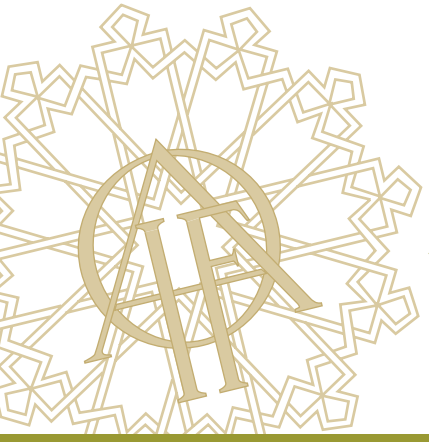
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 35 (2001), p. 101-127

Paul B. Fenton

Les traces d’Al-Ḥallāǧ, martyr mystique de l’islam, dans la tradition juive.

Conditions d’utilisation

L’utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l’éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l’éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724710885	*Musiciens, fêtes et piété populaire*	Christophe Vendries
9782724710540	*Catalogue général du Musée copte*	Dominique Bénazeth
9782724711233	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 40*	Emmanuel Pisani (éd.)
9782724711424	*Le temple de Dendara XV*	Sylvie Cauville, Gaël Pollin, Oussama Bassiouni, Youssreya Hamed
9782724711417	*Le temple de Dendara XIV*	Sylvie Cauville, Gaël Pollin, Oussama Bassiouni
9782724711073	*Annales islamologiques 59*	
9782724711097	*La croisade*	Abbès Zouache
9782724710977	*???? ??? ???????*	Guillemette Andreu-Lanoë, Dominique Valbelle

© Institut français d’archéologie orientale - Le Caire

P.B. FENTON

Les traces d'Al-Ḥallāǧ, martyr mystique de l'islam, dans la tradition juive

À la mémoire de Paul Kraus
décédé le 28 Tishri 1945
« La voix d'Al-Ḥallāǧ, c'est le cri de menace à qui va se noyer :
gare, gare à toi, ne va pas te mouiller dans l'eau ;
et c'est aussi l'appel de séduction au martyre,
la coquetterie de la Beauté qui entraîne Ses élus à Sa Rencontre »

Si son destin fut fort controversé dans les annales du soufisme, il n'en demeure pas moins qu'Al-Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāǧ (vers 858-922) reste incontestablement une figure éminente de la mystique musulmane, en particulier dans la première période de son développement en Orient. L'époque à laquelle il vécut était d'une importance singulière pour la spiritualité islamique que sa vocation mystique ainsi que son martyre marquèrent profondément. Dans nos travaux antérieurs nous nous sommes attaché à mettre en lumière combien la mystique juive s'est laissée imprégner par le soufisme [1]. La présente étude a comme dessein de montrer que, de toutes les grandes figures de la mystique musulmane, Al-Ḥallāǧ est celui qui laissa sur le judaïsme l'empreinte le plus marquante. Natif de Perse, il se fixa à Bagdad, où, vingt ans durant, il fit partie des disciples de Sahl al-Tustarī et d'Al-Ǧunayd. Après son retour des pérégrinations en Inde et un pèlerinage à La Mecque, une suite de disciples se joignit rapidement à lui à Bagdad. La clef de voûte de la doctrine qu'il leur enseigna est le concept du « monisme testimonial » (*waḥdat al-šuhūd*), où Dieu, accueilli dans le cœur de son dévot (*ʿābid*), témoigne de Lui-même. Cet état, consommé dans une unification (*ittiḥād*) non substantielle avec Dieu, opérée par un acte de foi et d'amour, trouva son expression suprême dans sa locution théopathique أنا الحق, c'est-à-dire « Je suis la Vérité ». Celle-ci, rendue suspecte par une coloration incarnationniste, suscita l'opprobre, même de la part des soufis, qui accusèrent Al-Ḥallāǧ d'avoir enfreint la loi de l'arcane et de s'être adonné à la magie. En plus de la charge de supercherie dont les Muʿtazilites l'accablèrent, il fut accusé de blasphème par le Ẓāhirite Muḥammad b. Dā'ūd, en raison justement de sa doctrine de l'incarnation de Dieu dans un corps humain (*ḥulūl*).

[1] Voir notamment notre *Deux traités de mystique juive*, éd. Verdier, Lagrasse, 1987.

Annales islamologiques 35—2001

AnIsl 35 (2001), p. 101-127 Paul B. Fenton

Arrêté, il languit en prison pendant huit ans, avant d'être condamné à mort par les théologiens et cruellement exécuté le 24 ḏū l-ḥiğğa 309H/922. Malgré cette sentence unanime (*iğmāʿ*), le culte populaire le transforma en un saint dont le souvenir continua à persister grâce à son image de martyr pour l'amour soufi, soutenue par son œuvre littéraire. Des quarante-six compositions que lui attribue Ibn Nadīm, il nous est seulement parvenu un recueil de traditions orales (*riwāyāt*), une composition factice à caractère spéculatif, intitulé *Kitāb al-ṭawasīn*, des poésies, ansi qu'un recueil de nouvelles (*aḫbār*) [2].

La figure quasi christologique d'Al-Ḥallāğ séduisit un des plus remarquables orientalistes du vingtième siècle, Louis Massignon, qui lui consacra une étude magistrale, parue en 1922, mille ans après son martyre. Massignon s'y était efforcé de dresser un inventaire bibliographique complet de tout ce qui avait trait de près ou de loin à Al-Ḥallāğ. Dans sa « Bibliographie ḥallāgienne », une petite rubrique fut réservée aux « auteurs israélites » ayant cité l'œuvre du saint musulman [3]. Depuis le travail de Massignon cette question n'a pas été revue, en dépit du fait que notre documentation relative aux rapports entre la mystique musulmane et la spiritualité juive s'est énormément enrichie, singulièrement après l'investigation des manuscrits de la célèbre *genīzāh* du Caire [4]. Il est intéressant de remarquer que des quatre articles que comportait son inventaire, trois déjà se rapportaient aux documents provenant de la *genīzāh*. Cette source conserva des copies uniques de certains de ses poèmes ainsi que l'unique exemplaire d'une de ses compositions en prose, tous écrits en arabe mais en caractères hébreux ! Massignon lui-même avait pris en compte ces manuscrits, rédigés à l'origine en caractères hébreux, provenant de cette archive pour l'établissement du texte critique du *Dīwān* d'Al-Ḥallāğ, et celui de son *Kitāb al-Ṣayhūr*. Nous verrons que la fidélité des juifs vis-à-vis d'Al-Ḥallāğ alla beaucoup plus loin, mais avant d'en faire la démonstration, nous avons jugé opportun de revenir dans un premier temps, d'une manière détaillée, sur l'inventaire de Massignon selon la numérotation qu'il avait adoptée.

A. Bibliographie ḥallāgienne

A.1. *1450*

Le premier article est signalé comme étant un manuscrit de la collection Firkovič. Il s'agit du *Kitāb al-Ṣayhūr fī naqḍ al-duhūr* (« Cônes d'ombre sur la destruction des durées »).

Lors d'une mission en Russie, en 1984, nous avons pu consulter de première main ce manuscrit, conservé aujourd'hui à la Bibliothèque nationale russe, à Saint-Pétersbourg, sous la cote II Firkovič Evr-Arab. I. 4885. Il s'agit d'une *maǧmūʿa* judéo-arabe, malheureusement

[2] Ibn Nadīm, *Fihrist*, éd. Flügel, t. I, Leipzig, 1871-1872, p. 192. Cf. *The Fihrist of Al-Nadīm*, éd. et trad. Bayard Dodge, New York, 1970, t. I, p. 478.

[3] *La Passion d'Al-Hallâj*, 1re éd., Paris, 1922. Nous citerons la deuxième édition, Paris, Gallimard, 1978. *Passion*, t. IV, p. 88-89, 1450-1453.

[4] Sur l'importance de la découverte de ce dépôt de manuscrits médiévaux pour la question qui nous préoccupe ici, voir notre ouvrage, *Deux traités*, p. 22-36.

AnIsl 35 (2001), p. 101-127 Paul B. Fenton

incomplète mais qui contient 66 feuillets, mesurant 18 × 12,5 cm, comportant 16 lignes d'écriture hébraïque par page. Elle accuse une unité thématique car elle renferme plusieurs traités qui ont tous trait au soufisme [5], constituant ainsi un des témoins les plus remarquables de la pénétration de la littérature soufie dans des cercles juifs. Il est clair de sa paléographie qu'elle était l'œuvre d'un copiste qaraïte, vraisemblablement du XIII[e] siècle, et elle provient peut-être de la *genīzāh* qaraïte au Caire.

Entre les folios 48-49 elle contient le début d'un écrit clairement intitulé *Kitāb al-Ṣayhūr* (*ms. al-ẓuhūr*) *fī naqḍ al-duhūr li-Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāǧ*. Autant que nous sachions cet exemplaire du *Kitāb al-Ṣayhūr* est unique au monde. C'est l'orientaliste russe P. Kratchkovsky qui signala l'existence de cette copie à Massignon, lequel en publia le texte en caractères arabes dans son étude sur le lexique soufi [6]. Or, il est tout de même étonnant que Massignon n'ait pas cru bon de signaler ici, ni dans sa bibliographie, le fait extraordinaire que cette recension unique avait un cachet juif du fait qu'il était rédigé en arabe transcrit en caractères hébreux. Il se contenta de mentionner simplement en passant que le texte fut copié sur un manuscrit qaraïte [7]. En sa défense, on peut, peut-être, supposer que c'était Kratchkovsky qui transposa le texte en caractères arabes pour Massignon, qui ignora que l'original fut rédigé en lettres hébraïques.

Au fait, l'attribution de ce texte à Al-Ḥallāǧ ne fait pas de doute car il est déjà mentionné dans la liste de ses compositions dans le *Fihrist* d'Ibn Nadīm, écrit en 988 [8]. Parmi les rares ouvrages nommés dans sa célèbre *Épître*, ʿAbd al-Karīm al-Qušayrī (m. 1072) l'évoque aussi en le mettant au nom d'Al-Ḥallāǧ [9]. Le *Kitāb al-Ṣayhūr* est également connu du grand mystique Muḥyī al-Dīn ibn ʿArabī (1164-1240), qui le cite dans son *Futūḥāt al-makkiyya*, dans sa discussion des concepts de *ṭūl* (longueur) et de *ʿarḍ* (largeur), qui désignent dans le lexique ḥallāǧien respectivement les ordres physique et métaphysique.

