Le modèle prophétique chez Hallâj

The Prophetic model in Hallâj's spirituality

El modelo profético en Hallâj

Pierre Lory

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/29426>

DOI : 10.4000/assr.29426

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2017

Pagination : 89-100

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Pierre Lory, « Le modèle prophétique chez Hallâj », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 178 | Avril-juin 2017, mis en ligne le 01 juin 2019, consulté le 15 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/29426> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.29426>

Pierre Lory

Le modèle prophétique chez Hallâj

Au cours du III^e/IX^e siècle, apparurent en islam des spéculations sur la pré-existence du prophète Muhammad. Celles-ci étaient concomitantes d'une évolution plus générale de la pensée sunnite. Contre le mu'tazilisme et les tendances rationalistes en général, le recours à l'enseignement du Prophète infallible et le rôle irremplaçable de la Sunna en général furent reconnus par la majorité de la communauté. Le hadith se mit à opérer comme un texte sacré, comme un auxiliaire indispensable du Coran – lequel était reconnu comme discours divin incréé. Plusieurs cercles de tendance ésotériste se mirent à considérer que le prophète Muhammad partageait avec le verbe coranique, quoiqu'à un degré moindre, une antécédence réelle sur le monde. Le premier grand auteur connu ayant abordé cette question et ayant laissé des écrits est l'ascète et théologien Sahl Tustarî (m. 283/896). À travers les fragments malheureusement peu nombreux et lapidaires qu'il nous reste de son œuvre, on comprend qu'il avait conçu le premier être créé par Dieu comme étant une colonne de lumière, laquelle était la Lumière Muhammadienne (*nûr muhammadi*). Les autres êtres – les anges, mais aussi Adam, puis les autres prophètes – sont issus de cette lumière. L'humanité entière procède donc de la lumière de Muhammad. Les conséquences d'une telle vision sont bien sûr considérables. Le sens de la vie spirituelle sera en effet d'accomplir en soi la perfection de ce germe muhammadien. L'intermédiaire entre les croyants fervents et Dieu, devient chez Tustarî le « cœur de Muhammad » (Böwering, 1980 : 147-165).

Nous nous proposons ici de revenir sur un autre auteur mystique dont l'impact sur son époque et sur le mouvement soufi ultérieur fut considérable, à savoir Husayn ibn Mansûr al-Hallâj. Hallâj est connu pour avoir été l'objet d'un procès fort long, qui conduisit à son exécution spectaculaire à Bagdad en 309/922. Louis Massignon (m. 1962) a rédigé sur Hallâj une thèse monumentale, qui continue à représenter la référence principale sur la question¹; il a consacré également une série d'articles et d'études sur Hallâj,

1. Cette thèse soutenue en 1922, fut publiée la même année aux Éditions Geuthner. Une nouvelle édition, augmentée de nombreuses notes ajoutées par Massignon au cours de sa vie parut aux éditions Gallimard en 1975 sous le titre *La Passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam*.

après la publication de cette thèse². L'enquête était malaisée, car l'œuvre écrite de Hallâj avait été censurée rigoureusement après son procès et son exécution. Il ne nous en reste que quelques fragments épars. Certains d'entre eux concernent le statut spirituel du prophète de l'Islam ; notamment l'opuscule intitulé *Livre des Tawâsîn*. Louis Massignon, qui a traduit cet ouvrage, a bien entendu relevé ces passages, de même que Paul Nwyia puis Stéphane Ruspoli qui ont travaillé à leur tour sur ce même traité³. Massignon y a signalé l'évocation de Muhammad comme premier créé, notant qu'elle contenait une sorte de préfiguration du concept de l'*Insân Kâmil* chez Ibn 'Arabî⁴. Il me semble toutefois fécond de visiter à nouveau ces fragments. À ma connaissance en effet, Massignon n'a pas lié cette conception sur Muhammad avec l'expérience d'union mystique, qui est le cœur même des écrits hallâjiens. La célèbre proclamation de Hallâj « je suis le Dieu-Réel » « *anâ al-Haqq* » trouve en effet son sens à travers l'identification du mystique à Muhammad. D'où les modestes considérations suggérées ici.

