

Nasrollah POURJAVADY

Ḥallāj dans les *Sawānih* d'Ahmad Gazzālī *

Ce travail doit beaucoup aux encouragements du regretté professeur Tushihiko Izutsu, à la mémoire de qui il est dédié. Passionné de mysticisme et de gnosticisme persans, le professeur Izutsu manifestait un intérêt particulier pour les *Sawānih* d'Ahmad Gazzālī (ou Gazzālī) et c'est lui qui insista pour que je traduise cet ouvrage en anglais. Le présent article est consacré à un aspect à peu près inédit de ce chef-d'œuvre: l'influence de Ḥallāj sur le mysticisme passionné de Gazzālī.

Les nombreuses allusions aux soufis et auteurs antérieurs que comportent les *Sawānih* ne se présentent que dans un seul cas sous un aspect explicite: au chapitre 21, une analyse de la différence qui existe entre l'amour de l'amant et celui de l'aimé se clôt sur une allusion au Coran, V/54: «Yuḥibbuhum wa yuḥibbūnahū» (Il les aime et ils L'aiment). À ce sujet, Gazzālī commente: «“Il les aime” précède inévitablement “ils L'aiment”», et il cite Bāyazīd Bastāmī, le célèbre soufi du Khurāsān: «Bāyazīd a dit: “pendant longtemps je croyais que

* Traduction d'un article publié en 1998 à Tokyo dans *Consciousness and Reality. Studies in Memory of T. Izutsu*, pp. 285-294.

c'était moi qui L'aimais, mais [la vérité est que] c'était Lui qui m'aimait le premier"».

Bāyazīd est encore cité trois fois (chapitres 13, 18 et 58), pour rappeler l'expression célèbre: *Subḥānī!* [*Mā a'zama sha' nī*] (Gloire à Moi! [Combien grande est Ma majesté]), que Ġazzālī rapproche toujours de celle de Ḥallāj: *Ana l-Ḥaqq* (Je suis le Vrai). Or, nombreuses sont les références implicites à Ḥallāj. Ainsi, au chapitre 39, un long passage sur l'anecdote de la chandelle et du papillon (analogie utilisée par Ḥallāj lui-même dans son épître *Tāsīn al-fahm*) est suivi d'une citation anonyme qui est en fait de Ḥallāj:

Tu as gaspillé ta vie pour développer ta spiritualité,
Mais qu'en est-il de l'anéantissement dans l'Union?

Cette phrase est empruntée à un récit de Quṣayrī (*Risāla*),¹ repris par Hujwīrī (*Kaṣf al-maḥjūb*). Voici le texte de ce dernier:

Quand Ibrāhīm Khawwās –que Dieu soit satisfait de lui– se rendit à Kūfah pour voir Husayn b. Maṣūr (Ḥallāj), celui-ci lui dit: «Ô Ibrāhīm, à quoi as-tu passé ton temps!» Il répondit: «Je me suis remis à Dieu». Ḥallāj commenta: «Tu as gaspillé ta vie pour développer ta spiritualité. Mais qu'en est-il de l'anéantissement dans l'Union?»²

Dans cette anecdote, c'est l'Union et sa prééminence sur la confiance en Dieu qui est le sujet principal; l'union qui se réalise à la suite de l'anéantissement. Et le thème est bien celui que développe Ġazzālī quand il cite ces paroles de Ḥallāj: la circumambulation du papillon autour de la chandelle et sa consommation évoquent pour lui l'union de l'amant à l'aimé qui ne s'accomplit que par l'anéantissement de l'amant. Si le récit de Hujwīrī place Ḥallāj au-dessus d'Ibrāhīm Khawwās,

1. Quṣayrī, Abul-Qāsem, *al-Risālat al-quṣayriyya*, texte établi par 'Abdulḥalim Maḥmud et Maḥmud b. al-Šarīf, Le Caire, 1974, 1/468-469.

2. Hujwīrī, 'Alī b. 'Uṭmān, *Kaṣf al-maḥjūb*, texte établi par Joukovski, p. 367. Pour les autres sources de cette anecdote voir Ġazzālī, Abū-Ḥāmid. *Iḥyā' 'ulūm al-Dīn*, Téhéran, 1330 (1960), 5/247; ainsi que Louis Massignon, *La passion d'al Ḥallāj*, Paris, 1975, 1/161-2.

il en va de même dans le texte de Ġazzālī: non seulement il ne critique jamais Ḥallāj, mais il lui donne souvent raison. La seule restriction est qu'il estime que Ḥallāj n'a pas atteint à la vérité de l'Union qui, selon lui, n'est autre chose que "l'anéantissement dans l'Unicité": la réponse faite à *Khawwās* ne montre pas qu'il était lui-même parvenu à cette étape.

