

Pierre ROCALVE

Louis Massignon: L'amour mystique en islam et la poésie arabe

Louis Massignon s'est situé, à la croisée, au carrefour de deux religions et il a, toute sa vie, été écartelé entre christianisme et islam dont il a partagé les problèmes. Pour rester fidèle à l'un et reconnaissant à l'autre, il s'est appliqué à respecter l'orthodoxie de l'un et de l'autre, tout en étant attiré par leurs franges hétérodoxes. C'est ainsi qu'il a consacré une partie de son œuvre, sans doute la plus grande, dans *La Passion d'al-Hallâj*, à la mystique musulmane et à l'amour mystique, suspecté de l'orthodoxie légaliste. Il a émaillé ses cours, ses conférences, ses œuvres de citations de poésie arabe, alors qu'il a toujours manifesté un préjugé, partagé par le Coran, voire une répulsion contre la poésie. Voyons de près ces contradictions et essayons de les analyser.

I. L'amour mystique et l'islam

Il ne m'appartient pas ici de traiter des rapports de l'orthodoxie musulmane et de la mystique, ce qui est du reste bien

connu, mais d'étudier la position de Massignon sur un sujet qui l'a vivement préoccupé.

Dès *L'Examen du "Présent de l'homme lettré"*, d'Abdallah ibn Torjman, une œuvre de jeunesse (1917), de caractère apologétique, sinon polémique, qu'il n'a pas lui-même éditée, il a relevé la défiance de l'islam orthodoxe pour «l'union d'amour transformante»: «L'islam, écrit-il, a voulu exclure de la béatitude des élus toute vision intuitive de l'essence divine, et de leur sainteté toute union d'amour transformante, réduire enfin leur éternité au contentement de la chair et à la pensée pure de l'intelligence; c'est l'enfer, avec la peine du dam, sans la peine des sens».

Par la suite, sauf dans quelques lettres à la *Badaliyya*, s'adressant à un milieu restreint et acquis, par définition, à l'islam, il s'est exprimé sur le sujet en termes plus modérés, voire par litotes. Dans «*l'Hégire d'Ismaël*» des *Trois prières d'Abraham*, qu'il a diffusées en 1929, il écrit: «Qu'en privé, tel ou tel (musulman) priant se sente blessé d'amour par Dieu, c'est permis ... mais qu'il ne l'avoue pas, car le musulman juge n'avoir que la foi seule à restituer à Dieu, comme présent digne de Sa gloire». Il explique cette réserve de l'islam par l'expérience religieuse de Mohammad. Toujours dans *l'Hégire d'Ismaël*, «Demeuré sur le seuil, ébloui, il ne tente pas de s'avancer dans l'incendie divin; et par cela même, il s'exclut de comprendre *ab intra* la vie personnelle de Dieu qui l'avait sanctifié ... Sa volonté ... décline les fiançailles mystiques dont il tait ainsi l'énigme, sous peine de mort à tous les musulmans de l'avenir».

Dans son article sur le «*taṣawwuf*» de l'*Encyclopédie de l'islam*, il distingue dans les exclusives sunnites contre la mystique, les hanbalites qui accusent celle-ci de «chercher pour l'âme un état d'amitié personnelle avec Dieu (*khulla*), la libérant de ce fait des observances prescrites par la loi» et les mu'tazilis et zāhiris qui «dénoncent comme absurde l'idée d'un commun amour (*'ishq*) unissant le créateur à ses créatures, car elle implique en théorie l'anthropomorfisme (*tashbīh*) et en

pratique contact et infusion mutuelle (*mulâmasa et ħulûl*)).

Ces distinctions se retrouvent dans *La Passion d'al-Hallâj* (III, p. 117): «Les traditionnistes et les théologiens proscrivent le terme de *mahabba*, car, disent-ils, l'amour est une espèce du genre "volonté", or la volonté ne s'attache qu'aux choses particulières. Le fidèle ne peut donc aimer ni l'essence ni les attributs de Dieu, mais seulement Sa Loi, Son service, Son bienfait» ... «Les mu'tazilites nient que Dieu ait prédilection immuable pour ses Elus. Il ne se soucie que des actions, aimant toute bonne action détestant toute mauvaise action».

