

REPUBLIQUE ALGERIENNE DEMOCRATIQUE ET POPULAIRE
MINISTERE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR ET DE LA RECHERCHE
SCIENTIFIQUE

UNIVERSITE MOHAMED BOUDIAF - M'SILA

FACULTE DES LETTRES ET DES
LANGUES
DEPARTEMENT DES LETTRES ET
LANGUE FRAFRANCAISE
N° :



DOMAINE : LETTRES ET LANGUE
ETRANGERES
FILIERE : LANGUE FRANCAISE
OPTION : LITTERATURE GENERALE
ET COMPAREE

**Mémoire présenté pour l'obtention
Du diplôme de Master Académique
Par : Sarra Benadel**

Intitulé :

**Le Maître soufi Al-Hallaj : liens analogiques avec
le personnage Mansour dans *Les yeux de
Mansour* de Ryad Girod**

Soutenu devant le jury composé de :

Dre Chetouani Nora	Université Mohammed Boudiaf M'sila	Présidente
Dre Atoui-Labidi Souad	Université Mohammed Boudiaf M'sila	Rapporteure
Mme Lakehal Dalloula	Université Mohammed Boudiaf M'sila	Examinatrice

Année universitaire : 2019 /2020

REMERCIEMENT

Je témoigne ma profonde gratitude à ma directrice de recherche Madame Atoui-Labidi Souad pour sa confiance, son encouragement et ses conseils.

Je remercie également les membres du jury, les enseignants de mon cursus universitaire, ainsi, tous ceux qui m'ont encouragée et ont mis à ma disposition les moyens nécessaires afin de mettre fin à ce travail.

Mes remerciements vont enfin à mes parents, à mes sœurs, à mes neveux et à mon amie Guebailia Malika.

INTRODUCTION GENERALE

La beauté du monde soufi, sa pureté et sa magie ne manquent pas de rendre légitime l'objectif majeur du présent travail de recherche qui se veut à la fois comparatif et justificatif. C'est dans cette atmosphère de vérité, de mysticisme et de pensée contemporaine que s'inscrit notre étude visant à analyser le personnage principal « Mansour al-Jazairi » dans le roman *Les yeux de Mansour* de l'écrivain algérien Ryad Girod paru aux éditions Barzakh en 2019.

Notre choix est justifié par l'apport envoûtant que pourrait entretenir la pensée soufie avec la littérature, de ce qu'elle donnerait comme œuvre poétique où « amour », « spiritualité » et « louange » domineraient. Sans pour autant omettre l'aspect original que nous avons pu identifier dans cette thématique après notre lecture du roman. Point que nous tâcherons d'élargir au fur et à mesure de notre étude.

Notre travail portera, en effet, sur les deux figures analogiques, celle fictive de Mansour al-Jazairi que nous trouvons tout au long du corpus choisi et celle réelle de Mansour al-Hallaj que nous essayerons de comprendre en nous référant au grand spécialiste Louis Massignon, à qui « on doit d'avoir en grande partie traduit l'œuvre immense de Hallaj et de l'avoir réhabilitée » (Chebel, 2016, p. 76), grâce à son ouvrage *La Passion de Hallâj*.

La lecture du roman autour duquel pivote notre présente recherche confrontée aux traits soufis préalablement acquis nous a permis de formuler la problématique suivante : comment le personnage fictif Mansour al-Jazairi présente-t-il l'analogue de la figure soufie Mansour al-Hallaj ?

Pour répondre à cette interrogation, nous avons vu nécessaire de faire, dans un premier chapitre, une présentation du corpus dans laquelle nous donnerons un aperçu sur Ryad Girod ainsi que ses trois écrits. Puis, dans un deuxième titre, nous allons présenter le roman sur lequel nous travaillons et le résumer afin de mettre en relief, dans le dernier titre de ce premier volet, les thèmes dominants dans *Les yeux de Mansour*. Cette ouverture incitera à une mise au point de la voie soufie que nous prendrons le soin de présenter dans le deuxième chapitre que nous consacrerons à l'origine et les grandes figures du soufisme. Ce qui nous permettra d'aboutir au personnage analogique choisi par l'auteur qu'est

Mansour al-Hallaj. Dans un second lieu, nous essayerons de montrer comment le soufisme se présente littérairement. A la fin de ce deuxième volet, nous révélerons le parcours soufi du grand Mansour al-Hallaj en vue de rendre la tâche du dernier chapitre fluide. Le troisième et dernier chapitre intitulé « Mansour al-Jazairi dans la peau de Mansour al-Hallaj » ne manquera d'importance parce qu'il comportera tous les résultats obtenus tout au long de notre recherche. Nous le débuterons par le soufisme décelé chez le personnage de Mansour al-Jazairi, ensuite, nous passerons à une analyse comparative, dans un deuxième titre, où nous comparerons les deux Mansour à travers leurs paroles, leurs histoires et leurs destins. Cette panoplie de titres nous orientera vers l'interprétation du rapport du personnage principal Mansour al-Jazairi vis-à-vis de la figure emblématique de Mansour al-Hallaj et révélera le sens et les substances qu'il dégage.

CHAPITRE I :
PRESENTATION
DU CORPUS

Introduction partielle

La lecture de notre corpus *Les yeux de Mansour* nous oriente inévitablement vers la présentation de l'auteur Ryad Girod. Ce nom, qui a marqué ces derniers temps la littérature algérienne de langue française, ne cesse d'émouvoir le lecteur sur beaucoup de plans. Dans le premier volet de ce premier chapitre, nous allons essayer de mettre en relief le parcours effectué par ce mathématicien ainsi que son début littéraire en vue de bien classer le roman le socle de notre analyse. Puis, nous survolerons les trois romans de l'écrivain afin d'avoir une idée assez claire sur la thématique dominante dans sa trilogie : *La fin qui nous attend*, *Ravissements* et *Les yeux de Mansour*.

Dans un second volet, nous nous consacrerons au corpus. Il est question de résumer le roman. Ce résumé ne consiste pas seulement à mettre en évidence l'écriture de Ryad Girod, il illuminera le chemin dévoilant nos aboutissements. Pour cette raison, nous prendrons le soin de définir tout acteur et tout facteur entrant dans le jeu des événements.

Avant d'achever ce premier chapitre, nous jugeons primordiale de s'arrêter sur les thèmes que nous pouvons dégager du roman. Ce dernier qui, depuis sa couverture, annonce une panoplie de critères faisant de lui une œuvre phare. Pour assurer une interprétation globale et exhaustive des thèmes, nous nous étalerons sur tout détail pouvant nous être utile. C'est pourquoi nous prêterons attention à la couverture adoptée par l'auteur, la couleur choisie et l'épigraphe qui se veut révélateur de sens et de doctrine.

Notre premier chapitre s'ouvre sur l'auteur, le créateur du roman ; et se clôt sur le soufisme, le champ et l'ambition de notre étude.

1. Ryad GIROD, présentation et écrits

Né le 02 novembre 1970 d'un père français et d'une mère algérienne, Ryad Girod est un écrivain et enseignant des mathématiques. De l'Algérie en France puis en Arabie Saoudite, Ryad retrace un parcours assez mouvementé. Il a passé la première moitié de sa vie en Algérie jusqu'à l'obtention de son baccalauréat pour se déplacer par la suite à Paris, à l'université de Pierre et Marie Curie en vue de faire ses études. Avant de revenir en Algérie, au lycée international d'Alger, Ryad est allé en Arabie Saoudite après avoir terminé ses études universitaires afin d'occuper le poste d'un professeur en mathématiques.

Depuis 2008, cet auteur ne cesse de nous ravir par ses écrits tant sur le plan culturel que politique et intellectuel. Son premier roman *Ravissements* paru aux éditions José Corti et racheté par les éditions Barzakh en 2010 nous entraîne dans un monde à la fois palpable et spectral. Dans cette œuvre initiale, qui s'étale sur 115 pages, Girod interpelle la polyphonie narrative à travers le pluriel du titre en brisant les codes habituels du roman et en puisant sa technique de Kafka et de Camus faisant un va-et-vient entre la réalité et l'absurdité. Les idées de Ryad sont originales, ses mots sont bien choisis, ses expressions sont pertinentes avec une description minutieuse et une écriture physique jusqu'aux « ravissements » pour désigner : « Un état mystique, supérieur à l'extase, dans lequel l'âme, soustraite à l'influence des sens et du monde extérieur, se trouve transportée dans un monde surnaturel... » (récupéré du site : <https://www.cnrtl.fr/definition/ravissement#:~:text=%C3%89tat%20mystique%2C%20sup%C3%A9rieur%20%C3%A0%20l%2C%20intras%20eut%20un%20ravissement.>).

Ravissements est un récit qui vise à comprendre le monde moderne, il est une quête d'identité soutenue par l'anonymat du personnage principal et du lieu mis en valeur, justifiée par l'idée que l'humanité est partout pareille.

En 2015, Ryad Girod nous fait part de son deuxième roman intitulé *La fin qui nous attend*, édité chez Barzakh, où il est question d'une image effroyable d'une Algérie contemporaine via à un style absurde et enchanteur mettant en exergue le bien, le mal et l'amour. Comme dans son premier écrit, le profil d'un homme de maths est omniprésent car il relate « le sens et le non sens de l'humanité, de la société en perte de valeurs... » (récupéré du site : <https://www.cresus.dz/la-fin-qui-nous-attend-de-ryad-girod-deshumanisation-du-monde/>).

Sa langue, quant à elle, est à la fois intelligible et corsée en combinant la rigueur narrative avec la liberté formelle pour sculpter la douleur, l'extase de la vie mais aussi de la mort. A l'exception des auteurs de sa génération, Girod plonge son lecteur dans une langue sublimée mettant au second relais les histoires racontées et affirmant que la beauté des lettres occupe une place prépondérante dans son écrit tout en étant conscient que les histoires ne valent rien devant la beauté des lettres.

Dans un roman qualifié de métaphysique, Ryad se veut déferlant et fulgurant de par une succession de mots jetés dans une musique syntaxique perpétuelle dénudée de signes de ponctuation faisant l'inédit dans l'écriture maghrébine de langue française.

En 2018, Ryad Girod publie son dernier roman *Les yeux de Mansour* qui lui offre l'année passée deux prix exceptionnels ; Assia DJEBBAR et Révélation 2019 de la Société des Gens de Lettres. Ce nouveau récit nous emmène en Arabie Saoudite et nous fait voyager à travers une atmosphère mystique en arrivant à l'arrière-arrière grand père du personnage principal qu'est l'émir Abdelkader.

Pour la troisième fois, les éditions Barzakh ont le plaisir de publier un nouveau chant allégorique moderne de Girod. Celui-ci permet à son lecteur, à travers son dernier récit, d'accéder à ce qui n'est plus exprimable ni même saisissable du monde musulman d'aujourd'hui en choisissant l'Arabie Saoudite comme cadre idéal.

L'écrivain algérien Ryad Girod fait découvrir, à son jeune lecteur, différents piliers de la médecine tels Avicenne et Al Farabi ; tout en s'ancrant dans un cadre géopolitique réaliste quand l'auteur revient à la visite de Monsieur le Président de la République Française François Hollande et ses ministres au Royaume d'Arabie Saoudite le 30 décembre 2013 pour parler du sort de la Syrie.

Par le biais d'un personnage condamné à mort, l'auteur cherche à redéfinir l'histoire du monde arabe contemporain. Girod organise avec son lecteur, comme dans une danse giratoire, une quête pour les trésors de la pensée soufie en se référant à quelques grandes figures, au Moyen-Orient, en Algérie, tels Ibn Arabi, Mansour al-Hallaj et Abdelkader al-Jazairi pivots de notre présente étude.

2. *Les yeux de Mansour*, présentation et résumé

« La vie n'est qu'une ombre errante ; un pauvre acteur... Racontée par un idiot, pleine de bruit et de fureur,... »

Shakespeare.

L'histoire déroulée en Arabie Saoudite pivote autour de deux personnages principaux. Ces deux jeunes syriens émigrés sont très proches et travaillent à Ryadh, la capitale du royaume. Le narrateur appelé Hussein et son ami appelé Mansour constituent les deux faces d'une même médaille car leurs prénoms s'avèrent par la suite révélateurs d'une grande voie dont Girod s'inspire dans ses écrits.

Du début à la fin, le récit narré par Hussein est centré sur Mansour, son meilleur ami descendant du fondateur de l'état algérien moderne, l'émir Abdelkader, qui perd son intelligence au fil des jours et devient une « bête », un idiot finissant au tribunal pour avoir commis trahison et adultère ; Nadine, l'épouse de Stan chez qui Mansour travaillait après être renvoyé de son poste suite à son état maladif, est tombée amoureuse de Mansour, Hussein, jaloux, dénonce cette relation adultérine à Ikram l'employé de la famille emmenant l'amant interdit au lieu de sa grande erreur lui coûtant son exécution à Al-Safa, symbole de pureté et de purification : Mansour, le malade, le saut, se présente bizarrement au juge en lui disant qu'il est Lui et se condamne d'hérésie.

Depuis les premières lignes du roman, Mansour croule dans une indifférence assez remarquable en préférant s'isoler dans le désert de l'Arabie Saoudite et cela malgré la vie luxueuse qu'il menait : sa camaro rouge, la grande ville qu'il habitait, les malls qu'il parcourait lors de ses courses quotidiennes. Cette vision nous fait relire le dicton qui dit que les apparences sont souvent trompeuses. Car, d'une part, Mansour n'est pas tout à fait malade, il est conscient de ce qui l'entoure et comprend parfaitement le monde l'entourant :

Mansour n'évacua pas mes soupçons de moquerie délibérée lorsqu'il m'assura qu'il souhaitait simplement reproduire un sourire que le président avait lui-même eu à je ne sais plus quelle occasion et qu'il avait vu passer sur le Net et qu'il avait tenu à lui rendre comme on peut rendre un salut... (Girod, 2018, p. 76)

Le sourire ironique qu'il a partagé avec François Hollande confirme que sa maladie ne lui prend pas tout. Le lecteur peut constater, en effet, à travers les réactions mises en valeur par l'auteur ; les gestes et les comportements que Mansour choisit d'appartenir à son monde et aime bien ce qu'il devient. Volet que nous allons, dans la dernière partie de notre travail, interpréter.

D'autre part, en dépit du rapport médical indiquant que Mansour est atteint d'une maladie incurable, ses yeux sont toujours lumineux, son regard est toujours éclairé baignant le lecteur dans un fond religieux qui justifie l'aspect mystique de l'écrit de Girod :

Lumière sur lumière ! Lumière sur lumière ! Dieu guide à sa lumière qui il veut. Allah est la Lumière des cieux et de la terre. Sa lumière est semblable à une niche où se trouve une lampe. La lampe est dans un cristal et celui-ci ressemble à un astre de grand éclat... son combustible vient d'un arbre béni. Un olivier ni d'Orient ni d'Occident dont l'huile semble éclairer sans même que le feu la touche... (Girod, 2018, p. 56)

La solitude de Mansour est donc voulue, il ressent au milieu des dunes un état spirituel qui le contente et l'apaise. Ce personnage qui n'a rien de rationnel nous fait plonger dans la voie soufie par son intelligence mystique et ses comportements que seul le soufisme pourrait interpréter.

Les Yeux de Mansour est l'histoire d'un amour interdit, d'une hérésie et donc d'une peine de mort fatale et inévitable.

Deux volets importants se dégagent du roman ; le premier est historique dans lequel l'auteur évoque les grands penseurs de la civilisation arabe et musulmane, noms inspirant ou influençant l'écrivain ; un autre jugé contemporain et politique mettant l'accent sur certaines figures comme François Hollande, l'ancien président de la France et quelques uns de ses ministres divulguant le rôle absurde qu'entretient la France avec la Syrie, le Yémen et autres pays arabes croulant dans des conditions de guerre misérables.

Le narrateur nous implique dans ses interrogations, dans son incompréhension en nous faisant voyager dans le désert d'Arabie, où Mansour s'isolait pour échapper à la réalité, et où le narrateur se retrouve, à son tour, pour méditer les dunes, se rappeler de son amitié avec Mansour, de l'amour adultère qu'il a révélé indirectement, par jalousie.

L'écriture de Ryad Girod n'a rien de linéaire, il ne cesse de faire des flash-back, ses sensations et ses réflexions reviennent en leitmotiv du début à la fin de son récit expliquant l'aspect original et originel de ses mots.

Nous ne pouvons passer à la suite du travail sans éveiller l'intérêt du lecteur sur la couverture du livre que nous trouvons porteuse de sens. A tort ou à raison, le choix de couleurs, de dessins et de motifs laisse le lecteur réfléchir sur le rapport que peut entretenir l'image du monument de l'émir Abdelkader avec le titre du roman, avec *Les yeux de Mansour* ou encore les quelques paraboles fixées sur la terrasse de l'immeuble pris en photo.

3. Thèmes dominants dans *Les yeux de Mansour*

La lecture du roman dont nous parlons permet de déceler nombreux thèmes et c'est l'essence même de l'écrit de Girod qui se caractérise, dans sa globalité, par une polyvalence thématique notable appelant le lecteur à chercher le « comment » et le « pourquoi ». Parmi les thématiques qui dominent, nous citons :

3.1 Le regard

Les yeux de Mansour est d'emblée l'histoire des « yeux » grâce auxquels l'homme peut observer les créations divines et percevoir les éléments physiques qui l'entourent constituant le miroir sur lequel se projette le monde humain.