L'expérience du Réel absolu (*Haqq*)

Le *Livre des Tâwasîn* fut probablement écrit peu avant l'exécution de Hallâj, à un moment où il se savait condamné. Il y exprime sa pensée de façon sans doute assez libre, n'ayant plus rien à perdre, et tout à transmettre. Il s'agit cependant d'un texte composé de façon nettement ésotérique. Hallâj avait auparavant pu s'exprimer à l'occasion comme théologien, ou comme poète. Cependant, il a toujours souligné avec véhémence une vérité centrale : dès que l'on parle de Dieu en tant qu'Il est Lui – le Réel (*al-Haqq*), indépendamment même de tout ce qui est créé – plus aucun discours ne tient. *Al-Haqq* est l'Essence indéfinissable, échappant à toute expression, représentation, limite ; c'est un « trou noir » de l'esprit, de la parole, de la perception, une zone où le langage se perd en paradoxes. Ainsi Hallâj déclare : « Mais Lui – qu'Il soit exalté – nul *au-dessus* ne Le couvre, nul *au-dessous* ne Le soulève, nulle limite ne L'affronte, nul *auprès* ne L'accule, nul en arrière ne Le tire, nul *en avant* ne L'arrête, nul *auparavant* ne Le rend présent, nul *après* n'en constitue le passé. Nul tout ne L'assemble, nul *il fut* ne Lui donne l'existence, nul *il n'est plus* ne

2. Ces textes, réédités par Y. Moubarac dans le vol. 2 des *Opera Minora* à Beyrouth en 1963, ont été revus et complétés dans *Écrits mémorables*, présentés et annotés sous la direction de Christian Jambet, Paris, Robert Laffont, 2009, vol. I, p. 381-529.

3. Le texte des Tawâsîn a été édité par Louis Massignon aux Éditions Geuthner en 1913. Il en a donné également une traduction que l'on trouve dans le vol. 3 de *La Passion de Hallâj*, p. 297-339. Paul Nwyia, à l'aide de deux manuscrits que Massignon n'avait pas eu à sa disposition, donna une nouvelle édition des Tawâsîn accompagnée d'une nouvelle traduction partielle et de notes dans les *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* (n° XLVII, 1972, p. 185-227). Stéphane Ruspoli a repris ces textes et en a renouvelé l'édition, la traduction et les notes, notamment avec un recours complet aux commentaires des Tawâsîn par Rûzbehân Baqlî, texte essentiel inclus dans ses *Sharh-e shathiyyât*, lesquels ont été édités par Henri Corbin en 1981.

4. *Kitâb al Tawâsîn*, éd. L. Massignon, p. 141 : « ... on pourrait dire que le Tâsîn al Sirâj publié ici a pour sujet Mohammad, en tant qu'insân kâmil ».

Le prive de l'existence. Le décrire ne Lui suppose point d'attribut, aucune cause ne détermine ses actes. Son être est en dehors de la durée [...] Tout ce que figure l'imagination est différent de ce qu'Il est [...] Les yeux sont incapables de Le fixer et les pensées de L'affronter. Dire qu'Il est proche atteste ses grâces, dire qu'Il est loin atteste ses disgrâces. Son élévation n'atteste point une ascension, ni sa venue un déplacement⁵. L'Être divin est donc proprement « in-exprimable », ce qui ne signifie cependant pas incompréhensible. Mais le rôle du langage dans la gnose (*ma'rifa*) est par contre vigoureusement interrogé.

Hallâj affirme clairement qu'il a fait l'expérience de ce « trou noir ». Dans le chapitre II des *Tawâsîn*⁶, il souligne la gradation expérientielle qu'il a traversée entre la « science de la réalité » (*'ilm al-haqîqa*), la « réalité métaphysique » (*haqîqa*) et enfin le « Réel absolu » (*Haqq*). Il expose cette gradation selon la célèbre parabole du papillon. Certains papillons nocturnes sont attirés par la lumière de la lampe et s'en rapprochent, mais craignent la forte chaleur. D'autres papillons pénètrent dans la zone de cette chaleur, mais ne s'avancent pas plus de crainte d'être brûlés par la flamme. D'autres encore, fascinés et audacieux, pénètrent dans la flamme pour y être consumés. On y retrouve la distinction tripartite déjà classique dans le soufisme à cette époque entre les soufis novices, attirés par l'idée de se rapprocher de Dieu (*murîdûn*); les soufis que la présence du divin commence à envahir (*arbâb al-ahwâl*); et les mystiques accomplis, qui sont passés par l'anéantissement en Dieu (*fanâ'*) et ont connu l'expérience de l'union. Hallâj, bien évidemment, se présente comme un homme qui a été « consumé » et qui entend transmettre son savoir à ses disciples, et à tous ceux qui seraient concernés par son témoignage.

Cette expérience l'autorise à parler d'autorité, et à guider les autres soufis. Mais quel est son statut, sa position par rapport à d'autres maîtres ? *A priori*, tout mystique qui a été consumé possède une science unique, complète en quelque sorte. Il n'y a pas de « moitié-noyé », de « moitié-consumé ». L'indicible est indicible pour tous ; en principe, tous les hommes se trouvent ici à égalité.

