Expression littéraire et vécu mystique chez al-Hallâj

Pierre Lory

EPHE, Université PSL – Laboratoire d'Etude sur les Monothéismes (UMR 8485 du CNRS)

Résumé : La mystique musulmane propose un rapprochement intime avec un Dieu par ailleurs complètement transcendant et inconnaissable. Cette relation impensable est exprimée par plusieurs grands soufis comme Hallâj (m. 922) en termes de paradoxe. Hallâj renverse toutes les assertions de la foi musulmane comme autant d'obstacles sur la voie du vrai savoir. Le vrai savoir, au final, étant la conscience que l'homme n'est pas sujet, mais objet de la connaissance de Dieu.

Mots-clés : mystique, islam, soufisme, Hallâj.

La question de l'emploi et de la portée du langage dans les discours religieux nous transporte au coeur de la pensée et de la spiritualité islamiques. Dans le Coran, Dieu se révèle par des mots, des phrases, des narrations etc. Il s'agit bien évidemment de mots humains émis dans une langue humaine. Ces mots offrent un sens en tant qu'ils sont humains et employés dans les discours divers. Simultanément, que nous disent-ils de Dieu, de sa volonté, de ses intentions ? Le Coran lui-même affirme en effet que Dieu est complètement au-delà de tout ce qui est créé. Il est inaccessible aux sens comme aux raisonnements inductifs. Pour reprendre l'expression de Mohammed Arkoun, décrivant le domaine de pensée islamique : « Je suis obligé de passer par l'homme pour faire parler Dieu ». Passer par l'homme – c'est à dire par son langage, par son expérience matérielle et affective humaine. Or, opérer une telle translation suppose obligatoirement la formulation d'un lien entre le contenu humain et le verbe proprement divin, bref, « cela passe par l'analogie ». Dire que le Dieu au-delà de tout est Miséricordieux, ou qu'Il se met en colère face aux péchés des hommes, implique l'établissement d'un rapport analogique. Comment cette analogie doit-elle s'interpréter ? Si Dieu est au-delà des représentations humaines, que signifient les mots du Coran, comme par exemple les attributs exprimés par les 99 « Beaux Noms » divins ? Nous retrouvons toute la querelle autour de l'orientation du langage vers l'immanence (*tashbîh*, parler de Dieu en termes concrets, créaturels) ou vers la transcendance (*tanzîh*,

nier de Lui toute qualification sensible ou morale), débat qui a tellement occupé la théologie spéculative : dans le premier cas, on risque parler de Dieu en termes grossièrement sensibles et inadéquats, dans le second, on vide le discours religieux de tout contenu réel. Au-delà même de la théologie du *kalâm*, le débat concerne absolument la totalité du penser en islam. Comme Mohammed Arkoun le remarque, avancer la simple affirmation : le Coran est « parole de Dieu », ou bien l'énoncé : « Dieu dit… » (*qâla ta'âlâ*), c'est déjà poser « une métaphore inextricable » : car Dieu n'a pas de bouche, de langage… Faire l'impasse sur le statut de cette structure linguistique de la métaphore, c'est se condamner à verrouiller l'accès à « la vérité telle qu'elle est produite […] dans le discours religieux orthodoxe ». Autrement dit, esquiver cette question de la portée du langage revient à occulter une part importante de ce que le Coran entend signifier [1].

Dans ce débat immense, les mystiques ont apporté des attitudes spécifiques, des formes de réponse qui ont enrichi le débat. Les soufis n'ont en effet pas seulement médité, spéculé sur l'exégèse. Ils ont témoigné d'une façon originale comment il s'agissait surtout de vivre de cette parole ; de s'en nourrir, de l'absorber, de l'amplifier par ce que chaque individu engagé dans la recherche du divin y découvrait. Pour illustrer ce maniement original du langage chez les mystiques sunnites, je prendrai comme exemple l'œuvre de Husayn ibn Mansûr al-Hallâj (m. 922), parce qu'il en a parlé explicitement, de façon bien plus ouverte que beaucoup de ses confrères ; de façon parfois provocatrice, nous le savons aussi. Il en a subi les conséquences. Son témoignage reste en tout état de cause fort précieux pour nous.

Dans ses multiples études sur Hallâj et le soufisme ancien, Louis Massignon a accompli un travail irremplaçable [2]. Il s'agit à la fois d'une colossale oeuvre d'érudition, mais également de réflexion sur le rôle de la méditation coranique dans l'éclosion du soufisme. Enfin, son appréciation de la transformation de l'usage du langage dans le soufisme a ouvert bien des pistes à la recherche contemporaine. Il a bien discerné comment les premiers mystiques s'appropriaient le langage d'une façon particulière, sur un mode ni uniquement cérébral ni uniquement affectif. C'est cette « torsion », ce gauchissement du sens sur lequel nous voudrions revenir ici. Il ne s'agira pas ici de reprendre ou compléter Massignon, mais de pointer sur l'intérêt de plusieurs voies qu'il a pu ouvrir [3]. Nous allons évoquer successivement 1) les énoncés de Hallâj concernant l'inadéquation du discours humains dans le domaine des *divinalia* 2) indiquer les différentes orientations doctrinales qu'ils tracent et 3) cerner celles qui nous paraissent relever le plus spécifiquement de la mystique, à savoir, de l'identité du sujet humain.