عرض العالم في طبيعته وطوله في روحه وشريعته وهذا النور من الصيهور والديهور المنسوب الى الحسين بن منصور

« La "largeur" de l'univers c'est la nature matérielle, sa "longueur", c'est son esprit et sa loi. Voilà la lumière révélatrice, la doctrine des "cônes d'ombre" et des "périodes séculaires" que nous devons à Ḥusayn ibn Manṣūr [10]. »

[5] Nous réservons pour une autre occasion la description détaillée de cet écrit intéressant (à paraître dans *Pe'amim* 2002). En attendant, voir P. Fenton, *A Handlist of Judeo-Arabic Manuscripts in Leningrad*, Jérusalem, 1991, p. 133.

[6] *Passion* t. III, p. 289 note 5.

[7] *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2[e] éd., Paris, 1954, p. 447.

[8] *Fihrist*, p. 192, trad. Bayard Dodge, p. 478. Cf. *Passion*, t. III, p. 289, A6.

[9] *Al-risāla al-qušayriyya*, éd. ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd, t. II, Le Caire, 1966, p. 487.

[10] Cf. *Al-futūḥāt al-makkiyya*, t. IV, Le Caire, 1329H, p. 322. Voir aussi L. Massignon, *Le livre des tawasīn*, Paris, 1912, p. 142 et *Passion*, t. II, p. 415. Signalons en passant qu'il y aurait un rapprochement intéressant à faire entre les deux concepts ḥallāǧiens de *ṭūl* et de *ʿarḍ* et les notions cabalistiques de *ʿiggūl* et de *yōšer*.

Le livre fut encore connu du bibliographe turc Ḥaǧǧī Ḫalīfa au XVIII^e siècle, mais semble avoir disparu par la suite [11]. Autant que nous sachions, l'exemplaire conservé dans la collection Firkovič, dont il ne subsiste malheureusement que l'introduction, est unique au monde. Autant qu'on puisse déduire de la partie conservée, l'ouvrage décrit la voie qui mène à la félicité, mais on n'y trouve aucune référence aux notions de *ṭūl* et de *ʿarḍ* auxquelles Ibn ʿArabī faisait allusion.

Nous réservons pour une autre occasion l'étude détaillée de cette *maǧmūʿa*. Contentons-nous pour l'heure de signaler les traits pertinents qui intéressent notre thème.

I. Les folios 48-49 contiennent le *Kitāb al-Ṣayhūr*.

II. Les folios 23-41b, 49a-50b contiennent des chapitres de la célèbre *Risāla al-qušayriyya*, qui commence immédiatement après l'article précédent et couvre la majeure partie du manuscrit. Rédigée en 1045, cette *Épître*, le premier des manuels soufis [12], renferme un certain nombre de sentences, de termes techniques, de définitions d'états mystiques qui appartiennent à la doctrine ḥallāǧienne et qui ont contribué à forger la doctrine soufie dans ses étapes premières. Notre manuscrit contient de telles sentences au nom d'Al-Ḥallāǧ aux folios 24a et 37a. En outre, il y a des citations au nom d'Al-Ḥallāǧ dans ce manuscrit qui n'apparaissent pas dans l'*Épître* d'Al-Qušayrī, par exemple au folio 31a : « Il est dit au nom d'Al-Ḥallāǧ. »

A.2. *1451, Ms. T-S 8.10Ka and 13Ka3.1*

Il s'agit de différentes pièces poétiques, découvertes à l'origine par Hartwig Hirschfeld dans la collection Taylor-Schechter à Cambridge, provenant de la *genīzāh*. Il les avait publiées dès 1902, dans une série d'articles intitulés « The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge ». D'après les données paléographiques, ces manuscrits, qui contiennent onze poèmes attribués à Al-Ḥallāǧ, dateraient au moins du XIII^e siècle. Ils furent mis à contribution par Massignon dans l'établissement du texte critique de son édition du *Dīwān* d'Al-Ḥallāǧ, parue en 1932 [13].

Il convient de souligner que sur les onze poèmes, quatre (à savoir les numéros 23, 25, 26 et 40) constituent presque la seule source pour ces textes, alors que les numéros 48 et 60 représentent effectivement l'unique témoin des poèmes en question, le dernier n'ayant survécu qu'en caractères hébreux ! Peut-être sommes-nous en présence du plus grand recueil de poèmes d'un auteur musulman dans la *genīzāh* et peut-être même, si nous ne nous abusons, la plus grande collection de poèmes mystiques dans cette source [14].

[11] Ḥaǧǧī Ḫalīfa, *Kašf al-ẓunūn*, éd. Flügel, t. I, Leipzig-Londres, 1835-1858, p. 185, nº 192.

[12] Il convient de signaler que cette composition était connue dans des cercles juifs et que des fragments en étaient conservés dans la *genīzāh*. Voir *infra*, paragraphe C, 2. Cf. notre *Deux traités*, p. 30.

[13] « Le Dîwân d'Al-Hallâj, essai de reconstitution, édition et traduction », *JournAs* 218, p. 1-158. Apparemment Massignon avait devant lui deux sources, car c'est sur leur base qu'il corrigea certaines lectures erronnées chez Hirschfeld.

[14] Un autre recueil de poèmes particulièrement intéressant est conservé dans la collection Saint-Pétersbourg, II Firk. Evr-Arab. I. 2092 (cf. notre *Handlist*, p. 88) - une anthologie de chants mystiques célébrant l'amour divin, accompagnés d'instructions relatives à leur interprétation au luth.

Le contenu des poèmes palpite d'amour divin, exprimant des concepts spirituels et mystiques, couchés dans un langage ésotérique. Il reflète en partie la doctrine osée d'Al-Ḥallāǧ, de l'infusion du divin dans l'homme (*ḥulūl*) de par l'abnégation de celui-ci (*fanā'*), et l'union de l'esprit raisonnable, divin et crée du serviteur, transformé en témoin vivant de la Divinité.

« Me voici, me voici, ô mon secret et ma confidence.
Me voici, me voici, ô mon but et mon sens.
Je t'appelle,… non c'est Toi qui m'appelles à Toi.
Comment t'aurais-je invoqué "c'est Toi" (Cor. 1, 4),
Si Tu ne m'avais susurré "c'est Moi" ?
Ô essence de l'essence de mon existence,
Ô terme de mon dessein, ô Toi, mon élocution,
Et mon discours, et mes balbutiements.
Ô tout de mon tout, ô mon ouïe et ma vue,
Ô ma totalité, ma composition et mes parts [15] ! ».

Le fait même qu'ils aient été déposés dans la *genīzāh* – usage réservé en général aux textes sacrés – montre que ces poèmes étaient vénérés par leurs lecteurs juifs qui n'ont sûrement pas manqué d'être touchés par leur contenu mystique.

Le premier fragment, T-S Ka10.1

est une page en caractères hébreux, mesurant 23 × 16 cm avec 30 lignes par page. Après l'intitulé *nuqila ʿan Al-Ḥallāǧ* – « rapporté d'Al-Ḥallāǧ » viennent sept courtes pièces. Selon le dire de Massignon dans l'introduction du *Dīwān* [16], la source des poèmes de la *genīzāh* est vraisemblablement un recueil de traditions ḥallāǧiennes appelées (*ziyārāt*), dont le noyau primitif fut formé par une vingtaine de courtes sentences d'Al-Ḥallāǧ commentées par des vers et classées ensuite dans le cadre légendaire des « six visites » rendues par Šiblī à son ami emprisonné. Ces récits sont farcis de poèmes, dont certains sont authentiques. Une preuve à l'appui de cette supposition, qui n'a pas été alléguée par Massignon, est fournie par une phrase en prose qui est citée avant le cinquième poème. Cette phrase est d'une importance capitale car elle est rapportée dans les *Aḫbār Al-Ḥallāǧ* au nom d'Al-Šiblī. Elle serait les dernières paroles prononcées par Al-Ḥallāǧ dans l'instant qui précéda sa décapitation : *ḥasba al-wağd ifrād al-Wāḥid*, c'est-à-dire : « l'extase de l'amoureux est comblée, quand son Unique est, en Soi, tout esseulé [17]. » Cette lecture du fragment de la *genīzāh* est conforme à la tradition la plus ancienne et partant la plus fidèle, qui situe sa déclamation sur le gibet. D'autres sources la place au moment du départ d'Al-Ḥallāǧ vers le supplice. En revanche, les formulations tardives, sous l'influence de l'école d'Ibn ʿArabī, qui niaient la doctrine du

[15] H. Hirschfeld, « The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge », *JQR* 15, 1902, p. 180, poème 3 ; *Dīwān*, p. 11-12, nº 1 (*basīṭ*). Cf. *Passion*, t. II, p. 316.

[16] « Le Dīwān d'Al-Ḥallāǧ... », p. 7.

[17] L. Massignon, *Akhbâr Al-Hallâj, recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'islam Husayn ibn Mansûr al-Hallâj*, Paris, 3e éd., 1957, p. 36 (texte arabe).

« monisme testimonial », enlevèrent le point du *ğīm*, transformant le sens du vers en : « l'Unique est comblé lorsque l'Unique est esseulé [18]. »

On peut spéculer que, dans leur ensemble, ces poèmes proviennent, peut-être, d'un recueil de poèmes mystiques. En effet, nous avons découvert récemment dans la *genīzāh*, à Cambridge, deux feuillets, T-S Arabe 37.123 (14 × 14 cm, 20 lignes par page) et T-S Arabe 37.252 (17,5 × 12,5 cm, 21 lignes par page) rédigés par le même scribe que les poèmes ḥallāğiens. Ces feuillets contiennent aussi des poèmes soufis, mais aucun d'Al-Ḥallāğ. Il est possible que tous ces poèmes mystiques proviennent d'un seul et même recueil. Voici les poèmes qui furent publiés par Hirschfeld, d'après la numérotation employée par Massignon :

genīzāh 1 = *Dīwān*, p. 62, poème 26 : *yā šams yā badr yā nahār* ;

genīzāh 2 = *Dīwān*, p. 42, nº 6 : *katabtu wa-lam aktub ilayka* ;

genīzāh 3 = *Dīwān*, p. 11-12, nº 1 (par erreur nº 5) : *labayka yā sirrī wa-naǧwā'ī* ;

genīzāh 4 = *Dīwān*, p. 73, nº 37 : *nadīmī ġayr mansūb aḥī šay' min al-ḥayf* ;

genīzāh 5 = *Dīwān*, p. 114-115, un poème d'Abū al-ʿAtāhiya qu'aurait déclamé Al-Ḥallāğ : *ṭalabtu al-mustaqarr bi-kull arḍ* [19] ;

genīzāh 6 (par erreur 7) = *Dīwān*, p. 59, nº 23 : *sakantu qalbī wa-fihi minka asrār* ;

genīzāh 7 = *Dīwān*, p. 95, nº 60 : *kiḍa iğtibānī wa-adnātī wa-šarafānī* [20].

