2016).

À ses yeux, l'œuvre d'al-Ḥallāj incarne le procès de l'amour divin en islam ainsi qu'un mode introspectif et expérimental de connaissance de la Réalité et elle contient les germes d'une perspective réunissant le christia-

3 La première date est celle du calendrier hégirien, la seconde celle du calendrier grégorien.

nisme et l'islam. Il lui consacre sa thèse, ainsi qu'une trentaine de publications dans lesquelles al-Hallâj est présenté comme le sommet de la spiritualité musulmane. La relation entre le chercheur et ce mystique peut clairement être qualifiée de « passionnelle ».

En Iraq, en mai 1908, L. Massignon vit un événement intérieur intense, « la visitation de l'Étranger », et se convertit au christianisme. Désorienté, comme « terrassé », le chercheur vit la recherche de façon « expérientielle ». Il n'entend pas se protéger : il prend le risque de se mettre en jeu.

À Bagdad, il est l'hôte d'une famille de lettrés musulmans, les cousins al-Alûsî. Profondément touché par leur hospitalité, il estime que c'est grâce à eux s'il est encore en vie et s'il est redevenu chrétien. Considérant qu'il a contracté une dette à leur égard, il choisira de se consacrer à ses frères musulmans, de mettre son intelligence au service de leur compréhension.

La généalogie intellectuelle de cette famille montre que pour ces savants les attitudes sûfies et salafies⁴ n'étaient pas exclusives les unes des autres. L'ancêtre de ces cousins, Abû al-Thanâ' al-Alûsî (m. 1854), auteur d'un commentaire coranique (*tafsîr*) intitulé *Rûḥ al-ma'ânî*, avait combiné trois approches : salafie, sûfie et le principe du jugement personnel (*ra'î*) (Nafi 2002, 483).

L'un de ses fils, Nu'mân al-Alûsî (m.1899), auteur de *Jalâ' al-'aynayn fi muḥâkamat al-Aḥmadayn*, illustra par son œuvre la possibilité d'une coexistence entre affinités sûfies et salafies (Nafi 2002, 465). Ayant découvert, en 1878, le *tafsîr* du savant salafî indien Siddîq Ḥasan Khân (m. 1889), il envoya son propre fils 'Alî 'Alâ' al-Dîn (m. 1922), étudier auprès de ce savant : ce fils, « Hâjj 'Alî », est l'un des deux hôtes de L. Massignon à Bagdad. Le second, Maḥmûd Shukrî (m. 1924), est selon L. Massignon hostile à la mystique musulmane et passionnément salafî et wahhâbite (Massignon 1997a, 17). Pourtant son père 'Abdullâh Bahâ' al-Dîn (m. 1874) était un 'âlim (savant) avec de fortes tendances sûfies (Nafi 2002, 465). Recommandé par cette famille, L. Massignon entre également en contact avec le réformateur damascène Jamâl al-Dîn al-Qâsimî (m. 1914), chez lequel le *taṣawwuf* (la mystique musulmane), loin d'être rejeté comme un tout, occupe une place centrale (Sirry 2011, 83). Ces exemples montrent que l'intérêt de ces intellectuels pour la pensée réformiste salafie n'est pas exclusif d'une réelle connaissance du *taṣawwuf*. L. Massignon sera lui-même amené dans la *Passion*, à présenter une vision nuancée de la réception d'al-Hallâj par les auteurs musulmans de diverses sensibilités ou écoles au fil des siècles. Il prouvera que loin d'être étranger à l'islam, le *taṣawwuf* était issu de ce corps le plus intimement islamique appelé *Ahl al-Ḥadîth* (les traditionnistes) (Makdisi 1984, 80).

Quant à l'expérience égyptienne de L. Massignon, elle se caractérise par un fort engagement en faveur du dialogue islamo-chrétien : fondation

4 Le terme *salafîyya* fait référence aux *salaf al-sâliḥ* (pieux ancêtres), dont la pratique est perçue comme authentique par le courant salafî. La réalité que désigne ce terme au temps de L. Massignon est distincte de celle qu'il recouvre aujourd'hui.

d'une fraternité de prière baptisée « *Badaliyya* », collaboration avec l'IDEO, fondation du centre Dar el-Salam et participation à l'association des *Ikhwân al-ṣafâ'* (les Frères sincères). C'est aussi en Égypte, au Caire, qu'il sera ordonné prêtre dans le rite melkite-catholique à l'âge de 67 ans.

Au Caire toujours, il étudie la logique (*manṭiq*) à l'Université al-Azhar et donne des cours sur l'histoire des termes philosophiques à l'Université Fu'âd, ce qui l'amène à approfondir l'importance de la dimension lexicale dans l'approche des textes des grands mystiques musulmans. Élu à l'Académie de langue arabe du Caire en 1934, il y mène un combat pour la pureté de l'arabe classique. Convaincu de l'aptitude de cette langue à exprimer avec fidélité et justesse les états mystiques, il se l'approprie au point de développer une approche intériorisée des textes de la tradition mystique de l'islam.

Enfin, c'est au Caire qu'il se lie d'amitié avec le philosophe Muṣṭafâ 'Abd al-Râziq, qui réhabilite diverses disciplines, dont le *taṣawwuf*, au sein de la philosophie musulmane (Anawati 1982, 31). Cet exemple montre que la réflexion de L. Massignon sur son champ d'étude se développe grâce au contact de savants du monde musulman. En Europe, cette réflexion s'enrichit également au contact d'Ignâc Goldziher, qualifié par L. Massignon (1997a, 16) de « premier maître » : il s'intéresse à ses réflexions sur l'interprétation (*ta'wil*) allégorique des ṣūfis et lui emprunte le concept « d'intériorisation » (*Verinnerlicherung*). Sa réflexion se nourrit enfin des riches échanges qu'il tisse avec le philosophe H. Corbin, comme lui passionné par la figure de Rûzbihân Bâqlî Shirâzî (m. 1209).

