

## »Ana al Haqq.«

### Étude historique et critique sur une formule dogmatique de théologie mystique, d'après les sources islamiques<sup>1)</sup>.

Par

Louis Massignon.

Au précédent Congrès des Orientalistes, à Copenhague, — Hasan Ḥosnī 'Abd al Wahhāb, le jeune écrivain tunisien, — à qui j'essayais d'exposer les conclusions de nos recherches sur *al Ḥallāj*, — le grand théologien et mystique arabe († 309/922)<sup>2)</sup>, — m'objectait que son procès est encore pendant devant les juristes de l'Islam, — et que sa

<sup>1)</sup> Communication faite au 16<sup>ème</sup>. Congrès International des Orientalistes à Athènes, séance du 11 avril 1912.

<sup>2)</sup> Bibliographie sommaire sur al Ḥallāj (en général: en attendant la publication de mon travail spécial):

a) Biographie: *tārīkh al ṣūfiyyah* d'al Solamī († 412/1021); (perdu: utilisé par al Khaṭīb et al Qoṣhayrī) — *Akḥbār al Ḥallāj* d'Ibn Bākoūyèh († 442/1050) (partiellement conservé in mss. London MB 888, Stamboul Solaymanīyah 1028; — extraits ap. al Khaṭīb, al Daylamī (*Sīrat Ibn Khaṭīb*), 'Aṭṭār et al Ḍahabī) — *Akḥbār al Ḥallāj* d'Abou Yoūs of al Qazwīnī († 488/1095) (perdu: utilisé par Ibn al Jawzī (*Monāẓam*), etc.). cfr. les divers recueils ṣūfīs de *ṭabaqāt* (Solamī, Naqqāsh, Nasawī, Qoṣhayrī, Hojwīrī, Harawī, Ka'bī, Yāfī, Bayqarā, Jāmi, Sha'rāwī, etc.) —

Le meilleur résumé d'ensemble est celui d'al Khaṭīb († 463/1071) in *tārīkh Baghdād* (s. v. Ḥosayn-ibn-Manṣoūr) — Ceux d'Ibn al Athyr et d'Ibn Khallikān, que l'on utilise ordinairement, sont aussi insuffisants qu'inexactes.

Sur le procès, — il faut lire le compte-rendu du greffier Ibn Zanjī (utilisé par Ibn Sinān, Ibn Mishkoūyèh, al Khaṭīb, al Hamaḍānī), — et confronter avec les historiens contemporains, Ibn Abi Ṭāhir (in *fihrist*), al Ṣoufī (in 'Arīb, etc.), et al Khoṭabī (in al Khaṭīb).

b) Œuvres: liste des œuvres en prose in *kitāb al fihrist*, I, 192 (cfr. ms. Stamboul, Shahīd 'Alī pāshā 1934; corr. *ṣayhoūr* (*ṣayhoūn*), — *noqtah* (*yaqqah*), — *mawā'iz* (*mawābīd*) —). — *Dīwān Ash'ar monājāt*: fragments in mss. London 888, Köprülü 1620, Cambridge Hebr. TS 8—10 Ka, etc. —

Fragments en prose in al Solamī (*tafsīr* — 200 fragments), etc. —

*Kitāb al Ṭawāsīn* —: mon édition du texte arabe et de la version persane d'al Baqlī (sous presse).

c) Légende: en arabe: le *Sharḥ ḥāl al awliyā* d'al Maqdisī († 660/1262), — et l'anonyme *al qawī al sadīd* —; en persan, le *Hilāj Nāmeḥ* de 'Aṭṭār; en turc, la *risālah man-zoūmah* de Niyāzī Miṣrī († 1105/1693) impr. 1251/1845 (apocryphe?); etc. —

formule fameuse *Ana al Haqq*, — «Je suis la Vérité!», — a été commentée dans les sens théologiques les plus opposés. Cela est vrai, — et c'est l'aspect général, — la «courbure moyenne» de ces variations de la pensée islamique que nous voudrions exposer aujourd'hui au Congrès d'Athènes.

— «Je suis la Vérité!», formule singulière, certes, — où vibre comme un écho de certains λόγια de Jésus. Est ce là encore, selon la pensée de Renan, une affirmation de cette conscience «impersonnelle» du vrai que l'humanité cherche à exprimer? Est ce l'idée hindoue de l'impersonnalité moniste du «Tout», — une simple transposition en arabe du «Tat twam asi» de la Gîtâ, — du «Aham Brahmâsmi» des Védantistes? De telles assimilations, chrétiennes ou hindoues, — seraient hâtives, précaires et dangereuses, — il faut se replacer dans le milieu islamique, où ce mot a été prononcé <sup>1)</sup>, — à Bagdad, — au début de notre Xe siècle —, pour chercher à le comprendre.