Mais dans sa quête d'une voie vers l'union d'amour en islam, L. Massignon avait trouvé en Hallâj et ses émules la percée qu'il cherchait, le moyen de contourner le procès fait à l'amour en islam. Il aurait pu, comme l'a noté J. J. Waardenburg, trouver un moyen de contournement plus orthodoxe en Ghazâli, qu'il connaissait bien, mais c'est Hallâj qui l'avait harponné.

Certes, nul n'a plus que Hallâj éprouvé «ce qui fait le scandale de toute vocation mystique en islam». Mais il constate que la vision que le Coran a des rapports de Dieu et du monde (le *tawhîd*) est celle qui est à la base de tout itinéraire mystique. Sans doute l'inaccessibilité de Dieu bloque-t-elle l'ascension de l'âme religieuse qui cherche à rejoindre Dieu et à s'unir à Lui. «Le Coran, écrit Massignon dans *l'Hégire d'Ismaël* (p. 98), est la proclamation brute de l'Amour primordial de Dieu pour le bloc total des prédestinés, passant un peu tôt sous silence comment l'Amant est venu sauver les amants et conduire à l'Aimé, car Dieu n'est pas seulement l'Amour mais -l'Amant et l'Aimé- dont il procède». «Ce code d'une religion extérieure et rituelle, écrit encore Massignon, laisse ouverte une baie étroite à l'irruption de l'esprit, refermée par l'Umma». Cette baie c'est Dieu lui-même qui l'ouvre en venant réaliser en l'homme cette unité impossible à l'homme seul. La voie de l'amour est possible, parce que Dieu, qui est amour, a créé l'homme à son image, comme

le dit un ḥadīth, pour manifester son amour dans le monde. Avec cette image de Son amour, Dieu a fait au Covenant un pacte (*mīthâq*) d'amour réciproque qui prédestine les hommes à l'union d'amour avec Lui.

«L'amour, écrit Ḥallâj, est un attribut pérenne, et grâce prééternelle, sans cette grâce prééternelle, tu n'aurais pas appris ce que c'est que le Livre, ni la foi» (*La Passion*, III, p. 118). Massignon avait noté, un peu plus haut, que, malgré un vocabulaire inspiré des chrétiens syriaques (*lâhût, nâsût*, divinité, humanité), l'union mystique hallâgienne ne se fait pas par participation au *lâhût*, mais s'opère «sur le type même de celle que le Qur'an attribue à Jésus, par l'union au *kun (fiat)* divin, obtenue par le moyen d'une adhésion de plus en plus étroite et fervente de l'intelligence aux commandements de Dieu que la volonté aime en premier». C'est par la Parole que Dieu est présent (mais non incarné) dans la créature (*La Passion*, III, p. 52). Massignon précise un peu plus loin dans le texte (*Ibid.*, III, p. 173), le rôle, vu par Ḥallâj d'après le Coran, de Jésus à la fin des temps: «par le mois de Rajab; par le maître du voile, par le serviteur de la Bayt Ma'mûr, par le maître de l'ultime rideau, par l'envoyé suprême! Dieu réunira les esprits sanctifiés lorsque Jésus reviendra sur la terre» (*Riw*; XXIII).

La découverte à Tubingen, après l'édition de *La Passion*, d'un manuscrit de Daylamī, permit à L. Massignon d'élaborer sur cette notion hallâgienne de "l'essentiel désir" pour *Les Mélanges Maréchal* en 1950 (*Opera Minora*, II, pp. 226-253), des commentaires importants pour notre propos. La seconde édition de *La Passion* tient évidemment compte de ce texte. Ce 'Atf de Daylamī est, nous dit Massignon, «l'essai arabe le plus ancien (on peut le situer entre 990 et 1000) pour concilier, sur le terrain philosophique, l'amour sacré et l'amour profane». Daylamī se réfère, en effet à Empédocle et Héraclite d'Ephèse, la différence entre Ḥallâj et les présocratiques étant que le premier a posé le Désir en Dieu comme essentiel alors que les seconds ont posé l'Amour comme démiurge.