1. Les trois citations entre guillemets sont extraites de Arkoun, Mohammed, « L'organisation métaphorique du Discours coranique », dans *Lectures du Coran*, Albin Michel, Paris, 2016, p. 477-479.

2. *La Passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, 4 vol. , Gallimard, Paris, 1975 ; *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Vrin, Paris, 1975 ; *Ecrits mémorables*, Ch. Jambet dir., Robert Laffont, Paris, 2009, vol. I p. 381-529.

3. Nous ne pouvons toutefois pas nous empêcher d'émettre quelques réserves sur les jugements portés par Louis Massignon sur les *shatahât* de Hallâj, qu'il considérait comme des moments exceptionnels, ponctuels, transients (*La Passion de Hallâj* vol. III p. 359-360). Il nous semble au contraire que le *shath* représente un énoncé tout à fait volontaire, émis en état de lucidité et doté d'une cohérence doctrinale propre. V. Ballanfat, Paul (1997) « L'ivresse de la mort dans le discours mystique et fondements du paradoxe », *Bulletin d'Etudes Orientales* XLIX, Damas, p. 21-51 ; Lory, Pierre « Le paradoxe dans la mystique – Le cas de Hallâj », dans *Esotérisme, gnoses & imaginaire symbolique – Mélanges offerts à Antoine Faivre*, R. Caron, J. Godwin, W.J. Hanegraaff, J.-L. Vieillard-Baron dir., Peeters, Louvain, 2001, p. 773-781.

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768

Hallâj était visiblement très éloquent. Il a rassemblé autour de lui de nombreux disciples. Simultanément, ses contemporains s'accordaient à trouver son enseignement très obscur, donc impropre à attirer des grandes foules – ce qui est d'ailleurs assez paradoxal. Il avait de toute évidence un style bien à lui, oralement, en prose comme en poésie, dont il se servait pour promouvoir un message qui a rencontré un écho certain. De ses textes en prose, il nous est resté quelques lettres et courts traités. Leur style est passionné, émaillé d'allusions, de renvois, d'allitérations. Ils relèvent d'une certaine manière du *adab* de leur temps, mais sont imprégnés d'un profond goût du paradoxe [4]. La poésie de Hallâj est constituée par de courts fragments, regroupées ultérieurement en *Dîwân* [5]. Enfin, de nombreuses citations éparses de Hallâj se retrouvent dans des compilations ultérieures, en particulier dans le *Haqâ'iq al-tafsîr* de Sulamî, ou le *Sharh-e shathiyyât* de Rûzbehân Baqlî [6]. Or un thème récurrent, qui traverse les propos de Hallâj tant en prose qu'en vers, est précisément le paradoxe de la parole sur Dieu énoncée par les hommes. Le croyant, le mystique doivent simultanément l'affirmer, et la nier. De nombreux passages des textes hallâjiens insistent sur l'impuissance de ce langage néanmoins nécessaire [7]. Ils insistent sur les points suivants :

La parole humaine est incapable de rendre compte du domaine du divin. Elle n'atteint nullement son Essence, ne dit rien sur son Être. Hallâj insiste avec force : Dieu est inaccessible à toute parole quelle qu'elle soit :

> « Le Dieu Très-Haut, n'est surplombé par aucun *au-dessus*, ni élevé par aucun *au-dessous*. Nulle limite n'est posée face à Lui, nul *auprès* ne Lui fait obstacle, nul *en arrière* n'a prise sur Lui, nul *en avant* ne Le circonscrit. Aucun *auparavant* ne Le rend présent, aucun *après* Le rend passé. Aucune totalité ne Le rassemble, aucun 'Il fut' ne Lui confère l'existence, et aucun 'Il n'est pas' ne L'en prive. Sa description ne Lui suppose pas d'attribut, ses actes ne s'originent dans aucune cause. Son être est en-dehors de la durée. Il est bien au-dessus des états de ses créatures, n'ayant rien en commun avec elles, et son action étant bien au-delà de leur portée. Il est éloigné d'elles par son éternité, comme elles sont éloignées de Lui par leur adventicité [...] Il est différent de tout ce que l'imagination peut concevoir. Comment pourrait advenir en Lui ce qui a commencé en Lui et revenir à

4. Voir notamment le *Kitâb al-Tawâsîn*, traduction par L. Massignon dans *La Passion de Hallâj*, III p. 297-339 ; retouchée par Paul Nwyia dans « Hallâj : Kitâb al-Tawâsîn », *Mélanges de l'Université Saint Joseph* tome XLVII (1972), p. 186-237 ; et également Stéphane Ruspoli, *Le livre « Tâwasîn » de Hallâj*, Beyrouth, Albouraq, 2007, p. 123-301. V. également les *Riwâyât*, dont le texte en persan est donné par Rûzbehân Baqlî dans le *Sharh-e Shathiyyât* (*Commentaire sur les paradoxes des soufis*, éd. H. Corbin, Téhéran/Paris, Bibliothèque iranienne, 1966, p. 335-368) ; trad. L. Massignon, *La Passion de Hallâj*, III p. 344-352.