Le deuxième fragment T-S 8 Ka 1.3

Feuille volante mesurant 17 × 13 cm, 10 lignes par page. Au recto 10 lignes d'écriture en caractères arabes. Au recto 13 lignes. Elle comporte au total quatre poèmes. En haut du recto après la *basmala* se trouve le titre : من منصور الحلاج رضي الله عنه شعر

Voici le détail des poèmes :

genīzāh 8 (par erreur 7) = *Dīwān*, p. 76, nº 40 : ركوب الحقيقة للحق حق

genīzāh 9 = *Dīwān*, p. 52, nº 17 : حقيقة الحق مستنير

genīzāh 10 = *Dīwān*, p. 82, nº 48 : نعم الاعانة رمز في خفاء لطف

genīzāh 11 = *Dīwān*, p. 61, nº 25 : غبت وما غبت عن ضميري

Sur la même feuille, entre les lignes, se trouvent quelques lignes en caractères hébreux portant le titre : *Al-qawl fī ṭarīq al-ṣūfiyya*, après quoi vient un extrait de l'autobiographie spirituelle d'Al-Ġazālī *Al-munqiḏ min al-dalāl*, dont il existe un manuscrit très élégant en caractères hébreux, conservé à Oxford, Bodl. Heb. d. 58. 64-72.

A.3. *1452*

Un vers d'Al-Ḥallāğ figurant dans un commentaire sur le *Cantique des cantiques*. (Voir *infra*, D.4).

[18] *Ibid.*, p. 172-173.

[19] Voir *Passion*, t. I, p. 631, n. 2.

[20] Dans la marge du fragment il y a un poème en hébreu : *ḥedal mebaqqeš kōl 'et ḥabērim* (I. Davidsohn, *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry*, t. II, New York, 1925, p. 225, *ḥ* 49), qui est une variante d'un poème de Joseph Qimḥī, *Šeqel ha-qōdeš*, éd. H. Gollancz, Londres, 1919, p. 1 (et 87), nº 404. S'il y a un rapport entre lui et le texte d'Al-Ḥallāğ, peut-être une interprétation mystique fut prêtée au poème à la lumière du poème ḥallāğien *nadīmī ġayr mansūb*, qui figure dans le manuscrit.

A.4. *1453*

Une *qaṣīda* d'Al-Ḥallāǧ de la *genīzāh* (Heb. d. 57).

Il s'agit du manuscrit d'Oxford, Bodl. Heb. d. 57. 105b (Neubauer 2745), mesurant 16 × 11.5 cm, 18 lignes par page. Ce manuscrit, découvert et partiellement publié par S.M. Stern, contient des poèmes philosophiques de Judah al-Ḥarīzī, suivis de poèmes mystiques provenant, apparemment, d'une source soufie [21]. Le dernier poème du recueil *Qul li-iḫwānī raʾūnī mayta* porte le titre : *Li-l-Ḥallāǧ raḍiya Allāhu ʿanhu*. Or, une autre copie de ce poème transcrit en caractères hébreux à l'usage des juifs, fut découverte auparavant par H. Hirschfeld dans le fragment de la *genīzāh* T-S 8 Ka 6.4 [22].

En plus de ceux-ci, S.M. Stern se réfère à une troisième copie conservée dans un autre manuscrit de la *genīzāh*, Heb e. 76. 62a-63b (Neubauer 2861), mesurant 10,5 × 6,5 cm, 13 lignes par page, conservé à Oxford et attribué à Al-Ġazālī : *qāl al-imām al-faylasūf Abī Muḥammad raḍiya Allāh ʿanhu* [23]. S'il est vrai que ce poème est attribué dans nombre de manuscrits à ce théologien soufi, il n'est pas de sa plume, ni même de celle d'Al-Ḥallāǧ. Selon l'opinion du grand mystique Muḥyī al-Dīn ibn ʿArabī [24], il serait une *qaṣīda* composée par Abū al-Ḥasan ʿAlī Musaffar al-Sibtī (actif vers 1203) [25], auteur du livre *Minhāǧ al-ʿābidīn*, parfois attribué abusivement à Al-Ġazālī. Néanmoins, la *qaṣīda* porte un cachet ḥallāǧien, et c'est Al-Sibtī qui l'a mise dans la bouche d'Al-Ḥallāǧ, comme s'il l'avait déclamée au moment où il fut amené à l'échafaudage. Il n'est pas étonnant que dans certains cercles juifs on l'a considérée comme appartenant à son œuvre. Il est intéressant de signaler que ce poème fut connu auprès des auteurs juifs bien postérieurs et qu'il eut même une traduction hébraïque aux mains d'Abraham Gabišon (m. 1605) de Tlemçen, qui, dans son *ʿOmer ha-šikeḥāh*, l'attribue aussi à Al-Ġazālī [26].

A.5. *Un autre poème d'Al-Ḥallāǧ provenant de la genīzāh*

Il convient d'ajouter à cet inventaire un fragment de la *genīzāh* que nous avons découvert à New York, dans la collection du Jewish Theological Seminary, ENA 2462. 55. Apparemment cette feuille volante, qui contient trois poèmes mystiques, provient de quelque recueil de poèmes soufis semblables aux spécimens que nous avons déjà vus plus haut. Le deuxième poème est le célèbre chant *Raʾaytu Rabbī bi-ʿaynī qalbī* (« Je vis mon Seigneur avec l'œil de mon cœur [27] »). Le poème n'est pas attribué expressément à Al-Ḥallāǧ, mais il comporte le titre (*Wa-ayḍān ġawāmiḍ li-baʿḍihim*) « Encore un des mystères d'un certain [poète] »).

[21] S.M. Stern, « Some unpublished poems by Al-Harizi », *JQR* 50, 1958, p. 346-358. Une édition augmentée des poèmes philosophiques d'Al-Ḥarīzī a été publiée par E. Fleischer sur la base de nouveaux fragments de la *genīzāh*, provenant de la bibliothèque nationale russe de St-Pétersbourg.

[22] H. Hirschfeld, « A Hebraeo-Sufi Poem », *JAOS* 49, 1929, p. 168-173.

[23] Cf. S.M. Stern, *op. cit.*, p. 356, n. 21.

[24] *Passion*, t. II, p. 469 et t. IV, p. 30, nº 360.

[25] À ce sujet voir C. Brockelmann, *Geschichte der arabischer Literatur*, S.I, p. 751.

[26] Abraham Gabišon, *ʿOmer ha-šikeḥāh*, Livourne, 1708, fol. 135a. Voir aussi M. Schreiner, « Eine Kasida Al-Gazâli's », *Gesammelte Schriften*, 1983, p. 275-276.

[27] *Dīwân*, nº 10, p. 45-46 (*muḫallaʿ al-basiṭ*). Toutefois, la version conservée dans la *genīzāh* accuse quelques variantes par rapport au texte imprimé, qui sont plus proches de la version figurant chez le mystique andalou Ibn al-ʿArīf, *Maḥāsin al-maǧālis*, éd. Asin-Palacios, Paris, 1933, p. 89.

ראית רבי בעין עלמי	פקלת לא אנת אני [אנת]
אנת אלד״י [חזת] כל אין	בנחו לא אין פאין אנת
פליס ללאין מנך אין	ולא אין בחית׳ [אנת]
55ב א[חטת] בנור עלמי פכיף	מא אנת אנת אנת

כמל [.....] עד ושלום על ישראל

« J'ai vu mon Seigneur avec l'œil du cœur, et Lui dis : "Qui es-Tu ?" Il me dit : "Toi". Puisque tu es Celui qui embrasse tout lieu, jusqu'au-delà du lieu, où donc es-Tu, Toi ?" Mais pour Toi le "où" n'est plus, quand il s'agit de Toi.
Tu as entouré mon savoir de lumière, comment n'es tu pas Toi ?

Achevé [...] à toujours. Et paix sur Israël ! »

Ce poème connut une certaine fortune auprès des auteurs juifs et nous évoquerons plus loin d'autres exemples dans la littérature juive. Il est presque certain que Judah ha-Lévi y songea en rédigeant son poème *elohīm šaḥartika*, dans lequel on trouve le vers suivant :

« Je te vis par l'œil de mon cœur, pourtant tu me délivras de la matrice [28]. »

La notion mystique ou soufie de l'œil du cœur, par opposition à l'œil anatomique, est assez répandue chez les auteurs juifs [29].

B. Al-Ḥallāǧ chez un auteur qaraïte du XI^e siècle

Nous avons trouvé une mention d'Al-Ḥallāǧ d'une manière inattendue chez un auteur qaraïte du XI^e siècle. Il s'agit de Yešūʿa b. Yehūdāh b. Furqān, le célèbre théologien qaraïte [30].

Le passage en question se trouve dans son livre *Kitāb al-tawriyya*, conservé dans le manuscrit provenant de la *genīzāh* II Firk. Evr.-Arab. I. 4816, f^os 37-38. Ce manuscrit est relativement important car il comporte 200 folios de papier oriental mesurant 12 × 19,5 cm

[28] *Dīwān Rabbi Judah ha-Lewi*, éd. H. Brody, Berlin, 1911, nº 86, p. 159.