Il resterait beaucoup à dire au sujet de la biographie de L. Massignon. Mais ce bref survol de son parcours permet d'affirmer que lorsqu'il aborde la mystique musulmane, il n'est pas une page blanche : il est riche d'une certaine expérience de vie qui colore son regard et détermine sa posture. Il est un interprète.

3 Réflexions terminologiques et méthodologiques

3.1 Considérations définitionnelles

L'étude de la mystique, bien qu'elle traite d'une réalité absolue, se doit d'être située historiquement. On en parle « de quelque part ». Hermann Landolt rappelle qu'un « ṣūfi » n'est pas nécessairement un mystique, et qu'un mystique du monde musulman ne sera pas toujours appelé « ṣūfi » (Izutsu 1984, 4). Tandis que dans l'*Essai* L. Massignon retrace l'évolution sémantique de ce terme (*ES*, 155), R. Caspar rappelle que « l'Islam n'est pas le soufisme, en ce sens qu'on ne peut réduire tout l'Islam au soufisme », et simultanément que « le soufisme, c'est aussi l'Islam », pour bien préciser que tout « ṣūfi » est aussi un croyant musulman (1968, 3).

Selon Ibn Khaldûn (m. 808/1406), l'un des traits distinctifs du *taṣawwuf* est l'attention portée aux actes des cœurs et à l'importance de

l'intention (*niyya*) (Chaumont 1989, 285). De même, pour L. Massignon, la mystique musulmane implique une « attention à la dimension intérieure et aux conditions de sincérité (*ikhlas*) qui président intérieurement à l'exécution de l'action » (Francesco 2014, 125). Il la qualifie de « science expérimentale », de « méthode introspective », consistant en un effort d'intégration, d'intériorisation du vocabulaire coranique et se réalisant en référence au modèle de l'ascension du Prophète (*mi'râj*) (*EM* II, 305) ; elle consiste en une « expérimentation culturelle de la douleur », elle est une thérapeutique, une science de la guérison des cœurs et a pour fonction la « guérison du corps social » (*ES*, 16).

3.2 *Méthode employée*

Après avoir très brièvement défini la manière dont L. Massignon comprend l'expression « mystique musulmane », nous nous intéresserons à la méthode qu'il emploie dans son exploration de ce champ. Tandis que ses contemporains se passionnent pour l'approche positiviste, L. Massignon va s'en détacher : il adopte une méthode originale et il va reconnaître à l'islam le statut de religion vivante à part entière. Sa lecture des textes est méditative : parvenu à une position méthodologique « intérioriste », il s'efforce de revivre le texte en lui-même, d'étudier le phénomène « du dedans », de débarrasser son regard de tout mépris, de redresser son regard, de se placer au centre même de la doctrine musulmane (*EM* II, 801). La recherche académique revêt chez lui une dimension religieuse, quasi mystique. Il s'efforce de « comprendre » (*Verstehen*) l'expérience religieuse du sujet, son vécu (*Erlebnis*), plutôt que de vouloir à tout prix « l'expliquer » (*Erklären*) (*Ess* 1984, 63). Il observe distinctement que l'on ne voit l'objet religieux qu'à travers ses propres yeux : l'étude d'un objet dépend aussi du sujet qui l'étudie.

Sa méthode a été critiquée par Josef van Ess qui lui reproche de ne pas avoir su conserver de distance avec l'objet étudié (1984, 64). Cette opinion est partagée par J. Waardenburg (1970, 154) qui estime que l'islam vu par L. Massignon est « un Islam massignonien » et qu'il attribue une survaleur à al-Hallâj, situant les différents courants religieux et philosophiques par rapport à sa pensée. Quant à H. Corbin, il observe que L. Massignon n'a pas abordé les différents domaines de l'histoire musulmane avec une égale empathie. En témoigne sa compréhension très limitée du shî'isme d'Ibn Sînâ (m. 428/1037) ou encore d'Ibn 'Arabî (m. 638/1240) (Corbin 1970, 59). Cependant, il a eu le mérite de proposer une vision d'ensemble, de décroiser les savoirs au sein des études islamiques. Il savait mettre en lumière la cohérence du tout et relier des instances habituellement séparées (Arkoun 1980, 430).

4 **Centralité de la référence coranique**

Les études publiées par les prédécesseurs de L. Massignon soulignent les aspects exotiques de la mystique musulmane, tels les derviches errants. Plu-

sieurs auteurs, réticents à considérer la voie mystique comme intrinsèque à l'islam, tiennent cette religion pour incapable de produire la haute spiritualité dont témoignent les textes des mystiques musulmans et rivalisent pour démontrer la provenance chrétienne, hindoue ou hellénistique de la mystique musulmane (Knysh 2005, 56). Émanant de postures ethnocentrées, ces thèses minimisent son caractère islamique, niant presque son origine coranique. Seyyed Hossein Nasr (1991, 156) y décèle « le postulat que l'islam n'est pas une révélation divine et ne peut donc posséder une dimension spirituelle qui lui soit propre ». L'islam étant volontiers conçu comme *une religion de l'épée*, simpliste et grossière, on en déduit que les éléments de nature contemplative ou métaphysique sont des emprunts extérieurs. La thèse d'une origine étrangère de la mystique musulmane se rencontre également chez divers auteurs musulmans, heureux de discréditer cette voie comme une importation étrangère, comme un amalgame de superstitions irrationnelles venues s'incruster sur « l'islâm originel et pur » de la *shari'a* (la voie vers Dieu) (Sells 1996, 322).