5. Edité et traduit par L. Massignon dans le *Journal Asiatique*, janvier-mars 1931, p. 1-157. La traduction française seule a été publiée aux Editions du Seuil sous le titre Husayn Mansûr Hallâj, *Dîwân* en 1981, et plusieurs fois rééditée depuis. Les contours du *Dîwân* sont toutefois assez incertains, et les variantes nombreuses ; les essais de regroupements et d'éditions de Kâmil Mustafâ al-Shaybî et de 'Abdo Wâzin sont explicités et présentés de façon claire dans *Hallaj : Poems of a Sufi Martyr*, transl. by Carl Ernst, Northwestern University Press, Evanston, 2018, p. 229-230, et 241-244.

6. Massignon a regroupé une partie importante de ces citations dans son *Essai*, p. 337-449.

7. Sur le fond, nous ne pouvons rejoindre Saer El-Jaichi, *Early Philosophical Sûfism : The Neoplatonic Thought of Husayn Ibn Mansûr al-Hallâj*, Gorgias Press, Piscataway NJ, 2018, qui voudrait ramener cette position au néoplatonisme, par le biais de parallèles intéressants, mais qui esquivent la nature même de la démarche proprement mystique en jeu ici.

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768

> Lui ce que Lui-même a instauré ? Les yeux sont incapables de Le fixer et les opinions de se poser devant Lui. [Dire qu']Il est proche atteste ses grâces, [dire qu']Il est lointain atteste son rejet. Son élévation ne suppose aucune ascension, ni sa venue un déplacement. 'Il est le Premier et le Dernier, le Patent et le Caché' (Coran LVII 3), le Plus proche et le plus éloigné. 'Rien n'est semblable à Lui. Il est l'Oyant et le Voyant' (Coran XLII 11) » [8].

Par voie de conséquence, discourir sur Dieu avec ce langage inadéquat revient pour Hallâj à dire des « âneries » : « Celui qui parle à côté de ce qu'il désigne, profère des âneries dans son affirmation. Dieu a dit 'ils sont pareils à l'âne qui porte des livres' (Coran LXII 5) » [9]. Ailleurs Hallâj fait valoir : « Celui qui parle avec des lettres, est soumis à la causalité (ou : est malade) ; celui qui parle de manière successive, est contraint » [10].

D'une façon plus générale, c'est l'efficacité de l'outil de l'intellect qui est nié. Ainsi que Hallâj l'a exprimé dans un distique :

« Celui qui recherche Dieu guidé par l'intellect * aboutit à une perplexité où il erre sans repère

Sa conscience intime y perd toute sa force dans l'équivoque * et dans sa perplexité il se demande 'Dieu est-Il là ?' » [11]

Du coup, il est impossible à l'homme d'invoquer Dieu selon la vérité (*'alâ al-haqîqa*) [12]. Foi et impiété se rejoignent ici dans une commune incapacité à exprimer le vrai : « Celui qui différencie entre la mécréance et la foi, est mécréant ; et celui qui ne fait pas de différence entre le mécréant et le croyant, est mécréant » [13]. Même les soufis ne peuvent pas parvenir à une formulation juste de leur foi : « Mon Dieu ! Je Te déclare transcendant à l'égard de ce que professent à ton égard tes saints comme tes ennemis ! » [14]. En bref, un court dialogue peut résumer cette position hallâjienne : à qui lui demandait « Dieu est-Il Lui (*A-Huwa Huwa* ?) ? », c'est-à-dire, est-Il l'Ipséité au-delà du mot même « *Allâh* », Hallâj répondit « Non, Il est au-delà de tout 'Lui' (*Bal Huwa warâ'a kulli huwa*) ». Dieu ne se désigne pas : c'est Lui qui Se situe derrière tout ce qui se désigne. Bien plus : il est au-delà de tout, et simultanément présent en tout.

8. Massignon, Louis *Akhbâr al-Hallâj – Recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'Islam*, Vrin, Paris, 1975 ; ici *khabar* n° 13 p. 115 (et texte arabe p. 31). NB : au fil de cet article, nous traduirons les passages de Hallâj nous-même, mais renvoyons néanmoins aux traductions de Massignon comme repère de lecture.

9. « *Man takallama bi-ghayr ma'nâ-hu fa-qad tahammara fî da'wâ-hu. Qâla Allâh ta'âlâ : Ka-mathali al-himâr…* » Cité par Kalâbâdhî, *Kitâb al-ta'arruf*, Dâr al-îmân, Damas, 1986, p. 34-35.

10. « *Man takallama bi-al-hurûf, fa-huwa ma'lûl ; wa-man kâna kalâmu-hu bi-i'tiqâb, fa-huwa mudtarr* », Kalâbâdhî, *Kitâb al-ta'arruf*, p. 40. Selon la traduction française de R. Deladrière du *Ta'arruf* (*Traité de soufisme*, Sindbad, Paris, 1981, p. 41) l'opposition réside en ce que la parole divine, elle, ne se déroule pas en lettres, en mode successif.

11. *Dîwân* p. 126 (= M 66), où L. Massignon traduit les derniers mots (« *hal Huw ?* ») par : « Existe-t-Il ». Autre interprétation : « Est-ce bien Lui ? ».

12. V. Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî, *Haqâ'iq al-tafsîr*, éd. S. 'Imrân, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 2001, I p. 28, en commentaire au verset coranique I 1.

13. *Akhbâr al-Hallâj* p. 135, *khabar* n° 48 (texte arabe p. 74).

