

Nasrollah POURJAVADY

## Massignon et la notion ḥallâjienne de l'amour essentiel\*

Les islamologues, et surtout les spécialistes du soufisme, ont coutume d'associer le nom du savant français Louis Massignon à celui du célèbre martyr soufi Hussein b. Manṣūr al-Ḥallâj. Ceci est incontestablement dû aux recherches qu'a poursuivies Massignon, pendant presque un demi-siècle, sur la vie de Ḥallâj, ses œuvres et son influence sur le soufisme tardif. Profondément séduit par la personnalité et les idées de ce mystique musulman, Massignon put dégager de la légende la réalité historique de Ḥallâj et publier ses œuvres pour la première fois. Contribution d'autant plus marquante que Massignon travailla non seulement à partir de matériaux imprimés, mais surtout sur des manuscrits dispersés un peu partout dans le monde.

Historiquement, Ḥallâj vécut à une période qui est considérée comme l'âge d'or du soufisme; ses idées, tout comme celles de ses contemporains – Sahl Tustari, Junayd, Abu'l-Ḥussein Nuri et Shibli – jouèrent un grand rôle dans la formation du soufisme comme plus important mouvement mys-

---

\* Texte d'une communication qui devait être prononcée lors du Colloque Massignon en mars 1999 au Caire, où l'auteur n'eut pas l'occasion de se rendre.

tique de l'islam. Bien qu'il fût né à Baizâ (Baydâ) dans le Fârs, et comme le note Massignon, «probablement de souche iranienne et non arabe»,<sup>1</sup> ses œuvres, comme celles de tous ses contemporains, sont en arabe. Ce qui ne les empêcha nullement d'influencer les écrivains et poètes persans des siècles ultérieurs. En effet, certains textes de Ḥallâj furent traduits en persan dès le 6<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècle par un autre auteur soufi du Fârs, Ruzbehân Baqli Shirâzi (522-606/1128-1209). À vrai dire, certaines parties du *Kitâb al-Ṭawâsin* de Ḥallâj n'ont survécu qu'à travers cette traduction, et si celle-ci n'avait pas existé, Massignon n'aurait pas pu reconstituer et publier cette source précieuse.<sup>2</sup> D'autres dits de Ḥallâj furent traduits par Ruzbehân dans son *Sharḥ-e Shathiyât*, texte qui fut étudié par Massignon avant d'être publié par le célèbre savant français Henry Corbin.<sup>3</sup>

Les œuvres de Ruzbehân montrent l'influence des idées de Ḥallâj sur le soufisme dans le Fârs, et notamment à Shirâz. Toutefois, c'est au Khurâsân que ces idées eurent le plus d'impact: au 5<sup>e</sup> / XI<sup>e</sup> siècle, certains soufis y approuvaient Ḥallâj, allant même parfois jusqu'à l'admirer. Mais un homme fut particulièrement frappé par ses idées, et peut être considéré comme le fondateur d'une école néo-ḥallâjienne au Khurâsân: Aḥmad Ghazâli (m. 520/1126), le frère cadet du célèbre *ḥujjat-al islâm* Abū Ḥâmid al-Ghazâli (m. 505/1111).

Aḥmad Ghazâli, tout comme son frère, écrivait en arabe et en persan. Il composait des poèmes, tous mystiques, dans ces deux langues; certains de ses quatrains en persan (*rubâ'is*) sont insérés dans ses ouvrages persans, en particulier dans les *Sawâniḥ*, son œuvre maîtresse<sup>4</sup> où il développe une théorie de

1. *La passion de Hallâj*, Paris, 1975, t. 1, p. 94.

2. Sur cette traduction, voir l'édition qu'a faite Massignon du *Kitâb al-Ṭawâsin*, Paris, 1913.

3. Ruzbehân Baqli Shirâzi, *Commentaire sur les paradoxes des soufis [Sharḥ-e Shathiyât]*. Texte persan publié avec une introduction en français et un index par Henry Corbin, Téhéran-Paris, 1966.

4. Il se différencie en cela de son frère, dont les textes majeurs sont en arabe.

l'amour mystique en partie empruntée à Ḥallāj.