<sup>1)</sup> Bibliographie des polémiques dogmatiques sur la formule *Ana al Haqq*: B a g h - d ā d ī († 429/1037), shāfi'ite, in *farq...*, éd. BADR, p. 247. — Q a z w ī n ī († 488/1095), ḥanafite, extrait in Bostānī *Dāyrat...* t. VII pp. 150 seq. — G h ā z ā l ī († 505/1111), shāfi'ite, in *Ihyā...* éd. 1312: I, 27, II, 199, III, 287, IV, 219; — in *Mokāshafat al qolūb* éd. 1300, p. 19; — in *Maḡṣad al asnā...* éd. 1324, pp. 61, 75; — in *Ma'ārij al sālikīn*, ms. Paris 1331 fo 160; in *Mishkāt al anwār* éd. 1322, pp. 19, 24. — 'I y y ā d h († 544/1149), malékite, in *Shifā* IV, 3, § 5. — K ī l ā n ī († 561/1166), ḥanbalite-shāfi'ite: extraits ap. *Bahjah...* d'al Shaṭṭanawfi, ms. Paris 2038, ff. 72a, 98b; *Fāmi' al anwār...* d'al Bandanji, in vita Kilāni; *Sharḥ al Shifā* d'al 'Ordhī, ms. Nourī 'Othmāniyeh 1028, in fine; id. d'al Khafāji, éd. 1267, t. IV, p. 584 seq. — B a q l ī († 606/1209): in *tafsīr* (Qor. XLI, 53, XLVIII, 10); et *Shahīdyāt* (ms. décrit in éd. des *Tawāṣīn*). — ('Omar) S o h r a w a r d ī († 632/1234): in '*Awārif...* éd. 1312, I, pp. 177, 178. — 'A ṭ ṭ ā r († vers 620/1223): in *Hīlāj Nāmeḥ et tāḍkīrah...*, éd. NICHOLSON II, 136. — M a j d a l D ī n B a g h d ā d ī († vers 616/1219): in *Risālah fī al safar* (ms. Köprülü 1589). — I b n 'A r a b ī († 638/1240): zāhirite: in *Kitāb al Bā* (opuscule), — et *Foṣoṣ...* (référence infra). — N a j m a l D ī n R ā z ī († 654/1256): in *Mirṣād al 'ibād* (in fine). — 'I z z ā l D ī n M a q d ī s ī († 660/1262); shāfi'ite, in *Sharḥ ḥāl al awliyā*, et *Hall al romoūz*. — J a l a l a l D ī n R o ū m ī († 672/1273): ḥanafite, in *Mathnawī...* II § 8, 45, et V, § 81, etc. — N a ṣ ī r a l D ī n Ṭ o ū s ī († 672/1273): imāmite: in *Awṣāf al ashraf*; V, 6. — I b n K h a l l i k ā n († 681/1282): shāfi'ite: in *Wafayāt...* (s. v. Ḥallāj). — 'A f f a l D ī n T i l i m s ā n ī († 690/1291): in *Sharḥ al mawāqif* (chap.: dalālah). — K a s i r q ī († après 689/1290): *tafsīr* in Qor. XXVIII, 48. — S a ' d a l D ī n M a r w a z ī (ami de Kasirqī): in ms. 2061 du waqf Wāf al Dīn ('Omoūmī, Stamboul). — S h a h r a z o ū r ī: in *al romoūz...* *al lāhoūṭṭyah* (au début). — S h a ṭ ṭ a - n a w f ī († 713/1314): cfr. suprā Kīlānī. — I b n T a y m ī y a h († 728/1328): cfr. bibliographie donnée infra. — 'A l ā a l D a w l a h S a m n ā n ī († 736/1336) *tāwīlāt*, in Qor. CXII, 4. — B o k h ā r ī († 740/1340): *Fādhiḥat al molhidīn*. — J i l d a k ī († 743/1342) (l. c. in »Rev. Hist. Relig.«, l. c.). — S h ā b i s t ā r ī († 720/1320) in *Golshān-i-Rāz*, §§ XXVII seq. — Y ā f ī 'ī († 768/1367) shāfi'ite: *Tārīkh* (anno 309). — I b n K h a l d o ū n († 808/1406), malékite; in *Moqaddamah*. — D a m ī r ī († 808/1405) *Ḥayāt al ḥayawān*. — N a s ī m ī († 820/1417) *Dīwān* (en turc). — M a k h z o ū m ī († 885/1480) *al Borhān al*

## I. Origine et valeur primitive de cette formule.

Il y a unanimité, en effet, dans les textes historiques et légendaires<sup>1)</sup>, pour attribuer <sup>2)</sup> cette formule, *Ana al Haqq*, — à Abou al Moghîth al Hosayn ibn Mansour al Hallāj, — qui, après une vie d'apostolat accidentée, se vit excommunié, poursuivi et supplicié (26 mars 922), pour avoir élaboré la première synthèse méthodique <sup>3)</sup> des données légales du Qorān, des règles d'ascèse du soufisme, et des définitions logiques de la philosophie.