Tous à égalité – mais alors, quel est le rôle de guides des prophètes ? Comment situer cette expérience mystique hallâjienne dans le cadre d'une prophétologie musulmane ? C'est ici qu'intervient le discours sur Muhammad. Hallâj va méditer sur la figure de Muhammad pour penser l'impensable, exprimer l'inexprimable. Quel est le degré de la science divine acquise par le mystique, par rapport à celle du prophète ? Il ne s'agit pas d'introduire une nouvelle complication, une intrusion de la théologie dans un domaine qui lui échappe. Hallâj tente au contraire d'utiliser cette question comme une clé : c'est la conformation au modèle du prophète Muhammad qui pourrait permettre d'approcher cet inexprimable.

5. Cité par Massignon, Akhbâr al-Hallâj, p. 115 ; et *Passion*, III, p. 138-140.

6. Nous suivons ici l'édition de P. Nwyia de 1972, en notant simplement les numéros de chapitre et de paragraphe qu'il avait choisis.

Muhammad, lumière primordiale

Dès la première phrase du premier chapitre des *Tawâsîn*, Hallâj mentionne Muhammad pour le qualifier de « flambeau de lumière surnaturelle » (*sirâj min nûr al-ghayb*) apparu parmi les lumières; puis de « lune » et d'« astre ». Muhammad est la lumière la plus brillante, la plus ancienne dans l'univers. La préexistence de cette lumière est affirmée avec netteté⁷. Nous retrouvons donc ici une conception que Sahl Tustarî avait déjà esquissée. Rappelons que Hallâj avait été, encore jeune homme, serviteur-disciple de Sahl à Tustar, de 874 à 876, et qu'il avait à coup sûr pris connaissance des doctrines de son maître. Hallâj insiste lui aussi sur cette idée de préexistence; et il la précise. Il explicite le fait que Muhammad était inspiré, instruit par le Dieu-Réel (*al-Haqq*). C'est le Dieu-Réel qui le fait parler, et non une inspiration dérivée, médiatisée par des anges, comme le professaient les mu'tazilites. Muhammad est de quelque manière en lien direct et permanent avec le Dieu absolu. Muhammad est une manifestation cosmique, un « éon » (*dahr*): sa science contient toutes les sciences, son « siècle » contient chaque moment de l'histoire⁸. Il est lié à Dieu (*al-Haqq*) et exprime la réalité métaphysique (*al-haqîqa*) des choses. Sa dimension métaphysique échappe au domaine de la création. En fait, le Prophète possède deux dimensions distinctes et inséparables. *A parte ante*, le Prophète existait depuis la prééternité, et sa Parole est parole divine. Il est incomparable aux autres prophètes. Par exemple, la familiarité avec Dieu (*uns*) a précédé chez lui le reproche divin qui peut apparaître parfois adressé au Muhammad historique dans le Coran, tellement il était uni à Dieu dès l'origine. Ceci à l'inverse de ce qui s'est produit pour d'autres prophètes, comme Noé⁹.

En tant que premier créé, Muhammad est à la fois le modèle et la finalité de la création. Ainsi écrit Hallâj: « Il est le guide, et il est le terme du chemin »¹⁰. Rûzbehân commente cette affirmation en sorte d'en modérer les implications: Muhammad manifestait Dieu, car dans la jonction avec Lui accomplie dans

7. *Tawâsîn* I 6-9. Sur cette question de la préexistence de Muhammad, v. également Massignon, dans son édition du texte de 1913, p. 158-161. Il cite notamment une assertion en ce sens de Ja'far al-Sâdiq lue dans un manuscrit du commentaire coranique de Sulamî, que nous n'avons pas retrouvée dans l'édition imprimée du *Haqâ'iq al-tafsîr* (Beyrouth, 2001).

8. *Tawâsîn* I 1.

9. Idée développée chez Sulamî, *Haqâ'iq*, II 276 à propos du verset IX 43: « Que Dieu te pardonne! Pourquoi leur as-tu donné permission [de ne pas partir à la guerre] avant que tu ne puisses distinguer ceux qui disaient vrai et reconnaître les menteurs? ». Muhammad est opposé à Noé, chez qui le reproche (à propos de son fils, XI 46-47) précède la proximité.

10. *Tawâsîn* I 9: « Huwa al-dalîl wa-huwa al-madlûl ». On peut comprendre aussi: « il est la preuve et la signification profonde ». Dans son commentaire des *Tawâsîn*, Rûzbehân se montre prudent par rapport à cette question de la nature préexistentielle de Muhammad (*Sharh-e shathiyyât*, p. 457-462; S. Ruspoli, *Tâwasîn*, p. 214-216). Pour lui, la lumière de Muhammad émane de la lumière divine primordiale, non de l'essence de la lumière. Il fait allusion au hadith: « La première chose que Dieu ait créé est ma lumière » (p. 459). Selon lui, Muhammad existait dans la prescience divine, son savoir réside en Dieu, indépendamment du néant et du devenir [mais cela n'est-il pas vrai pour toute chose créée?]. Plus loin, l'« océan des sciences » muhammadiennes est simplement rapporté à son enseignement terrestre.

l'amour, les Actes divins, les Attributs divins et l'Essence divine sont perçus comme une même réalité. En ce sens il pouvait se dire « Lui », selon le hadith connu : « Celui qui m'a vu, a vu Dieu¹¹ ». Notons toutefois que Rûzbehân introduit ainsi des explications doctrinales qui ne sont nullement incluses dans le texte même des *Tawâsîn*.