C'est dans ce contexte que l'auteur de *l'Essai* parvient à démontrer que la mystique musulmane puise sa source dans la méditation coranique et que son développement ne s'explique aucunement par l'influence d'autres milieux. Pour lui, « il y a dans le Qor'ân les germes réels d'une mystique, germes susceptibles d'un développement autonome sans fécondation étrangère » (*PA*^I, II, 480). « C'est du Qor'ân, soutient-il, constamment récité, médité, pratiqué, que procède le mysticisme islamique, dans son origine et son développement » (*ES*, 104). Le savant réinscrit la mystique musulmane au sein du terreau coranique, la revêt pleinement de son caractère islamique et met en évidence l'existence d'une continuité entre le modèle prophétique et l'idéal du mystique musulman (*EI*^I, *taṣawwuf*). Les travaux de plusieurs islamologues ont par la suite étayé les intuitions de L. Massignon. Pour S. H. Nasr (1993, 184), « le plus grand service rendu par Massignon à la cause des études islamiques est sans doute la démonstration qu'il a faite, à travers son étude sur Hallâj, que le soufisme prenait ses racines dans le Coran ».

5 Une certaine conception de la sainteté

C'est en la situant au sein du débat des « mystiques du dehors », qui porte sur l'existence de grâces surnaturelles en dehors de la tradition chrétienne, qu'apparaît la portée de la thèse avancée dans la *Passion*, selon laquelle la grâce divine est présente dans la mystique *surnaturelle* d'un musulman non baptisé (*PA*^I, II, 520).

La conception de la sainteté chez L. Massignon s'inspire de plusieurs figures. Elles sont pour la plupart chrétiennes, tel Karl Joris Huysmans, pour qui la souffrance est rédemption, telles Lydwine de Schiedam (m. 1433), Christine l'Admirable (m. 1224), Anna Katharina Emmerich (m. 1824) ou Violet Sûsman (m. 1950) ; tels Léon Bloy, auteur de *Celle qui pleure* (1908), ou encore Charles de Foucauld, qui joua un rôle crucial dans le cheminement spirituel du jeune Louis. Mais l'admiration qu'il vouait au Mahatma Gandhi

montre qu'il reconnaissait la sainteté bien au-delà du cercle des baptisés. Pour lui, les saints apotropeés (*abdāl*) sont des éléments de guérison et de protection de la communauté (Krokus 2017, 193). Au sein de la *Badaliyya*, sodalité de prière composée de chrétiens désireux de faciliter « la manifestation du Christ en Islam » (Krokus 2017, 199), il met en œuvre une « théologie de la substitution⁵ » : il s'agit ici de s'offrir spirituellement, de se mettre à la place de l'autre et de demander à Dieu son salut.

Al-Ḥallāj est-il saint pour L. Massignon ? S'il est vrai que l'entreprise historiographique concernant cette figure est périlleuse (personnage controversé, époque troublée, homonymie⁶), il est possible d'établir que l'islamologue a privilégié des sources tardives (Gilliot 1986, 125) empreintes de l'auréole de la légende, qu'il vise l'édification, met l'accent sur la mort du sujet et lit sa courbe de vie comme l'épiphanie progressive d'un donné. L'existence d'un prisme hagiographique est manifeste (Ollivry 2019, 463-472). Mais dans quel sens al-Ḥallāj est-il saint pour L. Massignon ?

En islam, le modèle de la sainteté se fonde sur le Coran et la Sunna (Gril 1998, 60) et s'inscrit dans la continuité de la prophétie. La sainteté se trouve établie peu à peu par la *vox populi*. Certaines figures musulmanes, tel al-Ḥallāj, sont qualifiées de saint « *'isawī* » dans la tradition musulmane. Ainsi Ibn 'Arabī évoque-t-il l'existence d'un « héritage christique » au sein de la sphère de la sainteté muḥammadienne (Chodkiewicz 1986, 103-104). Certaines paroles d'al-Ḥallāj confirment son rattachement au type christique et la tradition musulmane a relevé de nombreuses ressemblances entre al-Ḥallāj et Jésus. Sa sainteté se déploie comme en écho à celle du Jésus coranique derrière lequel transparait celui des Évangiles (Arnaldez 1988, 230).

Al-Ḥallāj lui-même attribue à Jésus une place centrale et croit que son propre martyr doit provoquer le retour de Jésus (Arnaldez 1988, 234). Pour certains, c'est cette « croyance » d'al-Ḥallāj en Jésus qui scandalisait ses contemporains et qui fut le motif de sa condamnation (Daḥdal 1983, 187).

La manière dont L. Massignon conçoit la sainteté d'al-Ḥallāj est hautement subjective : dans le désir victimal d'al-Ḥallāj, il décèle une ressemblance avec Jésus (*PA*², I, 67). Le titre de l'œuvre (*Passion...*) et sa dédicace⁷ invitent à établir une comparaison avec la Passion du Jésus des Évangiles. Le savant compare le procès d'al-Ḥallāj tantôt avec celui de Jésus, tantôt avec celui de Jeanne-d'Arc et livre une lecture chrétienne de la souffrance et du martyr endurés : à ses yeux, toute la courbe de la vie d'al-Ḥallāj rappelle du dehors celle du Christ (*EM* I, 407). La *Passion* apparaît comme une invitation à reconnaître la sainteté d'un musulman « christique », à reconnaître la possibilité d'une mystique surnaturelle hors l'Église. Massignon semble reconnaître la sainteté du musulman al-Ḥallāj essentiellement en raison de

5 À distinguer de la doctrine chrétienne selon laquelle le christianisme se serait substitué au judaïsme dans le dessein de Dieu.

6 Une hypothèse a été émise en ce sens par Hashmi (1987, 62).

7 1^{ère} éd. (1922) : « À Jésus de Nazareth, au crucifié, au Roi des Juifs » (Jn, 19, 19).

son type christique, qui, à ses yeux, le rattache à l'Église : cette reconnaissance se fonde sur une conception chrétienne de la sainteté.