La structure originale de l'édifice dogmatique hallājien se reflète dans sa terminologie <sup>4)</sup> qu'il faut serrer de près.

Le vocabulaire hallājien désigne expressément <sup>5)</sup> en *al Haqq* la pure essence divine <sup>6)</sup>, — la substance créatrice, — en tant qu' opposée à la création, *al Khalq* <sup>7)</sup> —. *Al Haqq* n'est pas ici simplement un des noms de Dieu, — le 52<sup>ème</sup> des 99 *asmā al hosnā* dans le ḥadīth d'al Tirmidī, — il faut le prendre tel que le mo'tazilisme l'imposait au lexique philosophique contemporain, — au sens *mo'attilī*, et non *ṣifatī*; — Dieu tout pur, — le Créateur.

Et maintenant, comment expliquer qu' après avoir isolé, par définition, *al Haqq*, la pure idée divine, de tout contact logique avec les choses créées, — al Hallāj ose la mettre en connexion verbale avec son »moi«, — *Ana*, — de créature, — de façon aussi véhémement que

---

*mo'ayyad*. — Mo'īn al Dīn Mayboḍī († 910/1504): in *al Fawātih al sab'ah*. — Makki († vers 823/1420): in *Bahr al ma'ānī*. — Soyōūfī († 911/1505): *fatwā* ap. Mortadhā (cfr. infra). — Tilimsānī († ap. 917/1511), in *Sharḥ al shifā*. — 'Alī al Qārī († 1014/1605), ḥanafite, in *Sharḥ al shifā*. — 'Or dhī († 1024/1615), shāfi'ite (cfr. supra Kilānī). — 'Āmilī († 1030/1621), imāmite, in *Dīwān*. — Moūmin Jazāyri († vers 1069/1659), imāmite, in *Khiṣṣnat al khayāl*. — Khafājī († 1069/1659), shāfi'ite, in *Sharḥ al shifā*. — Ibn 'Abd al Raḥīm Loḥfī († après 1115/1703), ḥanafite: in *al Jawhar* (extrait ap. »*Ḥalā..*« d'al Aloufī, p. 50). — Sayyīd Mortadhā († 1205/1791): in *Ithāf al sādah..* (comm. des passages précités de l'»Iḥyā...«). —

<sup>1)</sup> En poésie persane et turque surtout, al Hallāj est l'homme qui a crié *Ana al Haqq!*

<sup>2)</sup> Elle figure effectivement dans son *Kitāb al Ṭawāṣīn* (VI, 23; cfr. trad. in *Revue Hist. des Religions* 1911, LXIII 2, p. 203) — Elle aurait été prononcée, dit-on, devant al Jonayd (selon Baghdādī *farq* —, et Harawī († 481/1088) *ṭabaqāt... ms.* Noūri 'Othm. 2500) ou al Shibli (Ibn al Qārīh († 421/1030) *risālah*).

<sup>3)</sup> C'est pourquoi le *Kitāb al fihrist* le classe parmi les *motakallimūn*.

<sup>4)</sup> éléments soufis (syriaque: *ṣayhoūr*, *haykal*, *lāhoūt*, etc.), philosophiques (grec: *innī* (= *innīyah*), *ḥaqq*, etc.), mo'tazilites (*dāt*, *'adl*, *tawbah*, etc.).

<sup>5)</sup> *al Haqq*: *mo'ill al anām wa lā yo'tall* (in Solamī *tafsīr*, X, 35).

<sup>6)</sup> *dāt*.

<sup>7)</sup> remarquer l'assonance *Haqq*, *Khalq* (cfr. *Kitāb al Ṭawāṣīn*, XI, 25) qui a dû aider à la diffusion du mot *Haqq*, — répandu par les traductions du grec (*Théologie dite d'Aristote*, éd. DIETERICI, p. 12, 75, 90, 111).

dans cette formule *Anā al Haqq*, où le pronom personnel est mis en avant à dessein <sup>1)</sup>?