[29] L'expression figure déjà chez Philon qui distingue entre une lecture biblique avec « la vision de l'intellect » et celle de la « vision de l'œil » (*De Specialibus legibus* I, par. 214). Au Moyen Âge l'expression pénétra la littérature juive par le biais de la littérature arabe, en particulier la littérature soufie. Al-Ġazālī l'emploie souvent (cf. *Iḥyā' ʿulūm al-dīn* IV, p. 260 [*al-maḥabba*] ; la beauté se divise en la beauté de la forme externe, qui est appréhendée par l'œil de la tête, et la beauté de la forme interne, qui est saisie par « l'œil du cœur. » De là il fut emprunté par David Maïmonide II, *Al-muršid ilā al-tafarrud*, Jérusalem, 1987, p. 68. À propos de son usage chez Ibn ʿArabī, voir S. Hakim, *Al-muʿǧam al-ṣūfī*, Beyrouth, 1986, p. 919. Du côté juif, à part le vers de Judah ha-Lévi cité dans la note précédente, l'expression se retrouve chez Baḥyā ibn Paqūda, *Farā'iḍ al-qulūb*, Leiden, 1912, p. 151 et 328. La vue du cœur : Maïmonide, *hilkōt yesōdey ha-tōrāh*, ch. IV, 8 : « Les formes qui n'ont pas de matière ne sont pas visibles à l'œil mais sont connues par l'œil du cœur. » L'œil du cœur constitue un thème central chez le soufi juif, auteur de la *Risāla al-muntaḥaba*, ms. Firk. Evr-Arab. NS 1223, fol. 56a : « Dieu créa à l'intention de l'âme des facultés lumineuses qui servent à la vision comme la fonction des yeux chez l'homme. Ces facultés lumineuses se nomment les yeux du cœur, à savoir les cœurs de l'âme. » Voir aussi son traité sur la prière : P. Fenton, « A Mystical Treatise on Prayer », *JSAI* 16, 1993, p. 174.

[30] Voir sur lui H. Ben-Shammai, « Yeshuah Ben Yehudah - A Characterization of a Karaite Scholar of Jerusalem in the Eleventh Century », *Pe'amîm* 32, 1987, p. 3-20 (en héb.)

Au moins deux scribes ont participé à sa rédaction. Dans son état actuel, le manuscrit n'est pas relié et il est acéphale et défectueux en plusieurs endroits. Les cahiers, composés de cinq feuillets, sont en désordre. Malgré son état défectueux, son identification ne pose pas problème grâce à des citations dans les autres écrits de l'auteur. Si la plus grande partie du présent texte est unique, il en existe néanmoins d'autres fragments, conservés également dans la collection de Firkovic, notamment les manuscrits I. 3091 et I. 3098.

À en croire le colophon, l'ouvrage semble avoir été une des premières compositions de l'auteur. « Il fut commencé dans la première décade du <mois> de ǧumādā I de l'an 438 de l'hégire <c'est-à-dire entre le 3 et le 12 novembre 1046>, et fut achevé dans la dernière décade du mois de ǧumādā II de la même année <c'est-à-dire entre le 22 et le 31 décembre, 1046> », en d'autres termes environ 120 ans après la mort d'Al-Ḥallāǧ.

Le titre insolite de l'ouvrage, *Tawriyya* « Occultation », s'éclaire à la lumière de son contenu. L'auteur se préoccupe essentiellement de la question de savoir si la totalité des préceptes religieux sont formulés dans la Torah dans un langage clair, sans équivoque, ou y subsiste-t-il également des expressions allusives et des circumlocutions, dont la signification explicite ne recouvre pas leur véritable intention et dont le sens n'est pas éclairé par d'autres versets scripturaires. Cette obscurité est nommée par Abū al-Furqān *tawriyya*. Il aborde d'autres sujets, notamment la question de l'abrogation de la Torah qui fut un des thèmes fondamentaux des polémiques judéo-musulmanes. Ainsi, reconnaître une dimension d'ambiguïté dans la formulation des prescriptions bibliques laisse la porte ouverte à leur modification, voire même leur abolition. À ce propos, Abū al-Furqān, qui cite abondamment des théologiens musulmans, consacre plusieurs chapitres aux notions de transmission et de tradition. Le passage où Al-Ḥallāǧ est évoqué, s'insère dans un développement consacré à la notion de différenciation (*tamyīz*) dans l'établissement de la véracité des faits transmis (*ḫabar*). Il relève de la problématique muʿtazilite plus générale relative à la fiabilité de la tradition en tant que source de connaissance [31].

Il se dégage du présent texte qu'Al-Ḥallāǧ fut considéré comme un imposteur. Cette opinion chez un auteur qaraïte n'a rien d'étonnant, lorsque l'on se souvient que ces sectaires, étaient complètement inféodés à la doctrine des Muʿtazilites qui étaient des adversaires farouches du mystique musulman. Le *qāḍī* ʿAbd al-Ǧabbār, dans son œuvre magistrale de théologie muʿtazilite *al-Muġnī*, dans le chapitre traitant de la prophétie et des miracles (الكلام في النبوّات), consacre un long passage « aux supercheries d'Al-Ḥallāǧ [32] ».

Or, les Qaraïtes, tout particulièrement, étudiaient cet ouvrage dont la *genīzāh* a préservé un nombre important de manuscrits en caractères hébreux [33]. À la suite d'Al-Ǧubbāʿī, le théologien muʿtazilite, notre qaraïte censure les « miracles des saints » et accuse Al-Ḥallāǧ de tricherie, de prestidigitation et même de corruption morale [34].

[31] Voir, par exemple, à ce sujet : A.S. Tritton, « Some Muʿtazili Ideas about Religion, in particular about Knowledge based on General Report », *BSOAS* 14, 1952, p. 612-622.

[32] ʿAbd al-Ǧabbār, *Al-muġnī fi abwāb al-tawḥid*, t. XV, Le Caire, 1965, p. 270-278 : فصل في التنبيه على الحيل المحكية عن الحلاج وغيره

[33] H. Ben-Shammai, « A note on some Karaite copies of Muʿtazilite writings », *BSOAS* 37, 1974, p. 302-304.

[34] Voir le mal que se donne l'hérésiographe Ibn Ḥazm (994-1064) dans son *Fiṣal fi al-milal* (t. II, Le Caire 1317H., p. 109-110) pour réfuter ces miracles qui « ressemblent aux prétentions des Juifs à l'égard de leurs anciens rabbins ».

Voici le passage en question :
Folio 37b

Texte judéo-arabe	Transcription arabe
וצ׳רב ת׳אמן והו אן ללתמי״ז אלד״י	وضرب ثامن وهو ان للتمييز الذي
ד׳כרנא חצולה ללמכ׳בר יחצל אלדאעי	ذكرنا حصوله للمخبر يحصل الداعي
אלי אעט׳אם קדר אלמכ׳בר ענה במ	الى إعظام قدر المخبر عنه بما لا
חקיקה לה ולהד׳א תרי מן יסמע	حقيقة له. ولهذا ترى من يسمع
כ׳ברא יעתקד פי אט׳האר״ה ריבה	خبرا يعتقد في اظهاره ريبة،
רבמא נמקה פי וקת אלאעלאם	ربما نمقه في وقت الاعلام
תנמיקא לם יסמעה עלי׳ה ורבמא	نميقا لم يسمعه عليه وربما
ג׳על לה לואחק ומקדמאת ת׳ם יעידה	جعل له لواحق ومقدمات؛ ثم يعيده
אלסאמע אלת׳אני עלי וג׳ה יחצל	السامع الثاني على وجه يحصل
לה מעה תמיז זאיד עלי אלמתקדם	له معه تميّز زائد على المتقدم
פילחק בה אצ׳אפאת וירתבה	فيلحق به اضافات و يرتبه
תרתיבאת יפוק בהא מן תקדמה	ترتيبات يفوق بها من تقدمه
ולהד׳א תג׳ד כת״ירא מן אלאכ׳באר	ولهذا تجد كثيرا من الاخبار
אד׳א פחצת ענהא וג׳דת בין	اذا فحصت عنها وجدت بين
אוא׳ילהא ואואכ׳רהא בונא כבירא	اوائلها واواخرها بونا كبيرا

Folio 38a

ולמת׳ל הד׳א אלג׳נס ׳עט׳ם קדר בעץ׳	ولمثل هذا الجنس يعظم قدر بعض
מן ׳דאעי צנאעה אלזרק ואלחדס פי	من يداعي صناعة الزرق والحدس في
נפס כת״יר ממן לא י׳צ׳בט באן ד׳כרה	نفس كثير ممن لا يضبط بان ذكره
כ׳ברא קריבא עלי וג׳ה אלחזר אלק[רי]ב	خبرا قريبا على وجه الحزر القريب أو
אן לאמארה קד חצלת לה מן ג׳הה מן	لامارة قد حصلت له من جهة من
י׳כ׳ברה ען חאלה עלי בעץ׳ אוצאפה	يخبره عن حاله على بعض اوصافه
ומג׳ארי אמורה ממא לא אעג׳ובה	ومجاري اموره مما لا أعجوبة
כ׳בירה פי מצאדפה וקוע מכ׳ברה	كبيرة في مصادفة وقوع مخبره
ענדה פיחכי אלחאכי ד׳לך אלכ׳בר	عنده فيحكي الحاكي ذلك الخبر
עלי מת׳ל אלוג׳ה אלד״י קלנאה אולא	على مثل الوجه الذي قلناه اولا

ויעידה אלת׳אני כמא תקדם ד׳כרה
איצ׳א וישיע אלכ׳בר ענה שיאעא
בין גיר אהל אלחצאפה וד׳וי
אלתחציל פיעתקדון פיה אלרתבה
אלטאילה ואן אקואלה לא תכ׳רם
וכד׳לך אלחאל פי אלמשעבד׳. וקד
יעתקד מן אימאנה באלרסל עליהם
אלסל׳ צ׳עיף אן מן הד׳ה צפתה קד
אכ׳תץ בסרירה ולטיפה לאג׳להא מא
לא צח מנה ד׳לך בל מן גל[ב] עליה

אלג׳הל ועמא אלקלב קד יעתקד פיה
מעני אלאלהיה כמא אעתקד בעצ׳הם
פי אלחסין בן מנצור אלחלאג׳ לאג׳ל
אשיא אט׳הרהא ומכ׳רק בהא מכ׳רקה
אנכשפת ענד אלתקצי ואלבחת׳ ולה שער
ינבי ען אעתקאדה פי נפסה אלאלהיה
וכאן קד אדעא אלנבוה ואעתקד קום
כונה נביא. ועלי מת׳ל מא ד׳כרנאה
יג׳רי אלאמר פי מן תנסב אליה פצ׳ילה
פי עלם וג׳ברוה וחזם פי אלראי וג׳ודה
תדביר פיכון בין חאלה ובין אלכבר ענה
תפאות כביר פי נזול רתבתה עמ
חכי ענה ופי הד׳א אלמעני קאל אלקאיל
לין תסמע באלמעידי כ׳יר מן אן תלקאה
וקד תכון אלחאל בעכסה כמא קאלת
מלכת שבא לשלמה והנה לא הגד לי החצי
וצ׳רב תאסע ...