Les trois fragments de Daylamī donnent trois versions proches de la célèbre méditation de Ḥallāj sur l'“essentiel désir” dont Massignon avait donné dans sa première édition de *La Passion* (III, pp. 602-603) la traduction tirée de Baqlī où ‘*ishq*, terme de l'école de Basra, appliqué à une réciprocité vitale d'amour, à une attraction entre Dieu et l'âme, par pudeur orthodoxe, était remplacé par *maḥabba*, qui est coranique. Ḥallāj préférait ‘*ishq* (dynamique) à *maḥabba* (statique) mais les autres soufis –et grammairiens– avaient banni ‘*ishq* comme une sorte de promotion du désir humain, du pur amour profane avec une perspective vers le Ciel. Mais Ḥallāj décentrait cet amour sur Dieu: c'est Dieu qui est le Désir et c'est du centre même de l'essence divine que le Désir s'irradie (*tajallī*).

Dans ce texte, rapporté par Daylamī, Ḥallāj décrit Dieu dans son éternité se contemplant Lui-même dans Ses attributs, selon un rythme ternaire (Amant, Aimé, Amour). Il choisit dans ces attributs le plus essentiel, l'amour dans l'esseulement (*infirād*), qui est l'essence de l'essence, le Désir, et décide de rendre visible cet attribut en créant l'homme: «Dieu fit surgir une Forme qui est Sa forme et Son essence ... Le Très-Haut, ayant ainsi irradié, fit surgir une personne *Huwa*, *Huwa*. (exactement Lui). Il la considéra, un temps d'entre Ses temps. Puis Il la salua, un temps d'entre Ses temps. Puis Il lui parla, puis la félicita ... Et quand Il l'eut considérée et possédée, Il irradia en elle et par elle». Et Massignon de commenter: «Pour Ḥallāj, le mystère de la Création, c'est l'amour, “essence de l'essence divine”. Et le Covenant de l'humanité, c'est la cérémonie de l'élection énoncée par l'Esprit de Dieu, la figure de la prédestination des hommes à participer à cet amour essentiel, sans aucun motif que la pure générosité divine». Je passe sur les «interférences philosophiques et percées métaphysiques» que Massignon déduit de ce texte et de l'emploi de ‘*ishq*, sinon pour noter que, pour Massignon, la théorie de Ḥallāj sur le Désir «constitua le terrain de contact spiritualiste des *falāsifa* musulmans avec la mystique», ce qui fit considérer Ḥallāj à la fin du XIII^{ème} siècle «comme le premier

responsable de l'introduction de la philosophie des Grecs en islam» (cf. Ibn Taymiya pour qui Ḥallāj aurait été initié à une tradition païenne, et Massignon se réfère au dernier des grands falāsifa, à Ibn Sab'in qui inscrivait Ḥallāj dans la chaîne de ses précurseurs).

Les conséquences pour la mystique de cette thèse de Ḥallāj sont immenses: l'affinité spirituelle entre Dieu et l'homme est affirmée, si bien que, si Dieu reste transcendant et inexprimable, Il devient accessible et Il est présent à l'homme mystique. La récompense, c'est la vision de l'Essence divine, béatifiante mais intermittente, car Dieu l'interrompt, sinon on ne pourrait la supporter. On sait que cette intermittence est, pour Massignon, le fondement de la *waḥdat ash-shuhūd*, unicité de témoignage ou unité de vision (l'homme témoin de l'amour de Dieu), par opposition au monisme de la *waḥdat al-wujūd* qu'il récuse.

Pour Massignon, malgré des poèmes ambigus, qui pourraient laisser penser à une fusion entre Dieu et lui, et le fameux *Ana 'l-Ḥaqq*, Ḥallāj n'est pas, contrairement à ce que de nombreux soufis postérieurs (mais pas Ibn 'Arabī, qui lui reproche précisément d'avoir maintenu une distinction entre Dieu et lui) et des orientalistes ont prétendu, un moniste existentiel. Ḥallāj a beaucoup insisté sur la distinction dans l'union: «Nous sommes deux esprits habitant un seul corps».