C'est là tout le secret du soufisme, — ce paradoxe apparent que nous signalait le Dr. GOLDZIEHER dans un entretien, à Athènes, — cette conciliation énoncée de deux termes opposés dont il accentue lui-même l'antithèse, — cet usage combiné du *tanzīh* <sup>2)</sup> et du *tajīm* <sup>3)</sup>, — c'est une conséquence de sa psychologie pratique; — ce n'est qu'après s'être démontré qu'en droit, Dieu est insaisissable, — et comme » e n d e h o r s «, de la créature, — que le mystique peut comprendre et goûter dans leur réalité la grâce interne des visitations divines, — quand Dieu pénètre » a u d e d a n s « du cœur. L'ascèse et le sacrifice, seuls, en montrant à la conscience son vide et son néant, contraignent son impuissance à prier pour que la plénitude divine vienne l'emplir de la toute puissance de l'amour. Seule, la certitude logique du *tanzīh* lui constitue un gage de la réalité inappréciable du *ḥoloūl* <sup>4)</sup>.

Le *ḥoloūl*, clef de voûte de la dogmatique ḥallājiyenne, — c'est l'*information divine* <sup>5)</sup> dans le cœur du saint, qui se trouve alors transporté dans un état permanent d'Union essentielle <sup>6)</sup> où, — après la transformation de ses *ṣifāt*, — il se trouve »transsubstantié« <sup>7)</sup> en essence

<sup>1)</sup> La tradition musulmane ne s'y est pas trompée, — et a souvent comparé le *Anā* d'al Ḥallāj avec le *Anā* de Satan (*Qorān*, VII, 11): cfr. al Kilānī, al Samnānī. On pourrait presque traduire *Anā al Haqq* par »Mon »Je« est Dieu!«

<sup>2)</sup> dépouillement, épuration de la notion de Dieu — cfr. le *Tā Sīn al tanzīh*, in *Kitāb al Ṭawāṣīn* Chap. X, — et les »'aḳīdah« d'al Ḥallāj in Kalābāḳī *ta'arraf* (début), et Qoshayrī *risālah* (id.), où sont exaltées l'inconcevabilité, l'inaccessibilité de la notion de Dieu. C'est le procédé logique de l'*ifrād al qīdam 'an al ḥadath*.

<sup>3)</sup> utilisation de symboles matériels, d'images créées, pour représenter la notion de Dieu, pour s'en rapprocher même et s'y unir (théorie du *tajallī* rayonnement divin).

<sup>4)</sup> Ce mot sera toujours pris ici au sens large, de »pénétration« du *Roūh ilāhī* dans le *roūh* du mystique, — avec toutes ses conséquences, transformation, — union substantielle et rénovation totale du *roūh* humain par le *Roūh* divin.

<sup>5)</sup> *intibā' al Haqq*; Le mot est d'un clairvoyant adversaire, Ibn Bāboūyeh († 381/991), in ms. MB Add. 19, 623, fo 24<sup>a</sup>.

<sup>6)</sup> »*ayn al jam'*; mot discuté au procès de 309/922 (témoignage d'Ibn Mamshāḳ, in al Solamī, reproduit ap. al Khaṭīb). Il n'est pas douteux que l'interprétation *ḥoloūl* du Ḥallājisme, telle que l'enseigna, entre autres, Fāris-ibn-'Isā al Dīnawarī, est la vraie. Fāris est une des sources principales d'al Kalābāḳī (*ta'arraf*) et d'al Solamī (*tafsīr*) et l'accord de ses sentences et des thèses ḥallājiyennes est concluant. L'attitude d'al Hojwīrī n'est qu'un expédient tactique (voir *Kashf*. . trad. NICHOLSON, p. 260) comme sa distinction des d e u x »Ḥallāj« (id. p. 150 — cfr. 'Aṭṭār).

<sup>7)</sup> Ce mot est d'al Jildakī († 743/1342): *tajawhor al nafs* (l. c. in *Rev. Hist. Relig.* LXIII — 2, p. 200).

divine, — sans confusion ni destruction, — et acquiert ainsi sa personnalité définitive, suprême, *Ana* <sup>1)</sup>).

Cette métamorphose s'effectue, ce qui est très caractéristique, par l'opération d'un Esprit, *al Roûh*, qui vient s'unir à l'esprit du saint. Il ne s'agit pas ici d'un ange <sup>2)</sup>, — mais de l'Esprit de Dieu, comme l'a parfaitement vu un contemporain, *al Balkhî* <sup>3)</sup>. *Al Bîroûnî* <sup>4)</sup> a dénoncé également avec précision cette doctrine des «deux *Roûh*» qui cohabitent dans le corps du saint, — et dont l'un est incréé, — absolu, sanctifiant <sup>5)</sup>. C'est l'amour réciproque de ces deux *Roûh* qui donne à la poésie mystique hallâjiyenne, toute dénuée d'images sensibles, — ce caractère si personnel, si passionné de dialogue amoureux <sup>6)</sup>:

»Tu es là, entre la paroi du cœur et le cœur, tu t'y glisses en coulant —, comme les larmes sous les paupières!

