

Muhammad comme Homme parfait

dans le soufisme de Hallâj

Pierre Lory

La représentation que se firent les musulmans majoritaires de la figure de Muhammad a beaucoup évoluée au fil des siècles. Le prophète de l'islam fut au départ vénéré au titre de simple humain élu par Dieu, envoyé en son nom ; la piété populaire lui attribua bientôt de multiples qualités charismatiques, et il fut progressivement conçu comme un être complètement exceptionnel, intermédiaire entre les hommes et le monde divin. Au fil des générations se forgea en effet ce qui allait devenir l'islam sunnite : à savoir la communauté confessant la garantie divine, l'infaillibilité du prophète Muhammad. Contre le chiisme affirmant la continuation de l'enseignement divin par l'intermédiaire des Imams alides, le sunnisme se retrancha derrière la seule autorité du fondateur de l'islam : seul le Prophète est infaillible, nul autre ne peut se prévaloir d'un investissement divin. Après lui, l'autorité revient à ceux qui sont capables de connaître et d'évaluer son enseignement oral recueilli dans les hadiths, à savoir les *oulémas* (*'ulamâ'*, les « savants » par excellence). Le sunnisme s'est également défini également contre le rationalisme des *mu'tazilites*, qui professaient que la raison humaine est une instance première dans l'exégèse du texte sacré. La réponse sunnite fut nette : la raison humaine est un outil fragile, erratique, impuissant quant à guider les hommes vers leur salut *post mortem*. Le repère, la référence principale pour l'humanité fragile, c'est de s'en tenir au Coran lu et compris selon l'enseignement du Prophète. D'où l'émergence, au cours des 9^e et 10^e siècles, d'une nouvelle conception de l'être même du prophète Muhammad, devenu ainsi le pivot, la colonne vertébrale de tout l'édifice théologique et juridique de l'islam majoritaire.

Le sunnisme proclama bien haut le principe de l'inerrance du Prophète, sa *'isma* ; Dieu avait garanti toutes ses paroles de l'erreur. Du coup, ses paroles devenaient les fondements le plus sûrs en matière d'autorité religieuse. Les dits du Prophète, les hadiths, furent recherchés avec ferveur par les savants de la nouvelle religion à partir de la fin du 8^e et le début du 9^e siècle. La conséquence d'une telle position est fondamentale pour le droit, qui cherchera à scruter les faits, gestes et comportements de Muhammad pour en dériver des normes applicables à la communauté. Elle eut aussi des répercussions considérables dans le domaine de la spiritualité. Muhammad devint un modèle de piété. Toute une littérature s'élabora pour magnifier la personne de Muhammad fils de 'Abd Allâh. Des recueils furent rédigés autour des privilèges (*khasâ'is*) du Prophète ; de ses vertus imminentes (*fadâ'il*), de ses qualités intérieures (*shamâ'il*), des preuves de son élection (*dalâ'il*). Tout un processus de glorification de sa personne eut lieu¹. On lui attribua une

¹ Pour un résumé de ce processus, v. T. Nagel, *Mahomet*, p.241-299 (Bibliographie *infra*).

science universelle, l'accomplissement d'un grand nombre de miracles spectaculaires. Bref, le sunnisme se « chitisa », d'une certaine manière, au bénéfice de la seule personne de son fondateur. Vers la fin du 9^e siècle, on peut considérer le processus comme achevé.

Qu'en fut-il de l'impact d'une telle attitude sur les courants mystiques en Islam ? Pour autant qu'on puisse le savoir à travers les textes sources, la mystique ancienne, le soufisme primitif ne s'est pas investi dans la vénération du Prophète. Le premier soufisme se traduisait par une adoration empreinte de crainte révérencielle devant Dieu, et Dieu seul. La célèbre recluse de Basra, Râbi'a al-'Adawiyya (m.801) fut une des premières à décliner le thème de l'amour pour Dieu. Interrogée sur son amour envers le prophète Muhammad, elle répondit : « Je l'aime, mais mon amour du Créateur m'a détournée de l'amour de ses créatures ». Elle eut une vision du Prophète en rêve, qui lui demanda : « Ô Râbi'a, m'aimes-tu ? » Elle lui répondit : « Ô envoyé de Dieu, peut-il se trouver quelqu'un qui ne t'aime pas ? Et cependant l'amour du Seigneur Très-Haut remplit tellement mon cœur qu'il n'y reste de place ni pour l'amitié, ni pour l'inimitié envers n'importe quel autre »². Il s'est donc produit une évolution historique au sein des courants mystiques. Au départ, les premiers soufis se consacraient à Dieu, tout en vénérant le Prophète, mais sans plus. Puis, au fil des générations, la vénération des mystiques envers le Prophète va s'accroître. Elle va même susciter l'éclosion d'une nouvelle cosmologie dans laquelle Muhammad et les autres prophètes jouent un rôle prépondérant.