Des pages superbes de *La Passion* (III, pp. 58-60) sont consacrées, à partir des poèmes de Ḥallāj, au mode d'opération de cette union d'amour mystique. « Ḥallāj, dit Massignon, rappelle toujours que c'est une opération gratuite de l'Amour divin, due à une initiative surnaturelle, transcendant l'ordre naturel; et réalisant une vocation prééternelle, bien plus, une participation à l'Amour primordial de Dieu pour Dieu, l'échange continu d'une preuve d'amour ineffablement conçue, entre "toi et moi"». . . C'est «un échange familial de tendresses pures, immatérielles, brûlantes, Dieu avait parlé, l'homme Lui répond. Voici qu'au plus profond de cette humanité défaillante et divisée, dans ce cœur qui L'ayant entendu et reconnu, se

prosterne, une nouvelle intonation divine naît, qui monte aux lèvres, plus "mienne" que moi-même, qui Lui répond: le rayon reçu dans le miroir y a éveillé une flamme».

II. Mystique et poésie arabe

Ces pages seules suffiraient à nous convaincre du tempérament profondément poétique de Massignon, qui avait l'étoffe d'un grand poète, et de son goût pour la poésie arabe.

Et pourtant il s'est sans cesse défendu contre la poésie et il a même détruit tous ses nombreux vers de jeunesse. Mais le puissant courant poétique qui l'habitait a souvent jailli dans nombre de ses œuvres.

Il ne s'est pas vraiment engagé dans le débat théorique et un peu éculé, illustré par le livre de l'abbé Brémond, *Prière et poésie*, sur les rapports de la mystique et de la poésie, mais on sait qu'il partageait les idées de son ami Jacques Maritain sur l'analogie de toutes les expériences de connaissance par connaturalité, par inclination, que ce soit poésie ou mystique (à la différence que la poésie est enstase et la mystique extase).

Dans une conférence prononcée en 1938 au Caire sur Ibn al-Farîd et *Shuṣhtarî*, il a considéré que l'idéal suprême de la poésie était de «nous faire accéder, en elle, à une sorte de contact à Dieu». Dieu était alors «une découverte déchirante soulevant les voiles». Le rôle suprême de la poésie est ainsi de nous «faire découvrir, grâce à une remémoration savante, la commotion initiale subie par le narrateur». Développant cette idée, à sa manière de linguiste, il a, surtout dans deux études de la même époque (1925), cherché à montrer comment se différencient en poésie islamique le sentiment littéraire des poètes et l'inspiration proprement mystique (cf. *Introspection et rétrospection*, O. M. II, pp. 355-365 et *L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire*, O. M. II, pp. 371-387). Il y explique, notamment, comment lui-même avait d'abord été charmé par les "délicatesses toutes profanes" de la poésie arabe puis avait été attiré par la «force d'expression, non plus littéraire mais supra-littéraire», par «l'allusion insti-

gatrice de certains vers mystiques» qui lui firent découvrir «la clef des fins dernières du langage . . . qui peut faire accéder au Réel», car il recèle un sens «anagogique, un harpon destiné à tirer l'âme à Dieu pour sa liesse ou pour son dam». Il remarqua alors que «l'intensité de leur accent ne provenait pas des raffinements de la technicité . . . mais paraissait issue d'une commotion initiale suprasensible» (nous retrouvons cette expression de commotion initiale à laquelle il tenait). L'arabe «langue liturgique» se prête à cette différenciation bien mieux que «nos langues idolâtres».

Et Massignon d'insister: «Sans souscrire complètement (je souligne complètement) aux excommunications du Coran contre les poètes qualifiés de menteurs et de possédés, il convient d'affirmer la distance infinie qui sépare la nature de la grâce». C'est évidemment la grâce qui intéresse Massignon. Dans l'*Essai*, il note que «la production sémitique traite avec une méfiance extrême toute inspiration privée, surtout la fantaisie profane des poètes, réservant à Dieu toutes les initiatives et novations créatrices . . . Les mystiques musulmans, cependant, ajoute-t-il, admettent que l'omnipotence divine n'exclut pas la mise en valeur par l'homme de Ses dons; le saint, dont l'artiste n'est que l'image périssable, peut devenir l'instrument libre et vivant du Poète unique, de la puissance créatrice».