Pour l'auteur de la *Passion*, la mort d'al-Hallâj revêt encore une autre signification. Tandis qu'en islam, l'essence de Dieu est inaccessible, ce qui implique une séparation absolue entre Dieu et sa créature, al-Hallâj enseigne que c'est Iblîs (Satan), qui a effectué cette séparation, par amour pour un Dieu inaccessible. Muḥammad, selon L. Massignon, n'a pas aboli cette séparation : invité à participer à l'« unifiante volonté de Dieu » lors de son ascension extatique du *mi'râj*, le Prophète refusa d'y accéder (Massignon 1955a, xxiv-xxv). Al-Hallâj étant quant à lui entré dans l'union mystique, L. Massignon comprend qu'al-Hallâj se substitue à Muḥammad sous la forme d'un sacrifice par lequel l'islam est consommé (Massignon 1955a, xxv ; Waardenburg 1963, 173). Al-Hallâj ouvre la voie à la fois *vers* et *en* Dieu. Son procès est, aux yeux de L. Massignon, celui de la mystique musulmane tout entière, celui de l'amour divin qui outrepassa la Loi. La sainteté d'al-Hallâj découle de son aspiration à l'union d'amour avec Dieu, de sa souffrance consentie par amour pour les hommes. Bien qu'aux yeux de Massignon al-Hallâj représente le sommet des vocations mystiques en islam ainsi que l'amour crucifié, il estime que toute vocation mystique est scandaleuse : devenir saint, c'est oser enfreindre la Loi, intercéder pour tous, devenir l'un des *abdâl*.

La spiritualité dont témoigne la *Passion* (œuvre dédiée à K. J. Huysmans) peut être qualifiée de doloriste. Le chercheur opère une lecture de la figure d'un martyr musulman à travers un prisme chrétien. Il croit qu'à travers al-Hallâj, l'islam doit reconnaître la nécessité de la souffrance comme voie de salut, qu'il est sommé de reconnaître la réalité de la crucifixion (Massignon 1997b, 72). Mais tandis que L. Massignon présente al-Hallâj comme le type même de la sainteté en islam, plusieurs chercheur-e-s soulignent le caractère marginal de cette figure : dans cette vision de l'histoire de la mystique musulmane, la perspective est biaisée.

Habité par une attente messianique, impatient de voir al-Hallâj réincorporé au sein de la conscience religieuse musulmane, L. Massignon souhaite expliquer sa vie, son œuvre, le faire connaître et reconnaître comme saint. Revendiquant une filiation avec le martyr, il affirme s'inscrire dans la ligne de plusieurs *asânîd* (chaînes de témoins) hallâjiens : sa posture peut être qualifiée de religieuse (*PA*², III, 283).

Le savant est guidé par une quête existentielle. Sa ferveur le pousse à construire une vision de l'islam tributaire de sa propre spiritualité ou religiosité. Son impatience à voir les musulmans reconnaître la réalité de la crucifixion montre que la posture du croyant contredit parfois celle du savant. On discerne un certain flottement méthodologique — qui résulte possiblement du fait que l'étude elle-même a nourri le vécu spirituel du chercheur — et qu'au cours de la recherche, l'auteur a cheminé : l'étude de la sainteté a été le lieu d'une quête religieuse.

6 Une certaine conception de l'Union mystique

6.1 La voie ḥallâjienne

Sur la voie décrite par al-Ḥallâj, après les purifications actives viennent les purifications passives : Dieu envoie au mystique l'épreuve de la souffrance. La mort supprime le dernier obstacle à l'Union (Caspar 1968, 80).

L'amour (*maḥabba*) est pour al-Ḥallâj « l'essence de l'essence de Dieu ». Bien que coranique, ce terme fut tout d'abord proscrit par les traditionnistes et les théologiens avant d'être accepté et préféré au terme *'ishq* (amour de désir) (*EM I*, 472). Al-Ḥallâj affirmait « que c'est Dieu qui est le Désir, que c'est du centre même de l'Essence divine que le Désir s'irradie » (*EM I*, 474). Au terme de la voie ḥallâjienne, c'est « Dieu Lui-même qui proclame Son unité par la bouche de qui Il veut d'entre Ses créatures » (Massignon 1957, 143). Lorsque l'homme renonce à cette ultime enveloppe du cœur, Dieu la féconde, il y fait pénétrer le *ḍamîr* (conscience et pronom personnel « je »), sa personnalité explicite, définitive (*PA^I*, II, 487).

6.2 *Waḥdat al-wujūd et waḥdat al-shuhūd selon L. Massignon*

Selon L. Massignon, l'imprégnation de la mystique par la « philosophie hellénistique » altéra sa pureté originelle. La voie ḥallâjienne fut à ses yeux un sommet, suivi d'un déclin lié à l'apparition d'un « monisme existentiel » : la « *waḥdat al-wujūd* ». Pourtant, la littérature mystique invite, à ne pas adosser systématiquement les termes *wujūd* et *shuhūd*, contrairement à ce que tend à faire L. Massignon (*EF²*, *Waḥdat al-shuhūd*).

La véhémence de l'hostilité de l'islamologue à l'égard de Ibn 'Arabî s'explique en partie par les critiques qu'il adresse à al-Ḥallâj : le Shaykh al-Akbar juge l'emploi du *shah*⁸ incompatible avec l'*adab ma'a-Allâh* (la politesse vis-à-vis de Dieu) et soutient que la science (*'ilm*) doit accompagner l'état de veille, non l'état d'ivresse et que de retour à l'état de veille, le mystique est tenu de taire ce qui doit l'être. Il accuse al-Ḥallâj de *ḥulûl* (infusion de substance, incarnation) car il conçoit le rapport entre Divinité et Humanité non comme un rapport d'*union* mais un rapport de *manifestation* de la Réalité divine en l'homme (Arfa Mensia 2000, 412).

L'islamologue voit en Ibn 'Arabî un orgueilleux gnostique « épris de logique formelle », éliminant « toute intervention transcendante de la divinité » (Chodkiewicz 2005, 83). Il le qualifie de « panthéiste » et lui reproche d'avoir fait de la mystique une science ésotérique, un « syncrétisme théosophique » (*ES*, 80).