ويعيده الثاني كما تقدم ذكره
ايضا ويشيع الخبر عنه شياعا
بين غير اهل الحصافة وذوي
التحصيل فيعتقدون فيه الرتبة
الطائلة وان اقواله لا تكرم
وكذلك الحال في المشعبذ؛ وقد
يعتقد من ايمانه بالرسل عليهم
السلام ضعيف ان من هذه صفته قد
اختص بسريره ولطيفه لاجلها ما
لا صح منه ذلك بل من غلب عليه

Folio 38b

الجهل وعمى القلب قد يعتقد فيه
معنى الالهية كما اعتقد بعضهم
في الحسين بن منصور الحلاج لاجل
اشياء اظهرها ومخرق بها مخرقة
انكشفت عند التقصي والبحث وله شعر
ينبي عن اعتقاده في نفسه الالهية
وكان قد ادعى النبوة؛ واعتقد قوم
كونه نبيا.[35] وعلى مثل ما ذكرناه
جري الامر في من تنسب اليه فضيلة
في علم وجبروة وحزم في الرأي وجودة
دبير فيكون بين حاله وبين الخبر عنه
فاوت كبير في نزول رتبته عما
حكي عنه؛ وفي هذا المعنى قال القائل:
لئن تسمع بالمعيدي خير من ان تلقاه
وقد تكون الحال بعكسه كما قالت
ملكة شبا لشلمه : והנה לא הגד לי החצי
وضرب تاسع ...

[35] ʿAbd al-Ǧabbār, *loc. cit.*, p. 270: وكان مرّة يزعم انه الله او الله قد اتّحد به... ادّعى انه رسول او انه المهدي

Traduction

« Une huitième sorte. En raison de la mise en évidence, dont nous avons décrit la modalité d'acquisition de la part de l'informateur, survient un penchant à exagérer au-delà de la réalité la nature de l'objet dont on rapporte l'information. Par conséquent, tu constateras que l'individu ayant appris une information, conçoit un doute concernant sa transmission, craignant que son informateur, au moment où il la transmet ne l'ait pas embellie de quelque détail qu'il n'avait pas entendu [initialement]. Peut-être l'a-t-il augmentée de quelques rajouts ou préambules. Puis le deuxième informateur la répétera de manière à amplifier la distinction par rapport à la précédente en la faisant subir des adjonctions et des arrangements qui dépassent [ceux] de son prédécesseur. C'est pour cela que pour de nombreux renseignements, tu trouveras, après vérification, qu'entre leurs débuts et leurs fins il y a un écart considérable. Ce genre de fait accroît l'estime dont jouissent dans l'esprit de beaucoup de gens dupes certains individus qui prétendent [posséder] l'art de la divination [36] et de l'intuition. Ces derniers évoquent, en tant que conjecture, une information plausible, ou [un fait] grâce à une indication fournie par l'informateur sur certains détails et états de ses affaires, de la manière que nous avons décrite précédemment. Puis, son interlocuteur les répétera, comme il a été dit plus haut, divulguant à son tour l'information parmi les gens dénués de discernement et d'intelligence. Ils croiront à la validité de ses propos même si ces derniers sont indignes [de créance].

Il en est de même pour le magicien. L'individu, dont la foi en les prophètes est faible, pourrait croire que l'âme d'un type possédant un tel don a été privilégiée de mystères, alors qu'il n'en est rien. En effet, quiconque atteint de stupidité et de cécité pourrait croire qu'il possède une part divine. Ce fut le cas de certains individus à propos d'Al-Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāǧ, en raison des phénomènes qu'il manifesta et des choses extraordinaires qu'il accomplit, dont [la fausseté] fut démasquée par une investigation approfondie. De plus, il composa de la poésie exprimant sa conviction en la divinité de sa personne. Il revendiqua la prophétie et un groupe le considéra effectivement comme un prophète. Un phénomène semblable peut être appliqué à tout individu à qui on attribue une supériorité en matière de science, de force physique, de conviction ou d'habileté politique, alors qu'entre son état réel et ce dont on rapporte à son sujet il y a un écart sensible, quant au positionnement de son rang par rapport à ce que l'on raconte à son sujet. À ce propos le proverbe dit : « Mieux vaut entendre d'Al-Muʿaydī que le rencontrer [37]. » En revanche, il peut aussi s'avérer que le contraire soit vrai, comme dans les paroles de la reine de Saba à Salomon : « Or, on ne m'avait pas dit la moitié de ce qui est, [ta science et ton mérite sont supérieurs à ta réputation »] (I Rois 10, 7).

Neuvième sorte. »

Il est intéressant de spéculer si l'allusion d'Abū al-Furqān au groupe qui crut à la prophétie d'Al-Ḥallāǧ, fait effectivement référence à un groupe de juifs ou s'il s'agit, dans cet exemple, d'un simple emprunt à l'arsenal polémique des Muʿtazilites.

[36] Pour ce sens de *ZRQ*, voir E. Fagnan, *Additions aux dictionnaires arabes*, Alger, 1923, p. 71.

[37] Ce proverbe, fondé sur un célèbre incident entre Nuʿmān et Al-Muʿaydī, est attesté encore en arabe contemporain. Cf. *Al-munǧid*, p. 970.

C. Al-Ḥallāǧ dans des ouvrages musulmans transcrits en caractères hébreux ou traduits en hébreu

Certains renseignements concernant Al-Ḥallāǧ et sa doctrine se sont infiltrés dans la tradition juive par le canal soit de la transcription d'ouvrages soufis en caractères hébreux, soit de leur traduction en langue hébraïque. Nous en proposons l'inventaire dans la liste suivante.

C.1. *Maslama al-Maǧrīṭī (m. 1007)*

Ġāyat al-ḥakīm (« Le dessein du sage »)

Une recette magique au nom d'Abū al-Manṣūr al-Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāǧ est rapportée dans l'ouvrage *Ġāyat al-ḥakīm*, attribué à Maslama b. Aḥmad al-Maǧrīṭī. Ce dernier connut trois traductions hébraïques au Moyen Âge, où la recette est transmise[38].

C.2. *Abū al-Qāsim ʿAbd al-Karīm al-Qušayrī (m. 1072)*

Risāla ilā ǧamāʿat al-ṣūfiyya (« L'épître sur le soufisme »)

Dans ce manuel fondamental du soufisme, loin de critiquer la doctrine ḥallāǧienne, Al-Qušayrī ne craint pas d'invoquer l'autorité d'Al-Ḥallāǧ en matière de *taṣawwuf*[39]. Or, nous avons déjà signalé que cet écrit fut largement lu dans des cercles juifs, comme l'attestent les nombreux fragments qui survivent dans la *genīzāh* aussi bien en caractères arabes qu'en transcription hébraïque[40]. De même, David Maïmonide (*circa* 1335-1415) le mit à contribution dans son ouvrage *Al-muršid ilā al-tafarrud*[41].

C.3. *Abū al-Maʿālī ʿAzīzī al-Šayḏala (m. 1100)*

Lawāmiʿ anwār al-qulūb (« Éclats des lumières des cœurs »)

Prédicateur (*wāʿiẓ*) de son état, Al-Šayḏala est l'auteur du *Kitāb lawāmiʿ anwār al-qulūb*, un recueil d'anecdotes sur l'amour sacré, divisé en dix chapitres. Il s'y appuie très largement sur les sentences d'Al-Ḥallāǧ rapportées par Šiblī, en les interprétant au moyen de vers de poésie et des apologues. Il fut un des premiers à diffuser ces doctrines ḥallāǧiennes. Or, nous avons identifié des fragments de cet ouvrage dans diverses collections de la *genīzāh*[42].

[38] Cf. M. Plessner, *Picatrix*, London, 1962, p. XI-XII, auquel il convient d'ajouter le manuscrit de la *genīzāh* ENA 4022 identifié dans notre *Philosophie et exégèse dans le Jardin de la métaphore*, Leiden, 1997, p. 47.

[39] Voir *Passion* IV, p. 23-24.

[40] Voir notre *Deux traités de mystique juive*, p. 30. En caractères arabes: Cambridge T-S NS 297.8, NS 297.188, NS 297. 288, NS 306.132); en caractères hébreux: II Firk. Evr-Arab NS 291.

[41] *Ibid.*, p. 220 et David Maimūnī, *Al-muršid ilā al-tafarrud*, éd. P. Fenton, Jérusalem, 1987, p. 31.

[42] Voir *Passion* II, p. 179 et notre article « Deux traités musulmans d'amour mystique en transmission judéo-arabe », *Arabica* 37, 1990, p. 47-55.

C.4. *Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī (m. 1111)*

Al-Ġazālī est considéré comme un défenseur d'Al-Ḥallāǧ, faisant état de ses doctrines dans plusieurs de ses ouvrages [43]. Très appréciée par des lecteurs juifs, une grande partie de ses écrits, dont on trouve aussi des copies en transcription hébraïque, fut traduite en hébreu. Ces traductions, qui transmettent des versions hébraïques des poèmes d'Al-Ḥallāǧ, constituent une des voies de transmission des doctrines ḥallāǧiennes [44].

1. *Iḥyā' ʿulūm al-dīn (« La revivification des sciences religieuses »)*

Il semble que cette œuvre monumentale fut traduite en hébreu au Moyen Âge, du moins trouve-t-on dans le manuscrit Solar 1, (Institut des manuscrits hébreux microfilmés, bibliothèque de Jérusalem, microfilm nº 40435) un fragment d'une version hébraïque du chapitre *Kitāb al-murāqaba*, au cours duquel il est précisément question d'Al-Ḥallāǧ. Comme nous l'avons montré ailleurs, David Maïmonide se servit du *Iḥyā' ʿulūm al-dīn* dans son *Muršid* [45].