Bien que Aḥmad Ghazālī ne mentionne pas le nom de Ḥallāj dans les *Sawānīh*, il le cite souvent, y compris cette phrase, célèbre par sa hardiesse: «Je suis le Vrai» (*Ana al-Ḥaqq*). Je n'ai pas ici l'intention de parler des citations de Ḥallāj qui apparaissent dans l'œuvre de Ghazālī, car je l'ai déjà fait ailleurs;<sup>5</sup> je montrerai plutôt en quoi Ghazālī est redevable à Ḥallāj de son idée centrale sur l'amour, idée que Massignon appelle «la notion de l'essentiel désir».

Dans un article publié en 1950, repris ensuite en 1969 dans *Opera Minora* (II, 226-53) et intitulé «Interférences philosophiques et percée métaphysique dans la mystique hallāgienne: notion de l'essentiel désir», Massignon étudie une notion métaphysique très importante dans le mysticisme de Ḥallāj: l'Amour (ou l'Éros) essentiel (*ishq-i dhātī*). L'Amour est considéré comme l'un des attributs divins et, du fait de l'identité de tous les attributs avec l'Essence divine, l'amour est dit être identique à l'Essence; d'où son appellation de '*ishq-i dhātī*. Cette notion apparaît dans certains des fragments de Ḥallāj qu'Abu'l-Ḥassan Daylami a inséré dans son *Kitāb al-'atf al-alif al-ma'lūf 'ala l-lām al-ma'tūf*.

Daylami, autre auteur soufi, fut un disciple du shaykh Ibn Khafif (269-372/882-982) qui avait rencontré Ḥallāj et sympathisé avec lui. Le sujet de l'ouvrage de Daylami est l'amour (*ḥubb* ou '*ishq*) et, bien qu'il s'intéresse surtout à l'amour mystique, il l'envisage aussi selon d'autres points de vue, ceux des théologiens, des philosophes ou des médecins. Daylami cite plusieurs fois Ḥallāj sur ce sujet et c'est en fait à travers l'œuvre de Daylami que la notion hallājienne de l'amour s'est poursuivie dans la tradition shirāzienne du soufisme jusqu'à Ruzbehān.<sup>6</sup>

Le *Kitāb al-'atf*, que nous allons citer ici, a été édité en 1962 par un autre savant français, Jean-Claude Vadet, et traduit

5. N. Pourjavady, «Ḥallāj dans les *Sawānīh* d'Aḥmad Ghazālī», *Luqmān*, XIV, 2, pp. 7-17.

6. Voir: Masataka Takeshita, «Continuity and change in the Tradition of Shirazi Love Mysticism», *Orient*, XXIII (1987), pp. 113-131.

en français par le même en 1980. Les études de Massignon sur cette œuvre, et particulièrement sa traduction des fragments de Ḥallâj qu'elle contient, ont précédé les travaux de Vadet, mais c'est à cette dernière traduction que je me réfère, car elle est basée sur un texte établi par le traducteur lui-même.

La notion hallâjienne de l'Amour Essentiel est particulièrement exprimée dans deux longs fragments, où il est dit que l'Amour est un attribut de Dieu qui existe dans son Essence antérieurement à la création du monde. Le premier fragment commence ainsi:

Le Vrai, en son antériorité prééternelle, était unique, son âme étant seule avec elle-même. Rien qui pût porter un nom n'existait jusqu'au moment où il créa les individus, les formes et les esprits, la Science, la Connaissance. Alors, une conversation s'instaura sur les trois bases «*mulk*», «*malik*» et «*mamluk*», et il enseigna à ces créations «*fī'ib*», «*fā'ib*», «*maf'ul*». En sa pré-éternité, il se contemplait lui-même en tout son être, sans qu'il y eût encore épiphanie.