Le narrateur dans ce roman est, incessamment, à la recherche de la vérité, de la réalité et recourt aux yeux pour les retrouver. Depuis les premières pages, Girod engage son lecteur dans cette quête :

Je cherche les yeux de Mansour... Je cherche ses yeux comme s'ils avaient le pouvoir magique de me tirer de là. Je cherche ses yeux parce qu'ils ont le pouvoir magique de réduire les distances... Je cherche les yeux de Mansour parce qu'ils sont le pouvoir magique de nous sauver... (Girod, 2018, p. 40-41)

Les « yeux » de Mansour demeurent la boussole du narrateur malgré l'inconscience que sa maladie lui impose. Girod adopte le pléonasme pour ne rien ajouter de supplémentaire, bien au contraire, pour insister sur la mission que les « yeux » de la « bête » procurent jusqu'à avoir le pouvoir d'un sauveteur grâce à la lumière qu'ils

dégagent : « Puisqu'il me revenait, redescendait de sa dune, les yeux toujours lumineux et le regard éclairé par quelque chose... » (Girod, 2018, p. 53)

Il s'agit ici de l'œil du cœur illuminé par la lumière qui découle de l'inconnaissable servant de guide à Mansour le « saut », la lumière mise en relation avec la Création, la Vérité, avec Dieu nommé El-Nūr : « Lumière sur lumière ! Lumière sur lumière ! Dieu guide à sa lumière qui il veut. Allah est la Lumière des cieux et de la terre... » (Girod, 2018, p. 56)

Il convient de signaler que la multiplicité des regards dans le roman est flagrante car nous avons pu constater que le regard, au fil des événements, se diffère d'un personnage à un autre. Entre un regard triste, vide, curieux, étrange, vague, fixe, figé ou de circonstance, Mansour, lui-même semble avoir un regard tantôt surpris, tantôt perdu :

Le regard perdu sur la surface du carrelage froid, sans parler sans boire sans manger et sans même bouger... Mansour, en haut de ta dune, le regard perdu dans l'immensité du désert, dans l'espoir de mettre un terme à ce torturant souci de connaissance et de compréhension... (Girod, 2018, p. 63)

Le narrateur identifie le regard de Mansour à celui de l'émir Abdelkader qui, s'isolait lui aussi, dans un coin de la mosquée tout en étant perdu, voulant comprendre et trouver la vérité.

Le regard dans *Les yeux de Mansour* prend une autre forme « communicative » et devient le langage des grands : « J'étais, quant à moi, éminemment frappé par le regard de Fayçal et par ressemblance avec celui de Mansour et celui d'Abdelkader... » (Girod, 2018, p. 105)

Le regard du roi Fayçal et de l'émir Abdelkader auxquels le narrateur compare celui de Mansour sont inoubliables et gravés dans la mémoire du narrateur de par leur douceur, leur sublimissime mais aussi parce qu'ils étaient déroutants ce qui donne à la notion du regard et des yeux un autre aspect frappant et saillant procurant un autre sens : « Alors je ferme les yeux pour ne plus entendre leurs cris... » (Girod, 2018, p. 118).

3.2 L'amour

Comme nous l'avons mentionné précédemment, *Les yeux de Mansour* est l'histoire d'un grand amour, un récit écrit avec une ferveur immense pour l'être et son créateur. De ce fait, le lecteur peut discerner une double thématique :

3.2.1 Un amour humain

L'apparition de Nadine dans le roman ne passe pas inaperçue pour les trois sujets mâles. Ce personnage féminin est au cœur d'une rivalité insondable entre un époux qui l'aime bien, un malade alléchant et un narrateur envieux.

Le narrateur est le premier à être séduit par le charme de Nadine : « ...je tombai sur le regard d'une femme que je trouvais alors d'une grande beauté...était d'allure plutôt simple pour cette réception... elle étincelait pourtant, à mes yeux... » (Girod, 2018, p. 77).

Nadine est décrite par le narrateur flatteur tel un tableau dessiné : « En m'approchant d'elle, je remarquais un peu de khôl à ses yeux et un léger rouge à lèvres mais aussi, non sans un pincement au cœur, un mari à ses côtés... » (Girod, 2018, p. 77).

Hussein avoue être jaloux vis-à-vis de Stan, le mari qu'il trouve chanceux, ou face à Mansour jusqu'à vouloir sa mort : « Et je te demande pardon, Mansour, d'avoir souhaité un moment ta tête lorsque Nadine évitait mon regard pour attirer tes yeux... » (Girod, 2018, p. 79).

Cette flamme entre amis est provoquée par le désir d'acquérir un objet insensible pour Hussein mais enclin et à la portée de Mansour devenant l'objet de séduction de Nadine : « Nadine, silencieuse, fixait curieusement Mansour... J'essayai aussi d'attirer l'attention de Nadine en me montrant so friendly et en tentant d'être so smart mais rien ne réussissait à détourner son regard de Mansour... » (Girod, 2018, p. 77-78).

Bien qu'il soit indifférent, malade, perdu, Mansour est la cible de Nadine qui ne se soucie pas de montrer son soin ou d'exprimer admiration en ne voulant pas le quitter :

Le regard de Nadine pesait sur moi quand j'insistais pour raccompagner Mansour et puis la voix de Nadine qui exprimait son souhait de voir Stan nous raccompagner tous et Mansour qui criait son refus et les mains de Nadine enserrant le visage crispé de Mansour... (Girod, 2018, p. 83)

Rêveur, Hussein se met dans la peau de Mansour et limite en s'isolant dans le désert du royaume saoudien et songeant à son amour inaccessible :

Nadine me revenait sans cesse, presque aussi présente que si elle avait été là, juste à côté de moi, et que je pouvais admirer son visage et entendre son irrésistible appel...ainsi que la force de sa voix et la chaleur de sa peau et l'odeur de ses boucles et l'amour de ses yeux...En rêve, je prenais progressivement la place de Mansour derrière le corps étendu étiré et écarté de Nadine... (Girod, 2018, p. 135)

L'image de la femme amoureuse et aimée se dessine jusqu'aux dernières pages du roman. Peinte par une plume triste et déçue du mauvais sort de Mansour payant cher son amour adultère, Hussein continue de se rappeler des clichés gravés dans sa mémoire et qui réunissaient son ami exécuté et Nadine sous le même toit, dans la même chambre, sur le même lit en répétant les mêmes répliques, les mêmes descriptions minutieuses du jour où il a dénoncé cet adultère à Ikram, l'employé de la famille de Stan.

3.2.2 Un amour divin

Dès le prélude, l'amour de Dieu est joliment interprété par l'idole inéluctable qu'est Rabi'a al-Adawiya inscrivant le roman dans une voie mystique dans laquelle le sujet – personnage aimant – est obsédé par la quiétude, la retraite et l'imploration du Bon Dieu :

*Mon Dieu, maintenant que les voix se sont apaisées et que tout
est devenu calme
Que chaque amant s'est retiré avec son bien-aimé
Je me retire avec Toi, Ô Le Bien-Aimé.
Fais que ce retrait, durant cette nuit, soit pour moi délivrance du
feu. (Girod, 2018, p. 7)*

Cet amour divin est ultérieurement exprimé, d'une manière tacite, par Mansour, jugé d'animal par le narrateur, dans l'éclat de ses yeux : « ...les yeux toujours lumineux et le regard éclairé par quelque chose... » (Girod, 2018, p. 53).

Ces paroles avancées par Hussein, le narrateur, en décrivant la lueur qui jaillit des yeux de Mansour ne peut que traduire son esprit béni parce que : « ... Celui à qui Dieu ne donne pas de lumières, quelle lumière aura-t-il ?... » (Girod, 2018, p. 55).

Effectivement, Dieu éclaire le chemin de son être et lui sert de guérisseur : « ... Vous soignez et Dieu guérit... » (Girod, 2018, p. 55).

En arrivant à la fin du roman, cette thématique marque son summum en démontrant que la condamnation de Mansour est, par conséquent, admise au nom de Dieu : « Lorsque son cœur fut enfin arrivé à contenir l'amour de l'humanité tout entière, celui des morts comme celui des vivants, il n'y eut plus de place que pour l'amour de Dieu. Gassouh ! Pour l'amour de Dieu, gassouh ! » (Girod, 2018, p. 213).

L'amour divin est d'un air répétitif dans une grande partie du roman. Girod a même pris le soin de reprendre quelques versets coraniques glorifiant cette dévotion.

3.3 Le désert

Malgré le luxe de la Camaro rouge dans laquelle les deux amis, Mansour et Hussein, avaient l'habitude de faire le tour de la ville de Riyadh, entre Royal Mall, avenues, rues, ruelles, allées, et contre-allées..., ils finissaient toujours par se réfugier dans le vide du désert de Najd, dans la longue étendue des dunes rouges, entre les graines de sables infinies : « J'avancçais frustré, par à-coups, me contentant de quelques petites accélérations. Butant sans cesse sur les feux rouges de la longue avenue. Sors-nous de là ! demanda-t-il, Allons dans le désert ! » (Girod, 2018, p. 15).

Hussein restait à l'intérieur de la luxueuse Camaro, dans l'habitacle cuir, pour fumer son haschich, entendre la belle voix de la chanteuse syrienne Rasha Rizk, contempler derrière le pare-brise ce que tombe dans le champ de sa vision et rêver:

Depuis l'intérieur luxe et cuir, enfumé et puant le bois brûlé, je me tenais à l'abri de la fureur du vent. Je connectai mon Iphone aux puissants haut-parleurs de la Camaro pour entendre, au cœur de l'agitation, l'incroyable voix de Rasha Rizk. La majesté des lieux, la tempête, et les effets conjugués de l'herbe et des chansons de Rasha m'entraînaient vers de douces rêveries dont je tirais un plaisir immédiatement physique. (Girod, 2018, p. 45)

Quant à Mansour, il trouvait son plaisir autrement dans ce même désert. Il s'installait au sommet de la dune, laissait perdre ses regards dans l'immensité du désert et contempler le grandiose spectacle qu'offrait l'insaisissable lieu :

Ses pas s'enfonçaient légèrement dans un sable que je devinais frais, de l'intérieur cuir ou j'étais resté pour rouler un joint tout en continuant de le suivre du regard s'enfoncer lui-même au creux des dunes, d'en gravir la pente, de répondre à ce qui semblait être un appel... Piété, impiété, folie, sagesse... Et d'arriver sur la crête et d'en suivre la ligne comme un funambule jusqu'au point qu'il jugea être le meilleur pour s'arrêter, s'asseoir, contempler... (Girod, 2018, p. 18)

Les deux amies se retiraient, quotidiennement, dans le désert à la recherche d'une compréhension qu'ils espèrent trouver entre l'innombrable graine de sables du désert : « ...la dune sur laquelle nous nous rendions quotidiennement aussi pour comprendre ou tout au moins essayer de comprendre quelque chose. » (Girod, 2018, p. 140)

Le charme du désert saoudien n'a pas fasciné seulement les deux amis, ce que Stan le confirme en racontant au narrateur ce qui se passait à son ami :

Faites attention à vous ! Il y a quelque chose d'ensorcelant là-bas... Un ami, expatrié comme lui et comme nous d'ailleurs, s'y rendait

fréquemment et lorsqu'il quitta l'Arabie et qu'il retourna en Angleterre, le désert lui manquait tellement qu'il entreprit mille démarches possibles et imaginables pour obtenir un visa et revenir voir les dunes du Najd. (Girod, 2018, p. 90)

3.4 L'histoire et la politique

L'histoire est grandement présente dans ce roman mêlant certains symboles historiques du monde entier avec quelques figures politiques colossales.

D'emblée, le dessin choisi pour la couverture de l'édition du roman qui fait l'objet de notre présente étude renvoie à la statue de l'émir Abdelkader, dans sa tenue incontournable, sur son cheval et tenant son épée. Cette même posture est reprise dans les premières pages du roman :

Peut-être qu'Abdelkader... avait eu le même regard lorsqu'on lui demanda de prendre la pose, pour la photo, lorsqu'on le fit sortir de la pièce où il s'était reclus,... et qu'on lui demanda de vêtir son beau burnous blanc,... et qu'on lui demanda de poser et qu'il essaya alors de trouver un regard qui pût correspondre à ce qu'on attendait de lui ou peut-être qu'il n'eut pas à chercher... (Girod, 2018, p. 21-22)

Le portrait mis en valeur n'est pas vainement repris par l'auteur, bien au contraire, c'est un message à l'humanité entière en commémorant le parangon de la résistance algérienne et l'exemple de bravoure parmi un peuple longtemps persécuté par la colonisation française. L'algérien qu'est Ryad Girod n'a pas manqué de divulguer les sévices pratiqués par le joug colonial à l'encontre des algériens durant la période coloniale en citant Lamoricière le baron de la razzia :

...en écoutant la Loire s'écouler en contrebas et en pensant peut-être, comme il¹ le faisait chaque jour, chaque heure et chaque minute, aux mots du duc d'Aumale ou peut-être à ceux du général Lamoricière, à cette parole donnée, ressassée chaque jour et chaque heure et chaque minute de cet emprisonnement en bord de Loire, lui et toute sa tribu... (Girod, 2018, p. 22)

Ces passages se veulent dénonciateurs d'un passé douloureux pendant lequel les algériens ont enduré toutes sortes de supplices afin de libérer la patrie de l'expansionnisme français.

L'axe politique est également omniprésent parce que tout écrit littéraire prend forme grâce aux conditions économiques, sociales et politiques le façonnant et qui font de lui une œuvre propre à la période de sa parution. En effet, nous avons clairement constaté

¹ En parlant de l'émir Abdelkader qui se rappelait de ce que le colon lui faisait subir de supplices.

ce point culminant à travers la présence de la figure politique de François Hollande, l'ancien président de la république française, lors de sa deuxième visite en Arabie Saoudite accompagné de ses ministres qui dit dans son discours à la réception de l'ambassade de France :

Mais si je viens en Arabie Saoudite, ce n'est pas simplement – c'est déjà beaucoup – pour promouvoir l'excellence française, c'est aussi parce que nous avons des relations politiques de haut niveau... J'apprécie la sagesse du roi Abdallah, elle est précieuse dans ces moments, parce qu'il se met à la hauteur qui convient pour trouver des solutions. L'idée, c'est la sécurité. (Girod, 2018, p. 69)

Ainsi, affirme-t-il que cette union est très utile en vue de procurer la sécurité en Syrie suite aux bombardements terribles qu'elle a endurcis : «... Est-ce qu'il n'y a pas un jeu de Bachar al-Assad, d'utiliser les extrémistes pour, en réalité, justifier la répression qu'il a, hélas, poursuivie contre son peuple... » (Girod, 2018, p. 69)

Le discours prononcé par François Hollande accuse la politique de Bachar al-Assad en Syrie. Le représentant de la France se présente volontaire dans le but de maintenir la sûreté et le calme pour le peuple syrien qui n'en est pas responsable:

Vous savez ce qu'a été la position de la France au moment où il y a eu l'utilisation des armes chimiques. Parce que les armes chimiques, elles ont été utilisées en Syrie... Cet acte abject condamne définitivement aux yeux du monde ce régime, et la France est prête, suivant son devoir de protéger les civils, à punir ceux qui ont pris la décision infâme de gazer des innocents... (Girod, 2018, p. 71)

L'auteur n'a pas manqué de mettre en relief la période de la guerre française en Algérie en évoquant Napoléon III.

3.5 L'impuissance de l'être

Ce sujet est présent dans plusieurs passages dans lesquels le narrateur exprime son impuissance face aux événements inévitables qui se produisent. Nous avons pu le détecter quand Hussein s'est trouvé impuissant devant l'irréversible maladie de Mansour : « Et j'ai bien cru pousser un cri, ou bien l'avais-je fait seulement mentalement, j'ai en tout cas crié dans ma tête Non ! Non ! Ne dites pas ça ! Lorsque le docteur m'avait précisé que c'était irréversible. » (Girod, 2018, p. 31)

Docteur Maarfi, explique la maladie rare de Mansour à Hussein en lui précisant qu'il faut prendre soin de lui, qu'il faut être très vigilant. Le narrateur, impuissant, traduit son rejet par un cri qu'il ne savait plus s'il l'a extériorisé ou pas.

Le thème de l'impuissance est identifiable aussi en face de l'inéluctable sort de son ami : « Comme après cette lame, Mansour, après son passage, toutes mes larmes, les plus douloureuses, ne sauraient te ramener à la vie. » (Girod, 2018, p. 175)

La foule « en transe » (Girod, 2018, p. 119), « noire de haine » (Girod, 2018, p. 146), qui crie tout au long du récit, avec insistance, de couper Mansour :

Gassouh ! Gassouh ! crient-ils de nouveau alors que tu es déjà à genoux, la nuque tendue et prête à recevoir la lame qui te divisera en deux comme si quoi que ce soit put être divisible. Gassouh ! Gassouh ! crie [...] Et moi, je suis là, perdu parmi eux et le regard rivé au ciel pour ne pas voir ton supplice. (Girod, 2018, p. 211).