La place de Ḥallāj dans les étapes ésotériques est mentionnée par Ġazzālī à travers d'autres passages des *Sawāniḥ*. Ainsi, au chapitre 2, il cite quelques vers de Ḥallāj à l'occasion d'une explication du rapport qui unit l'esprit à l'amour. C'est quand l'esprit est purifié qu'il devient un miroir où se refléchet l'image de l'aimé, son nom ou son attribut; lorsque l'esprit veut se voir, son regard tombe alors non sur lui-même, mais sur l'aimé. À cette étape, un pèlerin spirituel comme Ḥallāj dit:

انا من اهوى و من اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا ...
 فاذا ابصرتنى ابصرته و اذا ابصرته ابصرتنا

Je suis mon Bien-aimé et mon Bien-aimé est moi
 Nous sommes deux esprits fusionnés dans un même corps.
 Et quand vous me voyez, vous Le voyez,
 Et quand vous Le voyez vous me voyez.

La citation de Ġazzālī implique qu'il admet que l'auteur de ces vers ait atteint cette étape spirituelle élevée. Toutefois, il n'hésite pas à critiquer Ḥallāj sur le contenu du second distique: le terme *ḥalalnā* est de la racine de *ḥulūl* qui évoque ici l'idée de pénétration de l'Esprit dans un corps, notion que l'islam récuse et pour laquelle fut condamné Ḥallāj. C'est sans doute la raison qui conduisit Abū-Naṣr Sarrāj, citant ces vers dans *al-Luma'* (éd. Nicholson, 1914, p. 384) à déplacer les distiques et à changer les termes afin d'éviter *ḥalalnā* (voir L. Massignon, *La passion d'al-Ḥallāj*, III/50, n. 5).

En fait, la critique de Ġazzālī porte sur le fait que, d'après lui Ḥallāj «a glissé de l'unité au dualisme». Malgré l'emploi du terme *ḥalalnā* dans le second distique, le premier distique contient les mots «*Ana*» (moi) et «*man ahwā*» (celui qui est

aimé/désiré), ce qui signifie qu'il existe encore un amant et un aimé, alors que, selon Ġazzālī, l'Union se réalise lorsque tous deux ont disparu dans l'amour.

Pour connaître précisément la place que Ġazzālī accorde à Ḥallāj dans les étapes de la perfection de l'amour, il faut prendre en considération les trois étapes qu'il mentionne au chapitre 65 des *Sawānih*. La première, déjà décrite au chapitre 2 (*supra*), est celle où la forme de l'aimé devient l'image même de l'esprit de l'amant. À ce stade, l'esprit se nourrit de cette image qui lui est concomitante, et quelle que soit la distance qui le sépare de l'aimé, il se sent plus proche de lui que de toute autre chose. Les soufis ont illustré cette étape par des analogies, dont l'une est l'histoire de Majnūn. Alors qu'on lui annonce l'arrivée de Laylā, il déclare «Je suis moi-même Laylā», baisse la tête et entre en méditation. Par ces propos, il signifie que Laylā est avec lui, qu'il est Lāylā; ce qui n'est pas différent de ce que veut dire Ḥallāj dans les vers précédemment cités: «Je suis mon Bien Aimé».

Une seconde étape, supérieure à celle-ci, est celle où le visage de l'aimé devient le miroir où se reflète l'amant. Celui-ci se nourrit alors de son âme. Ġazzālī appelle cet aliment "l'aliment de la connaissance" et cite à ce propos un vers d'Abū Nuwās:

الْفَاسِقِيْنَ حَمْرًا وَقَلَّ لِي هِيَ الْخَمْرُ

Donne-moi du vin à boire, et dis-moi que c'est du vin.

Ġazzālī appelle cette étape "l'union avec l'aimé" et en dit qu'elle se produit «lorsque l'amant se nourrit de son âme et atteint ainsi le faite de la connaissance; ce n'est pas le fait de retrouver [*yāftan* en persan] l'aimé» (*Sawānih*, chap. 65).