»Et tu infonds le «moi» <sup>7)</sup> dans mon cœur, — comme les esprits s'infondent dans les corps.

»Rien d'immobile ne se meut, sans que Toi, — tu ne l'émeuves par un ressort secret, —

»O Croissant, toujours visible, le 14<sup>e</sup> jour <sup>8)</sup>, comme le huit, le quatre et le deux!»

Associé ainsi à la vie divine, le saint devient en ce monde le *hoûwa hoûwa* <sup>9)</sup>, c'est à dire le «Témoin actuel» <sup>10)</sup>, chargé de proclamer Dieu

<sup>1)</sup> Définition hallâjiyenne du *tawhîd* in *Kalābādî ia'arraf (bāb: al tawhîd): al tawhîd ifrādoka motawahhîdā, wa hoûwa an yashhadaka al Haqqo ayyāka* — cfr. le mot de la prière hallâjiyenne *da 'awta ilā dātī bi dātī*, où *al Baqlî (Shahîdyāt)* voit avec raison le meilleur commentaire du *Ana al Haqq*.

<sup>2)</sup> comme dans la Tradition sunnite.

<sup>3)</sup> cfr. *al Işākhri*, éd. DE GOEJE, 1870, pp. 148—149.

<sup>4)</sup> in *tārîkh al Hind*, texte arabe, éd. 1887, p. 34.

<sup>5)</sup> cfr. *Hojwirî Kashf al mahjûb*, trad. NICHOLSON, p. 263, l. 4 (Fārisiyah). — *Al Naşrābādî* († 372/982), fervent hallâjiyen, ne renonça que tard à l'éternité du *Roûh*. A cette époque l'intrusion des idées grecques compliquait la discussion; fallait il voir dans le *Roûh* hallâjiyen, — la  $\Sigma$  des intelligences comme dans *le'Aql al akbar* d'*al Tirmidî* (in *Khatam al awliyā* quest. 39<sup>e</sup>me), — l'«intellectus virtualis», la Raison, — on bien cette force qui détermine l'«allumage» de la raison au moment de la compréhension, du *wajd*, — l'«intellectus agens», personnalité divine? C'est la même discussion que pour le σοφ; d'Anaxagore, — ou pour l'«intellectus» des averroïstes latins de notre XIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>6)</sup> le texte de cet exemple authentique *Antā bayn al shaghāf...* se trouve imprimé in *Jāmī Nafahāt al Ons.* éd. Lees, p. 174: cfr. notes de la *hāshiyah* d'*al Lārī*.

<sup>7)</sup> le pronom «dhamîr»: cfr. *Kitāb al Tawāsīn* IX, 2—3.

<sup>8)</sup> de la lunaison, quand la lune est pleine.

<sup>9)</sup> ce n'est pas encore l'identité parfaite avec Dieu; Dieu n'est pas *hoûwa hoûwa*, — il est «au delà de tout *hoûwa*» (cfr. *al Hallāj in tafsīr* d'*al Solamī*, Qor. CXII, 1).

<sup>10)</sup> *al shāhid al ānī*, mot hallâjiyen.

à la face de la création, — l'Homme par excellence <sup>1)</sup>, — où s'incarne par l'opération de l'Esprit cé *nāsoūt* <sup>2)</sup> divin, qui brilla chez ses prédécesseurs les Prophètes, chez Adam, chez Jésus.

Les noms de ces personnages traditionnels nous amènent à examiner si une telle doctrine est bien compatible avec l'enseignement coranique. Certains versets isolés pourraient l'étayer <sup>3)</sup>, mais l'ensemble du Qorān la condamne. Ce n'est pas qu'il ignore ce phénomène si connu de l'« inspiration », cette pénétration dans l'âme d'une influence étrangère, — diffusion progressive, comparable à celle de la sève dans la tige; — mais le Qorān interdit de confondre la révélation, *wahā*, avec ces suggestions internes et soudaines <sup>4)</sup>, où Moḥammad, dans sa polémique contre les poètes Qorayshites, — ne se lasse pas de dénoncer la *waswasah* de Satan. Le *holoūl* des *Khawāfir* <sup>5)</sup> c'est cette « possession démoniaque » qui circule dans les veines des hommes, suivant le privilège concédé par Dieu à Satan, après le péché d'Adam. Dieu, lui, garantit la valeur sociale de la *wahā* par le fait public d'une transmission indirecte, d'un texte écrit, d'un pacte transmis par un ambassadeur autorisé <sup>6)</sup>. En Islām, la théorie du *holoūl*, directement opposée à celle de la révélation coranique, — ne pouvait être qu'excommuniée <sup>7)</sup>.