Ou encore dans ce passage : « Gassouh ! Gassouh ! Ce sont vers ces cris que les forces de gravitation t'ont attiré, Mansour... et rien ni personne ne pouvait en détourner la destination ni en réduire la puissance. » (Girod, 2018, p. 85)

Après la prononciation du jugement, Hussein est parti revoir le juge Abou Daoud al-Qassimi pour le convaincre, le supplier d'annuler le procès qui va coûter la tête de son ami. Mais il s'est trouvé impuissant de lui expliquer sa rage, son incompréhension malgré les mots qu'il avait en tête :

En baissant les yeux, je regrettais déjà de ne pouvoir exprimer davantage ma rage et mon incompréhension à propos du poids incessamment variable de la parole en me rappelant, sans oser l'évoquer ni même y faire allusion, la parole d'Abdelkader et celle du duc d'Aumale, le discours de Fayçal et celui de François... J'aurai pourtant voulu parler des mots sans voix de la grande civilisation arabo-musulmane, de tous ces mots que plus personne n'entendait (Girod, 2018, p. 183)

Sans omettre, l'impuissance d'Hussein devant le lien qui unissait son ami Mansour et Nadine :

Figé dans l'embrasement de la porte, je regardais sans mots la scène qui continuait de se dérouler comme si je n'étais même pas là. Nadine caressait Mansour en récitant les vers de Hafiz, Khayyâm, Ibn Arabi, ou les versets d'une prière dont eux seuls comprenaient le sens et les mots... dans cette position qui ne permettait plus aucun doute sur leur lien... devant l'ami que je n'étais soudain plus. (Girod, 2018, p. 152)

Conclusion partielle

Comme toute recherche scientifique, le début est ce qui compte le plus pour de bons résultats parce qu'il constitue la plateforme du produit final. Notre premier chapitre a, en effet, bien cerné notre étude du moment qu'il a mis l'accent sur les notions clés de la suite du travail.

La présentation de l'auteur était la première porte menant au roman. Ainsi le lecteur n'affrontera aucune difficulté et trouvera des réponses à toutes les interrogations qu'il pourrait se poser en lisant l'intitulé de notre mémoire. Le parcours littéraire de Ryad Girod ne manque pas, non plus, d'importance ; il attire l'attention de tout lecteur voulant voyager dans la voie soufie et découvrant ses secrets mis en valeur par l'auteur.

En second temps, résumer notre corpus était une phase inévitable nous invitant à prendre le large dans le champ de recherche que nous avons préconisé. Tracer la trame des faits et des événements racontés par l'auteur a joué, sans doute, un rôle crucial dans la bonne continuité de la présente étude. En effet, les volets dégagés dans le résumé seront, encore une fois, repris dans la suite de notre recherche et ne feraient que développer les idées déjà évoquées pour mener à bien notre analyse.

Par le biais de la lecture, nous avons pu divulguer la totalité des thèmes qui s'éclatent de notre roman *Les yeux de Mansour*. Celui-ci marie d'innombrables sujets et embrasse le soufisme avec la plus grande vigueur en signalant tout trait distinct le caractérisant.

Notre passage de la première lecture du roman à celle où nous pourrions puiser les passages qui justifient nos hypothèses et forgeront des réponses nous a conduit, suivant un plan bien réfléchi, vers la prise du thème majeur hantant *Les yeux de Mansour*, dès les premiers jusqu'aux derniers mots.

Le soufisme que nous allons prochainement détailler en fonction de ce que nous trouverons dans les prochains pavillons n'aurait fait surface sans le présent chapitre dans lequel nous avons su mettre en évidence les éléments qui lui ont donné forme dans le roman. Délibérément ou non, Ryad Girod nous a poussé à déceler certains points et non pas d'autres, à valoriser quelques éléments constituant le roman et ignorer maints autres.

CHAPITRE II :

SOUFISME

Introduction partielle

Dans ce deuxième volet, nous avons vu nécessaire de faire un rappel notionnel sur l'étymologie ainsi que l'origine du soufisme. Cela nous permettra d'avoir un aperçu clair et approfondi sur notre domaine de recherche.

Nous aurons, dans un premier temps, recourt aux dérivés du vocable arabe « soufisme » servant à mieux le discerner en le plaçant dans le contenu où il a été conçu et adopté pour la première fois. Cette partie servirait, non seulement de théorie, elle trouverait son écho dans le dernier chapitre dans lequel il y aurait lieu de confrontation, de comparaison et d'interprétation. Dans un second temps, il nous a semblés primordial de revenir sur les origines du soufisme en passant par ses définitions et ses notions clés en vue de faciliter la transmission de nos objectifs et de clarifier le chemin de notre étude. Ces titres justifieraient le choix de notre corpus ainsi que les noms et les figures que nous aurons préalablement mis en évidence. Les notions clés, quant à elles, nous aiderons par la suite dans l'illustration de notre problématique parce qu'elles ont été révélatrices du domaine de recherche que nous avons choisi.

Il semble impossible de ne pas apercevoir, tout au long de la lecture du roman de Ryad Girod, la présence ultime et omnisciente de certains états propres à la Voie soufie. En effet, *Les yeux de Mansour* fait preuve d'une grande richesse revenant au monde soufi aussi vaste que nous le croyions ; c'est pourquoi nous nous étalerons sur ce qui le caractérise en parlant de tout état, de toute notion et de tout point.

Puisque que la thématique en rapport avec le roman choisi dans laquelle s'inscrit notre travail n'a pas été abordée auparavant, nous prendrons le soin de détailler tout ce qui pourrait nous concerner, y compris les grands noms, cités ou non, dans notre corpus.

1. Étymologie et origines du soufisme

1.1 L'étymologie

« Soufisme » est le nom assigné à la vie spirituelle musulmane. Il se présente comme la voie ésotérique de l'Islam car sa doctrine repose sur le fait que toute réalité comprend deux aspects : un aspect *zahir* apparent, extérieur ou exotérique et un aspect *batin* caché, intérieur ou ésotérique. Dès son apparition, le soufisme est désigné par des appellations qui renvoient à son aspect caché « science des cœurs, science des états spirituels ou science de l'intérieur » (Geoffroy, 2015, p. 100).

Eric Geoffroy, l'un des grands islamologues et écrivains du mysticisme musulman, a écrit, dans son ouvrage "Le soufisme, Histoire, fondements, pratique", que le terme européen « soufisme » est apparu au début du XIX siècle en Allemagne pour traduire le mot arabe « *tasawwuf* » employé en Islam après la deuxième ou la troisième génération. Pour lui comme pour la majorité des auteurs spirituels, le mot soufi « est d'essence trop subtile pour avoir une étymologie établie et univoque » (Geoffroy, Module 1, 2010, p. 6). Plusieurs pistes, arabes et non arabes, sont identifiées pour l'origine de ce terme ce que fait la difficulté de la préciser. La divergence d'opinions propose des significations qui sont plausibles parfois au niveau sémantique mais qui ne le sont pas au niveau morphologique (linguistique). La raison de cette divergence, pourrait être due aux efforts fournis par les spécialistes et les chercheurs pour faire retourner ce terme à une étymologie qui n'est pas établie depuis le début par les pionniers de cette Voie car « elle était une réalité sans nom » (Lings, 2017, p. 39) ce qui laisse le débat ouvert.

Parmi les hypothèses formulées qu'on propose à l'étymologie au mot « soufi », nous avons:

Safa (pureté) : en référence à la pureté des cœurs et à la purification des âmes sur laquelle repose la Voie soufie : « Celui que l'amour a purifié est simplement pur (safi), mais celui que le Bien-Aimé a purifié est soufi » (Hujwiri, cité par Geoffroy, 2010, p. 6).

Suffa: est un coin dans la partie nord de la Mosquée du Prophète. Deux types de gens, connus par *Ahl al-Suffa* (les gens du banc), y vivaient : les musulmans pauvres qui s'y réfugiaient temporairement jusqu'à qu'ils soient indépendants financièrement et qu'ils puissent s'insérer à la vie économique et sociale de Médine ; une minorité qui s'est vouée à

Dieu en consacrant sa vie au compagnonnage du Prophète et en bénéficiant de l'enseignement prophétique. A cette époque, *ahl al-Suffa*, mentionné dans le coran², pratiquaient l'invocation dans des assemblées. Certains les considèrent comme les premiers soufis car ils ressemblent aux mystiques musulmans en termes de nourriture, vêtement, renoncement et comportement.

Sifa (qualité ou attribut) : « le fait de transcender le réel par une meilleure maîtrise de son potentiel. *Tassawouf* pourraient ainsi dériver de *Ittisaf*, « qualification », « perfection » » (Chebel, 2002, p. 136). C'est se parer de bons caractères et se détacher des mauvais.

Souf (laine) : du verbe arabe « *taçawwafa* » qui signifie « porter de la laine ». Les premiers soufis se vêtaient habituellement de cette matière ; signe de modestie et pauvreté spirituelle, « imitant ainsi les prophètes » (Chebel, 2002, p. 136).

Même si le sens des trois premières significations: la pureté, les gens du banc et la qualité, pourraient convenir aux états des soufis, à leurs caractères et conduite, la dérivation lexicale de chacune est loin d'être satisfaisante, aucune d'elles ne donne le mot « soufi ». L'attribution à la pureté donne « *safawi* », aux gens du banc « *suffati* », à la qualité « *wassafi* ». La seule signification qui est plausible aux deux niveaux (sémantique et morphologique) est celle de la laine « *souf* » car « *taçawwafa* », du schème « *tafa'ala* », se dit quand une personne porte de la laine. Ibn Taymiyya signale que la doctrine des soufis ne leur exige pas le port de ce vêtement montrant leur aspect extérieur : « leur doctrine n'impose pas absolument pas l'habit de laine comme condition aux adeptes, qui ne le portent pas obligatoirement. Mais ils ont été ainsi appelés sur la base de l'apparence extérieure. » (Ben Sayyid Ali, 2007, p.14).

1.2 Les origines du soufisme

Tout comme l'étymologie du terme soufisme qui a suscité de nombreuses controverses, son origine est, également, au centre d'une polémique. Entre ceux qui trouvent que la Voie est purement issue de l'Islam, ceux qui rétorquent que le début du soufisme est purement extérieur à la religion musulmane et ceux qui sont au milieu, c'est-

² « La compagnie de ceux qui invoquent leur Seigneur matin et soir désirant Sa face », Le Coran, La Caverne, 28

à-dire, pour eux, le germe du soufisme a existé en terre d'Islam après il s'est développé en dehors de son contexte de naissance, le débat jusqu'à l'heure actuelle n'est pas encore clos.

L'ensemble des mystiques soufis sont au front, ils insistent sur le fait que leur Voie soufie a trouvé ses fondements, son développement et ses phénomènes dans la religion islamique sous l'ombre du saint Coran et de la noble Sunna du Prophète Mohammed dont « la nature était celle du Coran »³ et qu'elle ne sort pas de cette zone d'ombre. Al-Junayd, parmi tant de Maîtres soufis et savants⁴, confirme : « Cette science qui est notre est subordonnée au Livre et à la Sunna ; et quiconque n'a pas appris le Coran, n'a pas transcrit la Tradition, et n'a pas étudié la Loi, ne saurait servir d'exemple » (récupéré du site : <http://venerianus.over-blog.com/article-abu-qasim-junayd-83809033.html>). Ces paroles défendent l'orthodoxie du *tasawwuf*, démontrent son islamité et le considèrent comme la science spirituelle de l'Islam dont la jurisprudence est une condition incontestable pour la pratique de la Voie.

Nous trouvons notamment quelques orientalistes qui partagent cette opinion tels que : Von Hammer, David Samuel Margoliouth et Louis Massignon qui avance : « j'ai dû reconnaître avec Margoliouth qu'il y a dans le Coran des germes réels d'une mystique, germes susceptibles d'un développement autonome, sans fécondation étrangère » (Rocalve, 1989, p. 196), aussi, il note : « C'est du Coran, constamment récité, médité, pratiqué, que procède le mysticisme islamique, dans son origine et son développement ».(Geoffroy, 2015, p. 14)

Une troisième opinion s'expose, l'apparition de la mystique musulmane était au sein de l'Islam mais il y a eu, après deux ou trois siècles de son apparition, une influence des éléments étrangers, d'après le célèbre imam Ibn Taymiyya. « Il a par exemple dénoncé la doctrine de l'unicité de l'Être [...] valide les stations initiatiques telles que l'amour entre Dieu et l'homme ; il crédite les miracles des saints, excuse l'ivresse du soufi extatique » (Geoffroy, 2015, p. 72)

Pour conclure avec l'origine du soufisme, nous nous référons à Jean Anestay qui confirme qu'il est indispensable de tenir à l'esprit que les racines du soufisme sont indissociables de la Révélation du Prophète Mohamed. Pour lui, toute personne qui lit le

³ Réponse d'Aïsha, l'épouse du Prophète, après être interrogée sur le caractère du prophète paix et salut sur lui.

⁴ Par exemple : Sahl Ibn Abd Allah al-Tustari, Abu Hassan Shadili, Abu l-Qasim al-Qushayri, Nasir al-Din al-Tusi, al-Kalabadhi, Ibn Khaldoun.

Coran « Quran » avec une moindre ouverture du cœur et de connaissance des premiers écrits soufis finira par envisager que le Soufisme en est entièrement issu. Jean Annetay s'appuie sur la parole de Rumi : « chaque prophète et chaque saint a une voie qui conduit à Dieu » en sorte que « toutes les voies sont en réalité une seule » (2009, p. 64).

2. Définitions du soufisme

Beaucoup de maîtres, spécialistes et chercheurs, de l'intérieur du cercle soufi et de l'extérieur, ont défini le soufisme. D'un point de vue initiatique, il y a mille définitions à cette Voie, ou plus, « ce qui est bien sur symbolique » pour Eric Geoffroy (2015, p. 29), mais Shihab al-Din Umar al-Sohrawardi affirme dans son ouvrage *Awarif Al-ma'arif* qu'il y'a plus de mille. En dépit de toutes les définitions proposées « aucune d'elles n'en épuise le donné, car il est autant de « chemins » qu'il est de pèlerins ; chacun ne peut percevoir qu'un reflet de la Vérité suprême » (Vitray-Meyerovitch, 1976, p. 7). Chaque signification donnée au soufisme porte sur une de ses dimensions, chacune met en valeur une de ses facettes: en matière de la relation de l'aspirant avec Dieu, des composantes du soufisme, de ses limites et conditions, de sa finalité et de son objectif...

Pour Al-Junayd al-Baghdadi: « Le soufisme consiste à en ce qu'Il (Dieu) te fasse mourir à toi-même et te fasse revivre en Lui » (Geoffroy, 2015, p. 38), de même Mansour al-Hallaj s'accorde avec lui : « Le *tasawwuf* désigne la consécration du cœur à Dieu ... et le mépris de ce qui n'est pas Dieu ; il se ramène à être une action du cœur et des membres » (Jabre, 1970, p. 147). D'après ces deux définitions qui mettent l'accent sur la soumission complète à Dieu, le soufisme consiste à se débarrasser de tout ce qui est éphémère, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas Lui, et vivre dans la pensée permanente de Dieu.

Une autre définition d'al-Junayd, différente de la première, qui met l'accent sur un autre point du soufisme:

Le *tasawwuf* est basé sur huit vertus qui lui sont propres : la générosité de l'âme (*sakha'*), l'acceptation du destin (*rida*), la patience (*sabr*), la discrétion du langage (*ichara*), l'exil volontaire (*ghurba*), le port de la laine (*lubs al-suf*), la pérégrination (*siyaha*), et la pauvreté (*faqr*) (récupéré du site : <http://venerianus.over-blog.com/article-abu-qasim-junayd-83809033.html>)

Dans cette définition, le Maître al-Junayd énumère les conduites qui construisent le fondement de la Voie.

« *Adab* », lié au modèle suprême le Prophète Mohammed que la paix et le salut soient sur lui, est à la base de plusieurs définitions. Si l'on en croit Al-Kattani : « Le soufisme est tout entier caractère » (Gril, 2017, p. 4), ou encore Abu Hafs : « Le soufisme est entièrement juste conduite. Chaque instant a son *adab* ; chaque état spirituel a son *adab* ; chaque station initiatique a son *adab*... » (Geoffroy, 2015, p.164).

Avant de conclure avec les définitions, nous proposons celle d'Ibn Ajiba :

Le soufisme aspire à la purification intérieure (*tazkiya*) -de l'âme humaine (*nafs*), par l'extraction des vices (*takhliya*) et l'embellissement intérieur par toutes les qualités nobles (*tahliya*) ; ou l'effacement/l'extinction de la créature, qu'elle soit noyée dans la vision (*shuhûd*) de la Vérité (Dieu : *al-Haqq*) - *jadhb*, ou qu'il y ait retour vers le monde manifesté (*al-athar*) – sobriété, éveil - *sulûk*; son début est science, son milieu action et sa fin don (de la part de Dieu).