Toute la science, la puissance, l'amour, l'éros, la sagesse, la grandeur, la beauté, la majesté, tout ce dont on le qualifie, comme la douceur, la miséricorde, la sainteté, les esprits et tous les attributs, tout ce qui composait Sa science, était une forme contenue dans Son essence et qui était cette même essence.<sup>7</sup>

Dans un second fragment, Ḥallâj introduit la métaphore du feu de l'amour, qui allait devenir commune chez les écrivains et les poètes, y compris Ahmad Ghazâli. L'amour/l'Éros est appelé par lui le feu éternel versicolore, c'est-à-dire qui se manifeste dans différents attributs. Dans ce fragment sont inclus quelques vers de Ḥallâj, dont le premier est le suivant:

L'éros incréé était dans l'éternel des éternités; en lui, de lui, par lui, se fait l'émanation.<sup>8</sup>

Après avoir cité ce poème, Daylami continue dans son explication de l'originalité de Ḥallâj en disant que la notion hallâjienne de l'amour diffère des autres en ce qu'elle est la

7. Jean-Claude Vadet, *Le traité d'amour mystique d'Al-Daylami*, Paris, 1980, pp. 65-6.

8. *Ibid.*, p. 88.

première à considérer l'amour comme un attribut divin identique à l'essence, tandis que les autres se réfèrent à l'union [*ittihād*] de l'amant et de l'aimé, atteinte au degré le plus élevé de l'amour, quand l'amant(e) s'est annihilé(e) dans l'aimé(e):

Son originalité consiste en ce qu'il a traité l'amour comme un attribut de l'essence dans l'absolu comme dans les lieux de ses épiphanies.

D'autres maîtres l'ont montré dans l'amour de l'aimé et de l'amant qui survient au paroxysme de ce sentiment, lorsque le tout de l'amant s'est anéanti dans l'aimé.<sup>9</sup>

L'affirmation de Daylami est ici très importante. Toutefois, après Hallāj, de nombreux soufis, parmi lesquels Daylami lui-même et Ruzbehân, conservèrent la notion de l'Amour Essentiel. Il semble ainsi qu'il y eut une tradition de cette croyance à Shiraz, tout comme il paraît y en avoir eu une dans le Khurāsân, sur laquelle Massignon s'est particulièrement penché car il mentionne un certain nombre de noms qui y sont rattachés.

Massignon remarque que la croyance en l'Amour Essentiel n'est pas propre à certains soufis, mais aussi qu'elle est celle des philosophes. En fait, elle remonte à Plotin et aux autres philosophes néo-platoniciens<sup>10</sup> et Hallāj lui-même a fort bien pu en avoir eu connaissance par le biais de la tradition néo-platonicienne en Islam. Pour autant que nous le sachions, le premier philosophe à avoir exprimé cette idée dans ses œuvres est le contemporain de Hallāj, Abū Naṣr al-Fārābī (m. 339/950), qui a échappé à l'attention de Massignon. Fārābī discute de cette idée dans son *Kitāb āra' ahl al-madīnat al-fāḍilat* et dans *al-Siyāsat al-madaniya*. Il écrit dans *Ārā'*:

... il est évident que le Premier aime, affectionne et admire son essence à sa mesure. Le rapport entre l'amour du Premier et l'amour de l'excellence de notre essence dans laquelle nous nous délectons est comme le rapport entre l'excellence et la perfection de son essence et l'excellence et la perfection que nous admirons

---

9. *Ibid.*

10. Cf. Richard Walzer, *Al-Farabi on the perfect state*, Oxford, 1985, p. 352.

en nous-mêmes. En Lui, l'Affectueux est l'Affectionné même; l'Admirant, l'Admiré; l'Amant, l'Aimé; et cela contrairement à ce qui se rencontre en nous, car en nous, l'aimé est l'excellence et la beauté, alors que l'amant en nous n'est point la beauté et l'excellence, mais l'amant a une autre puissance qui n'appartient pas à l'aimé; partant, l'amant en nous n'est pas le même que l'aimé. Quant à Lui, l'Amant en lui est l'Aimé même, l'Affectueux est l'Affectionné; il est donc l'Affectionné premier, l'Aimé premier, qu'on l'affectionne, ou qu'on ne l'affectionne pas, qu'on l'aime ou qu'on ne l'aime pas.<sup>11</sup>