14. « *Ilâhî ! Unazzihu-ka 'ammâ yaqûlu fî-ka awliyâ'u-ka wa-a'dâ'u-ka jamî'an !* », cité par Rûzbehân Baqlî, *'Arâ'is al-bayân*, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, III p. 5, en commentaire du verset coranique XXIV 14. Cf aussi *Akhbâr al-Hallâj* n° 37, p. 127 (texte arabe p. 56), très explicite sur ce point : Dieu est pure Vérité, *haqq*, l'homme est vanité, *bâtil*, et les deux ne peuvent coexister, le premier écrasant le second (cf Coran XXI 18).

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768

Hallâj cite à ce propos le verset coranique LVII 3 : « Il est le Premier et le Dernier, le Patent et le Caché ». En un mot comme en cent : pour Hallâj, les théologiens ou les prédicateurs parlent de Dieu de façon inadéquate à sa Réalité. Recourir au langage religieux usuel est inévitable, bien sûr, en particulier pour le croyant ordinaire. Pour le mystique par contre, il peut devenir un piège, voire une impiété.

Venons-en à préciser ce qu'il en chez les mystiques précisément. En fait, cette situation d'aphasie théologique n'est pas forcément une malédiction selon eux. D'une certaine manière, elle est même une miséricorde. Dieu se cache derrière le langage et les apparences, parce que si les hommes le percevaient directement, ils mourraient [15]. Seuls les mystiques se risquent à dévoiler les mystères divins.

Quoiqu'il en soit, cette radicale critique de la portée du langage devait conduire Hallâj à un usage ésotérique, adapté à l'enseignement qu'il entendait transmettre à ses disciples. D'où en particulier la nécessité du paradoxe, d'un enseignement construit qui affirme simultanément plusieurs énoncés contradictoires [16]. Ce sont ces dires qu'on a appelés *shatahât*. Ce terme, qui évoque des sortes de débordements de langage, a pris une nuance péjorative qu'il faut largement réviser. Contrairement à ce que les doctrinaires du soufisme – comme Sarrâj [17] – ont affirmé afin de lénifier l'impact de provocation de certains de ces locutions, celles-ci ne semblent pas relever d'outrances prononcées au moment d'extases incontrôlées (*wajd*). Hallâj les énonçait lors de débats, de séances spirituelles, en-dehors de tout contexte extatique. Et de fait, les *shatahât* ont bel et bien été perçues comme des paroles magistrales, comme des éléments d'un enseignement spirituel initiatique que la mémoire collective de la communauté soufie a jugé bon de transmettre.

Tout le discours hallâjien, en prose comme en vers, est fondé sur l'usage du paradoxe. Hallâj est loin d'être le seul mystique à avoir recours à ces formules, soulignons-le. De nombreux autres maîtres spirituels s'exprimèrent de cette façon [18]. Plus tard, Rûzbehân Baqlî (m. 1209) fera valoir l'idée que le Coran lui-même, et certains hadiths, relèvent de la même structure déroutante pour ceux qui recherchent des vérités univoques [19]. On peut même aller jusqu'à dire que le monde entier est paradoxal : il est fini, limité, mais simultanément et dans son intégralité, il renvoie au Dieu infini dont il manifeste les signes (*âyât*). De ce fait, on peut retourner la formulation et avancer que seul le paradoxe exprime la vérité du monde selon sa double face.

C'est ainsi que la prose de Hallâj procède largement par de tels paradoxes. A titre d'exemple : « Prétendre connaître (Dieu) est ignorance ; persister à Le servir est irrespect [...] ; discourir sur ses Attributs est divagation ; s'abstenir de L'affirmer c'est ne plus rien pouvoir dire ; demander sa proximité est de la témérité, et consentir à

15. *Akhbâr al-Hallâj* p. 151 (texte arabe p. 112).

16. Soit le « *jam' bayna al-nâqidayn* », dont la première mention apparaît chez Abû Sa'îd al-Kharrâz (m. 899), du moins selon Ibn 'Arabî, qui le cite fréquemment.

17. *Kitâb al-luma'*, Dâr al-kutub al-hadîtha bi-Misr, Le Caire, 1960, p. 453-454.

18. Dans le chapitre des *Luma'* consacré aux *shatahât* (p. 453-515), Sarrâj cite par exemple des affirmations de Shiblî, Nûrî, Abû Hamza, Wâsitî, et également Dhû al-Nûn, Sumnûn, 'Amr al-Makkî, Sahl Tustarî, Ibn 'Atâ'... Rûzbehan élargira cette liste à bien d'autres noms dans son *Sharh-e shathiyyât*.

19. Cf *Sharh-e shathiyyât*, p. 56-63.

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768

être éloigné de Lui est de la bassesse » [20]. Comprenons le propos : il ne s'agit pas de condamner les formulations de ceux qui parlent ainsi positivement ou négativement ; mais de rester bien conscient que ce langage fait surgir une barrière mentale tout en manifestant un désir de rapprochement. Ceci ne doit pas laisser l'impression que pour Hallâj, le langage ordinaire est en soi arbitraire, erratique ou dangereux. Lui-même ne s'est pas privé de parler de cette façon. Par contre, il mettait bien en garde contre le danger tout à fait réel de faire surgir des intermédiaires mentaux entre les hommes et Dieu. Or nommer Dieu fait surgir une idée de Lui qui n'existe pas, qui est illusoire (*shirk khafî*). Ainsi a-t-il déclaré : « Lorsque le serviteur proclame l'unicité de son Seigneur, il s'affirme lui-même. Et celui qui s'affirme lui-même, commet un associationisme implicite » [21]. Du coup, « celui qui prétend proclamer l'unicité de Dieu, commet de l'associationnisme » [22]. Dans une lettre adressée à un de ses disciples, Hallâj exprime la même idée de façon plus brutale encore : « Proclamer l'unicité divine, c'est pour (Dieu) du manichéisme ; et la charia est pour Lui du délire » [23].