Il est intéressant ici de constater que cette dernière définition est plus englobante. Elle insiste sur la purification de l'âme qui est le chemin des soufis pour atteindre la station de l'Excellence (*el-Ihsan*)⁵ signifiant selon un Hadith: « adorer Dieu comme si tu Le voyais car si tu ne Le voyais pas, Lui te voit ». Cette purification intérieure se fait à travers le détachement de tout caractère blâmable et l'adoption des louables. Certainement, la réalisation de *takhaliya/tahliya* permet à l'aspirant de s'effacer, lui-même, et d'accéder à la réalisation de la Présence du Principe. Par conséquent, le soufi pourrait, après l'effacement, se dégriser sans manifester une outrance extérieure et achever la sobriété comme il pourrait se noyer dans l'ivresse spirituelle.

Nous pouvons retenir de toutes ces définitions que le soufisme, dans le cadre de l'Islam, est une voie ésotérique dont l'objectif, seul et unique, est Dieu. Il est une quête spirituelle et intérieure consistant à l'abandon de toute création jusqu'à l'oubli de l'égo en Créateur, « car c'est au point où cesse l'égo que commencent les mystères divins » (Lings, 2017, p. 39).

3. Notions clés

A l'instar de toute science, le soufisme a son propre vocabulaire formé au fil des siècles. La terminologie soufie est connue par son ambiguïté car elle tire profit du symbole et de l'allusion vue qu'elle exprime une expérience profonde qui a comme caractéristique

⁵ Les soufis se réfèrent à la classification d'ordre hiérarchique donnée par l'ange Gabriel (*Jibril*) dans un Hadith qui distingue : *Islam*, *Iman* (foi) et *Ihsan* (Excellence).

principale l'alternance des états vécus par des mystiques qui se sont plaints, depuis le début, des limites de la lettre et du mot.

L'ensemble des termes que nous avons choisis présentent des concepts clés non seulement pour la compréhension de l'expérience soufie, mais aussi pour la compréhension de notre corpus.

3.1 Retraite spirituelle (Khalwa)

C'est une pratique initiatique dirigée par un maître spirituel durant laquelle le disciple se retire de toutes préoccupations terrestres et se concentre sur Dieu en se plongeant dans la récitation perpétuelle, la méditation, le jeûne, le manque du sommeil, le silence...etc. En effet, le Prophète Mohammed est à l'origine de la retraite et la méditation dans l'Islam.

Déjà, avant la Prédication, il aimait à se réfugier dans une grotte appelée Hira. Après qu'il eut le message coranique, le Prophète a conservé son mode de vie, le repli d'un côté, la vie en société de l'autre, la khilwa et jilwa. Il continuait à aller méditer dans ce lieu propice à toutes les retraites. (Chebel, 2016, p 67)

Donc, sur le modèle prophétique les soufis passent par la retraite spirituelle qui est primordiale à la purification de l'âme voire à l'illumination. Prenant l'exemple de l'émir Abdelkader qui, lors de son dernier voyage à Hijaz, s'est isolé à la grotte de Hira, puis entre la Mosquée sacrée (al-Haram) et la Mosquée du Prophète ensuite à la maison d'Abu Bakr As-siddiq (Benbrika, 2016).

Le but de la khalwa, dans le Soufisme, est d'atteindre «la vacuité ontologique que seule la Présence peut remplir» (Geoffroy, 2015, p. 154).

3.2 Etat (Hal) et degré (Maqam) spirituels

Le soufi lors de sa quête spirituelle oscille entre un Hal (état) et un autre, grimpe d'un Maqam (degré/une station) à un autre. Ibn Arabi déclare : « On considère également la Voie en tant qu'elle comporte des stations spirituelles (maqamat) et des états (ahwal) » (Chebel, 2002, p. 145). Dans ce sens un questionnement important nous interpelle : Qu'est ce qu'un Hal/Maqam ? Quelles différences peut-on identifier entre eux ?

Pour commencer, nous allons interroger **Al- Hal** qui est : « Une chose qui tombe dans le cœur et n'y demeure pas » (al-Junayd). Le mot arabe "Hal" signifie, chez les soufis, un état d'âme éphémère, incontrôlé, où l'aspirant se trouve à un moment donné hors de sa volonté. Cet état d'âme, qui est à la base des mouvements extatiques, peut se

manifester par une contraction, une expansion, un contentement, une tristesse... autrement dit, il se manifeste par « une sensation spirituelle intense qui peut se traduire par une tendance à pleurer, à rire, etc. » (Skali, 2018, p. 167).

A la fois pour Ibn Arabi et Kashani, les états spirituels sont des dons : « Les Ahwal sont des ‘dons’ [Mawahib], non pas des ‘acquisitions personnelles’ [Makasib] » (Ibn Arabi, cité par Skali, 2018, p. 168), « un don que le Seigneur déverse sur le serviteur » (Kashani, cité par Annestay, 2009, p. 379). Cela veut dire que les états spirituels sont octroyés par Dieu, à un instant, dans le cœur du disciple pour le récompenser, selon Kashani « récompense (mirâth) du bien agir » (Annestay, 2009, p. 379).

Malek Chebel, dans son ouvrage « L’imaginaire arabo-musulman », énumère quelques états en notant que les états sont plus nombreux que les stations : vigilance envers soi-même, autosurveillance, proximité, amour, crainte, espoir, désir, intimité, sérénité, contemplation, certitude...etc.

En ce qui concerne le terme *Maqam* : littéralement veut dire « lieu », il est une station spirituelle qu’acquies le disciple d’une façon permanente. Chaque station spirituelle est un signe d’élévation dans la voie et par conséquent un signe d’approchement de Dieu. Ainsi nous pouvons mentionner quelques stations énumérées par Abu Naçr as-Sarraj: le repentir, le scrupule, l’abstinence, la pauvreté, la patience, la confiance et le contentement.

A propos de la différence entre Hal et Maqam, l’imam nous l’explique dans son ouvrage « *Ihya’ ‘ulum ‘d-din* » (Revivification des sciences religieuses):

La qualification s’appelle essentiellement station lorsqu’elle se fixe et persiste, et elle s’appelle essentiellement état d’âme si elle est passagère et ne tarde pas à disparaître... Ce qui n’est pas stable s’appelle état d’âme parce qu’il disparaît pour céder la place à un autre, et cela rapidement ; c’est la loi de toute qualification du cœur. (Jabre, 1970, p. 79)

3.3 Dévoilement (Kashf)

« Dévoiler » signifie littéralement ôter ou écarter un voile. Dans la mystique musulmane, ce mot est reconnu comme l’illumination intérieure qui permet la perception de l’au-delà de la raison -c’est-à-dire la perception des vérités et des réalités spirituelles-

car le dévoilement consiste à écarter les voiles du monde sensible qui séparent l'aspirant du monde suprasensible⁶.

3.4 Théophanie (*Tajalli*)

Du grec ancien théo : Dieu, et phan: apparition. Elle est la manifestation de Dieu dans le monde sensible ou dans le cœur de l'être humain. Cette manifestation est multiple, infinie. Selon Ibn Arabi, Dieu se manifeste différemment à chaque instant : « Ils voient Dieu qui se manifeste sous une forme de théophanie dans chaque souffle, Sans qu'Il répète deux fois la même théophanie » (1959, I, p. 126). Nous trouvons, par exemple, dans le Coran l'histoire du prophète Moïse (paix et salut sur lui) quand il a demandé à Dieu de Le voir mais Il a refusé. Au fait, Dieu ne se manifeste jamais à l'homme d'une façon directe car aucun homme ne peut soutenir Sa vue. Dieu nous raconte dans le Coran :

Et lorsque Moïse vint à Notre rendez-vous et que son Seigneur lui parla, il dit : « Mon Seigneur ! Donne-moi la force de voir pour que je Te regarde ». Il dit : « Jamais tu ne Me verras ; mais regarde du côté de la montagne et si elle tient en place tu Me verras ». Et lorsque son Seigneur Se manifesta dans toute Sa splendeur à la montagne, Il la nivela avec le sol et Moïse s'effondra foudroyé. Lorsqu'il se fut remis, il dit : « Gloire à Toi ! A Toi je me repens ; et je suis le premier des croyants ». (Sourate 7, verset : 143).

L'histoire du prophète Moïse où Dieu lui S'est manifesté dans la montagne confirme qu'Il ne se manifeste pas d'une façon absolue ou directe.

3.5 Extinction (*Fana*) et subsistance (*Baqa*)

Fana : « extinction, anéantissement ou encore annihilation » : Chez l'imam Ghazali, ce verbe « fana » signifie « s'évanouir à soi-même, perdre la conscience psychologique de sa propre existence » (Farid, 1970, p. 226). Par l'extinction spirituelle, les qualités éphémères du sujet s'effacent pour laisser place à la seule réalité, celle de la « Présence » divine. L'aspirant, dans le fana, s'anéantit, ne devient plus conscient de ses états psychologiques et émotionnels. Il perd toute trace de sa conscience individuelle au profit de la conscience universelle. Ibn Ajiba en donne la définition suivante :

Lorsqu'on parle d'Extinction, cette expression s'applique en propre à l'extinction de l'Essence (*fana fi'il-dhat*) qui est l'effacement des contours et des formes par la contemplation (*al-chuhud*) du Dieu

⁶« Selon Ibn Ajiba, les mondes sont de cinq sortes, le royaume (El Mulk, représentant le monde sensible), le monde des significations spirituelles (El Malakut), le monde de l'omnipotence (El Jabarut), le monde divin (El Lahut) et le monde de la présence miséricordieuse (El Rahamut) ». (Skali, 2018, p.21)

Très-Grand (al-Kabir) et sublime (al-muta'a), ou la dissolution (istihlak) du sensible (al-hiss) devant la manifestation de l'intelligible (al-ma'na). (Chebel, 2002, p. 165)

En effet, l'oubli de soi et de toute la Création lors de fana n'est pas le but du soufi, c'est le **Baqa** qui l'intéresse. Ce terme « baqa » signifie « permanence », « subsistance », il succède l'extinction qui est éphémère. La subsistance désigne l'état de retour vers les créatures qui ne seront plus perçues comme avant pour le soufi. Ce dernier, « ayant consommé ses attributs individuels, subsiste désormais *en* et *par* Dieu. C'est le *baqa'*. » (Geoffroy, 2015, p. 118).

3.6 Extase (*wajd*) et intuition spirituelle (*tawajud*)

L'extase (*wajd*): en arabe ce terme dérive de la racine « w j d » qui signifie « trouver ». Il est donc une assimilation à l'idée de la rencontre, ce que Geoffroy l'affirme : « Le *wajd* signifie en fait « trouver » Dieu, trouver le vrai Etre (*al-wujud*) », il ajoute pour expliquer : « Or, trouver Dieu, c'est se trouver soi-même, c'est se relier à sa nature profonde, essentielle.» (2015, p. 162).

Dans le soufisme, l'extase est reconnue comme un état spirituel transitoire, octroyé par Dieu, dans lequel le soufi se trouve inconscient de soi comme du monde phénoménal. Rumi, par exemple, exprimait son état d'extase par la danse circulaire qu'il a inventée. En parlant de l'extase musicale, il a dit : « Dans les cadences de la musique est caché un secret : si je le révélais, il bouleverserait le monde. » (Chebel, 2002, p. 147). Beaucoup d'autres soufis exprimaient leurs états d'extase par des *Shatahat*⁷ le cas d'Abu Yazid Bistami (804/875) : « Gloire à moi ! Combien grande est Ma puissance ».

Quant au ***Tawajud***, issu de la même racine que *wajd*, est la recherche de l'extase par un effort voulu.

3.7 Ivresse (**Sukr**)

L'ivresse est l'état spirituel qui, souvent, accompagne l'extase. Elle peut être maîtrisée comme l'exemple d'al-Junayd⁸ connu par sa sobriété comme elle peut être non contrôlée. Parmi les grands Maîtres soufis qui se sont tournés vers la voie de l'ivresse

⁷ Propos extatiques que nous allons voir.

⁸Al-Junayd interrogé sur son attitude pendant les séances d'invocation de Dieu (*dhikr*), il répondit par un verset du Coran (27 :88) : «Tu vois les montagnes ; tu les crois figées, alors qu'elles passent à la vitesse des nuages»

spirituelle nous avons : Rumi, al-Hallaj, Shibli et Bastami. Tandis qu'al-Junayd et Ibn Arabi ont prôné la voie de la sobriété et la Gnose.

Qushayri a déclaré : « Celui dont l'ivresse est authentique (bi haqq) aura une lucidité authentique ; celui dont l'ivresse est mêlée de passion mondaine aura une lucidité adultérée. » (Michon, 1990, p. 244).

3.8 Propos extatique (Shath)

Ce terme a été traduit en français en plusieurs expressions : pieux blasphèmes, locutions théopathiques, propos extatique, propos hardi, paradoxal ou encore scandaleux (même si le *shath* n'est pas obligatoirement scandaleux)... Ce genre de propos est émis pendant un moment incontrôlé d'extase ou d'ivresse spirituelle. Ces propos sont caractérisés par l'équivocité car ils visent « l'expression de l'inexprimable », pour reprendre la formule d'Henry Corbin, beaucoup d'exemples dans la Tradition soufie nous le montrent, Abu Yazid Bastami « Gloire à moi ! Combien grande est Ma puissance », al-Hallaj « Je suis le Réel ». Les propos extatiques sont excusables pour les savants dans un seul cas, s'ils sont dits lors d'un état de ravissement ou d'ivresse spirituelle parce que dans ce cas le soufi n'est pas responsable de ce qu'il prononce devant la Loi. L'andalou Ibn Arabi, dans ses *Futuhat*, les considère comme un signe d'imperfection chez un saint.

3.9 Union (Ittihad) et Localisation (Hulul)

Deux concepts épineux attribués au soufisme mais leurs acceptions sont rejetées par les hommes de la Voie comme pour les Oulémas de la Loi. Les deux exemples d'al-Hallaj (Je suis le Réel) et Bastami (Gloire à moi ! Combien grande est Ma puissance) sont déjà évoqués plus haut dans la notion du *shath*.

Ittihad : est conçu comme l'union de la créature au Créateur ou il s'agit d'une identification de l'initié à Dieu. Geoffroy confirme : « En islam, et donc en soufisme, il n'y a pas à proprement parler d'« union mystique », comme chez les chrétiens. Pour s'unir, en effet, il faut être deux; or, en islam il n'y a qu'Un ! » (2015, p. 117).

Hulul : « le fait d'être dans un lieu » le sens donné à ce terme est : l'incarnation de Dieu en l'homme. Cette acception n'est admissible pour Al-Ghazali non plus, il insiste : « On en arrive à une proximité (*qurb*) que certains imaginent presque être l'inhérence, d'autres l'union, et d'autres la connexion ; et tout cela est faux » (Jabre, 1970, p. 77).

Enfin, revenant aux exemples d'al-Hallaj et Bastami, il faut rappeler que leurs propos sont prononcés sous l'emprise de l'ivresse spirituelle et l'extase, sous l'effet de la Présence divine.

4. Les figures soufies et le roman *Les yeux de Mansour*

Ryad Girod a évoqué quelques noms de figures de la Voie que nous jugeons utile de présenter car parler du soufisme sans parler de ses façonneurs nous semble un préjudice à cette mystique, voire un travail incomplet. Chaque figure soufie que nous allons exposer a une portée spirituelle qui la distingue de l'autre, aussi a-t-elle une influence demeurant jusqu'à aujourd'hui énorme non seulement dans les pays arabes ou musulmans mais dans le monde entier.

« L'univers de l'Amour », qui a réunit les partisans du soufisme, « n'a que trois chemins : le Feu, les Larmes et le Sang », selon Farid-ud-Din 'Attar.

Les larmes étaient le chemin qu'a choisi la sainte la plus célèbre de l'Islam **Rabi'a al-Adawiyya**. D'origine irakienne, Rabi'a est née entre 713 et 721 à Bassorah et y décède en 801. Certains auteurs modernes lui attribuent une origine noble et riche en prétendant qu'elle menait une vie de plaisirs avant de renoncer le luxueux monde d'où elle vient et devenir une sainte. Par contre, la majorité des biographes, surtout les soufis, attribuent à Rabi'a une origine très pauvre.

Nous pouvons déduire que les informations que nous avons pu recueillir sur la première femme mystique en Islam⁹ sont peu du moment qu'aucun auteur n'a écrit sur elle de son vivant ; le premier écrit sur sa vie, intitulé « Le Mémorial des saints »¹⁰, a été rédigé quatre siècles après son décès.

Dans cet ouvrage de référence, Farid-ud-Din 'Attar montre que Rabi'a est d'une famille très pauvre et pieuse, son père était « passeur », c'est-à-dire, il faisait traverser les deux rives du Tigre aux gens pour gagner sa vie. Il raconte l'évènement de la naissance de Rabi'a, la quatrième fille de son père, où les signes d'une vie prédestinée à la dévotion, à la piété et à la sainteté ont commencé à apparaître. Farid-ud-Din 'Attar rapporte qu'après la

⁹ D'un point de vue diachronique, le soufisme a apparu un siècle après le début de la Révélation, au 2ème siècle de l'Hégire, à l'époque d'al-Hassan al-Basri (642/728) qui est le premier soufi selon certains. A la même période Rabi'a al-Adawiyya(713/801) apparaît.