Le premier grand auteur connu ayant abordé cette question est l'ascète et théologien Sahl Tustarî (m.896). A 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 qui 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, c'est d'accomplir en soi la perfection de ce germe muhammadien. L'intermédiaire entre les croyants fervents et Dieu, c'est chez Tustarî le « cœur de Muhammad »³.

Cependant, nous préférons ici centrer notre propos sur un auteur mystique dont l'impact sur son époque et sur le mouvement soufi ultérieur fut décisif, à savoir Husayn al-Hallâj. Hallâj est connu pour avoir été l'objet d'un procès fort long, qui conduisit à son exécution spectaculaire à Bagdad en 922. Le professeur Louis Massignon (m. 1962) a rédigé sur Hallâj une thèse monumentale, qui continue à

² F. D. 'Attar, *Le mémorial des saints*, p.92. L' « inimitié » fait référence à la mention de Satan, intervenant dans le même passage.

³ G. Böwering, *The Mystical Vision*, p.147-165.

représenter la référence principale sur la question⁴ ; il a consacré également une série d'articles et d'études sur Hallâj, après la publication de cette thèse⁵. L'œuvre écrite de Hallâj a été censurée rigoureusement. Il ne nous en reste que quelques fragments épars. Certains d'entre eux concernent le statut spirituel du prophète de l'Islam notamment dans l'ouvrage intitulé *Livre des Tawâsîn*. L. Massignon, qui a traduit cet ouvrage, a bien entendu relevé et analysé ces passages, de même que Paul Nwyia et Stéphane Ruspoli qui ont travaillé à leur tour sur ce même traité⁶. Massignon y a trouvé l'évocation de Muhammad comme premier créé, et nota qu'elle contenait une sorte de préfiguration du concept de l'*Insân Kâmil* chez Ibn 'Arabî⁷. Il me semble toutefois fécond de visiter à nouveau ces fragments. A ma connaissance, 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 à Muhammad. D'où les modestes considérations que j'aimerais vous proposer ici.

L'expérience du Réel (*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 libre, n'ayant plus rien à perdre, et tout à transmettre. Comment lire les *Tawâsîn* ? Il s'agit ici d'un texte de portée ésotérique. Hallâj avait auparavant pu s'exprimer à l'occasion comme théologien, ou comme poète, mais de toute manière, il soulignait souvent 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

⁴ 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.

⁵ Ces textes ont été réunis dans *Ecrits mémorables*, présentés et annotés sous la direction de Ch. Jambet, Paris, Robert Laffont, 2009, vol. I p.381-529.

⁶ Le texte des *Tawâsîn* a été édité par L. Massignon aux éditions Geuthner en 1913. Il en a donné également une traduction que l'on trouve dans le vol. 3 de *La Passion d'al-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 furent édités par H. Corbin en 1981.

⁷ *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* ».

l'assemble, nul *il fut* ne Lui donne l'existence, nul *il n'est plus* ne 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 déplacement (...) »⁸. 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*⁹, il souligne la gradation expérientielle qu'il a traversée entre « science de la réalité » (*'ilm al-haqîqa*), « réalité métaphysique » (*haqîqa*) et « 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 d'utiliser cette question au contraire comme une clé : c'est le modèle du prophète Muhammad qui pourrait permettre d'exprimer cet inexprimable.

⁸ Cité par Massignon, *Akhbâr al-Hallaj*, p.115 ; et *Passion*, III 138-140.

⁹ Nous suivons ici l'édition de P. Nwyia de 1972, en notant simplement les numéros de chapitre et de paragraphes 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 ». Il est la lumière la plus brillante, la plus ancienne dans l'univers. La préexistence de cette lumière est affirmée avec netteté¹⁰. 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. Hallâj insiste lui aussi sur cette idée de préexistence ; 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 celle des anges, comme le professaient les mu'tazilites. Muhammad est de quelque manière en lien direct 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'histoire¹¹. 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 parfois 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 Noé¹².

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 »¹³. Rûzbehân commente cette affirmation d'une façon adoucie : Muhammad manifestait Dieu, car dans la jonction avec Lui accomplie dans l'amour, les Actes divins, les Attributs divins et l'Essence divine sont perçus comme une même réalité. En ce sens

¹⁰ *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 trouvée dans un manuscrit du commentaire coranique de Sulamî, que nous n'avons pas retrouvé dans l'édition imprimée du *Haqâ'iq al-tafsîr* (Beyrouth, 2001).