## II. Le sort de cette formule en présence de l'ijmā' islamique.

Etant donné le conflit dénoncé, par la condamnation d'al Ḥallāj, — entre sa doctrine et la tradition coranique, — les docteurs musulmans, *foqahā* et *motakallimoūn* <sup>8)</sup>, — se trouvèrent en face de trois solutions possibles: s'abstenir (*tawaqqof*); — ou apprécier la formule dans son sens fort, *holoūl*, — et donc condamner (*takfir*); — ou chercher un biais d'interprétation, et acquitter (*qoboūl*).

<sup>1)</sup> origine de l'*Insān al Kāmil*.

<sup>2)</sup> La théorie d'al Ḥallāj sur *lāhoūt* et *nāsoūt* ne peut qu'être résumée ici brièvement par cette comparaison: dans le mot *Ana al Haqq*, — *Ana* c'est le *nāsoūt* et *al Haqq* le *lāhoūt*, — tous deux divins.

<sup>3)</sup> L'exégèse *holoūl* invoque les versets du *roūh min amr Rabbi*, — de la *shajarah* (Buisson Ardent) de Moïse, — de la *soūrah* d'Adam, objet du *sojoūd* des anges...

<sup>4)</sup> Qorān XXVI, 224, — CXIV, 4—5.

<sup>5)</sup> «mouvements étrangers» de l'âme, étudiés par les ṣoūfis dans l'*ilm al qoloūb*. cfr. le «δζίμων» socratique.

<sup>6)</sup> Qorān LXVIII, 1—2.

<sup>7)</sup> cfr. la fatwā du zāhirite Ibn Dāoūd († 297/909). — Fāris-ibn-'Isā, disciple direct d'al Ḥallāj, paraît être le seul qui ait espéré, malgré sa condamnation, arriver à une conciliation.

<sup>8)</sup> en laissant ici de côté les polémiques entre ṣoūfis.

— a — La méthode d'abstention, simple «déclina-toire de compétence», se réclamait de l'attitude du shāfi'ite Ibn Sorayj († 305/917) dans le cas ḥallājiyen <sup>1)</sup>; comme elle renseigne peu sur l'opinion de ceux qui l'ont employée, nous citerons simplement, comme type, — la formule de *tawaqqof* d'al 'Ordhī († 1024/1615) <sup>2)</sup>.

— b — La méthode de condamnation (*takfir*) reconnaît le conflit de la loi coranique avec la thèse *Ana al Haqq* —. Mais elle réunit deux catégories bien distinctes de docteurs:

Les uns concluaient des fatwās de condamnation, qu'al Ḥallāj, étant un impie, était aussi un possédé du démon, un «antéchrist», — et que sa formule *Ana al Haqq* n'était qu'illusion démoniaque. C'est là le point de vue des trois remarquables fatwās d'Ibn Taymīyah sur la question <sup>3)</sup>, — point de vue adopté aussi par al Dahabī.

Les autres, en acceptant la condamnation officielle, — affirmaient qu'al Ḥallāj s'était mis en conflit avec les rites externes de la loi, — *Sharī'ah*, — mais en restant fidèle à la vérité ésotérique, *Ḥaqqīqah* <sup>4)</sup>; il avait eu tort de «publier le secret du Roi»; mais, loin d'être vaine, — sa formule *Ana al Haqq* exprime le mystère de la réalité suprême, — celui qu'on ne doit avouer qu'aux initiés. Leur formule de *takfir* c'est *ifshā sirr al roboūbiyah*, *koḥr* <sup>5)</sup> —, «Il est impie de révéler le Secret du Seigneur» —. Répandue par les *motakallimūn* Sālīmīyah <sup>6)</sup>, — elle a eu dans l'Islam, dans les sectes persanes surtout, l'étrange fortune que l'on sait <sup>7)</sup>.

— c — La troisième méthode, l'absolution, a pris deux formes successives: celle de la *ghalabah*, ou *sokr*, — excuse sentimentale

<sup>1)</sup> texte in Ibn Khallikān (s. v. Ḥallāj).

<sup>2)</sup> in *Sharḥ al shifā*, tome XII (comm. de IV, 3, § 5).

<sup>3)</sup> in *Kitāb ilā al Manbijī* (publ. in *Ḥalā al 'aynayn*.. d'al Alouṣī. éd. 1298, pp. 54—61), — et in *tafsīr al Kawākib* (ms. Zāhirīyah, Damas, no. 151, tome XXVI, deux fatwās: l'une sur la sainteté d'al Ḥallāj, l'autre sur la secte des Ḥarīriyah).