¹⁰ «Le Mémorial des saints », *Tadhkira al-Awliya*, est l'ouvrage du soufi Farid-ud-Din 'Attar (1140/1230) écrit en langue persane et traduit en langue française par Pavet de Courteille. Il est l'ouvrage le plus ancien qui traite la vie de plusieurs saints soufis.

mort de ses parents, Rabi'a s'est retrouvée esclave chez un homme qui, en plus de sa maltraitance, la faisait travailler laborieusement. L'esclavage et le travail dur n'ont pas privé Rabi'a de faire ses pratiques pour se rapprocher de Dieu comme le jeune perpétuel et la prière jusqu'aux premiers rayons de l'aurore. Cette dernière était la raison de délivrance de l'esclavage de Rabi'a, une nuit son maître l'a entendu dire :

Mon Dieu, tu sais que le désir de mon cœur est dans la recherche de ton approbation et qu'il ne souhaite rien tant que d'obéir à tes commandements. Mon œil s'éclair à la lumière des hommages que je rends à ta suprême majesté. Si j'avais la liberté de mes actes, je ne voudrais pas rester un seul instant en dehors de ton service : mais tu m'as livré aux mains d'une créature, et voilà pourquoi j'arrive si tard comme ton humble servante (Attar, trad. Courteille, 1976, p. 84).

Au même moment le maître a vu une lampe brillante suspendue sans aucune chaîne au dessus de la tête de son servante. Elle éclairait toute la maison. Jean Annestay¹¹ (2009, p. 58) a écrit à ce propos: « Cette lampe est nimbe ou, si l'on préfère, *la sakina* (équivalent de l'hébreu *Shekina* désignant le nuage de gloire signalant la présence divine), la Présence spirituelle qui entourait Rabi'a comme une couronne ». Le maître, d'après ce qu'il a vu et a entendu, a eu peur et a compris qu'il ne pourra plus traiter Rabi'a d'esclave, alors au lever du jour, il lui a appelé pour la libérer en disant : « O Rabi'a ! Je te fais libre. Si tel est ton désir, reste ici, et nous serons tous à ton service. Si tu ne veux pas demeurer ici, va partout où il te plaira. » (Attar, trad. Courteille, 1976, p. 84). D'ici, la vie d'ascétisme et du renoncement total au monde a pris un caractère tout à fait exceptionnel chez cette femme. Elle s'est consacrée à l'adoration de Dieu par la voie des oraisons, la retraite et les larmes...

En parlant des larmes, de nombreux témoignages parlent de larmes abondantes et de pleurs de Rabi'a qui font de l'endroit de son agenouillement tout humide. Sha'rani dans son ouvrage « *At-Tabaqat al- Kubra* » assimile son oratoire à une mare de larmes. Quant à ses contemporains, Abdallah Ibn Isa rapporte qu'il a entendu les larmes de Rabi'a tomber sur le sol en faisant le bruit de l'eau qui remplirait un vase, Sahaf Ibn Mançur raconte : « Un jour, j'entrai chez Rabi'a alors qu'elle se trouvait prostrée en adoration. Quand elle s'aperçut de ma présence, elle leva la tête et je remarquai qu'une flaque de larmes s'était formée là où elle avait posé sa tête.» (Annestay, 2009, p. 84).

¹¹ Jean Annestay est un écrivain, traducteur, éditeur et dessinateur français. Il a consacré un ouvrage intitulé « Une femme soufie en Islam Rabi'a al-Adawiyya » qui retrace la vie de Rabi'a.

Nous devons signaler que dans le soufisme, les larmes ont une place très importante. Elles traduisent une tristesse spirituelle qui est, d'après Qushayri, une des qualifications de ceux qui progressent sur la Voie soufie. Il ne s'agit pas de larmes d'un simple regret d'avoir commis un péché, elles sont liées à la « crainte révérencielle (*hayba*) et l'effacement des limites auquel concourt leur fonction purificatrice » (Annestay, 2009, p. 86).

Qu'elle soit d'une famille noble ou pauvre, Rabi'a al-Adawiyya, surnommée Umm al-Khayr « Mère de Bien », a joué un rôle très important dans la tradition mystique musulmane. Elle est une référence féminine du soufisme et de l'amour divin. C'est une figure exemplaire pour les femmes comme pour les hommes. Tous les Maîtres spirituels, de son temps ou des siècles à venir, ont reconnu sa place, l'ont qualifiée de femme équivalente à cent hommes et de « Couronne des hommes » (*tajar-rijal*)¹², « ce qui était un hommage insigne auquel seules les femmes du Prophète, ou ses filles, auraient pu aspirer » (Chebel, 2016, p. 71). Elle a introduit à l'ascétisme accompagné de peur et d'austérité, la notion de l'amour réciproque entre Dieu et sa créature en se basant sur le coran¹³. Rabi'a, la sainte, reste pour l'histoire du soufisme l'archétype de l'amour divin.

Nous constatons que Ryad Girod s'est référé dans l'épigraphe, définie par Gérard Genette comme: « une citation placée en exergue, généralement en tête d'œuvre ou de partie d'œuvre » (2007, p. 147), aux paroles de la figure reconnue dans l'Histoire du soufisme, Rabi'a al-Adawiyya.

L'épigraphe de notre corpus, *Les yeux de Mansour*, se présente comme suit :

*Mon Dieu, maintenant que les voix se sont apaisées et que tout
est devenu calme
Que chaque amant s'est retiré avec son bien-aimé
Je me retire avec Toi, Ô Le Bien-Aimé.
Fais que ce retrait, durant cette nuit, soit pour moi délivrance du
feu.* (Girod, 2018, p. 7)

En effet, ce choix représente la réflexion de l'auteur et la visée de son texte. En choisissant cette prière l'auteur voulait initier le lecteur à l'aspect spirituel caractérisant son récit.

Autre personnalité prestigieuse du soufisme considérée comme une des plus grands théologiens de tous les temps, **Muhyu-ad-Din Ibn Arabi**. Né en Andalousie, à Maurice,

¹² « Dans le soufisme, la « virilité » spirituelle n'est pas liée à la condition humaine sexuée. » (Geoffroy, 2015, p. 168).

¹³« Il [Dieu] les aime et Ils L'aiment » (Coran, 5 : 59)

en 1165 d'un père d'origine arabo-yéménite et d'une mère berbéro-espagnole. Etant issu d'une famille et un environnement comprenant des membres soufis comme Muhammed al-Arabi al-Tayy', son oncle paternel, Abu Muslim al-Khawlni et Yahia Ibn Yughan al-Sanhaji, ses oncles maternels, Fatima de Cordoue, l'amie de sa mère, et Yasmine (ou Chems)¹⁴ de Marchena, lui a facilité la connaissance spirituelle. Aussi, dès son jeune âge, il s'est intéressé à l'étude du Coran, de la Tradition, de la Loi, de la grammaire arabe, de la philosophie, de la métaphysique et de la poésie. A l'âge de vingt ans et pendant qu'il faisait ses dévotions nocturnes, plus précisément la prière de l'aube d'après lui, Ibn Arabi a reçu l'appel divin pour entrer dans la Voie. A partir de ce moment, il a abandonné la vie mondaine et s'est consacré entièrement à la recherche de la Vérité.

Par ailleurs, la pensée profonde d'Ibn Arabi, le représentant de la voie du savoir, de l'intellectualité et de la connaissance métaphysique, est connue par sa richesse et sa diversité, ses écrits comptés plus de 946 œuvres¹⁵ l'atteste. D'après Jean Annestay, aucun spécialiste n'a jamais eu accès à la totalité de la production féconde d'Ibn Arabi ni même ne saurait comprendre tous ses textes publiés car « certains d'entre eux nécessitent certaines clefs qui ne sont plus guère transmises que dans certains cercles restreints » (Annestay, 2009, p. 428).

Appelé couramment le « Grand Maître », Ibn Arabi, signifie en arabe le révivificateur de la religion, est d'une immense influence qui lui a valu les surnoms, à côté du surnom déjà évoqué, les surnoms du « Soufre rouge », « Mystique intellectuel », et finalement « Défenseur de la doctrine de l'Unité ».

« *Widaht al-wujud* »¹⁶, traduit en français par « l'unité essentielle de l'Être », « l'Unicité de l'Être » ou « l'unicité de l'Existence » est le concept fondamental de la doctrine d'Ibn Arabi. Il occupe une place prépondérante dans toutes ses œuvres. Eric Geoffroy l'en donne la définition suivante :

Dieu seul est, et les créatures Lui empruntent leur existence grâce à Sa théophanie sans cesse renouvelée dans le monde. Mais les choses ne sont Dieu pour autant : « Le réel est le Réel, le Créaturel est le créaturel ». (2015, p. 52).

¹⁴ Ibn Arabi a resté plusieurs années auprès de Chems qu'elle lui a fait profiter de son énergie spirituelle marquante. Il a acquis les deux états de la crainte « *khawf* » et du contentement « *rida* » grâce à elle.

¹⁵ Le docteur égyptien à l'université d'Al-Azhar Osman Yahia les répertorie dans son ouvrage intitulé : *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabi*, publié en 1964 à Damas.

¹⁶ Un demi-siècle avant Ibn Arabi, Al-Ghazali a entamé le concept de « l'Unicité de l'Existence » dans ses fameux ouvrages de la *Revivification* et du *Tabernacle des lumières*.

Ibn Arabi voit que Dieu est le seul Réel, il n'ya que Lui et le monde est Sa manifestation. Il est existant par Son Essence, de Son Essence, pour Son Essence. Si bien que la créature dépend de Lui dans son existence mais Lui existe par Soi.

Si nous faisons appel à notre corpus, *Les yeux de Mansour*, nous trouverons qu'Ibn Arabi a été mentionné maintes fois par le narrateur, notamment, quelques éléments qui renvoient à son concept, « l'Unicité de l'Existence » : le « cercle », le « centre », l'« infini » et « l'univers » sont évoqués tout au long du texte.

L'andalou Ibn Arabi mourut en 1240 à Damas, en Syrie. A coté de sa tombe, il y'avait la tombe¹⁷ d'une autre grande figure de la spiritualité musulmane, aussi, héroïque de l'histoire moderne de l'Algérie, celle de l'émir Abdelkader qui considérait Ibn Arabi comme son Maître.

Le fondateur de l'Etat algérien moderne, L'émir Abdelkader ibn Muhyu-ad-Din est né le 15 septembre 1808 à El Qaytna, près de Mascara, et est décédé le 26 Mai 1883 à Damas. Il est le fils d'un Maître spirituel dirigeant de la confrérie soufie Qadiriyya. L'initiation à l'œuvre d'Ibn Arabi lui a été transmise de son père qui, par la suite, va la transmettre à l'émir. Donc, issu d'une famille profondément spirituelle, l'émir Abdelkader a grandi dans la *zaouia* de son père où il a étudié la théologie, la jurisprudence et la grammaire, à l'âge de 14 ans, il devient un *hafiz*¹⁸. Il a appris, également, les mathématiques, l'astronomie, la philosophie et l'histoire.

Homme politique et chef militaire, Abdelkader al-Jjazairi est un symbole de la résistance algérienne contre la colonisation française. Pendant dix-sept ans, il a mené une résistance héroïque marquée non seulement par sa puissance militaire mais également par son humanisme et sa morale remarquable. L'écrivain Jacques Attali l'a nommé « un phare de l'Humanité » et l'historien français Benjamin Stora « L'Homme de la synthèse », quant à son ennemi, le général Thomas Robert Bugeaud, a dit à propos de lui: « Un homme de génie que l'histoire doit placer à côté de Jugurtha ».

De plus, son itinéraire est mouvementé entre guerre, combat, emprisonnement, exil, spiritualité... et enfin rapatriement.

¹⁷ La dépouille de l'émir Abdelkader a été rapatriée en Algérie en juillet 1966.

¹⁸ Titre donné aux personnes qui connaissent le Coran par cœur.

Dans le roman, l'émir Abdelkader est présenté comme l'arrière-arrière-grand-père du personnage principal Mansour al-Jazairi dont le nom (al-Jazairi) est le patronyme attribué à l'émir Abdelkader durant son exil en Syrie. Par la suite, il sera transmis à ses descendants.

J'en connaissais le contenu, la récitation, pour l'avoir entendue mille fois, qui égrainait les noms comme les perles d'un chapelet pour ne pas les oublier et pour les transmettre de génération en génération... dans le sens ascendant, Mansour ben Soltane ben Hassan ben Mohamed ben Abdelkader ben Mohieddine ben Mustapha... ben Hassan ben Fatima bint Mohamed que la paix et le salut soient sur lui...et dans le sens descendant, du prophète Mohamed abou Fatima oum Hassan ben Ali, Hassan abou Hassan el-Muthanna abou Abdallah el-Kamel abou Idriss el-Awal... abou Mohieddine abou Abdelkader abou Mohamed abou Hassan abou Soltane abou Mansour al-Jazairi... (Girod, 2018, p. 36)

Mansour répétait sa filiation en boucle, il semble être fier de ce lien qui prolonge non seulement jusqu'à l'émir Abdelkader mais au Prophète Mohamed que la paix et le salut soient sur lui. L'assimilation de la récitation au chapelet, par le narrateur, lui a donné une atmosphère religieuse.

L'auteur s'est référé aux événements historiques réels de la vie de l'émir Abdelkader, ainsi, de l'Histoire algérienne. Prenons un exemple du texte :

La foule qui s'est amassée en bordure de l'artère principale de Damas, en 1965, au passage de ce cercueil recouvert du drapeau syrien et contenant la dépouille ou plutôt ce qui restait de la dépouille [...] d'Abdelkader al-Jazairi drapée des couleurs de la nation. Des yeux rougis parce que, pour tout le monde, il ne s'agissait pas de restes ou de cendres, mais d'Abdelkader lui-même, intact au creux de ce cercueil que la nation syrienne allait envoyer à la nation algérienne. Envoyer comme s'il s'agissait de renvoyer, de rendre l'emprunt, un siècle plus tard, rendre à l'Etat algérien le fondateur de ce même Etat. (Girod, 2018, p. 26-27)

Il s'agit de l'événement de rapatriement de la dépouille de l'émir de la Syrie, ou il s'est installé définitivement pour se consacrer au spiritualisme, en Algérie, son pays enfin indépendant. L'auteur décrit la scène pleine d'émotion entre les deux nations, entre deux drapeaux, entre l'adieu avec « les yeux rougis » et l'accueil avec « les yeux vagues », les coups de canon, les fleurs et l'hymne national.

Enfin, nous constatons que « le personnage référentiel »¹⁹ de l'émir est introduit dès la couverture où sa statue portant son épée fournit une vision partielle de l'œuvre incitant le lecteur à décoder, avec le reste du paratexte, l'intrigue romanesque.

Avant de finir le chapitre, il nous est impossible de ne pas faire un aperçu sur le grand maître soufi qu'est **Mansour al-Hallaj** qui fait surface dans notre corpus et que nous verrons en détail dans la prochaine et dernière partie.

Né à Tûr, en Iran, en 857 (244H), il est décédé à Bagdad le 26 mars 922 (309H) à 65 ans. Abu Abd Allah Al-Husayn Mansur Al-Hallaj, connu par Mansur al-Hallaj, est nommé « Husayn » par sa mère en souvenir du prince des martyrs, fils de la fille bénie du Prophète salut et paix soient sur lui, Fatima. Quant au surnom Hallaj, certains disent que c'est en référence au métier de son père qui était cardeur de coton, hallaj en arabe. Par la suite, ses disciples vont lui appeler, par métaphore, cardeur des secrets « hallaj al-asrar ». al-Hallaj a reçu un enseignement traditionnel et une éducation religieuse en langue arabe. A l'âge de 12 ans, l'enfant devient *hafiz* dans une école reconnue à Wâsit, une cité sur le Tigre en majorité sunnite de rite hanbalite. Dès l'âge de 16 ans, il s'est attiré par la vie spirituelle ascétique. Dans les années qui suivent, il sera le disciple de Sahl at-Tustari, al-Junayd, Amr Makki.... Après plusieurs voyages, surtout celui à la Mecque où il a fréquenté les pauvres, il a approfondi sa discipline.

Emprisonné par son désir ardent de Dieu, Mansour al-Hallaj est le premier martyr du soufisme. Il est le soufi le plus controversé de tous les temps à cause de sa quête spirituelle «paroxystique », pour reprendre l'expression d'Eric Geoffroy (2015, p. 38).

¹⁹ Nous empruntons ce terme à Philippe Hamon.

Conclusion partielle

Après avoir présenté notre corpus dans le chapitre précédent, nous avons réparti ce deuxième chapitre qui s'intitule « Soufisme » en quatre titres afin d'attester de sa présence dans *Les yeux de Mansour*.

D'abord, ce chapitre aura permis, afin de distinguer l'acception du soufisme du sens habituellement admis, de rappeler ses origines et son étymologie qui sont jusqu'au aujourd'hui en débat, aussi, il aura permis d'évoquer quelques définitions de la Voie spirituelle de l'Islam de multiples points de vue.

Ensuite, d'autres termes relatifs à la notion du soufisme se sont succédé pour être expliqué car ils présentent des concepts clés non seulement pour la compréhension de l'expérience soufie, mais aussi pour la compréhension de notre corpus. Chaque concept expliqué dans cette partie est présent chez le personnage Mansour al-Jazairi que nous allons analyser dans le chapitre suivant.