2. *Miškāt al-anwār (« La niche des lumières »)*

Si cet ouvrage – le plus mystique des écrits ġazāliens – est en substance une exposition soufie d'un verset coranique (24, 35), il connut une grande fortune en milieu juif. En effet, il donna même lieu au Moyen Âge à deux traductions hébraïques, l'une effectuée par Isaac b. Joseph al-Fāsī, sous le titre de *Maskiyat ha-'ōrōt*, et l'autre d'un traducteur anonyme [46]. Conformément à son attitude générale vis-à-vis d'Al-Ḥallāǧ, Al-Ġazālī se livre dans la deuxième partie de l'ouvrage, à une véritable apologie des sentences théopathiques, soutenant que le mystique les profère dans un état d'extase. Cependant, une fois revenu à l'état de sobriété, il est bien conscient que ses débordements ne correspondent pas à la réalité. Voici comment ce passage a été rendu en hébreu dans les deux versions. On notera la supériorité de la version d'Al-Fāsī, qui essaie même de « judaïser » son texte en y introduisant une référence biblique. Remarquons aussi, que toutes les deux versions escamotent la question de l'incarnation, en omettant de traduire le deuxième hémistiche du vers d'Al-Ḥallāǧ.

[43] Voir *Passion* IV, p. 26-27.

[44] L'autobiographie spirituelle d'Al-Ġazālī, *Al-munqiḏ min al-ḍalāl*, dont il existe des copies en caractères hébreux dans la *genīzāh* (cf. Hirschfeld, « The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge », *JQR* 15, 1902, p.181 et Oxford, Bodl. Ms. Neubauer 2658.22), contient des renseignements sur le soufisme mais pas spécialement sur Al-Ḥallāǧ. Par conséquent, nous ne l'avons pas incluse dans la liste qui suit.

[45] *Al-muršid*, p. 32.

[46] Cf. M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters*, Berlin, 1893, p. 346. De la traduction d'Al-Fāsī il existe deux manuscrits : Oxford, Bodl. Neubauer 1296.2 (Uri 325) (XV^e s.) et Neubauer 1337.5 (Uri 394)) (XIV^e s.) et un manuscrit de la traduction anonyme : Vatican 209.5 (daté 1472).

Al-Fasi, Uri 325, fol. 226a, ll. 6-13 [47]

הסכימו היודעים לאחר שעלו בסולם לשמים
האמיתיים כי לא ראו במציאות אלא האחד
האמיתי אמנם מהם מי שהיתה לו זאת הידיעה
עתית וזהו רמז מה שאירע לשמשון באמרו ותחל
רוח ייי לפעמו ונתגרשה מהם הגאות מכל וכל
ונפלה עליהם כמו תרדמה בייחוד האמתי ממש
ונתבלבלה בו דעתם עד שהיו כנרדמים ולא נשאר
להם רחב לא לזכר זולת השם ולא לזכרון נפשם
כלל ולא נשאר לפניהם אלא ידיעת הבורא.
ותעו כשכור ונתבלבלה דעתם עד שאמ א מהם
אני הוא האמת ואמ האחר שבחוני כי לי הגדולה
ודברי השכורים בשכרותם אין ראוי לאומרו.
וכשהקיצו משכרותם ומתרדמתם ירדו לממשלת
השכל כי הוא מאזני האל בארצו ידעו שמה
שאירע להם לא היתה אמתת התאחדות אלא
דמיון ההתאחדות כדברי החושק בתוקף חשקו
באומרו אני הוא חשוקי וחשוקי הוא אני.

Anonyme, Vatican 209, fol. 74b, ll. 13-21.

היודעי אחרי נטייתם אל שמי האחדות
הסכימו שהם לא ראו במציאות אלא הייי
האחד האמתי אבל מהם מי שימצא לו זה
העניין במדע חכמיי ומהם מי שהגיע לו זה
ענין טעמיי ונשלל מהם הרבוי מכל וכל
ונשקעו באחדותו המוחלטת ונחו בהם
שכליהם ונצבו ולא נשאר בהם התרחבות לא
לזכרון זולת הייי ולא לזכרון נפשותם ג"כ.
הנה לא יהיה אצלם זולת הייי וישכרו שכרון
ונמצא זולת שלטונות שכלם. ואמר אחד מהם
אני האמת. ואמר אחר אשתבח כמה גדולת
מעלתי ואמר אחר אין בכתונת אלא הייי.
ומאמ החושקי בענין השכרות יסותר ולא
יסופר וכאשר הקל מהם שכרותם ונטו אל
שלטונות השכל אשר הוא מאזני הייי בארצו
ידעו כי זה לא היה אמתות התאחדות כ"א
מאמ החושק בעת רבוי חשקו אני אשר
יחשקוני ואשר אשחוק

Traduction de la version d'Al-Fāsī

« Lors de leur retour de l'ascension au ciel de la vérité, les gnostiques confessèrent unanimement qu'ils ne virent en réalité que l'Un véritable. Cependant certains arrivèrent à cette gnose d'une manière temporaire, comme il y est fait allusion a propos de Samson, dont il est dit : "Et l'esprit de l'Éternel commenca a l'agiter" (Juges 13, 25). Chez ces derniers, l'arrogance (*leg*. la multiplicité) fut abolie dans sa totalité. Ils sombrèrent dans l'unicité absolue et leur raison fut si troublée qu'ils devinrent presque inconscients et incapables d'évoquer quoi que ce soit sinon Dieu ; même pas leurs propres personnes. Il ne resta auprès d'eux que la connaissance de Dieu. Ils furent intoxiqués et leur esprit fut si troublé qu'un d'eux déclara : "Je suis la Vérité", tandis qu'un autre s'exclama : "Gloire à moi. Que mon état est exalté !" Or, il ne convient point de divulguer les propos des

[47] Cf. Al-Ġazālī, *Miškāt al-anwār*, éd. A. Afifi, Le Caire, 1964, p. 35. Curieusement, dans son introduction, Afifi se réfère au traducteur anonyme et à Al-Fāsī comme des auteurs de versions latines et non hébraïques !

intoxiqués en état d'ébriété. Lorsque leur intoxication se dissipa et qu'ils revinrent a l'emprise de la raison, qui est l'arbitre divin sur terre, ils surent que ce qu'ils avaient expérimenté n'était point une union véritable mais une illusion de l'union, telle la parole de l'amoureux au sommet de sa passion qui dit : "Je suis celui que j'aime, et celui que j'aime est moi". »

Nous avons récemment identifié dans le manuscrit de la *genīzāh* conservé au Jewish Theological Seminary à New York, ENA 4195.19-20, deux pages du *Miškat* transcrites en caractères hébreux (= éd. Beyrouth 1986, p. 124-127, 139-142.) Précisément, au folio 19a figure le poème d'Al-Ḥallāǧ qui exprime la quintessence de sa doctrine de l'infusion divine :

אנא מן אהוי ומן אהוי אנא נחן רוחאן חללנא בדנא

« Je suis devenu Celui que j'aime,
Et Celui que j'aime est devenu moi !
Nous sommes deux esprits, fondus en un seul corps [48] ! »

3. *Mīzān al-ʿamal (« La balance de l'action »)*

Ce livre d'éthique fut un des premiers ouvrages à caractère proprement musulman à être traduit en hébreu. Il fut rendu dans la langue sainte par Abraham b. Ḥasday dans la première moitié du treizième siècle sous le titre *Me'ōzney ṣedeq* [49]. Au quatrième chapitre, qui traite des facultés de l'âme, Al-Ġazālī cite de nouveau la sentence extatique d'Al-Ḥallāǧ : *anā al-Ḥaqq*. La comparaison de l'original arabe avec la traduction hébraïque est instructive :

والادب يقتضي قبض عنان البيان في هذا المقام فقد انتهى الأمر بطائفة الى أن ادعوا اتحاد وراء القرب فقال بعضهم سبحاني ما اعظم شأني وقال آخر أنا الحق وعبر آخر بالحلول وعبر النصارى باتحاد اللاهوت والناسوت حتى قالوا في عيسى صلوات الله عليه إنه نصف الله [50]

Traduction hébraïque

והמוסר מחייב למשוך רסן הבאור בזה המאמר כי כבר הגיע הדבר הזה בכת מהכתות עד אשר בדאו מלבם הדבקות אחר הקרוב. ואמר קצתם ממי שחשב בעצמו שקרב אליו יתברך : אשתבח מה נכבד מקומי! ואמר אחד : אני האמת. ואמרו אחרים הדבקם בשכינה והאמינו אחרים דבקות התאחדות האלהות באישות עד אשר אמרו : פלוני הוא חצי האל [51].

[48] *Dīwān*, p. 92-93.

[49] Sur la méthodologie de cette traduction, voir l'article de M. Gottstein, « Versets bibliques et maximes rabbiniques dans la traduction de *Mīzān al-ʿamal* d'Al-Ġazālī, *Tarbiz* 23, 1953, 210-216 (en hébreu). Sur les traductions hébraïques de l'œuvre ġazalienne en général, voir H. Baneth, « Algazali », in *Encyclopaedia Judaica*, t. 1, Berlin, 1928, p. 291.

[50] *Mīzān al-ʿamal*, éd. du Caire, 1973, p. 32.

[51] Éd. J. Goldenthal, Paris, 1839, p. 34-35.

Traduction de l'hébreu

« La bienséance exige que l'on retienne les rênes de l'explication à ce sujet car une certaine secte en est arrivée à professer illusoirement la doctrine de l'union à la suite de l'état de la proximité. Un de leurs [adeptes], après avoir cru s'être rapproché de Dieu, s'est même exclamé : « Gloire à moi. Que mon état est exalté ! », tandis qu'un autre a proféré : « Je suis le Réel ». D'autres encore ont proclamé leur adhésion à la présence divine, alors que d'autres (les chrétiens) ont cru à l'union des natures divine et humaine au point qu'ils ont prétendu qu'un tel (Jésus) fut à moitié divin. »

C.5. *Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. al-ʿArīf (m. 1141)*

Maḥāsin al-maǧālis (« Bienséance des séances »)

Ce manuel de soufisme, très affectionné par les soufis maghrébins, décrit les étapes spirituelles qui jalonnent la voie initiatique. Il fut composé par le mystique andalou Ibn al-ʿArīf, qui y cite plusieurs vers d'Al-Ḥallāǧ [52]. Connu en milieu juif, des fragments en caractères hébreux se sont conservés (II Firk NS 579, 10-16 et NS 915). Comme nous l'avons démontré ailleurs, le livre exerça une influence sur la doctrine de David Maïmonide qui cite Ibn al-ʿArīf nommément dans son traité de piété [53].