L. Massignon tend à adosser la doctrine « ḥallâjienne » de la « *waḥdat al-shuhūd* », et celle « akbarienne » de la « *waḥdat al-wujūd* ». Il se méfie de

8 Massignon traduit par « locution théopathique », H. Corbin par « paradoxe mystique ».

l'abstraction et des philosophes, « simples *rationalistes*, incapables de s'élever à la hauteur requise par le témoignage d'amour envers Dieu » (Jambet 2000, 261). L'intellectualisme mène selon lui à l'indifférence à l'égard de la souffrance d'autrui. Il oppose une mystique toute en actes d'adoration à une mystique abstraite. Il construit plusieurs dichotomies qui simplifient indument la complexité des réalités décrites sur la base de l'altérité radicale entre monisme testimonial et monisme existentiel et refuse d'admettre l'existence de certaines lignes de continuité (Arfa Mensia 2000, 413).

Pourtant, remarque Michael Sells, chez Ibn 'Arabî, une transformation réciproque s'opère. Le langage mystique s'ouvre au champ du langage philosophique et scientifique, langage que l'union mystique transforme à son tour de l'intérieur. Le passage du langage dialogique d'union chez al-Hallâj à la dialectique mystique d'un Ibn 'Arabî ne doit pas être entendu, ainsi que le pensait L. Massignon, comme un mouvement décadent conduisant à l'abstraction intellectuelle. Pour M. Sells, les référentiels de l'union mystique furent intégrés à un discours de philosophie mystique, qui à son tour offrit au discours mystique l'horizon d'une nouvelle conscience critique de soi (2011, 168)⁹.

6.3 *La mystique authentique, selon L. Massignon*

Pour L. Massignon, l'expérience hallâjienne condense les leçons achevées de la mystique musulmane. Il s'agit d'éprouver le dépouillement de soi, la puissance de l'Unité divine (Jambet 2000, 262). Al-Hallâj prêche une mystique de la damnation volontaire, de la négation de soi (Ayada 2007, 332), « une mystique sacrificielle du *Tawhîd* en acte, où Dieu vient témoigner de Son unité dans un vase fragile d'humanité qu'il fêle et brise » (Massignon 1957, 58). Dans l'expérience hallâjienne, L. Massignon valorise « l'épreuve de ce qui se refuse à toute médiation » (Jambet 2000, 265). Il attribue à Dieu une transcendance absolue et refuse — à l'exception de la figure du Christ — toute possibilité de médiation entre Dieu et l'homme. L'islam des théophanies est à ses yeux un panthéisme dénué de transcendance. Pourtant, Souâd Ayada (2007, 337) souligne que l'interprétation akbarienne du *tawhîd* ne conduit pas au panthéisme : Dieu se manifeste en toute chose, en chaque parcelle de la réalité. Le monde est le miroir dans lequel Dieu se réfléchit, un ensemble infini de signes (*ayât*) qui témoignent du réel divin. C'est pourquoi le rejet d'Ibn 'Arabî par L. Massignon a pour corollaire un refus de la médiation, de la théophanie. L'islamologue présente le mystique authentique comme anéanti, détruit corporellement : comme si Dieu n'existait que dans l'Au-delà (Massignon 1955b, 3).

Si la théologie officielle de l'islam est fortement marquée par l'apophasme, sa mystique l'est plus encore : il s'agit d'annihiler le petit « soi » humain afin de s'immerger en totalité dans le « Soi » divin (Geof-

9 Sur les causes de l'hostilité de L. Massignon à l'égard d'Ibn 'Arabî, voir Ollivry (2019, 564-584).

froy 1998, 397). En réalisant sa « servitude ontologique » (*'ubûdiyya*), l'homme réalise paradoxalement sa grandeur. Selon le Prophète, c'est lorsque l'homme s'abaisse que Dieu l'élève.

Dans la parabole du papillon, le lépidoptère se précipite tout entier dans la flamme, perd son individualité, se consume, se volatilise (*PA'*, II, 840). L. Massignon en déduit que l'expérience spirituelle authentique ne saurait atteindre son terme sans consommation (Jambet 2000, 270). La figure d'al-Ḥallâj typifie, selon Christian Jambet (2000, 268), « la tragédie d'un soufisme qui ne parvient pas à surmonter la damnation volontaire et la tentation du néant ». La mystique chez L. Massignon est une mystique du *fanâ'* (annihilation). Le mystique est dans une posture de « servitude absolue », de prosternation devant l'absolue transcendance divine. Éric Geoffroy (1998, 401) met en rapport la notion de soumission contenue dans le mot « islam » et l'expérience du *fanâ'* : sur la voie mystique, « la *soumission* que signifie sur un plan exotérique le terme *islâm* doit se muer pour l'initié en totale transparence de l'étant créaturel par rapport à l'Être de Dieu », en une conscience de la servitude ontologique de l'homme face à Dieu (*'ubûdiyya*). Il semble que, chez L. Massignon, l'abaissement volontaire soit mu par un désir d'anéantissement, par la tentation du néant.

L'islamologue se passionne essentiellement pour la mystique des premiers siècles de l'hégire et accentue l'idée musulmane de l'inaccessibilité divine, y voyant la source théologique d'une « mystique de l'aridité » (Laude 2001, 158). À la suite du *fanâ'*, le mystique devrait connaître l'état de subsistance (*baqâ'*), qui est recouvrance de son identité selon l'intention divine. Mais dans la vision de L. Massignon, l'être humain semble indigne d'endosser les attributs divins : la mystique authentique est selon le savant une mystique de la souffrance, du tourment (1955b, 3).