Enfin, quatre figures soufies se sont imposées : premièrement, Rabi'a Al adawiyya que Ryad Girod a choisi pour jalonner son roman en se référant à ses paroles dans l'épigraphe. Deuxièmement, Ibn Arabi est évoqué maintes fois dans le roman, aussi, sa pensée qui transparait le texte à travers quelques éléments. Troisièmement, l'émir Abdelakder qu'est l'arrière-arrière-grand-père du personnage principal Mansour al-Jazairi. C'est sur la figure principale de notre étude que nous avons conclu ce chapitre, celle de Mansour al-Hallaj.

CHAPITRE III :
MANSOUR AL-
JAZAIRI DANS LA
PEAU DE
MANSOUR AL-
HALLAJ

Introduction partielle

Notre présente étude nous a exigé de faire, dans le deuxième chapitre, un rappel notionnel des clés de la Voie soufie pour passer, dans le dernier, à une comparaison et une interprétation des résultats. Nous nous proposons dans ce troisième volet, ayant pour titre « Mansour Al-Jazairi dans la peau de Mansour Al-Hallaj », de relever tous les points qui font de Mansour Al-Jazairi un soufi afin de les mettre en parallèle, par la suite, avec ceux de Mansour Al-Hallaj.

La lecture de notre roman nous a permis d'identifier beaucoup de phases comparatives rapportées par Hussein, le narrateur, sur son ami Mansour Al-Jazairi, ou prononcées par Mansour lui-même lors de ses prises de parole, pendant ses états ou après son ivresse spirituelle. Nous allons, en effet, mettre en relief tout point de ressemblance ou de divergence pouvant faire de nos deux Mansour, deux personnes/personnages en échos.

Cette dernière partie répondra non seulement aux questions que nous nous sommes posés avant d'entamer notre étude mais aussi aux réflexions que tout lecteur pourrait faire après la lecture de notre corpus.

1. Mansour al-Jazairi Soufi :

Les yeux de Mansour s'inscrit dans la Voie soufie depuis ses premières lignes. Le lecteur n'a, en fait, pas besoin d'aller au delà des mots pour le déduire :

*Mon Dieu, maintenant que les voix se sont apaisées et que tout
est devenu calme
Que chaque amant s'est retiré avec son bien-aimé
Je me retire avec Toi, Ô Le Bien-Aimé.
Fais que ce retrait, durant cette nuit, soit pour moi délivrance du
feu. (Girod, 2018, p. 7)*

Cette épigraphe vient confirmer ce que nous avons formulé comme hypothèse dans notre introduction pour dire que Ryad Girod implante son récit dans la pensée soufie et s'inspire des grands prédécesseurs de la Voie. Son allusion ne s'arrête pas sur les prières de cette première femme mystique mais va encore plus loin pour donner le nom de « Mansour » à son personnage éponyme étant une figure de proue du début à la fin du roman.

Depuis les premières lignes de *Les yeux de Mansour*, Ryad Girod essaye de nous peindre, implicitement, le portrait soufi de son personnage principal Mansour. Ce dernier s'inscrit dans la Voie, à travers mains indices, comme dans un puzzle.

Dans son premier passage où l'émir Abdelkader est cité, Girod, par le billet de la narration, compare le regard de son personnage principal Mansour au grand maître soufi qu'est l'émir Abdelkader ; son arrière grand père :

*Mansour s'arrête puis relève la tête puis nous regarde avant de
reprendre sa marche. Nous regarde, nous tous. Scène figée comme un
vieux cliché photographique. Peut-être qu'Abdelkader, pile au milieu du
XIXe siècle, avait eu le même regard lorsqu'on lui demanda de prendre la
pose. (Girod, 2018, p.21)*

Mansour al-Jazairi, le personnage principal du roman en question, est en effet le descendant de l'émir ce qui fait de lui un grand soufi puisque l'enseignement spirituel, dans leur famille, se transmet de père en fils. Sans omettre la tenue adoptée par les soufis, « souf » ou laine que le narrateur évoque au début du roman pour parler du portrait de l'émir, d'où vient la dénomination des soufis partant de leurs apparences ou leurs habits.

L'émir Abdelkader est un exemple que Mansour imite et suit fidèlement. Même s'il ne l'a jamais vu réellement, Mansour, son arrière-arrière-petit fils, détient sa photo et la conserve :

Je savais qu'il tenait entre ses mains la photo héritée de son père ou de son grand-père et qu'il conservait religieusement, cette photo rongée rayée striée par le temps et les doigts mais qui témoignait, comme une pièce d'identité, de sa filiation. (Girod, 2018, p. 35)

Ce témoignage prouve que Mansour al-Jazairi est l'héritaire judiciaire de la famille et des pensées de l'émir Abdelkader. Non loin de la personne de ce dernier, son regard constitue un point culminant dans notre analyse. Mansour al-Jazairi semble sous l'emprise du regard de l'émir comme nous l'avons déjà mentionné. La notion du regard revient en leitmotiv à chaque fois que le narrateur nous décrit Mansour :

Tes yeux n'étaient que l'apparence, à mes sens noyés dans les vagues et les tourbillons de sable, d'une puissance qui s'élève au-delà des cieux... Tes yeux étaient à la fois l'image suprême et le voile de l'image suprême. En ce jour qui déclinait, je ne voyais que la lumière de tes yeux. Tes yeux d'amour. (Girod, 2018, p. 168)

Le roman est hanté par un champ lexical relatif à ce terme et amenant le lecteur au monde soufi dans toutes ses dimensions. Le sens mis en évidence par l'auteur ne renvoie pas à de simples regards, il s'agit d'un regard « plus subtil que la méditation et lui est supérieur parce qu'il marque le début de la vie contemplative... Le fait de plonger son regard en soi-même ou dans d'autres épiphanies et de s'en abstraire [ghayba] [pour entrer] dans la vision du Divin relève de la pénétration » (Ibn Ajiba) ; il embrasse le soufisme dans sa grandeur pour révéler beaucoup de ses caractéristiques : la vérité « ... où j'avais recherché ce point d'où il me semblait que tu voyais la vérité toute nue... mais l'avais-je bien trouvé, ce point? [...] Et tu y résidais en compagnie de la vérité toute nue » (Girod, 2018, p. 41) ; la lumière « Et lorsque tu me revenais, par le jour déclinant, je ne voyais que la lumière de tes yeux... et dans tes yeux, Mansour » (Girod, 2018, p. 41) ; l'adoration et l'amour : Toute adoration n'est qu'adoration de l'essence du créateur. Tout amour n'est qu'amour de Lui.» (Girod, 2018, p. 163) et d'autres traits que nous allons divulguer au fur et à mesure de notre étude.

Les yeux de Mansour sont évoqués comme une source de lumière : « ...alors que je continuais de peiner, de m'enfoncer dans la dorure du sable, il m'offrit ses yeux. Lumineux... » ; comme un guide sauvant le narrateur : « Je cherche les yeux de Mansour parce qu'ils ont le pouvoir magique de nous sauver. » (Girod, 2018, pp. 41-42) ; ainsi qu'« un regard éclairé par quelque chose... » (Girod, 2018, p. 53), éclairé par la lumière de Dieu, du Coran que le juge n'hésite pas de réciter en sachant que Mansour est malade

voulant lui sauver son esprit et son âme par une sourate qui détient une forte charge symbolique de la mystique musulmane (Chebel, 2016, p. 68), celle de Lumière:

Vous venez de m'expliquer clairement que son corps est malade d'un mal incurable et quand bien même son esprit et son âme en seraient rongés involontairement, il me revient donc, inévitablement, de sauver ceux-ci... Puis il avait ramené ses mains vers lui, les avait jointes sur sa poitrine et s'était mis à réciter un verset du Coran... -Lumière sur lumière ! Lumière sur Lumière ! Dieu guide à sa lumière qu'il veut. Allah est la Lumière des cieux et de la terre. (Girod, 2018, p. 56)

Malgré son mal, Mansour se trouve dans un état de tranquillité, de sérénité et de quiétude que seule la Voie pourrait justifier.

L'état spirituel hasardeux pourrait être la cause de la maladie dans laquelle Mansour al-Jazairi sombre du moment qu'il s'isole sans maître, sans protecteur comme l'affirme Eric Geoffroy : « une *khalwa* effectuée sans la protection d'un maître peut mener à la folie, comme en témoignent de nombreux récits » (2015, p.154). Mansour al-Jazairi se retire dans le Sahara de l'Arabie Saoudite, se détache de tout ce qui le lie au monde réel, s'efface au grès de sa maladie, se noie dans la vision pour faire preuve de retraite spirituelle en méditant les dunes, en n'adressant la parole à personne et en ne mangeant presque jamais²⁰ durant des heures jusqu'à ce qu'Hussein, le narrateur, l'assimile à un ascète revenu de son épouvante retraite : « Quittant le sommet de sa dune comme un ascète revenu de son épouvante retraite... » (Girod, 2018, p. 41).

Lors de ses retraites spirituelles, Mansour nous donne l'impression qu'il transmet comme dans une communication ce qu'il voit ou ce qui lui a été dévoilé : « Mansour lisait à haute voix ce que les courbures du sable révélaient comme secrets... les mots de Mansour s'envolaient dans le vent du désert... » (Girod, 2018, p. 159) et se déplace comme dans un voyage : « ..., quelques instants qui lui avaient suffi pour se transporter bien au-delà de ce point et bien au-delà de toutes ces dunes... » (Girod, 2018, p. 161) ; un voyage non du corps mais de l'âme dans l'au-delà des dunes où lui seul connaît, lui seul goûte aux secrets du déserts laissant son ami se demander : « Où avait-il été ? » (Girod, 2018, p. 162) ; « seul celui qui goûte connaît », pour reprendre un adage soufi.

Mansour se trouve, en effet, dans plusieurs états d'âme éphémères : il est tantôt triste : « Je me retournais vers Mansour et constatais à quel point il était éprouvé. Comme

²⁰ Le narrateur, au cours des événements dans « Les yeux de Mansour » n'a jamais décrit la scène de Mansour mangeant.

s'il revenait de violents combats, ses paupières gonflées et tombantes soutenaient comme elles le pouvaient des yeux tristes et épuisés... » (Girod, 2018, p. 161) ; tantôt étonné et stupéfait : « revenir de ce voyage avec quelque chose qui me semblait être, après avoir vu la lueur de ses yeux, de l'étonnement ou de la stupéfaction... » (Girod, 2018, p. 161) ; tantôt anéanti : « revenu épuisé et le regard anéanti... » (Girod, 2018, p. 61)...

Tout état présenté par le personnage de Mansour est révélateur de sens, provocateur ce qui laisse le lecteur réfléchir à ce qu'il pourrait signifier et dans quelle vision du soufisme peut-on le classer. Après avoir connu une succession d'états, Mansour avance d'une station à une autre progressivement pour être prêt à toute découverte, tout ressenti et toute vérité divulguée :

Mansour entamait une ascension, d'état en état, qu'il gravissait par étape, par station, pour que le choc ne soit pas trop violent, pour que l'esprit ou ce qu'il en restait ou ce qu'il était devenu s'adaptât à ce qu'il pouvait découvrir et savoir et voir et ressentir... et revenir de ce voyage avec quelque chose qui me semblait être, après avoir vu la lueur de ses yeux, de l'étonnement ou de la stupéfaction... [...] Il accédait ainsi, peut être, à des vérités non contingentes et non reliées à son histoire et à son être. N'étant plus qu'une roche au-dessus d'une dune de sable, il ne me semblait plus en lui-même. Où avait-il été ? Où tout cela s'en va-t-il ? (Girod, 2018, pp. 161-162)

L'oscillation entre les états et le grimpeur des stations ne sont que des preuves d'une progression spirituelle dont Mansour est l'aspirant.

Une autre notion fait surface dans *Les yeux de Mansour*, celle du cercle. Cet ensemble de points infinis symbolise, dans la pensée soufie, la Voie initiatique. Le cercle, d'après Eric Geoffroy, représente la Loi divine (*Shari'a*), quant au centre, le juste milieu du cercle, représente la Réalité intérieure (*Haqiqa*) du message divin. Dans le roman, Mansour est toujours à la recherche du centre : « c'est-à-dire ce point précis qu'il mettait longtemps à trouver en haut de sa dune, était le centre... » (Girod, 2018, p. 58). Tout au long du texte, Mansour « progresse suivant une trajectoire droite vers ce qui doit être le milieu... » (Girod, 2018, p. 37) que soit le milieu du désert, de l'humanité, de l'univers ou tout simplement de l'esplanade dans lequel il sera décapité. Exotériquement, Mansour est entouré par une foule ignorante qui crie sa mort, ésotériquement, il est entouré par un cercle des mystiques, des aimants de la Beauté : « Il y a là ceux que je connais et d'autres encore, tous vêtus de blanc, en cercle serré autour de toi... je reconnais Platon et Plotin, Sohrawardi et Ibn Sina, Abdelkader et Ibn Arabi... » (Girod, 2018, p. 223).

La quête que chaque soufi mène pour retrouver la Vérité passe, obligatoirement, par la purification. Dans le récit, le chemin de Mansour l'a conduit au centre d'une esplanade dans un lieu appelé Al-Safa, pureté en arabe : « Gassouh ! Gassouh ! Comme un interminable tonnerre dans le ciel poussiéreux d'Al-Safa Square » (Girod, 2018, p. 61). Le narrateur relate l'avancée de Mansour vers « le centre de cette place de la pureté où il sera purifié pense-t-on, comme libéré d'un mal... du mal... Et que cette humanité qui chante... mon Dieu elle chante !... se purifie aussi par la passion de Mansour. » (Girod, 2018, p. 118). Il semble que Mansour n'avait pas beaucoup de choix quant à son sort comme le confirme les propos de son ami Hussein : « Toutes les trajectoires de ce ciel, Mansour, t'auraient ramené au centre de cette esplanade... » (Girod, 2018, p.152). En outre, le silence qui accompagne la recherche du centre est significatif vu qu'il est l'un des fondements de l'ascèse dans la pratique soufie. Cela explique l'absence de parole du personnage principale.

En revanche, nous ne pouvons pas nier la présence d'une expression d'une grande importance à notre sens car elle est la clé de voute pour comprendre l'écho entre al-Hallaj et le personnage principal du roman. Cette expression est « Je suis Lui ». Cette dernière demeure flagrante pour tout lecteur, spécialiste ou ignorant de la pensée soufie car elle inculque chez lui d'innombrables questions sur sa conception ainsi que sur son interprétation. Cette phrase représente un état d'anéantissement dans lequel le soufi prononce des propos de quasi extase ou d'ivresse spirituelle en s'appartenant au créateur : « Je suis de Lui... » (Girod, 2018, p. 179) ou en s'identifiant à Lui : « Je suis Lui. » (Girod, 2018, p. 179).

Suite à sa méditation, à son voyage, à son état spirituel, Mansour nous plonge dans le monde soufi grâce aux paroles qui lui reviennent, aux propos qui le distinguent et qui mettent le point sur sa Voie soufie:

Bien que cette représentation te donne mon apparence, elle ne saurait te donner notre image suprême. Car derrière mes traits se trouve une personnalité voilée. Voilà, en somme, ce que j'avais exprimé par les phrases que vous me reprochez, avait fini par confier Mansour, après ce long silence. Et si, à ce moment là, je comprenais encore quelque chose, il me sembla qu'il avait précisé avoir entendu cela un jour où il avait ressenti l'abandon absolu de Dieu. (Girod, 2018, p. 201)

Ces paroles dévoilent les vérités que le soufi est susceptible de voir lors de son expérience spirituelle, durant son ivresse et après son voyage spirituel :

Que des images terrifiantes l'avaient laissé à terre, dans la rue, devant un mall et devant des dizaines de personnes qu'il voyait déjà mortes... Des morts qui ne constitueraient même pas l'humus de notre terre. De vulgaires ossements secs qui finiraient en sable... sur cette terre où l'abandon de Dieu me paraissait absolu. Et il me paraissait impérieux d'affirmer Dieu lorsque celui-ci disparaissait du monde... en disant « Je suis Lui ». De nouvelles prosternations se firent entendre dans la salle et Abou Daoud interrompit Mansour en lui demandant, maintenant qu'il avait reconnu et exposé les faits, de s'en repentir en priant pour la miséricorde du Tout-Puissant. (Girod, 2018, pp. 201-202)

La phrase que Mansour al-Jazairi a prononcée sous l'emprise état spirituelle, où on, va lui coûter sa vie car le juge l'a accusé d'hérésie malgré le témoignage le soutenant de son ami Hussein qui dit :

Ou bien Dieu, lui-même, s'était-il manifesté au sommet de cette dune, par une voix ou par une image, et laissait clairement entendre Sa volonté ? ... et ce n'était pas cette histoire d'adultère vulgairement mêlée au nom de Dieu qui suscitait l'indignation et la réprobation de cette vieille salle d'audience mais le fait que Dieu se soit manifesté en face de toi qui leur était insupportable... de la même façon que pour l'émir Abdelkader, à qui l'on reprochait non pas tant la reddition que la façon dont il l'expliquait... (Girod, 2018, p. 199)

De plus, Mansour tranche son destin en prétendant effectuer le pèlerinage lors de ses virées contemplatives dans le désert, sur sa dune :

Après l'avoir bien écouté, on lui demanda si cela s'apparentait à une sorte de pèlerinage... ce à quoi Mansour répondit que c'était son hadj, qu'arrivé au sommet de la dune il tournait en lui-même et autour de lui-même jusqu'à se voir en procession autour de la Kaaba et en procession autour de la terre et du soleil et en procession autour de la galaxie (Girod, 2018, p. 202)

Un autre trait clé du soufisme est Leila²¹, prénom d'une femme que les soufis choisissent, souvent, pour symboliser la Beauté, la Présence ou l'Essence divine dont le soufi amoureux perd la raison en devenant, ravi, ivre ou fou. La raison qui semble incompatible avec l'Amour car elle en est un obstacle comme le confirme le poète et le maître spirituel persan Faxr al-Din 'Eraqi : « la raison est un lien qui distrait l'esprit de la contemplation de l'Aimé et le berce d'illusions » (1994, p. 378). Ce qui pourrait répondre à la question que le narrateur s'est posé à plusieurs reprises avec ses tentatives de raisonner son ami Mansour: « Mais que lui restait-il, déjà, de raison ? » (Girod, 2018, p. 95).