Ibn Sinā, influencé par Fārābi, a lui aussi cru en cette notion de l'amour en tant qu'attribut divin identique à l'essence. Dans son *Traité sur l'amour*, parlant de Dieu (ou de l'Absolu) comme étant le Bien [*al-khayr*], il expose que Dieu S'aime Lui-même et qu'Il est donc et l'amant et l'aimé:

Le Bien absolu pénètre dès l'éternité réellement sa propre essence, et son amour est le plus parfait et le plus accompli. Or, comme il n'y a pas de différence essentielle entre les attributs de Dieu, l'attribut divin est pur en essence et constitue seul le Bien suprême et absolu...<sup>12</sup>

La notion de l'Amour Essentiel selon Ibn Sinā s'accorde avec celle de Hallāj, et on peut raisonnablement penser qu'Ibn Sinā, même s'il ne cite pas ses sources, l'a empruntée à ses prédécesseurs dans la tradition philosophique. Massignon, quant à lui, semble penser que cette notion vient de la tradition soufie<sup>13</sup> et il évoque à ce sujet le soufi Abu Sa'id Abu'l-Khayr dont on croit qu'il correspondit avec Ibn Sinā. Toutefois, aucune évidence historique ne vient attester la réalité de cette correspondance, pas plus que celle d'une rencontre

11. Al-Farabi, *Idées des habitants de la cité vertueuse* [*Kitāb ārā' al-madinat al-fāḍilat*], trad. par Y. Karam, J. Chlala et A. Jaussen, Beyrouth/Le Caire, 1980, pp. 28-9.

12. Ibn Sinā, «Traité sur l'amour», dans: *Traité mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallāh b. Sina ou d'Avicenne*, trad. par M. A. F. Meheren, Leyde, 1894, p. 3.

13. Massignon pensait même que l'emploi avicennien du terme *ishq* au lieu de *ḥubb* marquait une influence hallājienne. Voir à ce sujet *Opera Minora*, II. Encore une fois, ce n'est pas le cas, le mot «amour» ayant été en usage chez les philosophes bien avant Ibn Sinā.

qui aurait eu lieu entre Ibn Sinā et Abu Sa'īd Abu'l-Khayr; bien plus, ni Abu Sa'īd ni son contemporain Abu'l Qāsim Kurakani, autre soufi cité par Massignon (sous le nom erroné de Gurgāni) ne semblent avoir connu la notion hallājienne de l'Amour Essentiel.

En fait, le seul soufi du Khurāsān qui, à l'époque d'Ibn Sinā, exprime un point de vue relativement proche de celui de Hallāj est Abu'l-Hasan Kharaqānī (349-425/960-1033).<sup>14</sup> Ânier [*khār-band*] totalement illettré, Kharaqānī n'a laissé ni livre ni traité, mais une quantité considérable de ses dits ont été conservés à travers les œuvres d'écrivains ou d'hagiographes plus tardifs, notamment dans le *Tadhkirat al-'awliyā'* de Farīd al-dīn 'Aṭṭār. Dans l'un de ses dits, Kharaqānī évoque métaphoriquement l'amour comme une goutte de l'éternel océan, autrement dit la Divine essence. Toutefois, ce n'est pas à ce mot et à d'autres semblables que Ibn Sinā a pu emprunter sa notion de l'Amour Essentiel, exprimée, quant à elle, en termes philosophiques élaborés: quand nous voyons qu'elle se retrouve sous cette forme dans les ouvrages de philosophes tels que Fārābī, pourquoi aller chercher ailleurs une quelconque influence?

Revenons maintenant au principal continuateur de Hallāj au Khurāsān, Ahmad Ghazāli, dont la réflexion sur la notion hallājienne de l'Amour Essentiel est très importante pour la revivification de cette idée dans le soufisme persan. Massignon n'avait lu aucune de ses œuvres, mais il avait vu les *Lawā'ih* de Hamīd al-dīn Nauguri (m. 642/1244) et avait pris ce texte pour les *Sawānih*. Par chance, l'auteur des *Lewā'ih* a répété presque mot pour mot ce qu'avait écrit Ghazāli sur ce sujet, et on peut dire que Massignon a ainsi perçu la pensée de Ghazāli.