La doctrine de Hallâj devrait aboutir logiquement à une impasse ; ou du moins, à une suite d'affirmations contrastées, difficiles à comprendre, se condamnant d'elles-mêmes à être niées à leur tour par d'autres discours. Or au final il n'en est rien. La cohérence de la doctrine hallâjienne se maintient. Par quel biais ? Par la certitude que le langage vrai existe bel et bien, mais à condition d'être proféré par Dieu Lui-même. Tout d'abord, rappelons-le, la parole est perçue comme transcendante : elle échappe aux limitations énoncées par Hallâj concernant le langage humain. L'univers entier est issu de la parole divine. Celle-ci se manifeste sous forme linguistique humaine dans le Coran. En bon sunnite, Hallâj professe l'éternité du texte divin. Cette adhésion au dogme concerne en particulier les Noms divins : « Les Noms de Dieu sont de l'ordre des mots dans l'entendement (des hommes), mais du point de vue de la divine réalité, ils sont racine des choses » [24]. Les termes de la langue (arabe) ont un sens issu du Dieu réel et transcendant, *Haqq*. Le lecteur pressent l'existence de toute une science ésotérique des lettres comme clé de ses paroles [25]. Un renversement à lieu : la parole humaine est limitée, la parole divine est par contre dotée d'une réelle épaisseur ontologique, elle est *haqîqa*. Dans ses positions, Hallâj rejoint d'autres mystiques qui lui étaient plus ou moins contemporains, comme Tustarî, Tirmidhî, Ibn Masarra. De ce point de vue, le langage humain n'est pas forcément arbitraire. S'agissant d'une prière, d'un *dhikr* reprenant des vocables coraniques, il peut entrer en cohérence avec les réalités divines.

20. Massignon, *Akhbâr al-Hallâj*, *khabar* n° 14, p. 116 (texte arabe p. 33) : « *Da'wâ al-ilm jahl ; tawâlî al-khidma suqût al-hurma ; [...] al-nutq bi-sifâti-hi hawas ; al-sukût 'an ithbâti-hi kharas ; talab al-qurb min-hu jasâra, wa-al-ridâ min bu'di-hi danâ'at al-himma* ».

21. « *Al-'abd, idhâ wahhada Rabba-hu fa-qad athbata nafsa-hu, wa-man athbata nafsa-hu fa-qad atâ bi-al-shirk al-khafî* », *Akhbâr al-Hallâj*, *khabar* n° 62, p. 143 (texte arabe p. 93).

22. « *Man za'ama anna-hu yuwahhidu Allâh fa-qad ashraka* », *Akhbâr al-Hallâj*, *khabâr* n° 49, p. 136 et texte arabe p. 74).

23. « *Al-tawhîd 'inda-hu zandaqa wa-al-sharî'a 'inda-hu hawas* », *Akhbâr al-Hallâj*, *khabâr* n° 47, p. 135 (texte arabe p. 73).

24. « *Asmâ' Allâh min haythu al-idrâk ism, wa-min haythu al-haqq haqîqa* ». V. Massignon, *La Passion de Hallâj*, III p. 184.

25. Cf à ce sujet *Akhbâr al-Hallâj*, *khabâr*-s n° 4, 28, 32, 34, 46 ; Massignon, *La Passion de Hallâj*, I p. 242 ; et *Essai* p. 368.

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768

Nous avions commencé par mentionner en introduction le rôle de la métaphore dans le style du Coran et dans le langage religieux en général. Le Coran s'exprime en effet très fréquemment par métaphores. Mais Hallâj renverserait ici la perspective actuelle, et dirait : le Coran est de l'ordre de la Réalité vraie, *haqq* ; c'est le monde terrestre qui n'est au fond qu'un discours métaphorique émis par Dieu. Le langage humain ne devient 'vrai' (*haqq*) que s'il est habité par un témoignage divin. Comme l'a exprimé Hallâj : « '*Bismillâh*' est pour toi ce que '*kun* !' est pour Lui » [26]. Finalement, le propos de Hallâj sur le langage humain aboutit dans une logique fondamentalement soufie, à un renversement intégral. La parole est vraie, disions-nous, selon la conscience de celui qui la profère. La parole vraie, c'est celle qui est issue du Réel divin, du *haqq*. Au fond, il n'est qu'un seul sujet qui parle vrai : c'est Dieu. On peut conclure en affirmant que c'est l'expérience mystique qui rend la parole humaine vraie. Ainsi écrivait Massignon : « Et, à la limite extrême [...] l'Objet transcendant et unique, le seul Réel, Dieu s'affirme brusquement au lecteur comme directement concevable, – tandis que, simultanément, le 'je' humain, sujet normal de la phrase, s'esquive devant un 'Je' divin » [27]. Dans tout le riche passage où il analyse la position de Hallâj, Massignon insiste sur le caractère fugace, intermittent de cette interversion des sujets. Nous atteignons ici la pointe du message de Hallâj, à savoir que le langage vrai, la parole vraie est prononcée au moment d'un « renversement du sujet ». Ce n'est plus le soufi qui parle, c'est le verbe divin qui fait irruption en lui. Cette idée, cette expérience, est exprimée en de nombreux passages de l'œuvre hallâjienne. L'élan vers la prière en lui-même est déjà une pulsion divine :