C.6. *Abū Bakr Ibn Ṭufayl (m. 1183)*

Risālat Ḥayy b. Yaqẓān (« Épître du Vivant fils du veilleur »)

Au début de l'*Épître* de Ḥayy b. Yaqẓān, un roman philosophique d'Ibn Ṭufayl, l'auteur tente de caractériser l'expérience ineffable de l'extase. Selon lui, les paroles ordinaires sont inadéquates à l'exprimer. Comme exemple de l'excès à ce sujet, il allègue la fameuse locution théopathique d'Al-Ḥallāǧ – vraisemblablement empruntée de seconde main à Al-Ġazālī [54]. On sait que l'*Épître* fut traduite en hébreu et commentée par Moïse b. Josué de Narbonne (m. 1362). Cependant il est clair de son commentaire, conservé dans le manuscrit BN Héb. 913, qu'il ne comprit pas pleinement l'implication de cette parole extatique, car il l'interprète d'une manière erronée, comme Georges Vajda l'avait déjà remarqué [55].

Paris, BNU Héb. 913, f. 5a-b :

עוד הביא התפארות המשיגים אשר בזה התאר כי הם ג״כ לא יוכלו להסתיר הנחשב ולהעלים סודו .ואמר עד שקצתם אמ׳ בעצמו בזה הענין שבחי מה עצום מנהגי .ירצה שאחד מן הדבקים בשם או החושפים אמ׳ בעצמו שבחי מה נפלא ומה עצום מנהגי שאעזוב הגשמי ואדבק עם האמתי ולהתמיד זה עד שיקרא מנהגי ואמרו אמר ואחר אני האמת ירצה בראותו האמת ית׳ כאמרו וה׳ אלהים אמת כי מציאותו בעצמו והכל מאתו והאמת הוא ההכרחי

[52] Éd. Asin-Palacios, Paris, 1933, p. 76 (= *Dīwān*, nº 52), p. 83 (= *Dīwān*, nº 7), p. 89 (= *Dīwān*, nº 10), et p. 95 (= *Dīwān*, nº 106).

[53] *Al-muršid*, p. 41.

[54] Éd. du Caire, 1299H., p. 3.

[55] Voir M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen*, p. 193, n. 632 ; G. Vajda, « Comment le philosophe juif Moïse de Narbonne, commentateur d'Ibn Ṭufayl, comprenait-il les paroles extatiques (shatahât) des soufis ? », in *Actas del Primer Congreso de Estudios Arabes e Islamicos*, Madrid, 1964, p. 129-135.

Traduction

« Il décrivit encore la volupté de ceux qui, parvenus a ce degré, ne peuvent se taire à son sujet et en cacher le mystère. L'un d'entre eux a dit sur lui-même : "Louange à moi, combien mon état est glorieux !" Il voulait dire que l'un de ceux qui s'étaient attachés à Dieu ou qui ont connu un dévoilement dit de lui-même : "Louange à moi, combien mon régime de vie est merveilleux ! C'est que j'abandonne le corporel et entre en communion avec le Réel, et [ceci] d'une manière permanente si bien que cette communion prend le nom de régime." Un autre a dit : "Je suis la Vérité." C'est-a-dire, qu'il a ainsi parlé en voyant [que] la Vérité [est Dieu] – qu'Il soit exalté – ainsi que dit [le prophète, Jérémie 10, 10] : "Le Seigneur Dieu est Vérité", car Son existence est par Son essence et tout procède de Lui ; or la vérité c'est le nécessaire." »

C.7. *Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī (exécuté en 1199)*

Kalimat al-taṣawwuf (« Le verbe du soufisme »).

Al-Suhrawardī illustre de quelques sentences d'Al-Ḥallāǧ cette description des états de la voie soufie [56]. L'écrit fut transcrit en caractères hébreux et un fragment se trouve dans le manuscrit Cambridge T-S Arabe 43.247. Comme nous l'avons indiqué ailleurs, le *Kalimat* fut connu de David Maïmonide, qui en incorpora des passages dans son *Muršid* [57].

C.8. *Ibn Dabbāġ (m. 1296)*

Mašāriq anwār al-qulūb (« Le lever des lumières du cœur »)

L'érudit qaïrouanais Abū Zayd ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Anṣārī, connu sous le nom d'Ibn al-Dabbāġ, écrivit une des compilations les plus importantes au sujet de l'amour mystique : *Mašāriq anwār al-qulūb wa-mafātiḥ asrār al-ġuyūb*. Dans cet ouvrage il met à contribution des sentences et des poésies d'Al-Ḥallāǧ. Nous avons identifié à la bibliothèque du Vatican un fragment de cet ouvrage copié en caractères hébreux andalous. Parmi ces pages figure une définition de l'amour au nom d'Al-Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāǧ [58].

C.9. *Muḥyī al-Dīn b. ʿArabī (m. 1240)*

Kitāb al-taǧalliyyāt (« Le livre des théophanies »)

Nous avons eu l'heur de découvrir récemment un document tout à fait étonnant – le *Kitāb al-taǧalliyāt* d'Ibn ʿArabī, copié en caractères hébraïques [59]. Autant que nous sachions, c'est

[56] Traduction partielle *apud* H. Corbin, *L'Archange empourpré*, Paris, 1976, notamment p. 153-181, p. 162.

[57] Cf. *Al-muršid*, p. 32.

[58] Vatican Arabe 32, fol. 97a, ligne 10, qui correspond à *Mašāriq anwār al-qulūb*, éd. H. Ritter, Beyrouth, 1959, p. 20. Voir notre article « Deux traités musulmans d'amour mystique », *Arabica* 37, 1990, p. 47-51.

[59] Sur cet ouvrage voir O. Yahia, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî*, Damas, 1964, II, nº 738, p. 488-491. La première édition est parue à Hyderabad en 1948 ; l'édition critique a été publiée par O. Yahia à Téhéran en 1988, sous le titre *Al-taǧalliyāt al-ilāhiyya*.

là l'unique ouvrage de ce grand mystique que nous possédions en transcription hébraïque. Le livre s'articule autour de deux notions fondamentales dans la doctrine d'Ibn ʿArabī, le mystère de l'unicité divine et celui de la théophanie. Il épouse la forme originale d'un dialogue entre le *šayḫ* et des maîtres soufis du passé, tels qu'Al-Ǧunayd, Sahl al-Tustarī et Al-Ḥallāǧ, qu'il rencontre au cours de visions mystiques. Le manuscrit Londres BL Or 2537, 43-87, rédigé au mois de šawwāl 1015 de l'hégire, correspondant au 3 février 1607, ne fut pas correctement catalogué et encore moins correctement identifié [60]. Ce manuscrit intéressant, dont nous réservons la description détaillée pour une autre occasion, fut jadis en la possession du chef spirituel de la communauté qaraïte de Jérusalem, Moïse b. Abraham ha-Lévi (m. 1905), qui le vendit au British Museum. C'est au chapitre 57 (folios 74-75), intitulé la « Théophanie de la causalité », qu'Ibn ʿArabī polémique avec Al-Ḥallāǧ au cours d'une vision subtile [61].

C.10. *Des fragments de la genīzāh non-identifiés*

Nous avons mis au jour dans la *genīzāh* des collections d'anecdotes mystiques et des définitions de stations spirituelles qui contiennent des sentences soufies sur divers thèmes. Il se peut très bien qu'il convienne d'attribuer une partie d'entre elles à Al-Ḥallāǧ, en particulier celles qui sont transmises par Šiblī. Des spécimens se trouvent dans des fragments à Cambridge, T-S Arabic 37.252, à Oxford, Bodl. Heb. f 106.5 (sentences sur l'amour par Šiblī et Ǧunayd [62]), et à Saint-Pétersbourg, II Firk. Arab.-Evr. NS 2092 (Šiblī, Ǧunayd) et II. Firk. Evr-Arab. I. 4885 (mentionné ci-dessus, une partie aussi dans II Firk I. 2358) (anecdotes).

D. Citations des paroles d'Al-Ḥallāǧ dans la littérature judéo-arabe

On rencontre aussi des bribes de la doctrine ḥallāǧienne dans les écrits d'auteurs juifs plus tardifs. S'il s'agit essentiellement de citations poétiques, il est cependant douteux que celles-ci aient été puisées directement dans son *Dīwān*, comme ce fut le cas des citations dans les fragments de la *genīzāh*. Il est plus vraisemblable de supposer qu'elles fussent empruntées telles quelles de seconde main. Toutefois, ce fait n'enlève rien à leur importance. Au contraire, l'analyse du contexte des poèmes dans les différents textes peut aider à préciser la manière dont les auteurs juifs comprenaient leur contenu doctrinal.

[60] G. Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum* I, London, 1899, p. 486-487.

[61] Ce chapitre a été traduit et commenté en français par Massignon, *Passion* II, p. 417-418. Ibn ʿArabī a consacré un ouvrage entier à l'étude de la doctrine d'Al-Ḥallāǧ : *Sirāǧ al-wahhāǧ fi šarḥ kalām Al-Ḥallāǧ*. Cf. O. Yahia, *Classification* II, p. 453, nº 651. Voir sur le manuscrit judéo-arabe notre étude « Un manuscrit akbarien en transmission judéo-arabe » dans les *Mélanges R. Deladrière* (à paraître).

[62] Des pages supplémentaires de ce manuscrit se trouvent à Cambridge T-S Arabe 37.78 et Arabe 43.78 (le même scribe rédigea - le *Kalimat al-ilāhiyya* d'Avicenne contenu dans T-S Arabe 37.78)

D.1. *Joseph b. ʿAqnīn (XII^e siècle)*

Inkišāf al-asrār (« Le dévoilement des mystères »)

Ibn ʿAqnīn naquit en Espagne au XII^e siècle et passa à Ceuta en Afrique du Nord au moment des persécutions al-mohades. Dans son abondante production littéraire, son commentaire sur le *Cantique des cantiques* est particulièrement remarquable. Animé d'un esprit philosophico-mystique, le commentateur perçoit dans le *Cantique* un dialogue entre l'âme raisonnable et l'intellect. Nous avons montré ailleurs qu'il puisa dans des sources soufies, notamment la *Risāla al-qušayriyya* [63].