Mais au fond, le but de ces évocations n'est pas de fonder en théologien une doctrine prophétologique, laquelle aurait d'ailleurs bien du mal à trouver des fondements scripturaires. L'objectif des *Tawâsîn* est de mettre en relief la condition même de l'expérience de remontée de l'âme vers Dieu et de consommation en Lui - soit sa propre expérience, à lui Hallâj. En effet le prophète Muhammad, en tant que personne historique, a vécu selon le modèle parfait de ce que peuvent atteindre les mystiques. De ce fait, il représente une des « préfigures, de plus en plus translucides, de la vision¹² ». Mais dans quels termes, jusqu'à quelle limite constitue-t-il un modèle ? Muhammad reste bien sûr le guide, ne serait-ce qu'en tant que transmetteur du Coran¹³. Mais dans quelle mesure son vécu spirituel – illustré selon Hallâj par le récit du début de la sourate 53 – peut-il être endossé par un soufi ? L'expérience tracée par Hallâj dans les *Tawâsîn* prétend explicitement rejoindre celle de Muhammad : c'est parce qu'il l'a vécue que Hallâj se permet de la décrire, de la commenter.

Expérience prophétique et mystique hallâjienne

Hallâj décrit cet itinéraire singulier à l'intérieur de soi. Il explique comment Muhammad a rejeté le monde sensible (le « où », *ayn*), s'est tenu à cette frontière indicible entre la dualité (l'intervalle, *al-bayn*) et l'Essence (*al-'ayn*)¹⁴. Muhammad a rencontré Dieu, il a vécu ce qu'ont vécu les papillons les plus audacieux ; il a eu accès au Dieu-Réel, au *Haqq*. « Il le vit de façon suréminente, puisqu'il réside avant même son apparition sur terre dans le Sanctuaire (*haram*) de la présence intime de Dieu, où personne ne peut pénétrer »¹⁵. Son expérience dépasse celle de Moïse : Muhammad qui a vu (l'Essence divine) est supérieur à Moïse qui n'a fait qu'entendre la voix¹⁶.

Qu'en est-il de l'homme non prophète, qui lui est issu du monde contingent ? Hallâj s'introduit lui-même dans ces spéculations, et invite son

11. « Man ra'â-nî fa-qad ra'â al-Haqq », *Sharh-e shathiyyât* p. 464-465, 468 ; S. Ruspoli, *Tâwasîn*, p. 217, 223-224.

12. Selon l'expression de Massignon, *Passion* III p. 213. Sur la différence entre l'investiture prééternelle de Muhammad, et sa sanctification terrestre, v. *Passion* III p. 302-303. Selon Massignon, Muhammad n'a toutefois pas atteint « l'union transformante ».

13. Ainsi dans la *Rivâya* XIV « Par la compréhension évidente, par le Coran glorieux, par Muhammad l'envoyé de Dieu, par Gabriel, de la part du Dieu-Réel, etc. (Ruzbehân, *Sharh-e Shathiyyât* p. 347-348).

14. *Tâwasîn*, v 26 s.

15. *Tawâsîn* IV 8-11. Cf. également les allusions de la sourate LIII en *Tawâsîn* II 7-8.

16. *Tawâsîn* III 2 s. ; Massignon, *Passion* III, p. 214-215.

lecteur à le suivre : « Dieu l'a préservé (lui, Muhammad) de sa création, car il est Lui, et moi (Hallâj) je suis lui, et Lui est Lui »¹⁷. Nous nous retrouvons ici au centre de notre propos. L'homme mystique accompli est affranchi des conditions de l'être même. En commentaire du verset du Coran 5 : 20, « Il a fait de vous des rois... », il commente : « Il vous a affranchis de l'esclavage du monde engendré... »¹⁸. Ceci pourrait se comprendre dans un sens simplement ascétique, mais ce n'est pas ainsi que Hallâj l'entendait. Car l'être humain est lumineux par nature¹⁹. Plus encore, il est en quelque sorte incréé, ou du moins pré-crée. À propos du verset 64 : 3 « Il vous a donné votre forme, et quelle belle forme Il vous a donnée ! », Hallâj commente à propos de cette notion de forme humaine : « Elle (cette forme) a été affranchie de l'humiliation du « Sois » !... »²⁰. Nous comprenons mieux la démarche de Hallâj : tout homme terrestre peut - au moins en puissance - reproduire le modèle muhammadien pré-existential tel qu'il vient d'être évoqué, puisqu'il est constitué d'une façon analogue.