<sup>4)</sup> La distinction est ancienne, — mais son application au cas d'al Ḥallāj, œuvre de certains contemporains, ses disciples, comme Ibn Fātik, — fut une conséquence de leur conception de la mort de leur maître, — volontaire, selon eux; il avait voulu se faire «anathème» pour les sauver, — et périr martyr de la Loi (cfr. textes contemporains très curieux in *Akḥbār al Ḥallāj*» d'Ibn Bākoūyèh).

<sup>5)</sup> Elle est d'Abou Ṭālib al Makkī († 380/990) in *Qoūt al Qoloūb* II, 90 (comp. Sayyid Mortadhā *Ithāf al sādah* II, 67—69).

<sup>6)</sup> Makkī et autres. C'était une conséquence de la formule fameuse de leur maître Sahl al Tostarī († 283/896) sur le «sirr al roboūbiyah» (cfr. al Ghāzālī: *Ihyā*.. I, 74 et *Imlā*..; al Kīlānī: *Ghonyah*.. I, 83—84; al Baqlī *Shahīdyāt*; — Ibn 'Arabī *Foṣoūṣ*.. éd. 1309; p. 130, etc.).

<sup>7)</sup> La discipline du *Katmān* (comparer la *taqīyah* shāfi'ite: cfr. GOLDZIEHER, ZDMG t. LX, 213—226).

invoquant une «suprématie» momentanée de l'«ivresse» divine, — et celle de la *wahdat al wojoūd*, — mise au point abstraite fondée sur la considération moniste de l'unité à priori de l'Être.

La première explication, par là *ghalabah*, — montre dans le mot *Ana al Ḥaqq* une intempérance, un excès, un transport, une hyperbole, — comme un éblouissement de la pensée sous l'action d'une lumière divine trop intense. Selon cette théorie, — il arrive que le saint, à force de prier, et d'invoquer Dieu sous ses «noms excellents», — est saisi par l'ivresse, et se croit identifié à la pure essence divine tandis qu'il ne participe effectivement qu' à l'un des attributs divins, à l'une de ces perfections distinctes dont tel ou tel nom divin est le symbole. C'est, on le voit, une des applications de l'introduction du *ṣifatisme* en mystique, — une conséquence de la victoire d'al Ash'arī sur le mo'tazilisme, — et de la thèse de la distinction réelle des attributs divins. Cette thèse de l'«union aux attributs divins», formulée explicitement par al Gorgānī († 469/1076)<sup>1)</sup>, — remonte à Aboū Yazīd al Bisṭāmī<sup>2)</sup> († 261/874); quand il affirmait, dans sa formule fameuse *Sobhānī!*<sup>3)</sup> *Mā a'zama shānī!* «Los à moi! Que ma gloire est haute!», — il entendait énoncer son identification avec un des attributs divins, — l'attribut de la «Majesté» —. Le *ṣifatisme* de l'orthodoxie sunnite a assimilé le *Sobhānī* à *Ana al Ḥaqq*, — mais al Ḥallāj avait d'avance réfuté cette assimilation<sup>4)</sup>.

Les défenses théologiques les plus célèbres du mot *Ana al Ḥaqq* sur le terrain de la *ghalabah* sont celles d'al Ghāzālī, al Kīlānī, al Baqlī, al Shahrāzūrī, — al Maqdisī, — al Sha'rāwī.

Celle d'al Ghāzālī, qui a eu tant de retentissement, se développe selon l'ordre chronologique de ses œuvres<sup>5)</sup>, et fournit un document précieux sur la question si discutée de sa «sincérité».

Celle d'al Kīlānī ('Abd al Qādir), est célèbre par la personnalité

<sup>1)</sup> transmise à al Ghāzālī (*Maqṣad al asnā..* éd. 1324, p. 73) par son directeur spirituel, al Fārmaḡī.

<sup>2)</sup> cfr. sa théorie des *aṣḥāb* des noms divins »al Zāhir..«, etc.; reprise par al Khorqānī, elle aboutira aux conceptions *ṣifatites* d'Aboū Madyān («voici mon verset») et d'Ibn 'Arabī (sur le *qoṭb* de tel verset: voir ses *Fotoūḥāt..* éd. 1274, t. IV, pp. 80 seq., 215 seq.).

<sup>3)</sup> tiré du *Sobhānaka* de Moïse et de Jésus (*Qorān* VII, 140, — V, 116).

<sup>4)</sup> fragment traduit par al Baqlī (*Shaḥḥīyāt*): «Pauvre Aboū Yazīd!, qui commençait seulement à apprendre à parler...»; — i. e. n'avait pas encore l'idée de l'union pleine ('*ayn al jam'*) où toutes les paroles du saint sont de Dieu.