Il reste que Massignon a marqué un réel intérêt pour la poésie arabe, dans la mesure où certains poètes, notamment égyptiens ou ayant vécu en Egypte, qui nous retiendront plus particulièrement ici, Dhû 'l-Nûn Miṣrî, Shuṣhtarî, Ibn Farîd, confinent à la mystique. A leur propos il a posé l'objection majeure en fonction des réticences du *tawḥîd* pour l'amour mystique: «comment un poète de langue arabe et de foi musulmane pourrait-il envisager Dieu comme sujet idéal de ses poèmes, comment peut-il évoquer en ses poésies un lieu entre le cœur de l'homme et Dieu?»

Mais avant d'en venir à ces poètes, il convient de faire un détour du côté de la poésie 'odhrite, en raison du rôle décisif du zâhirite Ibn Dâwûd dans la condamnation de Hallâj et

parce qu'elle explique en partie les réticences de Massignon à l'égard de la poésie. On retrouve, en effet, dans l'œuvre de Massignon le reflet de l'opposition de Ḥallāj et d'Ibn Dâwūd sur les interprétations de l'amour dans le Coran. Massignon analyse longuement dans *La Passion* le *Kitâb al-Zahrâ* d'Ibn Dâwūd où ce dernier exclut la possibilité d'un amour réciproque entre l'homme et Dieu mais où, à partir des poèmes 'odhrites qu'il connaissait depuis son enfance, il décrit l'amour chaste idéal qui lui permet d'accorder ses désirs platoniques avec les exigences de sa foi (il se fondait sur le ḥadīth: «Celui qui aime et reste chaste et ne découvre pas son secret et meurt, celui-là est un martyr»). Il crut possible, nous dit Massignon, de transformer l'uranisme en amour divin, «de faire trouver Dieu à l'amant en traversant le visage créé de l'aimé». Massignon, fasciné par «ces regards chastes» («considération muette et sereine, écrit-il dans l'*Essai*, des beaux visages des novices, assis au premier rang du cercle initiatique»), par cet amour platonique, qui peut virer à l'uranisme, se montre dans l'*Essai* et *La Passion* très sévère pour les poètes qui s'y adonnent et pense que «ces “pastiches” de l'amour ont abouti à paralyser l'essor de la poésie arabe».

Il portera un intérêt aussi vif à celui qui, deux siècles après Ḥallāj, a laissé sur l'œuvre de celui-ci l'ouvrage le plus important, Ruzbehân Baqlî Shirâzî, auquel il a consacré une étude magistrale (*O. M.* II, pp. 451-456) et un chapitre de *La Passion*. Il se trouve que le même Baqlî, que Massignon crédite d'une grande «innocence enfantine», témoignait, lui-aussi, d'une admiration passionnée pour les «beaux visages», particulièrement dans son *Abhar al 'âshiqîn*, que Henry Corbin a traduit par le *Jasmin des Fidèles d'amour*, par référence au *dolce stil nuovo* des Fidèles d'amour, des compagnons de Dante. Massignon n'a d'ailleurs pas été le dernier à relever les points de contact entre les poètes arabes du ḥubb 'udhrî et les poètes occidentaux de l'amour courtois (*La Passion* I, p. 398), thèse illustrée par le livre classique et controversé de Denis de Rougement, *L'amour et l'Occident*.

Revenons aux poètes mystiques égyptiens. Massignon a consacré une notice de l'*Essai* à Dhû 'l-Nûn Miṣrî (+856) que l'on peut considérer comme le précurseur. Il le considère avant tout comme un esthète. Il dénote chez lui, dans un "style contourné et précieux", une «outrance sentimentale périlleuse, l'amour de la joie mystique pour elle-même». Il voit, dans sa classification des états mystiques et des étapes des maîtres en sainteté (où Miṣrî place *maḥabba* dans les derniers stades), où, dit-il, il reste prisonnier du lexique mo'tazilite et de l'idée qu'ils sont conquis par l'ascèse, une «certaine idolâtrie formaliste au moins implicite, qui dénote une vénération des vertus pour elles-mêmes». Baqlî rattache, d'ailleurs, la délectation platonique à la sentence suivante de Dhû 'l-Nûn: «Qui s'est familiarisé avec Dieu est familier avec toute chose belle, visage, voix, parfum; là-dessus les mystiques ont des secrets, qu'il ne faut révéler qu'aux intimes, sous peine de punition et châtement».