Mais quelle est alors la nature du lien entre l'Homme parfait Muhammad – et le reste de l'humanité ? C'est sans doute celui d'un modèle à imiter, mais cette imitation elle-même ne peut avoir lieu que sur un mode très particulier. Dès le premier chapitre des *Tawâsîn*, Hallâj s'identifie à Abû Bakr, en tant qu'il est le parfait Compagnon²¹. C'est-à-dire que l'imitation, l'accompagnement est une voie. Cette voie, accomplie dans la plus stricte sincérité et vérité (*siddq*, qualité d'Abû Bakr appelé ici le *siddiq*) mène au « califat », à la lieutenance. Ce califat n'est pas ici à entendre dans un sens politique, mais bien dans le sens cosmique suggéré dans le récit de la création, où la fonction de *khalîfa* est conférée à Adam (Coran 2 : 30). C'est peut-être cette fonction « califale » que Hallâj avait revendiquée pour lui-même.

Cette imitation passe par une conformation, une « construction » du modèle muhammadien à l'intérieur de soi-même. Ceci suggère donc l'acceptation d'une destruction de son soi individuel actuel. C'est une expérience unique, individuelle. Hallâj se définit d'ailleurs comme un solitaire²². Il est un papillon qui est entré dans la flamme²³. Il a pénétré dans le cercle ultime de la Présence, il s'y est consumé. Hallâj a « trouvé » parce qu'il s'y est

17. « ...li-anna-hu Huwa, wa-innî huwa, wa-huwa Huwa », *Tawâsîn* I 14. S. Ruspoli traduit : « ... car il est Lui, moi c'est Lui, et Lui c'est Lui » (Le livre « *Tâwasîn* », p. 119). D'autres traductions de cette phrase assez équivoque sont possibles. Massignon : « Analogie seulement à soi-même, c'est un 'c'est moi' (= une heccéité humaine toute simple), constitué l'organe légitime de la prédication logique de l'impaticible unité divine » (*Passion* III p. 306). P. Nwyia : « ... car son heccéité est Lui, et mon ipséité est Lui, et Lui est Lui » (« Hallâj : *Kitâb al-Tawâsîn* », p. 218).

18. « ...ahrâr^{an} min rîqq al-kawn wa-mâfi-hi », Sulamî, *Haqâ'iq*, I p. 175 ; dans ce passage coranique, Moïse s'adresse aux Israélites

19. Cf. notamment un développement de Hallâj cité par Sulamî, *Haqâ'iq*, II p. 32 en commentaire du verset XXIII 12-14.

20. « u'tiqat min dhull 'Kun' », Sulamî, *Haqâ'iq*, II p. 330.

21. *Tawâsîn* I 4.

22. *Tawâsîn* III 1.

23. *Tawâsîn* II 2-5.

« perdu ». Son exclamation « je suis le Dieu-Réel - *anâ al-Haqq* » y trouve son sens. Tout ce qui est dit sur l'expérience de Muhammad semble pouvoir se rapporter à Hallâj²⁴. D'une certaine manière, l'expérience de Hallâj est plus significative encore, puisqu'elle provient d'un homme simplement terrestre, non du premier être humain pré-existant. C'est le paradoxe de la sainteté terrestre actuelle, *walâya*, déjà désigné comme supérieure à la prophétie dans un célèbre paradoxe de Bastâmî : « Par Dieu ! Mon étendard est plus grand que l'étendard de Muhammad ».

Mais Hallâj ne décrit pas seulement son propre parcours vers l'anéantissement de soi et la résurrection spirituelle. Il interpelle le lecteur également, celui pour qui il écrit : « Abandonne la création, afin que tu deviennes Lui, et Lui toi, sous le rapport de la réalité métaphysique »²⁵. Muhammad reste le modèle de l'union – mais précisément pour devenir la référence de l' élu mystique, de celui qui est digne (*ahl*), glorieux (*majîd*), solitaire (*farîd*)²⁶. C'est à la communauté de ceux-là qu'appartient Hallâj, à ce groupe de solitaires. Les grands saints sont peut-être la « famille de Muhammad » mentionnée ailleurs par Hallâj²⁷. Hallâj se situerait, en termes chiïtes, parmi les « Orphelins », les initiés qui ont accédé au savoir des Imams sans appartenir eux-mêmes à la généalogie charnelle du Prophète. C'est l'annonce de cette potentialité spirituelle qui est le noyau de la prédication de Hallâj. Hallâj se sait investi d'un rôle particulier par rapport à ses contemporains. Ceux qui cherchent Dieu doivent passer par lui, y compris ceux qui l'ont critiqué. Hallâj est celui qui décrit (*wâsîf*) ce qu'il a vu. Hallâj est un élu, affirme sa poésie. Il évalue et conseille les impétrants dans la voie mystique. Il perpétue le témoignage du Prophète²⁸.