Les *Sawānih* est un livre soufi rédigé en style poétique où Ghazāli s'exprime surtout par métaphores. L'une de celles qu'il emploie pour l'amour est celle d'un oiseau, particulièrement lorsqu'il évoque ce qu'il appelle le Voyage de l'amour,

14. Cf. Abu'l-Hasan Kharaqani, *Paroles d'un soufi*, présent., trad. et notes par Christiane Tortel, Paris, 1998.

c'est-à-dire la descente qui va de l'Essence au monde de la création. Il écrit ainsi:

L'amour est l'oiseau du domaine de la prééternité [*azal*]. Il est venu dans le monde temporel comme un voyageur dont la destination est le monde de la post-éternité [*abad*].<sup>15</sup>

La nature transcendante de l'amour est ici expliquée. Dans un autre chapitre, Ghazâli à l'aide de la même métaphore et de plusieurs autres, attire l'attention sur l'unité de l'amant, l'amour et l'aimé en une seule essence:

C'est son propre oiseau et son propre nid, sa propre essence et son propre attribut, sa propre plume et son aile propre. Il est tout à la fois l'air et le vol, le chasseur et la proie, le but et celui qui veut l'atteindre, celui qui cherche et celui qui est recherché. Il est son propre commencement et sa propre fin, son être propre et son propre sujet, sa propre épée et son fourreau. Il est à la fois le jardin et l'arbre, la branche et le fruit, l'oiseau et le nid.<sup>16</sup>

Ce passage des *Sawānih* se retrouve dans les œuvres de plusieurs soufis indiens de l'ordre Chishti. Tout d'abord et surtout dans les *Lawā'ih* que nous avons mentionnés plus haut, mais aussi chez Sayyid M. Gisu-dirāz (m. 825/1422) qui consacre un chapitre (*samar* 73) de son *Asmār al-Asrār* à l'idée de l'Amour Essentiel, utilisant la même métaphore de l'oiseau que Ghazâli;<sup>17</sup> ce chapitre des *Asmār* est d'ailleurs enrichi d'un commentaire du propre fils de Gisudirāz, Sayyid Akbar Husayni.<sup>18</sup>

En Iran, l'idée de Ghazâli sur l'Amour Essentiel fut surtout adoptée par Fakhr al-din 'Erāqi (610-688/1213-1289). Massignon ne mentionne pas cet auteur, et passe directement de Ghazâli à 'Ayn al-Qudāt Hamadāni (m. 525/1131), puis au prince timouride Hussain Bāyqarā (m. 912/1506), qu'il a cru

15. Ahmad Ghazâli, *Sawānih* (en persan), éd. N. Pourjavady, Téhéran, 1359 (1980), p. 12.

16. *Ibid.*, p. 13.

17. Sur *Asmār al-Asrār*, voir Sayed Shah Khusro Hussaini, *Sayyid Muhammad al-Husayni-i Gisudiraz*, Delhi, 1983, pp. 21-3.

18. *Tabṣirat al-iṣṭilāḥāt al-ṣufiyya*, Haydarābād, 1365 (1986), pp. 16-40.

l'auteur des *Majālis al-'Ushshāq*. Il ne semble pourtant pas que 'Ayn al-Qudāt, bien qu'il ait été disciple de Ghazālī, ait suivi son maître dans la voie de l'Amour Essentiel. Pour autant que je le sache, 'Ayn al-Qudāt n'a traité cette idée dans aucune des œuvres que nous ayons de lui, qu'elles soient en arabe ou en persan. Il n'a peut-être même jamais lu les *Sawānīh*. Le premier écrivain à avoir soigneusement lu ce livre et tenté de la dépasser est bien 'Erāqi.