<sup>5)</sup> Hésitations entre le *takfīr* sālimiyen et l'excuse de la *ghalabah* (*Iḥyā.., Maqṣad..*), — puis affirmation que *Ana al Ḥaqq* est le mot du stade suprême, ou *ḡardāntyah* (*Mishkāt al anwār..*).



de son auteur, fondateur de l'ordre des Qādirīn, — et par le caractère déjà hautement poétique des belles paraboles en prose rimée où il peint l'envol de l'âme d'al Ḥallāj comme d'un faucon s'élevant au delà du Paradis jusqu' au Bien Aimé, puis redescendant sur terre crier le secret de sa joie —, et mourir, par obéissance à la Loi <sup>1)</sup>).

— La seconde explication, par la *waḥdat al wojoūd*, — découvre dans le mot *Ana al Ḥaqq* une approximation insuffisante, — une aperception imparfaite, brumeuse, encore trop «personnalisée» de l'identité fondamentale et impersonnelle du Tout. Puisque le créateur et la création ne sont que les deux faces, symétriques, d'une même réalité, — l'un étant »l'essence« de l'autre, —et réciproquement, — ce n'est que s'il était toute la création qu'un homme pourrait dire *Ana al Ḥaqq!* <sup>2)</sup> — Mais à quoi bon dire *Ana* ou *Hoūwa*, — »je«, ou »il«, — puisque le monisme de l'Être est absolu. — Telle est la critique moniste du *holoūl ḥallājiyen* dont Ibn 'Arabī († 638/1240) a donné la plus complète formule en ses *Foṣoūṣ al ḥikam* <sup>3)</sup> —; critique parallèle à une critique du *tanzīh* cher aux premiers *ṣoūfīs*. La doctrine de la *waḥdah* renonçant à rien diviser, — se refuse à séparer l'Absolu du contingent <sup>4)</sup>, deux termes reliés par leur opposition logique dans une nécessité réciproque, — aussi bien qu' à considérer comme réellement possible l'union du créateur avec sa créature, — puisqu'ils n'ont jamais fait qu'un.

Les défenses d'*Ana al Ḥaqq* sur le terrain de la *waḥdah* sont nombreuses; après celle d'Ibn 'Arabī, — il faut citer: en arabe celle d'al Tilimsāni, — puis celles des grands poètes mystiques persans comme Roūmī <sup>5)</sup> et Shābistārī, — et turcs comme Nasīmī, — qui en mourut martyr.

### Conclusion.

En retraçant sommairement l'histoire de cette formule théologique, dans l'histoire du dogme islamique, — il ne faut pas oublier que sa

<sup>1)</sup> deux révisions: d'al Hītī († 564/1168) et d'al Bazzāz († 608/1211), — in al Shāṭṭanawfi.

<sup>2)</sup> d'où le mot de 'Alī al Ḥarīrī al-Marwazī († 645/1247) qui voulait »avalier« le monde entier pour lui faire dire *Ana al Ḥaqq!* (Ibn Taymīyah, in *Kawāḥib* t. XXVI, no. 2).

<sup>3)</sup> in *Faṣṣ* VIème (Ishāq); — éd. Stamboul, 1309, p. 126.

<sup>4)</sup> cfr. extrait d'Ibn 'Arabī ap. al Sallāmī (*Ghāyat...* 'alā al Nabahānī, éd. 1325, I, p. 363).

<sup>5)</sup> notamment dans la splendide *qaṣīdah al mostazād fi ṣoḥūr al wilāyah al moṭlaqah al 'alawīyah* (in *Dīwān Shams al Ḥaḡāyq*.. éd. Tabriz 1280, p. 199).

persistance vivace est le signe de l'empreinte puissante qu'al Ḥallāj a marquée, comme KREMER l'a vu le premier, sur les «idées maîtresses de l'Islām». Ibn al Jawzī, le grand polémiste ḥanbalite, — le disait déjà en une phrase laconique qui sent un peu l'ironie<sup>1)</sup>:

— *Inkasara maghzal Rābi'ah*<sup>2)</sup>, — *wa baqā qoṭn al Ḥallāj* ! —

»Il y a longtemps que le fuseau de Rābi'ah s'est brisé<sup>3)</sup>, — mais il nous reste le coton qu'al Ḥallāj a cardé.«

<sup>1)</sup> ap. *Mirāt al zamān* de son petit-fils, Sibṭ Ibn al Jawzī († 655/1257), — in anno 309 (fin de la biographie d'al Ḥallāj).

<sup>2)</sup> la sainte Rābi'ah al-'Idāwiyah (cfr. Sha'rāwī *ṭabaqāt*... éd. 1305, I, 64, etc.).

<sup>3)</sup> i. e. »nous n'avons plus de fil«.