Qu'en est-il alors des prophètes autres que Muhammad ? Hallâj leur concédait une éminente supériorité dans le contrôle de leurs états spirituels²⁹. Notons également que Hallâj s'identifie à la figure de Moïse dans plusieurs fragments. Ainsi un poème cité dans les *Akhhâr* expose une énigme graphique dont la

24. V. notamment *Tawâsîn* v 11-18.

25. « Da' al-khalîqa li-takûna anta Huwa wa-Huwa anta min haythu al-haqîqa ». Hallâj, nous l'avons vu (supra note 23), affirme que la forme humaine est « affranchie de l'humiliation du Kun ».

26. *Tawâsîn* v 33-38.

27. V. la Riwaya XVIII « Dieu n'a créé aucune créature qu'il aime plus que Muhammad et sa famille ('etrat-e û) ; ils ont les qualités des gens du Paradis parfait », dans Rûzbehân, *Sharh-e shathiyyât* p. 352. Sur la notion de ahl al-bayt dans le soufisme, v. Claude Addas, *La Maison muhammadienne. Aperçus de la dévotion au Prophète en mystique musulmane*, Paris, Gallimard, 2015, p. 141-160.

28. *Tawâsîn* III 8-10 ; V 21. À qui le questionnait sur la portée d'un poème de Hallâj, le disciple hallâjien 'Abd al-Wadûd al-Zâhid répond : « Son sens n'a été délivré à personne si ce n'est à l'Envoyé de Dieu de par sa position, et à moi comme disciple – Lâ yaslamu li-ahad^m ma'nâ-hâ illâ li-rasûl Allâh istiḥqâq^{an} wa-lî taba'^{an} » (Massignon, *Akhhâr al-Hallaj*, ar. p. 75-76).

29. Sulamî, *Tabaqât*, p. 310.

solution est « je suis Moïse »³⁰. Dans les *Tawâsîn*, il s'identifie même au Buisson ardent³¹. Un poème célèbre exprime cette expérience mosaïque :

L'alliance de la prophétie est comme un flambeau de lumière (divine), dont le pont
d'attache est caché dans l'enfeu du couvent [du cœur]
Par Dieu ! L'esprit (incrée) insuffle, dans mon cœur une pensée : celle-là qu'Isrâfil
soufflera dans la trompette
Dès qu'Il se transfigure ainsi devant ma nature pour me parler, j'aperçois Moïse,
en personne, sur le Sinaï³²

Ce court poème montre l'aspect prophétique et eschatologique de l'expérience hallâjienne. Hallâj se pose lui-même comme médiateur entre Dieu et ceux de ses contemporains qui l'écoutent ou le lisent. Le saint muhammadien possède de toute évidence une science suprême du divin.

*

* *

On peut en définitive résumer cette position de Hallâj en posant des affirmations complémentaires. 1) Le Prophète est l'origine du monde, il est la face humaine de Dieu. Il s'agit là d'un point dont on ne soulignera jamais assez l'importance nodale. L'existence même de Muhammad permet l'union à Dieu, en ce que Dieu est précisément manifesté par une forme humaine. Suivre le Prophète, c'est donc rejoindre cet état de l'être, c'est accomplir en soi-même ce qui peut être reproduit de la théophanie divine en l'homme ; c'est assimiler en soi cette interface entre l'Essence divine et sa manifestation. 2) Simultanément, Muhammad est un homme ayant vécu dans l'histoire et y ayant déployé une action. En ce sens, il est imitable d'une autre façon : il propose des actes, il exprime des états intérieurs. Et celui qui suivra sa démarche, rejoindra son « être-avec-Dieu ».

Cette position du Prophète selon Hallâj apparaît ailleurs, dans une réponse de Hallâj face à un homme qui lui demanda : « À partir de quel moment Muhammad fut-il prophète (*nabiyy^{an}*), et comment lui advint sa mission d'Envoyé (*risâlata-hu*) ? ». La question se rapportait au débat bien connu des modalités et du moment de l'apprentissage de la foi par Muhammad, et du moment précis où il prit conscience de son envoi en mission prophétique.