> « Je T'appelle – mais non, c'est Toi qui m'appelles vers Toi * J'appelle 'ô Toi' – ou bien as-tu murmuré 'ô Moi' ? [28]

C'est le mystère de la récitation des Noms divins, de la remémoration continuelle de Dieu, du *dhikr*. Si ce *dhikr* est récité pour lui-même, il éloigne de Dieu [29]. Si par contre le soufi se concentre sur la seule présence divine, s'oubliant soi-même ainsi que sa propre liturgie, il « devient » son *dhikr* pour ainsi dire. « Le *dhikr*, c'est chasser la distraction (de ce qui n'est pas Dieu). Si la distraction est partie, tu es en prière même si tu te tais » [30]. Mais inversement,, la prière rituelle peut éloigner de Dieu. Ainsi est-il dit dans un fameux distique :

> « Lorsque l'amour atteint le sommet de l'ardeur passionnelle * et oublie l'objet de l'Evoqué (*wa-ghâba 'an al-madhkûr*) dans l'impétuosité de l'évocation
>
> Il témoigne en vérité par contemplation d'amour * que la prière des connaissants est mécréance (*salât al-'ârifîna min al-kufri*) » [31]

26. Cité par Sulamî, *Haqâ'iq al-tafsîr*, I p. 26-27.
27. *La Passion de Hallâj*, III p. 360.
28. *Dîwân* p. 41 (= Q 1).
29. *Dîwân* p. 76 (= M. 18).
30. « *Idhâ irtafa'at al-ghafla, fa-anta dhâkir*^{un} *wa-in sakatta* », cité par Kalâbâdhî, *Ta'arruf*, p. 104.
31. *Akhbâr al-Hallâj*, *khabar* n° 43, p. 131 (texte arabe p. 66), où nous traduisons la version critiquée par Ibn Taymiyya, signalée en note par Massignon. Le premier vers a attiré l'indignation d'Ibn Taymiyya (*Risâla fî ibtâl wahdat al-wujûd*), qui n'y voyait qu'absurdité. Le but, selon lui, serait d'oublier le *dhikr*, non l'Invoqué (*madhkûr*). Or Hallâj voulait quant à lui bien signifier qu'il s'agissait de s'oublier soi-même,

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768

Ceci s'entend dans une logique totalement théocentrique : dans la prière rituelle, c'est en effet Dieu Lui-même qui rend témoignage à sa propre grandeur. Nous retrouvons ici la logique qui conduisait Hallâj à considérer dans la *shahâda* une parole d'associationnisme, comme nous l'avons vu plus haut. Le dernier vers de la *Qasîda* VII du *Dîwân* résume le terme de l'évolution spirituelle du mystique :

« Le témoin de ma propre essence m'a quitté * dans la proximité divine, au point que j'oubliai mon propre nom » [32]

On notera que Hallâj ne parle pas au moment de l'anéantissement de la conscience dans celle de Dieu, au moment du *fanâ'*, mais bien après. Nous n'avons donc pas affaire à un cri d'extase incontrôlé ; mais bel et bien à une reconstruction, une reformulation d'un moment passé. Et cette reformulation littéraire vise bien évidemment des destinataires précis – disciples ou lecteurs de Hallâj.

Nous relevons donc que pour Hallâj, c'est Dieu Lui-même qui témoigne au travers des paroles et des comportements de ses saints, et de Mansûr al-Hallâj tout particulièrement. Mais que signifient ici ces verbes « témoigner », « parler », dans le cas précis de cette parole des saints ? Dieu Lui-même est un mystère inexprimable, aucun mot ne peut rendre compte de son être : nous avons vu que tel était le principe même de la conception de la divinité chez Hallâj. Mais lorsque « Dieu » – pour reprendre le point de vue des mystiques – parle à travers un spirituel, un *walî*, quel est le lieu d'origine de ce discours divin ? Est-ce Dieu en tant qu'Essence qui S'exprime ? Un de ses Attributs ? Un de ses anges ? Hallâj ne le dit nulle part. Quel est cet aspect divin dont Hallâj se fait le truchement dans ses *shatahât* et ses poèmes ? Et puis quel est l'importance, la charge de cette divine parole ? Le Coran n'a-t-il pas tout dit ? La Sunna du Prophète n'a-t-elle pas complété les éventuels silences de la Révélation ? Quel serait le rôle d'une nouvelle parole inspirée, transitant par l'intermédiaire des grands saints ?