La troisième et la plus haute étape se définit autour d'un terme de la phrase ci-dessus: *yāftan*, retrouver. Dans les étapes précédentes, bien que l'amant et l'aimé soient tout proches et aient même atteint à l'union, une sorte de dualisme demeure, puisqu'ils existent encore individuellement: l'amant se connaît comme Majnūn, bien que Laylā se trouve

dans son cœur, et la connaissance qui nourrit l'amant est distincte de lui. Mais dans la troisième étape, l'union contient en elle-même le fait de retrouver, le *yāft*. Selon Ġazzālī, le *yāft* disparaît dans l'union et la connaissance s'y anéantit:

«La vérité de l'union est l'union même. Et ce point se soustrait à l'œil de la connaissance. Quand l'amour atteint la perfection, il se nourrit de lui-même et n'a pas besoin de quoi que ce soit d'extérieur» (*Sawāniḥ*, chap. 65).

C'est en prenant ces trois étapes en considération que nous revenons à Ḥallāj. Dès qu'il dit: «Je suis celui qui aime. . . », il définit sa propre place: elle se situe encore à la première étape, puisqu'il y a une différence entre le «Je» et son aimé. Ainsi, l'objection ne tient pas au terme *ḥalalnā* mais à *rūḥān* (deux esprits). Ici, nous pouvons constater que Ġazzālī a employé le terme de l'union non pas à propos de l'expérience de Ḥallāj, mais à propos de celle qu'il n'a pas pu réaliser.

Ce dualisme existe, toujours selon Ġazzālī, quand Ḥallāj dit *Ana l-Ḥaqq*, qui reproduit la dualité de l'amant et de l'aimé: sur les trois fois où Ġazzālī cite cette expression dans les *Sawāniḥ*, il remarque deux fois que la position de Ḥallāj est loin d'être celle de l'union, tout juste celle qui correspond à l'expression *Ana man ahwā*. . . (Je suis celui qui aime. . .): l'étape où l'amant voit l'aimé dans le miroir de son cœur ou de son esprit. Le point de vue de Ġazzālī est davantage précisé dans les *Majālis* (les Séances): «Ḥallāj regarda la beauté de son âme, trouva dans le miroir l'image du visible et dit: "Je suis Dieu"». Par âme il faut entendre ici l'âme rationnelle, que Ġazzālī appelle *جان / Jān* dans le chapitre 65 et *روح / Rūḥ* dans le chapitre 2 des *Sawāniḥ* et que Ḥallāj nomme cœur: «Le cœur du croyant est comme un miroir: dès qu'il y regarde, Dieu apparaît» (*Tamhidāt*, p. 260).

Or tandis que dans les deux citations précédentes, c'est l'amant – le croyant – qui regarde dans le miroir, il en va tout autrement dans le chapitre 13 des *Sawāniḥ*, où c'est l'aimé qui voit sa propre beauté (*ḥusn*) dans le miroir de l'amour de l'amant et s'en nourrit. Ce sont bien entendu les yeux de

l'esprit qui, dans cette étape, permettent de se rapprocher de l'éblouissante lumière de la beauté de l'aimé. Cet état où le corps de l'aimé se reflète dans toute sa beauté dans le miroir du cœur et de l'âme de l'amant, est ainsi décrit: «À ce stade, où l'amant est plus proche de l'aimé que celui-ci ne l'est de lui-même, des liens étranges se tissent entre eux, détachant l'amant de son propre moi. La relation d'amour devient telle que l'amant en vient à croire que l'aimé n'est autre que lui-même. Et c'est là où il peut dire: *Subḥānī*, ou *Ana l-Ḥaqq*. Et s'il atteint le point extrême de l'éloignement, de la séparation et du rejet [par l'aimé], il se considère comme perdu et croit faussement que c'est lui-même qui est l'aimé:

چندان ناز است ز عشق تو در سر من تا در غلطم که عاشقی تو بر من
یا خیمه زند وصال تو بر در من یا در سر این غلط شود این سر من

J'ai tant d'orgueil de t'aimer
Que je finis par croire que c'est toi qui m'aimes.
Aussi, ou bien je serai assez heureux pour t'atteindre,
Ou bien j'y laisserai la tête (*Sawānih*, chap. 13).

Ici, il est bien clair que Ḡazzālī considère les propos de Bāyazīd et de Ḥallāj comme erronés: c'est la présomption d'être uni à l'aimé qui constitue un danger, comme semble l'insinuer le second vers du quatrain: tandis que Bāyazīd put dépasser cette présomption et atteindre à l'union, Ḥallāj y perdit la tête.