Iblîs refuse de se prosterner devant Adam et refuse de cesser de contempler Dieu (*PA'*, II, 876). Tandis qu'al-Ḥallâj donne raison à Iblîs, cet amoureux de Dieu, ce monothéiste radical, Ibn 'Arabî estime que bien que les anges soient plus parfaits que les humains, la fonction d'Adam dans le cosmos est plus centrale : il est le *khalîfa* divin, l'achèvement (*kâmil*). Selon Ibn 'Arabî, l'ascétisme des premiers mystiques de l'islam – notamment celui d'al-Ḥallâj qui s'efforçait de se dépouiller non seulement de l'égoïsme de la *nafs* mais de la condition humaine elle-même – ne pouvait qu'induire une sous-estimation du rôle de l'humain dans l'univers (Sells 2011, 171). La vision de la mystique musulmane selon L. Massignon est donc celle d'une mystique du dépouillement : ici, l'accent est mis sur la *tajrîd*, c'est-à-dire sur la phase du cheminement qui conduit à se défaire des attributs humains.

6.4 *Quête du vrai (au plan scientifique) et quête de la Vérité (au sens métaphysique)*

L'intérêt que porte L. Massignon à l'auteur du livre des *Tawâsîn*, al-Ḥallâj, montre que sa recherche académique est aussi le lieu d'une recherche personnelle, spirituelle. C'est habité par des questionnements existentiels qu'il

aborde la mystique musulmane, qu'il la scrute, ne voyant apparaître que les éléments susceptibles d'éclairer son questionnement ou d'apaiser sa fièvre intérieure. Ce regard prismatique donne forme à une œuvre qui nous éclaire non seulement sur l'objet traité, mais aussi sur la manière de le voir. Cet exemple montre qu'en sciences des religions, la subjectivité du ou de la chercheur-e doit être prise en compte, que le prisme personnel du sujet sera toujours reflété dans l'étude, qu'il est difficile d'avoir un regard « objectif ». Pour J. Waardenburg (1968, 136, nous traduisons) : « Ceux qui ont fait de l'étude de la religion leur métier sont, peut-être dans un sens plus existentiel que dans d'autres disciplines, des esprits en chemin. »

7 Conclusion

Cette réflexion méthodologique fondée sur l'œuvre de L. Massignon a permis de vérifier que différents éléments tels le contexte, la biographie, la méthode, l'intention, la spiritualité, la quête existentielle, ou encore le fait de cheminer au fil de l'étude, orientent le regard du chercheur et le prédisposent à une certaine perception, compréhension, de son champ d'étude. Sa vision n'est ni neutre ni universelle : elle est située, unique.

À l'article « *Mawsû'a* » (encyclopédie) de l'*ET*², on peut lire que Martijn T. Houtsma, le rédacteur de l'*ET*, se félicitait de ce que presque tous les contributeurs de cette entreprise islamologique étaient « des Chrétiens ». Cela illustre le préjugé présent au début du XX^e siècle, selon lequel l'extériorité du chercheur par rapport à l'islam garantirait l'objectivité, la « neutralité » d'une recherche. Pourtant, la critique saïdienne a montré que les islamologues « occidentaux » étaient susceptibles de représentations erronées de l'islam et a encouragé les chercheurs à réévaluer constamment leur démarche.

Se fondant sur le cas de L. Massignon, le présent article rappelle que tout savoir est situé et que le chercheur ne peut se défaire de sa subjectivité. Réaliser qu'une recherche est tributaire de la particularité d'une posture herméneutique conduit à prendre conscience de ses propres préjugés, de sa philosophie implicite personnelle, à interroger son cadre conceptuel. La critique occidentaliste de l'universalisme abstrait rappelle que beaucoup d'études prétendant à l'universalisme sont en réalité eurocentrées. Selon Ramón Grosfoguel (2002, 208), l'idée selon laquelle il est possible de produire des connaissances non positionnées, non localisées, neutres et universalistes, est un mythe. Comme le rappelle Raymond Aron, « les savants sont en même temps les hommes d'une société particulière, d'une époque donnée » (1959, 20). La recherche est tributaire des présupposés culturels du chercheur. Pour H.-G. Gadamer (1996, 516), il n'y a pas « de compréhension qui soit libre de tout préjugé ».

L'exemple de cet islamologue montre combien la subjectivité du chercheur sert la recherche et l'entrave à la fois. Comme le rappelle Françoise Waquet, l'*homo academicus* n'est pas émotionnellement neutre : en tant que sujet, le savant est subjectif. Il s'agit donc de prendre acte des émo-

tions et de les intégrer pleinement dans le travail (Waquet 2019), de prendre en compte la dimension humaine du ou de la chercheur-e. La subjectivité n'est pas l'ennemi du discours scientifique : elle est un outil que l'on peut apprendre à manier.

Cette analyse a également permis d'observer qu'au cours de l'étude, la quête religieuse ou existentielle du ou de la chercheur-e pouvait affecter son regard d'où la nécessité, en sciences des religions, et sans doute plus largement dans les sciences humaines, d'opérer un retour réflexif sur sa pratique, sur son cheminement.

Au terme de cette analyse, il apparaît que la prise de conscience de la particularité de sa posture herméneutique, l'énonciation de son intention de recherche, l'interrogation de ses catégories conceptuelles, l'explicitation de sa philosophie implicite, le maintien d'une distance critique vis-à-vis du sujet d'étude, la réflexivité sur son cheminement intérieur et sur sa pratique, constituent quelques-unes des précautions permettant de construire les conditions du « Comprendre¹⁰ », d'aller vers une interprétation plus *juste* du réel.