Toutefois, Leila n'est pas le seul prénom que les soufi ont choisi comme symbole, Ibn Arabi a utilisé dans son traité poétique «L'interprètes des désirs », *tarjumân al-*

²¹Leila, signifie « nuit » en arabe.

Ashwâq, d'autres prénoms féminins pour symboliser la sagesse, ceux de Salma et Loubna. Le cheikh Ahmad al-'Alawi répétait souvent ces vers ou figure le prénom de Salma :

« Soumets-toi à Salma et va où elle va,

Suis le vent du Destin et tourne comme il tourne » (Lings, 2017, p. 119)

Donc, le prénom féminin change d'un auteur à un autre. Ce qui nous conduit vers Nadine, le seul personnage féminin dans le roman et dont Mansour tombe amoureux : « comme si j'étais présent dans cette chambre où ils devaient s'aimer jusqu'à disparaître » (Girod, 2018, p. 159). En s'intéressant à la relation de ces deux personnages, Mansour et Nadine, nous constatons qu'il s'agit d'un amour qui fait redouter et voir au-delà des mots pour le saisir. Le narrateur affirme notre piste en comparant Nadine, « cette femme irrésistible » (Girod, 2018, p. 131), à Leïla et surtout en faisant cette comparaison après un état d'extase :

[...] qu'il venait, à bout de force, de poser sur l'une de ses cuisses comme s'il l'avait déposée après qu'elle eut été tranchée par la violence de l'extase... elle le recueillait entre ses mains comme avait pu le faire Leila avec les suppliciés de l'Amour (Girod, 2018, p. 166).

En effet, nous ne savons pas ce que vit, voit, Mansour ; par quoi il passe ; s'il se confond entre amour de Dieu et amour terrestre : « je craignais qu'il y eût entre eux bien plus fort que l'amour... redoutant que, dans l'esprit de Mansour, aimer Nadine revînt à aimer le Divin créateur, revînt à aimer la Création tout entière. » (Girod, 2018, p. 163). Néanmoins, quelques idées exprimées sont révélatrices car où Hussein évoque leur rencontre dans la chambre d'Amour, comme il l'a nommé, une dimension spirituelle l'accompagne. Nous commençons par le goût et l'ivresse exprimés par la « bouche », les « lèvres » et le « vin » dans une atmosphère purement spirituelle :

Craignant de voir les lèvres de Nadine se poser lentement au creux de l'oreille de Mansour pour y susurrer quelque chose de bien plus grave que la poésie de Hafiz ou celle de Rumi ou celle de Khayyâm, craignant d'entendre des mots tendres, des mots tissés comme un chant, un cantique des cantiques invitant Mansour, le suppliant de venir boire à sa bouche le meilleur des vins et s'enivrer de ou l'amour qui les unissait... (Girod, 2018, p. 160)

Nous avons, aussi, l'idée d'« anéantissement » succédée par l'« union » des deux amants : « Nadine et Mansour s'aimaient jusqu'à disparaître l'un dans l'autre, elle en lui et lui en elle, pour ne devenir qu'un seul et même être » (Girod, 2018, p. 160). Par la suite, le narrateur exprime à nouveau l'union mais cette fois avec l'Un en faisant preuve que

l'amour qu'éprouve Mansour pour Nadine va au-delà de l'être créé pour atteindre son créateur en arrivant à l'amour de Dieu: « s'aimant si fort qu'ils se faisaient plus qu'un avec l'Un. » (Girod, 2018, p. 163).

Tout comme le soufi défini par Ibn Arabi, Mansour Al Jazairi saute d'un état à un autre, du malade inconscient de tout ce qui l'entoure, l'indifférent qui se lie à la liberté spirituelle en vue de :

Nous rendre indifférents à toutes les choses créées [...] de telle manière que nous ne voulions pas, pour notre part, davantage la santé que la maladie, la richesse que la pauvreté, l'honneur que le déshonneur, une vie longue qu'une vie courte, et de même pour tout le reste (Messier, 2007, p. 448).

En superposant ces paroles à Mansour qui a acheté une belle Camaro rouge sauf qu'il ne s'en réjouit pas ce qui pourrait exprimer, dès les premières pages du roman, un certain renoncement: « Tu vois, me disait Mansour, c'est comme si je faisais l'amour sans jouissance. Une promesse sèche et sans espoir... Des mois d'épargne pour m'offrir cette voiture et maintenant rien... plus rien, je l'ai et c'est tout. » (Girod, 2018, p. 11) ; il n'a manifesté aucun rejet à sa maladie rare et irréversible, il est resté impassible, signe d'acceptation « Mansour resta muet tout le temps qu'il nous fallut pour sortir de l'hôpital et rentrer dans la Camaro » (Girod, 2018, p.32), de Volonté.

2. Mansour al-Hallaj et Mansour al-Jazairi, interprétation et comparaison :

La lecture de notre corpus *Les yeux de Mansour* nous permet de déceler beaucoup de points de ressemblance entre le personnage principal du roman qu'est Mansour al-Jazairi et la figure référentielle Mansour al-Hallaj. Pour ce faire, nous avons consacré le premier titre du troisième chapitre à identifier ce qui fait de notre personnage un être soufi afin de faciliter l'étude comparative que nous allons opérer.

Il nous semble inévitable, d'emblée, de recourir à une brève définition du personnage afin de mieux distinguer ses différentes catégories. Tout d'abord, un personnage peut être référentiel comme ceux historiques, allégoriques ou sociaux. Ceux-ci sont reconnus et s'inscrivent dans une culture pleine et fixe et c'est au lecteur de les identifier. Ensuite, nous avons les personnages embrayeurs qui « sont les marques de la présence en texte de l'auteur, du lecteur, ou de leurs délégués » (Hamon, 1972, p. 95). Ils

sont appelés aussi « personnages porte parole », c'est-à-dire ils sont des interlocuteurs impliquant le conteur et l'auteur. Enfin, nous arrivons à la dernière catégorie de personnages anaphores qui tissent dans le discours un réseau afin de le rendre plus organisé et cohésif. Ils sont doués de mémoire et peuvent servir d'indices : nous les trouvons sous forme de souvenir, de flash-back, de prédiction, etc.

Il convient après cet aperçu de valider notre point de départ confirmant que le personnage principal du roman est le reflet girodien d'al-Hallaj car ce dernier est considéré, dans la légende spirituelle musulmane, comme le type de l'amant parfait de Dieu influençant, sans doute, l'ancrage que Ryad Girod effectue sur le tableau de son personnage.

2.1 Le prénom

Avant toute chose, le prénom de ces deux hommes nous saute aux yeux, les deux s'appellent Mansour. En effet, si nous partons de l'idée que le hasard n'existe pas car tout est écrit, nous aboutirons au même sort : « chaque individu participe de son nom (lahu Nasib fi ismih) » le maître Abd El Rahman Es-saqqli (cité par Skali, 2018, p. 35). Cela veut dire que le nom a un impact d'une façon ou d'une autre sur le nommé. Hussein Ibn Mansour al-Hallaj est nommé Hussein, par sa mère, en souvenir de Hussein le fils de Fatma ; connu par le prince des martyrs. Bien que personne ne sache si ce choix prénom à Mansour a la même justification, al-Jazairi finit, dans le roman, par avoir la même fin qu'al-Hallaj. Le choix de prénom n'est pas, par conséquent, aléatoire, bien au contraire Girod se réfère fidèlement à la figure qui l'inspire.

2.2 « Je suis le Réel », « Je suis Lui »

« Je suis le Réel » est la fameuse proposition qui traduit le cri d'al-Hallaj qu'il a exprimé suite à un état d'ivresse spirituelle. Dans ce hurlement, le pronom « je » est annihilé par la Présence, c'est-à-dire, le « Je » dans cette phrase se veut éternel comme l'explique Rumi : « Je suis devenu anéanti, Dieu seul reste », le « Je » renvoie alors au Divin, c'est Lui qui reste. A l'inverse des juristes, Rumi trouve qu'il s'agit d'une ultime humilité de la part d'al-Hallaj car ce qu'il a proclamé signifie : « Dieu Seul est », il ajoute :

« Ce serait orgueil que de dire : Tu es Dieu, et je suis Ton serviteur. Par-là, tu affirmes ta propre existence et tu instaures la dualité. »²²

De l'autre côté, nous avons « Je suis Lui » de Mansour al-Jazairi. Lui « Houwâ »²³, dans la science soufie, est « le nom de l'ipséité divine » (Skali, 2018, p. 24). Selon al-Jili, il est le premier Nom divin avant le Nom « Allah ». Le premier est caché, Il ne se manifeste pas et donc inconnaissable, contrairement au deuxième qui est apparent et représente la *Shahada* (Témoignage). « Lui » symboliserait, chez les soufis, le centre qui manierait toute autre entité et en fait son origine.

Donc, « Je suis Lui » de Mansour al-Jazairi n'est qu'une résonance du fameux « Je suis le Réel » de Mansour al-Hallaj. Semblant incompatibles avec la Loi, les shatahat (paroles extatiques) manifestés par ces deux hommes les mettent sur le même chemin celui de l'ivresse spirituelle et confirment leur ressemblance.

En effet, Girod s'inspire, dans la création de son personnage, fortement de sa référence qu'est al-Hallaj et facilite l'identification de cette distinction en optant pour une phrase similaire à celle reconnue dans la Voie mystique.

2.3 Le pèlerinage

La lecture du personnage Mansour al-Jazairi divulgue un autre point qui fait écho avec la pensée saillante d'al-Hallaj, celui du pèlerinage. Selon lui, « Si un homme désire faire le pèlerinage à La Mecque, mais qu'il n'en a pas la possibilité, qu'il le fasse dans une chambre ou un enclos carré (comme la Kaaba) que nulle souillure n'atteigne, et auquel nul n'a accès » (Chebel, 2016, p. 75). Cette conception attribuée à al-Hallaj est adaptée, également, par Mansour al-Jazairi qui l'exerce fidèlement dans le désert saoudien:

Après l'avoir bien écouté, on lui demanda si cela s'apparentait à une sorte de pèlerinage... ce à quoi Mansour répondit que c'était son hadj, qu'arrivé au sommet de la dune il tournait en lui-même et autour de lui-même jusqu'à se voir en procession autour de la Kaaba et en procession autour de la terre et du soleil et en procession autour de la galaxie (Girod, 2018, p. 202)

Ce passage assemble encore une fois les deux Mansour, sous certains aspects disparates certes, mais ayant un même et seul objectif : faire le pèlerinage. En fait, nous pouvons constater qu'al-Jazairi a transgressé l'une des conditions qu'al-Hallaj a-t-il

²² Rumi, Le livre du Dedans, traduit par Eva de Vitray-Meyrovitch, Paris, Sindibad, 1982, p.245.

²³ Houwa est un Nom divin qu'utilisent les soufis pour l'invocation.

précisées : un espace clôturé, quadrilatère, en référence au lieu sacré Kaaba. Al-Jazairi, malgré la superficie du Sahara, il l'a trouvée close, clôturée répondant aux conditions d'al-Hallaj et il y a fait son pèlerinage.

2.4 Le désir de la mort

Geoffroy, parmi d'autres, voit qu'Hallaj a provoqué, intentionnellement, par son comportement, les juristes pour qu'ils le condamnent à mort car il avait le désir d'anticiper sa mort physique en vue de s'unir à Dieu. Eric illustre son avis par les propos de Mansour : « Tuez-moi, o mes amis ! Car c'est dans la mort que se trouve ma vie, et c'est dans ma vie qu'est ma mort ! » (2015, p. 40).

Afin de réaliser l'union, al-Hallaj s'est trouvé le prétexte mal jugé par les juristes lui causant la condamnation afin de retrouver sa vie, à côté de Dieu. La vie réelle n'avait, pour lui, plus de sens en comparaison à l'union divine.

Dans *Les yeux de Mansour*, al-Jazairi se trouve sous le même alibi que notre référence. Il ne s'est pas contenté d'affirmer la déclaration qui l'avait ramenée au tribunal « Je suis Lui » mais a fini par en rajouter une autre rendant son procès plus grave. Lors des interrogatoires, al-Jazairi, a rapporté la scène du prétendu pèlerinage qu'il a effectué au sommet de la dune.

La thèse du pèlerinage réunit Mansour al-Hallaj et Mansour al-Jazairi. Ryad Girod a su mettre son personnage dans la peau de sa référence réelle. Cependant, cette ressemblance n'est pas évidente pour tous les lecteurs. Elle implique ceux-ci et interroge leur culture. En effet, l'aspect que notre auteur voudrait mettre en relief nécessite une étude exhaustive de la pensée d'al-Hallaj.

2.5 Le martyr

Le supplice de Mansour al-Hallaj témoigné par une foule a été générateur de plusieurs légendes. Louis Massignon rapporte sa mise à mort :

Et la tête tomba, le tronc fut arrosé de pétrole et incinéré, les cendres jetées, du haut d'un minaret, dans le Tigre (27 mars 922). « *Allah Akbar* », cria la foule, tandis qu'on suspendait sa tête à un écriteau. (Massignon, 1192, p. 26)

Au fait, différents récits ont été racontés après sa mort violente, l'un d'eux témoigne que le fleuve du Tigre a été enflé plus que d'habitude avec des tempêtes inhabituelles. Un autre récit sur la mort d'al-Hallaj est celui du narrateur:

Une foule immense se rassembla pour voir le long supplice de Hallaj, voir ses membres découpés un à un, sa tête arrachée puis exposé, son corps brûlé et ces cendres dispersées, le vendredi 27 mars, du haut d'un minaret, et emportées par les vents qui soufflaient. (Girod, 2018, p. 206).

En effet, la mort atroce d'al-Hallaj se converge avec celle d'al-Jazairi :

Abou Daoud tourne ses yeux en direction de ton bourreau qui abat son sabre dans les vents tournoyants et le silence est fendu par le son d'un coup d'épée dans du sable... et le son d'un paquet de sable qui tombe sur la natte déroulée au centre d'Al-Safa... (Girod, 2018, p. 224)

Les cendres dispersées d'al-Hallaj sont remplacées par le sable dans le roman. Le corps de Mansour devient sable : « Donne-moi la puissance d'un atome de Ta vérité pour comprendre que Tu es devenu sable lorsque la lame effleura un atome de Ta peau » (Girod, 2018, p. 224).

Les deux exécutions sont faites par les docteurs de la Loi devant une foule sur des places publiques, un vendredi : « tu m'avais souri en me disant que c'était un vendredi comme aujourd'hui et comme le jour où les cendres d'al-Hallaj furent dispersées aux quatre vents et que le Tigre emporta irriguer des terres entières...» (Girod, 2018, p. 221)

Ces passages ainsi que ces allusions viennent appuyer les similitudes que nous avons prétendu dénombrer depuis le début de notre présent travail. Mansour al-Hallaj est la figure que Ryad Girod a voulu mettre en exergue derrière la présence de Mansour al-Jazairi, de leur jeunesse semblable jusqu'au sort identique.

Conclusion partielle

Le soufisme est un sujet qui a suscité en nous d'âpres interrogations vue sa nouveauté et le peu d'études l'ayant traité. Malgré ces deux empêchements démotivants, nous avons tenu à avancer, à se sacrifier pour arriver au dernier chapitre clôturant toute question.

Ryad Girod a su mettre en valeur Mansour Al-Hallaj, sa référence, en le mettant dans la coque d'Al-Jazairi prenant de lui et arrivant au même sort que lui. Fidèlement parfois, en trahissant quelques détails d'autres fois, l'image d'Al-Jazairi, peinte dans *Les yeux de Mansour*, reflète d'une grande part Mansour Al-Hallaj et cela derrière tous les traits soufis que l'auteur a introduits tout au long des événements de son récit.

Nos lectures sur la voie soufie ainsi que sur Al-Hallaj nous ont été directrices dans l'avancement et la confirmation de l'identification des deux Mansour. Aussi, l'auteur, a-t-il bien fait d'introduire quelques noms revenant aux soufis de différentes époques tels que l'émir Abdelkader et Ibn Arabi. Le soufisme littéraire que Ryad Girod ne cesse de tracer dans *Les yeux de Mansour* ne s'explique pas par la simple citation du nom Mansour, ou même de ses grands prédécesseurs, l'écrivain va plus loin pour toucher les tréfonds de la Voie soufie en définissant les états, les maqamat, la khalwa, la contemplation, le désir, le rêve que seul le soufi pourrait, aussi bien, présenter. Ryad Girod, l'est-il ?