Arrêtons-nous sur un point. Dieu est certes un insondable mystère, tous les croyants peuvent s'accorder sur ce point. Mais l'humble être humain est-il tellement plus clair, explicite ? N'est-il pas aussi un mystère autant à lui-même qu'il le fut aux anges au moment de sa création ? Exprimer le fond même de l'expérience humaine, les motivations profondes des choix et des actes et est-il plus aisé, est-il tout simplement réalisable ? Il est en effet bien malaisé de rendre compte du pourquoi de la faute d'Adam et d'Eve, de celle de Caïn, de celle de Pharaon. Tous connaissaient les termes de leurs choix, tous ont cependant choisi la transgression voire la rébellion. Leur attitude n'est en rien exceptionnelle : elle est celle de la plupart des hommes au cours de la majeure partie de leur vie. Les comportements humains nous semblent plus familiers bien sûr. Mais les penseurs soufis n'ont pas attendu les avancées de la psychologie moderne pour souligner combien le psychisme humain est multiple, divisé, contradictoire. Et le langage humain demeure finalement bien impuissant à révéler ce mystère qu'est l'être humain.

pour laisser la place au divin Orant. Voir également, dans le même esprit, le *khabar* n° 66 p. 145 (texte arabe p. 99).

32. « *Wa-ghâba 'annî shuhûdu dhâtî * bi-al-qurbi hattâ nasîtu ismî* », *Dîwân* p. 49 (= Q VII).

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768

Dès lors, une des portées principales du discours hallâjien ne serait-il pas de révéler un peu du mystère divin à l'aide d'un reflet du mystère humain ? Dans le creux le plus intime du mystère de l'homme mystique se révèlerait une parcelle de la lumière de Dieu. Plusieurs textes de notre mystique s'ouvrent à cette interprétation. Bien sûr, Dieu en Lui-même demeure inaccessible : le lieu de l'ascension du mystique, c'est son essence à lui, l'homme. La connaissance de Dieu, c'est une connaissance de soi-même, mais de soi-même dans son lieu le plus sacré (*'ayn*). D'où un nombre important de poèmes parlant de cette « union » qui n'en est pas une : Dieu accompagne les êtres humains, Il est le désir profond, leur vérité ultime qui les anime, qu'ils le sachent ou non.

> « Le désir des hommes se tourne vers Dieu (*nahwa al-Haqq*) au travers d'idées faibles et d'images * et ils invoquent les cieux sous la forme de l'air terrestre
> Alors que le Seigneur se trouve parmi eux en tout événement * présent à chacun de leurs états à chacun de leurs instants
> Ils ne sont pas éloignés de Lui une fraction de seconde – s'ils savaient ! * Et Lui n'est à aucun moment séparé d'eux » [33]

Ceci n'implique aucune incarnation ou inhabitation de Dieu en l'homme. « Dieu n'est pas séparé des êtres générés, mais il ne les accompagne (*qârana-hâ*) en rien. Comment pourrait-il en être séparé, alors qu'Il est leur existenciateur – et comme l'éternel pourrait-il accompagner l'adventice ? » [34].

Parfois, le rapport à Dieu, sa Présence, sont exprimés en termes très concrets, charnels :

> « Tu circules entre le péricarde et le cœur * comme les larmes sous mes paupières » [35]

On notera que ces dernières propositions n'ont rien de révolutionnaire, ni même d'audacieux : tout théologien sunnite y souscrirait sans réserve. L'expérience hallâjienne dépasse toutefois ces définitions abstraites pour prendre un tour beaucoup plus personnel, dans le sens décrit plus haut : la rencontre avec Dieu révèle au mystique son être le plus profond.

> « J'ai vu mon Seigneur avec l'œil de mon cœur * Je lui dis : Qui es-Tu ? Il me dit : toi ! » [36]

Les citations pourraient être multipliées :

> « J'ai un Bien-aimé dont l'amour me prend aux entrailles * S'Il le voulait, il foulerait ma joue en marchant

33. *Dîwân* p. 70 (= M 12).
34. Sulamî, *Haqâ'iq al-tafsîr*, II p. 307.
35. « *Anta bayna al-shaghâfi wa-al-qalbi tajrî * mithla jaryi al-dumû'i min ajfânî* », *Dîwân* p. 121 (= M 61).
36. « *Ra'aytu Rabbî bi-ayni qalbî * fa-qultu : man Anta ? Qâla : anta !* », *Dîwân* p. 68 (= M 10).

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768

> Son esprit est mon esprit, mon esprit est son esprit * s'Il veut, je veux (cela), et si je veux, Il le veut » [37]

Ces affirmations sont à comprendre dans le cadre de l'ensemble de l'anthropologie soufie dans laquelle s'insère Hallâj.

> « Je suis le Vrai, et le vrai est vérité pour le Vrai * revêtant son Essence, et il n'est plus de différence » [38]

Pour terminer, citons un court poème très débattu et qui illustre bien ce discours provocant, mais seulement en apparence, et à mon sens bien illustratif :

> « Louange à Celui dont la nature humaine * manifesta la splendeur de sa radieuse divinité
>
> Puis apparut ouvertement parmi ses créatures * sous la forme d'un être qui mange et qui boit
>
> En sorte que ses créatures puissent l'apercevoir * l'espace d'un clignement de paupière » [39] :

Il faut comprendre ce passage dans une perspective de théophanisme : Dieu se manifeste effectivement au travers de l'humanité des hommes saints, et cela au vu de ceux qui sont capables de l'apercevoir.