À la question de savoir pourquoi Massignon ne mentionne pas 'Erāqi, on peut répondre que, puisque Massignon s'intéressait à l'histoire de l'idée de l'Amour Essentiel au Khurāsān, il n'avait pas de raison de parler de 'Erāqi qui était originaire de Hamadān. Toutefois, je ne pense pas qu'il en ait été ainsi: Massignon cite bien 'Ayn al-Qudāt, qui n'était pas non plus du Khurāsān. En fait, je crois que c'est surtout parce que 'Erāqi était élève de Sadr al-din Qunawi et appartenait ainsi à l'école de Ibn 'Arabi. Qunawi et ses continuateurs croyaient bien sûr dans l'idée de l'Amour Essentiel [*ḥubb-e dhātī* ou *'ishq-e dhātī*] qui paraît en fait avoir été inventée par eux, bien qu'ils usent de leur propre terminologie pour l'exprimer. Bien plus, ils expriment l'idée de l'unité de l'amour, l'amant et l'aimé dans les termes de leur conception philosophique de «l'Unité de l'être» [*waḥdat al-wujūd*].

Outre l'influence de Qunawi dont il était l'élève, 'Erāqi a profondément subi celle des écrivains et poètes soufis du Khurāsān, particulièrement Ahmad Ghazālī. Il s'est inspiré des *Sawānīh* en écrivant ses *Lama'āt*, et emprunte nombre de ses idées à Ghazālī, y compris celle de l'Essentiel Amour qui apparaît au premier chapitre [*lam'a*], lequel s'ouvre sur une phrase extraite des *Sawānīh*: pour exprimer l'unité de l'amour, l'amant et l'aimé, Ghazālī écrit que l'amant [*'āshiq*] et l'aimé [*ma'shuq*] sont tous deux issus de l'amour [*'ishq*]. Après cette citation, 'Erāqi poursuit en donnant sa propre explication, si bien que l'on peut dire que tout le premier chapitre est un commentaire de la phrase de Ghazālī.

En somme, bien que 'Erāqi ait été élève de Qunawi, il

apparaît dans ses *Lama'āt* et même dans son *Divan* comme avoir été sous l'influence de la tradition soufie du Khurâsân et particulièrement sous celle d'Ahmad Ghazâli et 'Aṭṭâr. En ce qui concerne sa conception de l'Amour Essentiel, elle est très proche de celle de Ghazâli. Ce n'est que dans *Ashî'at al-Lama'āt*, le célèbre commentaire des *Lama'āt* par 'Abd al-Raḥmān Jāmi, que les paroles de 'Erāqi sur l'amour sont interprétées selon l'école d'Ibn 'Arabi.

Enfin, Massignon a totalement négligé un autre aspect du développement de l'idée néo-hallâjienne de l'Amour Essentiel, celui qui apparaît dans la littérature soufie en persan, et notamment en poésie. Nous avons vu qu'Ahmad Ghazâli était aussi poète et que ses *Sawāniḥ* sont rédigés dans un style poétique où sont insérés de nombreux vers. Après lui, c'est parmi les poètes que ses idées sur l'amour furent le mieux accueillies, notamment celles de l'Amour Essentiel et de l'amour éternel [*'ishq-e azalī*]. Nauguri, dans ses *Lawā'ih*, cite sur ce thème un vers du poète *isfahānī* du 6<sup>e</sup> siècle, Sharaf al-din (de Shafarva). Au Khurâsân, il nous faut mentionner Farid al-din 'Aṭṭâr qui a exprimé cette idée dans plusieurs poèmes de son *Divan*: ainsi, reprenant la métaphore de l'oiseau employée par Ghazâli, il écrit:

L'Amour est un joyau provenant d'une mine différente,  
Un oiseau venant d'un nid différent.<sup>19</sup>

Pour conclure, je voudrais citer un vers très connu de Hafez où il est parlé, sans la nommer explicitement, de l'idée néo-platonicienne et néo-hallâjienne de l'Amour Essentiel:

Dans la pré-éternité ta Beauté s'est manifestée,  
Puis l'Amour est apparu sur la scène et a embrasé le monde entier.

Texte traduit de l'anglais par:

Dominique TORABI

---

19. Farīd ad-dīn 'Aṭṭâr, *Divan*, éd. T. Tafazzoli, 3<sup>e</sup> édition, Téhéran, 1362 (1983), p. 46.