30. « (A)nâ Mûsâ », Massignon, *Akbbâr* p. 128-129. Nous pouvons noter ici le rôle considérable de l'ésotérisme des lettres chez Hallâj. Allusion y est faite dans plusieurs fragments des *Tawâsîn*. Il ne s'agit pas de digressions quant à sa doctrine, mais visiblement une adhésion profonde dans le rôle sacré des lettres et des mots. Dans le titre même de l'opuscule, Tâsîn réfère aux sourates xxvi (s'ouvrant sur les lettres TSM), xxvii (lettres TS) et xxviii (lettres TSM). Ces trois sourates sont centrées autour de Moïse. Selon le commentaire de Rûzbehân, *Sharh-e shathbiyyât* p. 456-457, Tâsîn est une jonction entre TâHâ et YâSîn, plus Nûn ; les éléments et l'ensemble désignant le Prophète. C'est dire si l'ouvrage est muhammadien. V. Denis Gril, « La science des lettres », dans *Les Illuminations de La Mecque*, ss. dir. M. Chodkiewicz, Paris, Sindbad/Actes Sud, 1988, p. 426-427.

31. *Tawâsîn* III 7.

32. Massignon, *Akbbâr al-Hallâj* ar. p. 26.

Hallâj répondit : « Nous vivons après l'Envoyé et sa mission, après le prophète et son prophétat. Comment peux-tu mentionner celui que seul Dieu peut mentionner dans sa réalité, l'ipséité de celui qui ne se définit que par l'ipséité de Dieu ? Comment le prophète (*al-nabî*) se situait-il par rapport à son prophétat (*nubuwwa*) lorsque le Calame écrivit à son sujet 'Muhammad est l'Envoyé de Dieu' (Coran 48 : 29), alors que l'espace et le temps sont à l'origine (des événements terrestres) ? Comment peux-tu connaître la Réalité absolue et la vérité (qui en dérive) ? Or, lorsque le nom de Muhammad apparut ainsi accompagnant la mission, son nom fut magnifié par la mention de cette mission, en tant qu'Envoyé ferme et représentant loyal. Sa mention se diffusa dans la pré-éternité, appuyée par les anges et les prophètes, et fut élevée au rang suprême³³ ». En d'autres termes : le Prophète est renvoyé par Hallâj à une dimension extra-temporelle. La parole revient maintenant à ses successeurs, qui indiquent le chemin d'une théomorphose de type muhammadien.

Reste finalement le paradoxe de l'infini dans le fini. Dieu reste Dieu, et l'homme reste un homme. Un commentaire de Hallâj au verset 3 : 18 du Coran est mentionné par Sulamî dans ses *Haqâ'iq al-tafsîr* : « Ibn Mansûr (al-Hallâj) demanda à quelqu'un : « Tu prononces la profession de foi (*shahâda*) lors de l'appel à la prière ? » Il répondit que oui. Hallâj reprit : « Tu es mécréant dans ta profession de foi en unissant Dieu et son Envoyé sans les séparer – à moins que tu ne témoignes de Dieu pour Le magnifier, et du Prophète pour la charge et la diffusion de son message. Ici, les secrets des cœurs se mettent à errer au-delà de ce qui n'est pas Dieu – or il n'y a rien hormis Dieu ! »³⁴. Alors, quelle est la clé du paradoxe ? Sans nul doute, l'existence des hommes divins, parfaits et accomplis parce qu'ils se sont perdus en Dieu³⁵. Ces hommes sont la clé de toute vie religieuse : qu'il s'agisse de Muhammad, ou bien de ses lieu-tenants après lui, comme Husayn ibn Mansûr al-Hallâj.

Pierre LORY

École pratique des hautes études
pierre.lory@ephe.sorbonne.fr

33. « Nahnu ba'da al-rasûl wa-al-risâla, wa-al-nabî wa-al-nubuwwa. Ayna anta 'an dhikri mâ lâ dhâkira lahu fî al-haqîqati illâ Huwa, wa-'an huwîyyati man lâ huwîyyata lahu illâ bi-huwîyyati-i ? Wa-ayna kâna al-nabî 'an nubuwwatihi haythu jarâ al-qalam bi-qawlihi 'Muhammad rasûl Allâh, wa-al-makân 'illat^{un}, wa-al-zamân 'illat^{un} ? Wa-ayna anta 'an al-haqq wa-al-haqîqa ? Wa-lâkin idhâ zahara ism Muhammad bi-al-risâla 'azuma mahallu-hu bi-dhikrihi lahu bi-al-risâla fa-huwa al-rasûl al-makîn wa-al-safir al-amîn, jarâ dhikru-hu fî al-azal, li-tamkîn^{un} min al-malâ'ika wa-al-anbiyâ' 'alâ a'zami mahall wa-ashraf makân » ; Sulamî, *Haqâ'iq* II p. 259, sur Coran XLVIII 29 ; Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, p.397-398, avec variantes de lectures.

34. « Alhadta min haythu wahhadta fî tashahhudi-ka haythu shahidta li-Allâh wa-li-al-rasûl wa-lam tafriq bayna-humâ, hattâ tashhada bi-Allâh bi-al-ta'zîm wa-li-al-rasûl bi-al-balâgh wa-al-taslîm. 'Inda dhâlika tâhat al-asrâr fî-mâ warâ'a al-ghayr – wa-lâ ghayr ! », cité dans Sulamî, *Haqâ'iq* I 91.