Ghazzālī a eu la même expérience que Ḥallāj et Bāyazīd, et il l'a exprimée au chap. 18: l'étape où l'amant n'a pas encore atteint l'aimé est signe qu'il ne subsiste que par lui-même et que son amour est encore immature. C'est alors qu'il croit qu'il est l'aimé, et qu'il dit: «Je suis le Vrai» et «Gloire à Moi». C'est ce que l'on appelle *talwīn* (modification). Si l'amant «devient» *muḥrim* et qu'il accomplit, tel le papillon, la circumambulation autour de la Ka'ba, il atteindra alors l'anéantissement, en dépassant l'existence. Il ne sera plus un débutant dans l'amour et mûrira. Il subsistera alors par l'aimé.

Ḡazzālī assimile l'étape où sont parvenus Ḥallāj et Bāyazīd

à celle où Ibrāhīm s'exclame: «Voici mon Seigneur!»(Coran, VI/76-8) à la vue des étoiles, de la lune et du soleil: l'amant est encore en route, loin du but (*Sawāniḥ*, p.19).

La dernière référence enfin à Ḥallāj est au chapitre 58, où Ġazzālī compare l'amour à une plante qui prend racine dans la pré-éternité. Il rapporte de nouveau le verset coranique cité au chapitre 7: *Yuḥibbuhum wa yuḥibbūnahū*: si l'amour de l'être humain pour Dieu est le reflet de celui que Dieu porte à sa créature, alors les propos de Ḥallāj et Bāyazīd sont l'expression de cet amour de la créature pour Dieu qui est lui-même le fruit de l'amour éternel de Dieu. «Le point de la lettre *bā* (ب) de *yuḥibbuhum* [Dieu les aime] a été planté comme une graine dans la terre de *yuḥibbūnahū* [ils L'aiment]». Ce point a été précisément planté sur *hum* [eux] et il en est sorti *yuḥibbūnahū*. Quand le narcisse de l'amour est sorti, la graine et la plante étaient de même couleur (*hamrang*).

On remarquera ici que Ġazzālī ne considère pas les expressions «Je suis le Vrai» et «Que ma Majesté est grande» comme propres à ceux qui les ont proférées, mais plutôt comme pouvant être des paroles de Dieu lui-même, puisque la graine et la plante sont de même couleur, c'est-à-dire de même nature.

Tout ce que Ġazzālī a rapporté de Ḥallāj se limite à ce que nous venons de citer. Si cela paraît peu, il faut établir une comparaison détaillée entre les *Sawāniḥ* et l'œuvre de Ḥallāj pour constater que l'influence de ce dernier sur Ġazzālī a été considérable. Elle se manifeste par exemple dans la place qu'il accorde à Iblīs et à sa foi en l'amour que celui-ci éprouve pour Dieu. Au chapitre 66, intitulé «De l'aspiration [*himmat*] vers l'amour», il parle de l'amour d'Iblīs pour Dieu. Ce qu'il rapporte à Iblīs n'est certes pas l'exacte reproduction des *Tawāsīn*, mais il nous importe ici que c'est Ḥallāj qui, le premier, a lancé l'idée de l'amour d'Iblīs pour Dieu. Cette question est reprise avec plus de détails dans d'autres œuvres de Ġazzālī, particulièrement les *Majālis*: ainsi l'histoire de la rencontre d'Iblīs avec Moïse, toute proche du texte de Ḥallāj. Cette histoire se trouve aussi, modifiée, dans un autre texte

de Ġazzālī: *Baḥr al-maḥabba fi asrār al-mawadda* (Bombay, 1876, p. 37)

On relèvera par ailleurs la similitude des paraboles employées par les deux auteurs: la chandelle et le papillon se trouvent dans les *Sawāniḥ* et dans *al-Tajrīd fi kalimat al-Tawḥīd* (le Caire, 1907, p.50); la quête des oiseaux à la recherche du Simorg est mentionnée dans les *Ṭawāsin*,³ et reprise par Ġazzālī dans une épître indépendante.⁴