¹¹ *Tawâsîn* I 1.

¹² Idée développée chez Sulamî, *Haqâ'iq*, II 276 à propos du verset IX 43 ; Muhammad est opposé à Noé, chez qui le reproche (à propos de son fils) précède la proximité.

¹³ *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 hadîth : « La première chose que Dieu ait créé est mal lumière » (p.459). Muhammad existait dans la prescience divine, son savoir réside en Dieu, indépendamment du néant et du devenir [NB : mais cela est également vrai pour toute chose créée]. Plus loin, l' « océan des sciences » muhammadiennes est simplement rapporté à son enseignement terrestre.

il pouvait se dire « Lui », selon le hadith connu : « Celui qui m'a vu, a vu Dieu »¹⁴. Notons toutefois que Rûzbehân ajoute 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 camper théologiquement 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 peuvent atteindre les mystiques. De ce fait, il représente une des « préfigures, de plus en plus translucides, de la vision »¹⁵. 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 Coran¹⁶. Mais dans quelle mesure son vécu spirituel – illustré pour Hallâj par le récit du début de la sourate LIII - 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*)¹⁷. 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 dans le *Haram* où personne ne peut pénétrer¹⁸. Son expérience dépasse celle de Moïse : Muhammad qui a vu (l'Essence divine) est supérieur à Moïse qui n'a fait qu'entendre la voix¹⁹.

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 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 »²⁰. Nous sommes ici au centre de notre propos. L'homme

¹⁴ « *Man ra'â-nî fa-qad ra'â al-Haqq* », *Sharh-e shathiyyât* p.464-465, 468 ; S. Ruspoli, *Tâwasîn*, p.217, 223-224.

¹⁵ 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 ».

¹⁶ Ainsi dans la *Riwâya* 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).

¹⁷ *Tâwasîn*, V 26 s.

¹⁸ *Tawâsîn* IV 8-11. Cf également les allusions de la sourate LIII en *Tawâsîn* II 7-8.

¹⁹ *Tawâsîn* III 2 s. ; Massignon, *Passion* III p.214-215.

²⁰ « ...*li-anna-hu Huwa, wa-innî huwa, wa-huwa Huwa* », *Tawâsîn* I 14. D'autres traductions sont possibles : v. Massignon, *Passion* III p.306 ; Nwyia, « Hallâj », p.218 ; Ruspoli, *Le livre « Tâwasîn »*, p.119.

mystique accompli est affranchi des conditions de l'être même. En commentaire du verset V 20, « Il a fait de vous des rois... », il commente : « Il vous a affranchis de l'esclavage du monde engendré... »²¹. 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 nature²². Plus encore, il est en quelque sorte incréé, ou du moins pré-crée. A propos du verset LXIV 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 » ! »...»²³. Nous comprenons mieux la démarche de Hallâj : tout homme peut - au moins en puissance - reproduire le modèle muhammadien tel qu'il vient d'être évoqué, puis qu'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 Compagnon²⁴. C'est-à-dire que l'imitation, l'accompagnement est une voie. Cette voie, accomplie dans la plus stricte sincérité et vérité (*sidq*, qualité d'Abû Bakr appelé ici le *siddîq*) 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 II 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 solitaire²⁵. Il est un papillon qui est entré dans la flamme²⁶. Il a pénétré dans le cercle ultime de la Présence, il s'y est consumé. Hallâj a « trouvé » parce qu'il s'y est « 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 Hallâj²⁷. D'une certaine manière, l'expérience de Hallâj est plus significative encore, puisqu'elle provient d'un homme terrestre, non du premier être humain préexistant. 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 ».

²¹ « ...*ahrâr^{an} min riqq al-kawn wa-mâ fî-hi* », Sulamî, *Haqâ'iq*, I p.175 ; dans ce passage coranique, Moïse s'adresse aux Israélites

²² Cf notamment un développement de Hallâj cité par Sulamî, *Haqâ'iq*, II p.32 en commentaire du verset XXIII 12 -14.

²³ « *u'tiqat min dhull 'Kun'* », Sulamî, *Haqâ'iq*, II p.330.

²⁴ *Tawâsîn* I 4.

²⁵ *Tawâsîn* III 1.

²⁶ *Tawâsîn* II 2-5.

²⁷ V. notamment *Tawâsîn* V 11-18.

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 »²⁸. 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*)²⁹. 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 Hallâj³⁰. Hallâj se situerait, en termes chiites, 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 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 Prophète³¹.