35. Voir le poème débattu (Massignon, *Passion* III, p. 113) : Louange à Celui qui, dans son humanité, a manifesté * Le mystère de la gloire de sa divinité radieuse ! Et qui, depuis, S'est montré à sa créature, ouvertement * Sous la forme de quelqu'un 'qui mange et qui boit' Si bien que sa créature a pu le voir face à face * Comme le clin d'œil va de la paupière à la paupière

Bibliographie

- BAQLÎ SHĪRÂZÎ Rûzbehân, 1966, *Commentaires sur les paradoxes des soufis (Sharh-e Shathiyyât)*, éd. et intr. par H. Corbin, Téhéran/Paris, Bibliothèque iranienne.
- BÖWERING Gerhard, 1980, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam – The Qur’ânic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustarî (d. 283/896)*, Berlin, New York, Walter de Gruyter.
- MASSIGNON Louis, 1913, *Kitâb al-Tawâsîn par Aboû al Moghîth al Hosayn ibn Mansoûr al Hallâj*, Paris, Librairie Paul Geuthner.
- , 1975A, *La Passion de Hallâj, martyr mystique de l’Islam*, Paris, Gallimard.
- , 1975B, *Akhhâr al-Hallâj – Recueil d’oraisons et d’exhortations du martyr mystique de l’Islam*, Paris, Vrin.
- , 1999, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Cerf.
- , 2009, *Écrits mémorables*, Jambet C. (dir.), Paris, Robert Laffont.
- NWYIA Paul, 1972, « Hallâj: Kitâb al-Tawâsîn », *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* (n° XLVII, p. 185-227).
- RUSPOLI Stéphane, *Le livre des « Tâwasîn » de Hallâj*, Beyrouth, Albouraq, 2007.
- SULAMÎ Abû ‘Abd al-Rahmân al-, 2001, *Haqâ’iq al-tafsîr*, éd. S. ‘Imrân, Beyrouth, Dâr al-kutub al-‘ilmiyya.
- , 1986, *Tabaqât al-sûfiyya*, Sharîba N. (éd.), Le Caire, Maktabat al-Khângî.

Le modèle prophétique chez Hallâj

Dans sa monumentale enquête sur l’œuvre de Hallâj, Louis Massignon avait bien sûr étudié de façon approfondie l’opuscule Kitâb al-Tawâsîn. Un aspect de cet ouvrage mérite, cependant, un éclairage supplémentaire ; le fait que le témoignage de l’unité exprimé par le « je suis le Dieu-Réel, anâ al-Haqq » hallâjien y est explicitement rapporté à l’expérience du prophète Muhammad. Hallâj y affirme sa propre mission spirituelle par conformation à celle du Prophète. Il proclame en outre la possibilité, pour quiconque le chercherait vraiment, d’accéder à la seule forme véritable d’unité, de tawhîd : celle de l’abolition de soi dans le modèle parfait de l’humanité, à savoir le modèle prophétique précisément.

Mots-clés : abolition de soi, expérience du Prophète, mission spirituelle, modèle prophétique, témoignage de l’unité.

The Prophetic model in Hallâj’s spirituality

Louis Massignon, in his monumental survey of Hallâj’s work and spirituality, has analyzed in detail the pamphlet entitled Kitâb al-Tawâsîn. An aspect of this work however warrants further clarification: the act that Hallâj in witnessing the unity of God and man (“I am the true God, anâ al-Haqq”) is explicitly referring to prophet Muhammad’s experience. Hallâj presents his own mission

as an imitation of Muhammad's spiritual mission. He further claims that it is possible for anyone who genuinely has the desire to gain access to the only authentic unity (tawhîd): man's self-abolition in the perfect human model – namely the prophetic model.

Keywords: abolition of self, primordial light, contemplation, spiritual perfection, mystical union.

El modelo profético en Hallâj

En su monumental investigación sobre la obra de Hallâj, Louis Massignon había estudiado de manera profunda el opúsculo Kitâb al-Tawâsîn. Un aspecto de esta obra merece, sin embargo, una aclaración suplementaria: el hecho que el testimonio de la unidad expresado por el “yo soy el Dios-Real, anâ al-Haqq” de Hallâj se relaciona explícitamente con la experiencia del Profeta Mahoma. Hallâj afirma su propia misión espiritual conformándola a la del Profeta. Proclama por otro lado la posibilidad, para cualquiera que lo buscara de verdad, de acceder a la única forma verdadera de unidad, de tawhîd: la de la abolición de sí en el modelo perfecto de la humanidad, es decir el modelo profético precisamente.

Palabras clave: abolición de sí, luz primordial, contemplación, perfección espiritual, unión mística.