Shushtarî qu'il a beaucoup aimé et beaucoup cité, est aussi un "platonique", mais à sa manière rude, populaire (son célèbre poème du Diacre (*Shammâs*) est, dit Louis Massignon, d'un symbolisme périlleux, car ce symbole destiné à élever l'âme du désir charnel à l'amour divin, peut aboutir au résultat inverse). Dans la conférence de 1938 où il l'oppose à Ibn al Farîd (*O. M.* II, 350-7), L. Massignon le qualifie du "plus touchant des poètes arabes". Shushtarî, dit-il, a vaincu la difficulté que lui posait "l'objection majeure" mentionnée *supra*, ainsi que celle posée par le "caractère dialectique" de l'arabe, par le recours à l'idée, tirée de son maître Ibn Sab'in, d'un «avertissement divin heurtant l'âme comme un choc impérieux ... par un appel sourd». Il recourt, pour rendre cette idée métaphysique (tirée par Ibn Sab'in de la notion d'Ipséité absolue (*inniya mutlaqa*) à des rythmes entrecoupés et brefs tirés de mélodies populaires. L. Massignon retrouve ainsi chez Shushtarî cette «actualisation poignante de l'instant où il veut nous faire rejoindre l'Eternel», la brève commotion divine qu'il recherche chez les mystiques. Dans *La Passion*, il l'évoque à

plusieurs reprises en tant qu'ḥallagien (à travers Ibn Sab'in). En 1934, il a cru avoir retrouvé à Damiette l'emplacement de la tombe de Shushtarî (+1269) que l'on situait au Caire au Mouski.

Ibn al Farîd, le "*Sultân al-'Ush shâq*" est mis par L. Massignon dans la catégorie des "poètes mystiques esthéticiens". Il admire, certes, «la grande beauté formelle de ses vers», son style «flamboyant, plein de cliquetis et de ruses littéraires» qui construit une épopée somptueuse de l'âme amoureuse poursuivant le souvenir de son Dieu. Il reconnaît en lui un classique, ses procédés de mémorisation rappelant ceux de la poésie préislamique. Mais les contemplations d'Ibn al-Farîd sont restées statiques au plan esthétique "dans un Réel". En d'autres termes, il n'y a pas chez lui dialogue d'amour entre l'homme et Dieu, mais saisie d'un Soi où l'âme reconnaît qu'elle n'a jamais été autre chose que seule, unique. Il n'y a pas, comme chez Ḥallâj, présence dévorante de l'Autre, mais «renoncement du Soi qui se confond avec le Tout, en se disant le Tout». Louis Massignon ne pouvait qu'avoir une certaine répugnance pour le monisme existentiel d'Ibn al-Farîd. Il écrit sévèrement dans *La Passion* (III, 60): «Pour la plupart des mystiques (postérieurs à Ḥallâj) (et il cite Ibn al-Farîd) domine l'apparition de plus en plus adorable d'un visage de Beauté où Dieu, fasciné, se reflète, le Dieu des esthéticiens comme Léonard de Vinci. Et ils ne le retrouvent plus au Travers».

Laissons le dernier mot au passage de la *Cité des morts au Caire* consacré à la tombe d'Ibn al-Farîd, près de l'Imam al-Shâfê'i (*O. M.* III, p. 270): «Certes, Ibn al-Farîd a le coup d'archet ... Mais vraiment sa lourde tapisserie en brocart mordoré, sa *Tâ'iyâ Kubrâ*, sorte de *Kiswa* pour le *Ḥajj 'Aqlî*, n'est plus une oraison, c'est une prouesse d'esthétique transcendante».