Qu'en est-il alors des autres prophètes ? Hallâj leur concédait une éminente supériorité dans le contrôle de leurs états spirituels³². 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 solution est « je suis Moïse »³³. Dans les *Tawâsîn*, il s'identifie même au Buisson ardent³⁴. 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 Sinaï »³⁵

²⁸ « *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 ».

²⁹ *Tawâsîn* V 33-38.

³⁰ V. la *Riwâya* 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 », *Rûzbehân, Sharh-e shathiyyât* p.352.

³¹ *Tawâsîn* III 8-10 ; V 21.

³² Sulamî, *Tabaqât*, p.310.

³³ « (*A)nâ Mûsâ* », Massignon, *Akhhâr* p.128-129.

³⁴ *Tawâsîn* III 7.

³⁵ Massignon, *Akhhâr* p.113.

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.

En conclusion, on peut résumer cette position de Hallâj en affirmations complémentaires :

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 cette théophanie divine en l'homme ; c'est assimiler en soi cette interface entre l'Essence divine et sa manifestation.

Simultanément, Muhammad est un homme survenu dans l'histoire. 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 d'une autre façon un « être avec Dieu ». En d'autres termes : à présent que le Prophète ne vit plus matériellement parmi sa communauté, il est renvoyé à une dimension supra-temporelle. La parole est maintenant à ses successeurs, à savoir les saints *awliyâ'* qui, à l'instar de Hallâj, indiquent le chemin d'une théomorphose selon le type muhammadien.

Reste au final le paradoxe de l'infini dans le fini. Il ne faut pas oublier que Dieu reste Dieu, et l'homme reste un homme. Un commentaire de Hallâj au verset III 18 du Coran est mentionné par Sulamî dans ses *Haqâ'iq al-tafsîr* : « Ibn Mansûr (al-Hallâj) demanda à un homme : « 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, le secret des cœurs se mettent à errer au-delà de ce qui n'est pas Dieu – or il n'y a rien hormis Dieu ! »³⁶.

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 Dieu³⁷. Ces hommes sont la clé de toute vie religieuse : qu'il s'agisse de Muhammad, ou bien de ses lieu-tenants

³⁶ Cité dans Sulamî, *Haqâ'iq* I 91.

³⁷ Voir le poème débattu :

« 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 »

(Massignon, *Passion* III p.113).

après lui, comme Husayn ibn Mansûr al-Hallâj. En cela, l'enseignement de Hallâj n'est pas foncièrement différent de ce que dirent d'autres soufis. Il fut simplement plus voyant, plus ostensible, plus offert.

Bibliographie :

'ATTAR Farid-ud-Din, *Le mémorial des saints*, trad. du ouïgour par A. Pavet de Courteille, Paris, Seuil, 1976.

BÖWERING Gerhard, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam – The Qur'anic Hermeneutics of the Sûfî Sahl At-Tustarî (d. 283/896)*, Berlin-New York, Walter De Gruyter, 1980.

HALLÂJ Husayn ibn Mansûr al-, *Kitâb al Tawâsîn*, éd. par L. Massignon, Paris, Geuthner, 1913.

MASSIGNON Louis, *La Passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, 4 vol., Paris, Gallimard, 1975.

Ecrits mémorables, présentés et annotés ss. dir. Ch. Jambet, avec Fr. Angelier, Fr. L'Yvonnet et S. Ayada, 2 vol., Paris, Robert Laffont, 2009.

Akhbar al-Hallaj – Recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'Islam, Paris, Vrin, 1975.

NAGEL Tilman, *Mahomet – Histoire d'un Arabe – Invention d'un Prophète*, trad. J.-M. Tetaz, Genève, Labor et Fides, 2012.

NWYIA Paul, « Hallâj : Kitâb al-Tawâsîn », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, n° XLVII, 1972, p.183-227.

RUSPOLI Stéphane, *Le livre « Tâwasîn » de Hallâj*, Beyrouth, Albouraq, 2007.

Le message de Hallâj l'Expatrié, Paris, Cerf, 2005.

RÛZBEHÂN BAQLÎ SHÎRÂZÎ, *Sharh-e shathiyyât*, éd. et intr. par H. Corbin, Téhéran – Paris, Institut Français de Téhéran, Librairie d'Amérique et d'Orient A. Maisonneuve, 1981.

SULAMÎ 'Abd al-Rahmân, *Haqâ'iq al-tafsîr*, 2 vol., éd. S. 'Imrân, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmyya, 2001.

Tabaqât al-sûfiyya, éd. N. D. Sirriyeh, Le Caire, Khangi, 1986.