Références

- ALŪSĪ (al-), Nu'mân (1961), *Jala' al-'aynayn fī muḥakamat al-Aḥmadayn*, Le Caire, Maṭba'at al-Madanī.
- ANAWATI, G. C. et M. BORRMANS (1982), « Le cheikh Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq et son école », dans *Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain*, vol. 5, München, Kaiser, p. 30-35.
- ARFA MENSIA, M. (2000), « La Voie de Hallāj et la voie d'Ibn 'Arabī », dans S. J. ASHTIYANI *et al.*, dir., *Consciousness and Reality, Studies in Memory of Toshihiko Izutsu*, Leiden, Brill, p. 397-422.
- ARKOUN, M. (1980), « Lecture de la sourate 18 », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 35/3-4, p. 418-435.
- ARNALDEZ, R. (1988), *Jésus dans la pensée musulmane*, Paris, Desclée.
- ARON, R. (1959), « Introduction », dans M. WEBER, dir., *Le savant et le politique*, Paris, Plon, p. 9-57.
- AYADA, S. (2007), « Islam. De la religion politique à la religion esthétique », *Esprit*, 3-4, p. 328-343.
- AZHAR (AL-) (1953), « *Aḥādīth al-thulāthā' bi Dār al-Salām* », *Majallat al-Azhar*, 24/7, p. 894-892.
- BLOY, Léon (1908), *Celle qui pleure (Notre Dame de la Salette)*, Paris, Mercure de France.

¹⁰ Expression employée par H. Corbin (1970, 59).

- BOSWORTH, C.E., E.J. VAN DONZEL *et al.*, dir. (1960-2005), *Encyclopédie de l'Islam*. Nouvelle édition, Leyde, Brill = *EF*².
- BRISSON, T. (2009), « Le savoir de l'autre ? Les intellectuels arabes de l'université parisienne (1955-1980). Une relecture de l'orientalisme français », *Revue française de sociologie*, 49/2, p. 255-270.
- CASPAR, R. (1968), *Cours de mystique musulmane*, Rome, PISAI.
- CERTEAU (de), M. (1974), « L'opération historique », dans J. LE GOFF et P. NORA, dir., *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, vol. I.
- CHAUMONT, E. (1989), « La voie du soufisme selon Ibn Khaldûn », *Revue philosophique de Louvain*, 4^e série, 87/74, p. 264-296.
- CHODKIEWICZ, M. (1986), *Le sceau des saints*, Paris, Gallimard.
- _____ (2005), « Ibn 'Arabî dans l'œuvre de Henry Corbin », dans M. A. AMIR-MOEZZI, C. Jambet et P. LORY, dir., *Henry Corbin. Philosophies et sagesse des religions du Livre*. Actes du colloque « Henry Corbin », Sorbonne, les 6-8 novembre 2003, Turnhout, Brepols (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses 126), p. 81-91.
- CORBIN, H. (1970), « L. Massignon », dans J.-F. SIX, dir., *Louis Massignon*, Paris, L'Herne, p. 55-62.
- DAḤDAL, N. M. (1983), *Al-Ḥusayn Ibn Manṣûr al-Ḥallâğ*, Erlangen, Oikonomia.
- DJAÏT, H. (1978), *L'Europe et l'Islam*, Paris, Seuil.
- ESS, J. van (1984), « Massignon vu à travers le regard d'un allemand », dans *Centenaire de Louis Massignon*. Le Caire du 11 au 13 octobre 1983, Le Caire, Imp. Université du Caire, p. 59-70.
- FRANCESCO, I. de (2014), *Il lato segreto delle azioni*, Rome, PISAI.
- GADAMER, H.-G. (1976) [allemand 1960], *Vérité et Méthode*, Paris, Seuil.
- _____ (1996²) [allemand 1960], *Vérité et Méthode*, Paris, Seuil.
- GEOFFROY, E. (1998), « L'apophatisme chez les mystiques de l'Islam », *Revue des Sciences Religieuses*, 72/4, p. 394-402.
- GILLIOT, C. (1986), « Recension de "Naşer Mûsâ Daḥdal, *al-Ḥusayn Ibn Manṣûr al-Ḥallâğ. Vom Missgeschick des einfachen şūfî zum Mythos vom Märtyrer al-Ḥallâğ* (1983)" », *Arabica*, 33, p. 125-126.
- GRIL, D. (1998) « De l'usage sanctifiant des biens en islam ». *Revue de l'histoire des religions*, 215/1, p. 59-89.
- GROSFOGUEL, R. (2002), « Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge, and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System », *Review*, 25/3, p. 203-224.

- HASHMI, H. (1987), « Al-Hallâj, between Reality and Misunderstanding », *Jusur*, 3, p. 61-81.
- HOUTSMA, T., dir. (1913-1936), *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, Brill = *Et*¹.
- IZUTSU, T. et H. LANDOLT (1984), « Sufism, Mysticism, Structuralism. A Dialogue », *Religious Traditions*, 7, p. 1-24.
- JAMBET, C. (2000), « Le soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin », dans S. J. ASHTIYANI *et al.*, dir., *Consciousness and Reality. Studies in Memory of Toshihiko Izutsu*, Leiden, Brill, p. 269-272.
- JAMES, W. (1902), *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, London, Longmans Green and Co = (1906), *L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive* / trad. par F. ABAUZIT, Paris / Genève, Alcan / Kündig.
- KNYSH, A. (2005), « Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia », dans Y. CHOUERI, dir., *A Companion for the History of the Middle East*, Oxford, Blackwell, p. 106-131.
- KROKUS, C. (2017), *The Theology of Louis Massignon*, Washington DC, Catholic University of America Press.
- LAUDE, P. (2001), *Massignon intérieur*, Lausanne, L'âge d'homme.
- MAKDISI, G. (1984), « Soufisme et hanbalisme dans l'œuvre de Massignon », dans *Centenaire de Louis Massignon*. Le Caire du 11 au 13 octobre 1983, Le Caire, Imp. Université du Caire, p. 79-86.
- MASSIGNON, L. (1922¹), *Passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj*, 2 vol., Paris, Geuthner = *PA*¹.
- _____ (1954²), *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin = *ES*.
- _____ (1955a), « Perspective transhistorique sur la vie de Hallâj », dans H. M. HALLÂJ et L. MASSIGNON, *Dîwân*, Paris, Éd. des cahiers du Sud, p. 13-47.
- _____ (1955b), « Préface », dans M. IQBAL, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Paris, Maisonneuve, p. 1-5.
- _____ (1975²), *Passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj*, 4 vol., Paris, Gallimard = *PA*².
- _____ (1997a), « Les maîtres qui ont guidé ma vie », dans J. KERYELL, dir., *Louis Massignon et ses contemporains*, Paris, Karthala, p. 15-20.
- _____ (1997b), *Les trois prières d'Abraham*, Paris, Cerf.
- _____ (2009), *Écrits mémorables*, édité par C. JAMBET *et al.*, dir., 2 vol., Paris, R. Laffont = *EM*.