CONCLUSION GENERALE

Ryad Girod est un jeune auteur algérien qui s'est consacré, dans ses trois romans, à certains aspects de la Voie soufie. Cette dernière n'est pas explicitement déclarée ce qui implique le lecteur en le faisant participer à une quête de recherche et de confirmation. Ce point motivant est le premier prétexte que nous nous sommes donnés pour justifier le choix de notre corpus ainsi que celui de notre problématique.

Les yeux de Mansour, le dernier roman de Ryad Girod interpelle le lecteur depuis sa couverture qui comprend un titre clé et une statue d'un personnage assez connu qu'est l'émir Abdelkader aidant le lecteur à catégoriser cet écrit et l'inscrire dans une thématique précise.

Il nous a été indispensable, avant de terminer la lecture du roman, de faire une recherche initiale afin de mettre le point sur ce qui pourrait relier le nom de Mansour à l'émir Abdelkader et nous avons fini par confirmer notre champ d'étude qu'est la Voie soufie, plus précisément sa figure emblématique Mansour al-Hallaj.

Pour mieux faire, nous nous sommes, tout au début, demandés à quoi notre auteur s'est-il référé pour donner naissance au personnage de Mansour qui détient le rôle principal dans le roman. Une première réponse nous a semblés pertinente et féconde est celle qui met en relation Mansour le personnage avec Mansour Al-Hallaj, la grande figure mystique. Afin que nos questions-réponses soient méthodiques, nous nous sommes demandées comment Al-Hallaj et Al-Jazairi sont analogiques.

La lecture du roman nous a été un guide et a provoqué notre curiosité afin de savoir l'identité de Mansour Al-Jazairi et à quoi Ryad Girod s'est-il référé pour lui donner naissance. Néanmoins, l'épigraphe revenant à Rabi'a al-Adawiya a indirectement répondu à cette première, interrogation en inscrivant *Les yeux de Mansour* dans la Voie soufie et nous a donc concentré sur la figure emblématique qu'est Mansour Al-Hallaj, grande figure du soufisme.

Les premières hypothèses que nous avons émises et qui associent Al-Jazairi à Al-Hallaj n'auraient pas été confirmées sans que nous passions par ce qui fait d'Al-Jazairi soufi et par là assembler les deux Mansour sous le même toit soufi. Le choix du prénom nous a beaucoup aidé à retrouver la référence de Girod mais nous devons mener une

recherche scientifique impliquant une étude comparative en vue de dévoiler les points de ressemblance et de divergence de nos personnages en question.

En vue de répondre à notre interrogation, nous avons trouvé juste de répartir notre étude en trois chapitres qui varient entre la théorie et la pratique. Dans le premier chapitre, nous avons vu nécessaire de revenir sur la présentation de l'auteur pouvant être méconnu et pour situer notre corpus. Puis, nous avons résumé le roman tout en décelant, dans le dernier titre de ce premier volet, les thèmes dominants pouvant nous aider dans la suite de notre étude.

Le deuxième chapitre, quant à lui, nous l'avons consacré à notre domaine de recherche qu'est le soufisme. Puisque le thème sur lequel nous avons travaillé est peu travaillé, nous nous sommes étalés, dans cette seconde partie, sur la définition du soufisme, son origine ainsi que les grandes figures qui le présentent afin que nos objectifs ainsi que notre champ de travail soient clairs et bien définis.

Ce deuxième volet a mis l'accent sur les titres que nous avons considéré comme clés dans la réponse à la problématique ou la confirmation des hypothèses émises dans l'introduction. Car, il nous a paru impossible de retrouver ce qui rend Mansour Al-Jazairi identique à Mansour Al-Hallaj sans savoir ce qui distingue ce dernier dans la Voie soufie. Il nous a été crucial, également, de mettre le point sur certaines caractéristiques des figures et images mystiques en définissant les notions clés de monde merveilleux.

Dans le troisième chapitre, qui se veut comparatif et interprétatif, nous nous sommes consacrés à la confrontation des traits distinguant Mansour Al-Hallaj avec ceux de Mansour Al-Jazairi que nous avons pu relever dans notre corpus. Cette partie nous a permis de révéler qu'effectivement Mansour Al-Hallaj est la référence à laquelle Ryad Girod revient en leitmotiv pour façonner son personnage principal. Celui-ci est le fruit d'un grand travail et un intérêt particulier met en exergue dans le roman à travers les personnages : Rabi'a al-Adawiya, l'Emir Abdelkader et Mansour Al-Hallaj.

BIBLIOGRAPHIE

I. Corpus d'étude

1. Girod, R. (2018). *Les yeux de Mansour*. Blida : Barzakh.

II. Autres romans de l'auteur

1. Girod, R. (2010). *Ravissements*. Blida : Barzakh.
2. Girod, R. (2015). *La fin qui nous attend*. Blida : Barzakh.

III. Ouvrages théoriques

1. Annestay, J. (2009). *Une femme soufie en Islam Rabi'a Al-Adawiyya*. Paris : Editions Entrelacs.
2. Attar, F. *Le Mémorial des saints*. Traduit d'après le ouïgour par A. Pavet de Courteille. (1976). Paris : Editions du Seuil.
3. Carra de Vaux, B. (1909). *La doctrine de l'Islam*. Paris : Edition G. Beauchesne.
4. Chaulet-Achour, C. & Rezzoug, S. (2005). *Convergences critiques, introduction à la lecture du littéraire*. Alger : OPU.
5. Chebel, M. (2002). *L'imaginaire arabo-musulman*. France : Quadrige/PUF.
6. Chebel, M. (2016). *Les grandes figures de l'islam*. Alger : Editions Sédia.
7. De Vitray-Meyerovitch, E. (2018). *Islam, l'autre visage*. Paris : Albin Michel.
8. Geoffroy, E. De. (2015). *Le soufisme Histoire, fondements, pratique*. Paris : Editions Eyrolles.
9. Ibn Arabi, M. (1959). *Fusûs al-hikam*. Beyrouth : Abû al-Alâ' 'Afîfî.
10. Jabre, F. (1970). *Essai sur le lexique de Ghazali*. Beyrouth : Publications de l'université libanaise, section des études philosophiques et sociales.
11. Massignon, L. (1975). *La Passion de Hallâj*. (Vol 1 et 2). Paris : Gallimard.
12. Martin, L. (2017). *Un saint soufi du XXe siècle Le cheikh Ahmad al-'Alawi*. Paris : Points.
13. Messier, M. (2007). *Agapè : recherches sur l'histoire de la charité*. Canada : Editions Fides.
14. Michon, J-L. (1990). *Le Soufi Marocain Ahmed Ibn Ajiba Et Son Mi'raj*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
15. Skali, F. (2018). *La voie soufie*. Paris : Albin Michel.

16. Sayyid Ali, S. (2007). *Le soufisme canonique Méconnu des pseudo adeptes et des antagonistes*, traduit de l'Arabe par Yahiaoui, H-L. Lebanon : Dar Al-kotob Al-Ilmiyah.

IV. Revue

- Gril, D. (2017, Septmbre). Le premier traité du soufisme. (La fondation conscience soufie) *Revue Conscience Soufie*, pp. 4-6.

V. Thèses et mémoires

1. Kchouk, K. (2012). *L'héritage du soufisme dans la poésie arabe contemporaine* (Mémoire de doctorat, spécialité : études méditerranéenne et orientales. Université de Strasbourg)

VI. PDF

1. Fenyol, M. De. (2018). *Propos de soufis. Mystique musulmane et Exercices spirituels de saint Ignace*. Archivo Teologico Granadino.
2. Geoffroy, E. (2010). *Soufisme et spiritualité module 1, Approches du soufisme*. Universitat Oberta de Catalunya.
3. Geoffroy, E. (2010). *Soufisme et spiritualité module 2, Soufisme et islam : deux noms pour une même réalité*. Universitat Oberta de Catalunya.
4. Geoffroy, E. (2010). *Soufisme et spiritualité module 3, Le soufisme dans la culture islamique*. Universitat Oberta de Catalunya.
5. Geoffroy, E. (2010). *Soufisme et spiritualité module 4, Le soufisme au quotidien*. Universitat Oberta de Catalunya.

VII. Documents en ligne

VI.1 Dictionnaire en ligne :

1. Dictionnaire du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. Consulté le 19 février, 2020, sur : <https://www.cnrtl.fr/definition/ravissement#:~:text=%C3%89tat%20mystique%2C%20sup%C3%A9rieur%20%C3%A0%20l,nuit%2C%20Vintres%20eut%20un%20ravissement>.

VI.2 Articles

1. Bourboune, F. (2008, Février 02). De l'improbable sentiment de dépossession se soi-même : note de lecture sur Ryad Girod. *Yves Chemla*. Consulté le 21 février, 2020, sur : http://www.ychemla.net/fic_doc/Girod_01_02_08.html

2. *Cresus*. (2016, Septembre 29). La fin qui nous attend de Ryad Girod : Déshumanisation du monde. Consulté le 23 janvier, 2020, sur : <https://www.cresus.dz/la-fin-qui-nous-attend-de-ryad-girod-deshumanisation-du-monde/>
3. Graba, L. (2014, Juin 21). Ravissements de Ryad Girod : l'utopie du langage. *El Moudjahid*. Consulté le 21 février, 2020, sur : <http://www.elmoudjahid.com/fr/actualites/61775>
4. Hamon, P. (1972, Mai). Pour un statut sémiologique du personnage. *Persée*. Consulté le 28 mai, 2020, sur : https://www.persee.fr/doc/litt_0047-4800_1972_num_6_2_1957
5. Kharfi, S. (2019, Janvier 28). Ryad GIROD rencontre ses lecteurs à Alger, compréhension du monde à travers « Les yeux de Mansour ». *reporters*. Consulté le 21 février, 2020, sur : <https://www.reporters.dz/ryad-girod-rencontre-ses-lecteurs-a-alger-comprehension-du-monde-a-travers-les-yeux-de-mansour/>
6. Nekachtali, L. (2010, Mai 31). Parution « Ravissements » de Ryad Girod, le langage incarné du silence. *Djazair*. Consulté le 21 février, 2020, sur : <https://www.djazair.com/fr/horizons/10536>
7. Rédaction nationale. (2010, Mars 30). Glissement vers la lumière, *Liberté-Algérie*. Consulté le 21 février, 2020, sur : <https://www.liberte-algerie.com/culture/glissement-vers-la-lumiere-77003>
8. Rocalve, P. (1989). Louis Massignon et le soufisme. *Persée*. Consulté le 27 décembre 2019, sur : https://www.persee.fr/doc/horma_0984-2616_1989_num_14_1_1042
9. Sarah, H. (2016, Janvier 03). La fin qui nous attend de Ryad Girod, *Le Soir d'Algérie*. Consulté le 21 février, 2020, sur : <http://www.cdesoran.org/document/NRP35.pdf>
10. Venerianus. (2019, Septembre 09). Abu Qasim Junayd : les fondements traditionnels de la vie spirituelle / Le tasawwuf. Consulté le 28 mai, 2020, sur : <http://venerianus.over-blog.com/article-abu-qasim-junayd-83809033.html>

VI.3 Youtube

1. Benbrika, M. (2017, janvier 19). Consulté le 28 mai, 2020, sur : <https://www.youtube.com/watch?v=weYUO8Pjs7A>

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENT	1
INTRODUCTION GENERALE	1
CHAPITRE I : PRESENTATION DU CORPUS	3
Introduction partielle	4
1. Ryad GIROD, présentation et écrits	5
2. <i>Les yeux de Mansour</i> , présentation et résumé	7
3. Thèmes dominants dans <i>Les yeux de Mansour</i>	9
3.1 Le regard	9
3.2 L'amour	10
3.2.1 Un amour humain	11
3.2.2 Un amour divin	12
3.3 Le désert	13
3.4 L'histoire et la politique	14
3.5 L'impuissance de l'être	15
Conclusion partielle	18
CHAPITRE II : SOUFISME	19
Introduction partielle	20
1. Étymologie et origines du soufisme	21
1.1 L'étymologie	21
1.2 Les origines du soufisme	22
2. Définitions du soufisme	24
3. Notions clés	25
3.1 Retraite spirituelle (Khalwa)	26
3.2 Etat (Hal) et degré (Maqam) spirituels	26
3.3 Dévoilement (Kashf)	27
3.4 Théophanie (<i>Tajalli</i>)	28
3.6 Extase (<i>wajd</i>) et intuition spirituelle (<i>tawajud</i>)	29
3.7 Ivresse (Sukr)	29
3.8 Propos extatique (Shath)	30
3.9 Union (Itihad) et Localisation (Hulul)	30
4. Les figures soufies et le roman <i>Les yeux de Mansour</i>	31
Conclusion partielle	38
CHAPITRE III : MANSOUR AL-JAZAIRI DANS LA PEAU DE MANSOUR AL-HALLAJ	39

Introduction partielle _____	40
1. Mansour al-Jazairi Soufi : _____	41
2. Mansour al-Hallaj et Mansour al-Jazairi, interprétation et comparaison : _____	48
2.1 Le prénom _____	49
2.2 « Je suis le Réel », « Je suis Lui » _____	49
2.3 Le pèlerinage _____	50
2.4 Le désir de la mort _____	51
2.5 Le martyr _____	51
Conclusion partielle _____	53
CONCLUSION GENERALE _____	54
BIBLIOGRAPHIE _____	56
TABLE DES MATIERES _____	59

Résumé

L'œuvre de Ryad Girod fait parler beaucoup de littéraires sur la technique adoptée ainsi que la thématique mise en question, de son premier roman jusqu'au dernier qui fait l'objet de notre présent travail. En effet, *Les yeux de Mansour* embrasse le monde soufi dans sa globalité en survolant les noms des grandes figures de la Voie ; de Rabi'a al-Adawiyya jusqu'à l'émir Abdelkader.

C'est en fait avec une grande ferveur que nous nous sommes penchés dans une étude comparative mettant en œuvre le grand Mansour al-Hallaj revisité par Ryad Girod, dans son dernier roman, sous les traits de Mansour al-Jazairi. Pour cela, nous sommes revenus sur ce que la Voie prône-t-elle, quels noms l'ont-elle présentée ainsi que ce qui a distingué notre image référentielle qu'est al-Hallaj pour enfin confirmer l'hypothèse émise initialement disant que les deux Mansour s'identifient grandement.

Ryad Girod inscrit, pour la troisième fois, son écrit dans un champ assez riche amenant le lecteur à découvrir la beauté et le charme du monde soufi.

Mots clés

Littérature comparée, soufisme, spiritualité, Mansour al-Hallaj, Mansour al-Jazairi.

Abstract

The work of Ryad Girod made talk many literaries about the technique adopted, as well as the thematic put into question, from his early novel until the last one which presents the topic of our work. In fact, *Mansour's Eyes* embraces the Sufi world in its global sens mentioning the names of the most outstanding figures of the Way, from Rabi'a al-Adawiyya to Emir Abdelkader.

It's done with a great enthusiasm, we are leaned into a comparative study implementing the big al-Hallaj revisited by Ryad Girod, in his last novel, under the traits of Mansour al-Jazairi. For that, we have returned to what the soufism advocates, what names it has presented and what distinguished our referential image of al-Hallaj, to confirm eventually the hypothesis issued in the first place, saying that the two Mansours identify themselves in such a remarkable way.

Ryad Girod registers, for the third time, his writing in a very rich field motivating the reader to discover the beauty and charm of the Sufi world.

Keywords

Comparative literature, sufism, spirituality, Mansour al-Hallaj, Mansour al-Jazairi.

الملخص

إن عمل رياض جيروود جعل الكثير من الأدباء يتحدثون عن التقنية المعتمدة و كذلك التيمة محل التساؤل بدءا من روايته الأولى وصولا إلى الأخيرة و التي هي موضوع دراستنا الحالية. في الحقيقة، رواية عيون منصور تعانق العالم الصوفي بأكمله و ذلك من خلال استدعاء أسماء عظماء هذا الطريق، من رابعة العدوية إلى الأمير عبد القادر . لقد قمنا، بحماس شديد، بدراسة مقارنة للشخصية الصوفية البارزة منصور الحلاج التي تمت استعادتها من طرف الكاتب رياض جيروود في روايته سالفة الذكر تحت ملامح منصور الجزائري. لذلك وجب التطرق إلى ما يدعو إليه الطريق الصوفي، الشخصيات التي تمثلها و أيضا ما ميز شخصيتنا المرجعية ألا وهي منصور الحلاج تأكيدا في الأخير على الفرضية المطروحة في البداية والتي تقول أن كلا المنصورين يتطابقان بشكل كبير مع بعضهما البعض . يسجل رياض جيروود للمرة الثالثة كتابته في مجال غني يفود فيه القارئ إلى اكتشاف جمال و سحر العالم الصوفي.

الكلمات الدالة

أدب مقارن، صوفية، روحانية، منصور الحلاج، منصور الجزائري.