Cette influence, que nous relevons ici, de la pensée de Ḥallāj sur Ġazzālī, a déjà été mentionnée par le spécialiste de Ḥallāj que fut Massignon, sans toutefois aboutir à des conclusions définitives. Dans un article intitulé «Trois mystiques musulmans: *Shoshtari*, *Aḥmad Ġazālī* et *Niāzi-Miṣrī*» in *Opera Minora* (Paris, 1969, II/366-370), publié en 1925, il a traduit, selon ses propres dires, des extraits des *Sawāniḥ*. Or, il ne s'agit nullement de ce texte: Massignon en effet croyait que le texte des *Sawāniḥ* avait été écrit en arabe et que les *Lawāyih* de 'Ayn al-Quzāt en étaient la traduction persane. C'est ainsi qu'il a publié pour renforcer sa thèse des passages du texte (persan) des *Lawāyih* dans un *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'islam* (Paris, 1929, pp. 95-6), passages qu'il a reproduits dans *La passion d'al-Ḥallāj* (II/175). Un autre passage de ce même ouvrage, qu'il confond avec les *Sawāniḥ*, est rapporté aussi dans *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1968, p. 442). D'où il ressort que Massignon ne connaissait pas plus les *Sawāniḥ* qu'aucune autre œuvre de Ġazzālī, et que ce qu'il en dit dans *La Passion d'al-Ḥallāj* n'a guère de fondement sérieux.

C'est ainsi que, trois autres ouvrages arabes de Ġazzālī contiennent des vers anonymes dont un certain nombre sont, indubitablement, de Ḥallāj. Ainsi deux vers en arabe cités dans *al-Tajrīd* et qui n'ont pas attiré l'attention de Massignon

3. Voir à ce sujet *Dāstān-e morġān*, texte établi par N. Purjavadi, Téhéran, 1976.

4. Al-Ḥallāj, *Kitāb al-Ṭawāsin*, éd. L. Massignon, Paris, 1913, pp. 16-17.

(p. 72), ni celle de Mustafa al-Šaybī, l'auteur d'un commentaire du *Divan* de Ḥallāj (p. 236). On trouve encore trois vers de Ḥallāj, passés inaperçus de Massignon et de Šaybī, dans *Baḥr al-maḥabbā* de Ġazzālī...

C'est dire qu'il reste du champ aux chercheurs pour une analyse approfondie des correspondances entre ces deux grands mystiques, tant du point de vue ésotérique que théologique. Si l'on ne peut plus guère se fonder sur l'opinion de Massignon, il faut espérer qu'une recherche future s'attachera à ce sujet, si important pour la connaissance de la mystique musulmane.

Bibliographie

- ‘Ayn al-Quzāt-e Hamadāni. *Tamhīdāt*, éd. ‘Afif ‘Usayrān, Téhéran, 1341 (1962).
- Al-Daylami, Abu’l-Hasan ‘Ali b. Muhammad. *‘Atf al-‘Alif al-ma’lūf ala...*, éd. K. Vādiyāh, le Caire, 1962.
- Al-Hallāj. *Kitāb al-Ṭawāsīn*, éd. Louis Massignon, Paris, 1913.
- Al-Šaybi, Muṣṭafā. *Šarḥ Divān al-Ḥallāj*, Beyrouth, 1974.
- Ġazzālī, Abū Ḥāmid. *al-Risālat al-ladunniyya*, in *Majmū‘e-ye Rasā’il al-Imām...*, Beyrouth, 1986.
- Ġazzālī, Aḥmad. *Fuṣūl multaḳīṭa*, Manuscrit de la Bibliothèque Chesterbeaty, n° 3682/2.
- *Baḥr al-maḥabbat fi asrār al-mawaddat*, Bombeï, 1876.
 - *al-Taḡrīd fī kalimat at-Tawḥīd*, Le Caire, 1907 (?).
 - *Sawāniḥ be’l-‘Išq*, éd. Mehdi Bayāni, Téhéran, 1322 (1943).
 - *Majmū‘e-ye ātār-e Aḥmad-e Ġazzālī*, par les soins d’Aḥmad Mojāhed, Téhéran, 1370 (1991).
 - *Sawāniḥ* (persan), texte établi par Nasrollah Pourjavady, Téhéran, 1359 (1980); trad. anglaise par le même, sous le titre: *Sawāniḥ, Inspiration from the World of Pure Spirits*, London/New York, KPI, 1986, 127 p.,
- Massignon, Louis. *Recueil de textes inédits concernant l’histoire de la mystique en pays d’Islam*, Paris, 1929.
- «Le Divān d’al-Ḥallāj, essai de reconstitution, édition et traduction», in *Journal Asiatique*, CCXIII 1931, pp.1-193.
 - *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique*

- musulmane*, Paris.
- *Opera Minora*, Paris, 1969.
 - *La passion de al-Hallāj*, Paris, Editions Gallimard, 1975.
- Sarrāj-e Ṭūsī, Abū-Naşr. *Kitâb al-Luma'*, éd. R. Nicholson, Leiden, 1914.

Trad.: A. ROUHBAKHSHAN
Dominique TORABI