- MASSIGNON, L., P. KRAUS et H. b. M. AL-ḤALLĀJ (1957³) [1914], *Akhbār al-Ḥallāj*, Paris, Vrin.
- MEINTEL, D. (2016), « Anthropologie expérientielle », dans *Anthropen. Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain*, Paris, Éditions des archives contemporaines, DOI :10.17184/eac.anthropen.002.
- MESSAOUDI, A. (2015), *Les arabisants et la France coloniale. 1780-1930*, Lyon, ENS Éd.
- NAFĪ, B. (2002), « Abu al-Thana' al-Alūsī », *International Journal of Middle East Studies*, 34/3, p. 465-494.
- NASR, S. H. (1991), *Islam, perspectives et réalités*, Paris, Buchet / Chastel.
- _____ (1993), *L'Islam traditionnel face au monde moderne*, Lausanne, L'Âge d'homme.
- OLLIVRY, F. (2019), « Louis Massignon et la mystique musulmane. Analyse historiographique, méthodologique et réflexive d'une contribution à l'islamologie », *Thèse doctorale en Sciences des religions*, Université de Montréal / École Pratique des Hautes Études.
<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-02637240>
- SAFI, O. (2000), « Bargaining with Baraka. Persian Sufism, Mysticism, and Pre-Modern Politics », *The Muslim World*, 90/3-4, p. 259-288.
- SELLS, M. (1996), *Early Islamic Mysticism*, New York, Paulist Press.
- _____ (2011), « Perplexité du langage. La sémantique de l'union mystique en islam », dans M. IDEL, B. MCGINN et M. SELLS, dir., *L'Union mystique dans le judaïsme, le christianisme et l'Islam*, Bruxelles / Paris, Lessius / Cerf.
- SIRRY, M. (2011), « Jamāl al-Dīn al-Qāsimī and the Salafī Approach to Sufism », *Die Welt des Islams*, 51, p. 75-108.
- WAARDENBURG, J. (1963), *L'islam dans le miroir de l'Occident*, Paris / La Haye, Mouton.
- _____ (1968-9), « L. Massignon's Study of Religion and Islam. An Essay à Propos of His *Opera Minora* », *Oriens*, 21-22, p. 136-158.
- _____ (1970), « Regard de phénoménologie religieuse », dans J.-F. SIX, dir., *Louis Massignon*, Paris, L'Herne.
- _____ (1998), *Islam et sciences des religions*, Paris, Les Belles Lettres.
- WAQUET, F. (2019), *Une histoire émotionnelle du savoir, XVII^e-XXI^e siècle*, Paris, CNRS.

Abréviations d'ouvrages de référence :

- EI*¹ HOUTSMA, T., dir. (1913-1936), *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, Brill.
- EI*² BOSWORTH, C.E., E.J. VAN DONZEL, *et al.*, dir. (1960-2005), *Encyclopédie de l'Islam*. Nouvelle édition, Leyde, Brill.
- EM* MASSIGNON, L. (2009), *Écrits mémorables*, édité par C. JAMBET *et al.*, 2 vol., Paris, R. Laffont.
- ES* MASSIGNON, L. (1954)², *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin.
- PA*¹ MASSIGNON, L. (1922)¹, *Passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj*, 2 vol., Paris, Geuthner.
- PA*² MASSIGNON, L. (1975)², *Passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj*, 4 vol., Paris, Gallimard.

Résumé

Comment aborder la mystique musulmane ? Né d'un questionnement épistémologique sur la manière dont les concepts véhiculés par la recherche découpent le réel et sur la place de la subjectivité en sciences des religions, cet article se fonde sur l'œuvre de Louis Massignon (m. 1962). L'examen de la posture herméneutique de cet islamologue, qui fait de la figure d'al-Hallāj (m. 309AH/922EC) le paradigme de la sainteté en islam, révèle que sa vision de la réalité étudiée est nettement tributaire de sa propre spiritualité.

Sa quête, mue par des questionnements existentiels, illustre la difficile conciliation entre la quête du *vrai* (au plan scientifique) et la quête de la *Vérité* (au sens métaphysique). L'étude de l'œuvre de L. Massignon montre combien la subjectivité du chercheur sert la recherche et l'entrave à la fois. Afin de tendre vers une compréhension plus juste de la réalité, cet article propose certaines précautions méthodologiques, afin que la subjectivité ne déforme pas le réel mais l'éclaire et le révèle.

Abstract

How to approach Muslim mysticism ? Born from an epistemological inquiry about the ways in which the concepts used in research to shape reality and the location of subjectivity in the academic study of religion, this article investigates the work of Louis Massignon (d. 1962). An examination of the hermeneutic posture of this scholar of Islam, who elects the figure of al-Hallāj (d. 309AH/922CE) as the paradigm of Islamic holiness, reveals that his scholarship is clearly dependent on his own spirituality. His inquiry, driven by existential questions, illustrates the difficult reconciliation between the (scientific) quest for the true and the (metaphysical) quest for the Truth. Taking Massignon as a case study shows how the subjectivity of the researcher supports research and simultaneously hinders it. In order to approach a fairer understanding of reality, this article offers certain methodological precautions, so that subjectivity does not distort reality but instead illuminates and reveals it.