Hallâj se sentait-il lui-même dépositaire d'une mission, d'un devoir d'annonce et de transmission, du fait de cette expérience théophanique ? La chose semble probable. Dans sa notice que lui consacré al-Khatîb al-Baghdâdî dans son *Histoire de Baghdâd*, il est fait état d'une lettre adressée par Hallâj à un de ses disciples et produite lors de son procès. Elle commençait par la formule suivante : « Du Tout-Miséricordieux et Très-Miséricordieux à Untel fils de Untel (*Min al-Rahmân al-Rahîm ilâ Fulân ibn Fulân*) » [40]. Accusé de se prendre pour Dieu, Hallâj argua que ce message était rédigé à l'état d'union à Dieu (*'ayn al-jam'*), et que lui-même n'y était au fond pas présent. De façon étonnante, ce point ne fut pas retenu dans la condamnation à la peine capitale à l'encontre de Hallâj. Il suggérait cependant de façon tout à fait explicite que les paroles des saints sont à considérer comme d'authentiques paroles divines ; paroles à destination privée sans doute, mais irriguant le vécu des hommes d'une révélation permanente.

Concluons en soulignant que, puisque Dieu demeure radicalement inaccessible, l'expérience mystique demeure, fondamentalement l'accès à une connaissance de soi. C'est

37. *Dîwân* p. 89 (= M 32). On encore, dans le même sens, *Dîwân* p. 105 (= M 47), ou p. 98 (= M 41). Sur la portée de l'amour divin chez Hallâj, v. Nasrollah Pourjavady, *Kersheme-ye 'eshq – Maqâlâtî dar 'erfân-e now-hallâjî-ye Irân*, Farhang-e Nashr-e Now, Téhéran, 2014.

38. « *Anâ al-haqqu wa-al-haqqu li-al-haqqu haqq^{un} * lâbis^{un} dhâta-hu wa-mâ thamma farqu* », *Dîwân* p. 68 (= M 39).

39. « *Subhâna man azhara nâsûtu-hu * sirra sanâ lâhûti-hi al-thâqibi / Thumma badâ fî khalqi-hi zâhir^{an} * fî sûrati al-âkili wa-al-shâribi / Hattâ la-qad 'âyana-hu khalqu-hu * ka-lahzati al-hâjibi bi-al-hâjibi* ». *Dîwân* p. 63 (= M 5). Il est loisible de voir dans ce poème une allusion à la création d'Adam, ou à la perfection de Muhammad, ou à celle de Jésus, ou encore à Hallâj lui-même.

40. *La Passion de Hallâj*, I p. 575.

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768

ce que Hallâj exprime dans les termes suivants où Dieu parle à la première personne : « Je n'offre de plus grand bienfait à mon serviteur que la connaissance de soi, l'écoute de ses propres paroles. Je fais ainsi parvenir mon serviteur à la puissance, la grandeur et la majesté de lui-même » [41]. Ou encore cette proposition : « Le lieu d'ascension du connaissant, c'est le connaissant lui-même (ou : l'âme du connaissant, *nafs-e 'âref*) » [42]. Le caractère unique, irréductiblement personnel de cette expérience transparaît. Hallâj suggère ici un contrepoids à ce qui deviendra plus tard « la science du soufisme ». Cette science du *tasawwuf* est paradoxale par elle-même, car elle veut établir des règles dans un domaine qui est précisément celui de l'extrême singulier, du plus profondément personnel. L'élaboration du *tasawwuf* notamment pour des raisons d'enseignement, de pédagogie, a conduit à le psychologiser, c'est-à-dire à supposer, implicitement, l'existence de lois, de trajectoires communes à tous les hommes engagés dans cette Voie. Mais est-ce vraiment ce qui est dit par les mystiques eux-mêmes ? Les textes ne viennent pas le confirmer.

Il ne faudrait pas conclure que l'humanité se trouve écrasée, réduite à néant par la présence totalisatrice de la Divinité. La particularité de Husayn ibn Mansûr al-Hallâj, c'est d'avoir vécu cet anéantissement dans sa chair, dans une mise à mort publique, exhibée, qui donnent à son œuvre une singularité évidente [43]. Bien d'autres soufis auront pu suivre sa trajectoire spirituelle, sans connaître pour autant un tel déni, une abolition physique et morale aussi complète. Leurs personnes auront été assumées, révélées à elles-mêmes dans un anéantissement, un *fanâ'* traversé dans l'intimité. Mais il faut évaluer la portée de ces « mises à mort ». On connaît la fameuse phrase de Sartre : « Si Dieu existe, l'homme est néant ; si l'homme existe… » [44]. Hallâj quant à lui témoigne de ce que l'homme est le miroir de l'Absolu. La servitude à cette volonté absolue l'absout précisément de sa condition humaine, et le fait accéder à une plus haute liberté. Ainsi disait Hallâj : « Celui qui vise la liberté, qu'il persévère dans la servitude » [45].

41. *Riwâya* n° 4, citée par L. Massignon dans *Essai* p. 338 (texte persan) ; et *La Passion de Hallâj*, III p. 345 (trad. française).

42. Cité par Rûzbehân Baqlî, *Sharh-e shathiyyât* p. 394.

43. V. les réflexions du philosophe libanais Jad Hatem dans *Hallaj et le Christ*, L'Harmattan, Paris, 2005.

44. *Le diable et le bon Dieu*, acte 2.

45. « *Man arâda al-hurriyya, fa-li-yasil al-'ubûdiyya* », cité par Qushayrî, *Risâla*, Enteshârât Bîdâr, Téhéran, 1996, p. 329.

Published in : EL ALOUI, A. ; KHALFALLAH, N. (dir.) (2020), *Les enjeux de l'écriture mystique*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813003768 doi : https ://doi.org/10.17184/eac.9782813003768