Dans son interprétation de *Cantique* 8, 1 « Ô que tu sois comme un frère pour moi », Ibn ʿAqnīn offre l'explication suivante :

« Tout comme le nom paternel de deux frères est le même et identique dans la fraternité, l'un n'étant point plus proche (du nom) que l'autre, de même, j'aspire à être jointe (*muttaṣila*) à Toi, comme si Toi et moi nous n'étions qu'une seule chose (*ka-anna anta wa-anā šay' wāḥid*), sans que Ton nom soit plus proche de Toi que moi, mais Tu es moi et je suis Toi (*anta anā wa-anā anta*) [64]. »

Dans un article consacré à l'étude de ce commentaire [65], G. Vajda a voulu rapprocher cette dernière expression du distique ḥallāǧien bien connu, traduisant la fusion de l'individu avec la Réalité divine :

« Je suis devenu Celui que j'aime,
Et Celui que j'aime est devenu moi !
Nous sommes deux esprits,
Fondus en un (seul) corps [66] ! »

D.2. *David b. Josué Maimūnī (c. 1335-1415)*

Al-muršid ilā al-tafarrud (« Guide du détachement »)

Nous avons mis en évidence ailleurs que ce traité de piétisme, écrit par le dernier représentant connu de la dynastie maïmonidienne, est profondément imprégné de notions empruntées à la littérature mystique musulmane [67]. Au chapitre 21, consacré à sa prophétologie, l'auteur invoque deux vers du « poète » pour appuyer sa description du courage nécessaire au prophète mystique pour écarter l'appréhension de la mort. Il s'agit en fait de citations du *Dīwān* d'Al-Ḥallāǧ, comme nous l'avons signalé dans notre édition du texte :

[63] Voir « Deux traités musulmans », p. 48.

[64] Joseph b. ʿAqnīn, *Inkišāf al-asrār wa-ẓuhūr al-anwār*, éd. A.S. Halkin, Jérusalem, 1964, p. 104.

[65] G. Vajda, « En marge du commentaire sur le Cantique des cantiques de Joseph Ibn ʿAqnīn », *REJ* 4, 1965, p. 187.

[66] *Dīwān*, p. 93, n° 57 (*ramal*). Pour ces doctrines, voir aussi n^os 41, 47, 77, 82 et 92.

[67] P.B. Fenton, *Deux traités...*, p. 221-224 et *Al-muršid*, p. 31-34.

לם אסלם אלנפס ללאסקאם תתלפהא אלא לעלמי באן אלוצל יחייהא
נפס אלמחב עלי אלאלאם צאברה לעל מסקמהא יומא ידאויהא

« Je ne livre mon âme aux tourments qui la font périr,
Que parce que je sais que la mort la fera revivre.
L'âme amoureuse endure les supplices,
En pensant que Celui qui la supplicie, un jour la guérira [68]. »

De même, dans le chapitre 24, David Maïmonide, en analysant l'amour véritable, explique que celui-ci atteint son paroxysme lorsqu'il y a identification entre les amoureux. Il perçoit l'expression de cet état dans le verset "Mon âme le désira la nuit" (Is. 26, 9) où l'âme est simultanément l'individu lui-même et une synecdoque désignant sa bien-aimée (cf. le français "mon cœur"). Deux poèmes d'Al-Ḥallāǧ viennent étayer cette interprétation :

אנא מן אהוי ומן אהוי אנא פאד׳א אבצרתני אבצרתנא
נחן רוחאן מעא פי ג׳סד אלבסה אללה עלינא בדנא

« Je suis devenu Celui que j'aime, et Celui que j'aime est devenu moi !
Aussi me voir, c'est nous voir.
Nous sommes deux esprits réunis en un seul corps, avec lequel Dieu nous a vêtus [69]. »

Le deuxième accentue la confusion identitaire des amoureux :

יא מניה אלמתמני אפניתני בך עני
אדניתני מנך חתי ט׳ננת אנך אני

« Ô vœu de mon désir, tu m'avais rapproché de Toi,
Au point que j'ai cru que ton "c'est moi" était le mien [70]. »

Or, il importe de souligner que ces vers gardent des implications doctrinales très fortes, malgré le fait qu'ils aient été retouchés, en raison de l'allusion au concept ḥallāǧien de l'« incarnation ». David Maïmonide ne pouvait l'ignorer et pourtant, le poème convint à sa sensibilité. On peut y entrevoir aussi la thèse de l'inhabitation de la présence divine dans le serviteur amoureux, ainsi que celle du « monisme testimonial », où Dieu témoigne de Lui-même, pour ainsi dire, à travers le cœur de son serviteur.

[68] *Dīwān,* p. 127 (*basiṭ*). Cf. P.B. Fenton, *Deux traités...,* p. 276 et *Al-muršid,* p. 65.

[69] *Dīwān,* p. 92-93 (*ramal*). Cf. P.B. Fenton, *Deux traités...,* p. 289 et *Al-muršid,* p. 82.

[70] *Dīwān,* p. 31 (*muǧtaṯṯ*). Cf. P.B. Fenton, *Deux traités...,* p. 289 et *Al-muršid,* p. 82. Toutefois, tout le contexte, y compris les poèmes d'Al-Ḥallāǧ, est en fait emprunté à deux pages du *Kitāb al-luma'* d'Al-Ṭusī, éd. R. Nicholson, Londres, 1914, p. 361 et 384.

D.3. *Ḥōṭer ben Salomon (actif 1423)*

Sirāğ al-ʿuqūl (« La lampe des intellects »)

Manṣūr b. Sulaymān al-Ḏamārī, connu également sous le nom de Ḥōṭer ben Šēlōmōh, était un des plus grands savants du Yémen au XV^e^ siècle. Disciple de l'école maïmonidienne, il est l'auteur de plusieurs ouvrages d'exégèse philosophico-mystique. Dans son *Sirāğ al-ʿuqūl*, commentaire homilétique en arabe sur le Pentateuque, il rapporte à deux reprises le célèbre quatrain d'Al-Ḥallāğ *ra'aytu Rabbī bi-ʿayni qalbī* [71], une fois dans son commentaire sur la péricope *wa-yese'* et une fois dans la péricope *'emōr*. Il y a un siècle, A. Kohut avait déjà attiré l'attention sur cette seconde citation sans, cependant, réussir à identifier « le poète anonyme [72] ».

Apparemment Ḥōṭer affectionnait ce poème car il le cite encore, sous une forme légèrement différente, dans son commentaire sur le premier des treize articles de la foi établis par Maïmonide. Comme le contexte dans lequel il l'évoque, une méditation sur l'impossibilité de l'homme de parvenir à la connaissance de Dieu, est très significatif, nous le donnons en transcription arabe, qui montre aussi les variantes dans le poème [73].

واذا ايضا امعن الانسان العارف حتى عنه يقول انه يطلع على كنه معرفته تع فانه يعرف ان القصور عن درك جلالة تع ضروري؛ فحينئذ يقر بالعجز ويقول لا اله الا الله الذي لا يدرك ذاته الا ذاته؛ ثم يعرف ان منتهي الادراك اول العجز فيقول العجز عن درك الادراك هو ادراك؛ قال الشاعر الفيلسوف:

نظرت ربي بعين قلبي — فقال لي من انت قلت انت
انت الذي مليت كل اين — ولم يعلم الاين اين انت
ففي بقائي فنائى — وفي فنائى بقيت انت

Traduction

« Si le gnostique approfondit [la connaissance] au point où il est dit de lui qu'il a pénétré le fond de la connaissance de Dieu, il saura alors que l'impuissance à le connaître est impérative. Dès lors il admettra alors sa déficience en disant qu'il n'y a point de dieu sinon Dieu, dont seule Son Essence est capable d'appréhender l'Essence. Puis il reconnaîtra que le terme de l'appréhension est le commencement de l'impuissance en disant : "L'impuissance à atteindre la connaissance c'est déjà la connaissance" [74], comme déclara le poète philosophe :

[71] *Dīwān*, p. 45-46, nº 10 (*muḫallaʿ al-basīṭ*). Voir aussi p. 163.

[72] JTS 5254, fol. 48a-b (*wa-yese'*) ; Jewish Institute of Religion K 148, fol. 28a (*'emōr*) = A. Kohut, *Notes on a hitherto Unknown Exegetical, Theological and Philosophical Commentary to the Pentateuch, composed by Aboo Manzur al-Dhamâri*, New York, 1892, p. 40.

[73] *Dīwān*, p. 46, nº 10. Cf. D. Blumenthal, *The Commentary of Hôter ben Shelômô to the Thirteen Principles of Maimonides*, Leiden, 1974, p. 204-205, 219-220 ; voir aussi l'*Appendice*, p. 337-338. Il convient de signaler que juste avant (*ibid.*, p. 201-204, 216-217 ; cf. *Appendice*, p. 336-337) Al-Ḏamārī cite un autre poème soufi non encore identifié : *anā al-mawğūd fa-ṭlubūnī tağidūnī.*

[74] Cette sentence se trouve aussi chez Al-Ḥallāğ, notamment dans *Ṭawasīn*, p. 193, *Passion* III, p. 340-341. Elle est attribuée originellement au *calife* Abū Bakr (cf. Al-Sirāğ, *Al-lumaʿ*, p. 57 et 172). Les soufis aiment le citer ; cf. D. Kaufmann, *Attributenlehre*, Gotha, 1877, p. 44.

"J'ai vu mon Seigneur avec l'œil du cœur.
Qui es-tu ? Toi, répondis-je.
Toi, tu emplis tout lieu, au point où
Le lieu ne sache où Tu es.
Dans ma pérennité se trouve mon extinction,
Et dans mon extinction, Ta pérennité." »

Dans le monde musulman, en particulier auprès des disciples d'Ibn ʿArabī, ce chant fut systématiquement remanié afin d'infirmer la théorie du monisme testimonial, ou bien afin d'accentuer plutôt l'omniprésence divine [75]. Cependant, selon le contexte originel du *Kitāb al-ṭawasīn* V, 11, où figure ce poème, Al-Ḥallāǧ prétend, au contraire, que Dieu n'est présent qu'à travers cette vision supérieure [76].

Quant à Ḥōṭer, il perçoit ce poème avant tout comme une formulation métaphorique de la « docte ignorance ». En revanche, il semble interpréter la notion soufie de *fanā'* (« extinction ») plutôt comme une expression de l'incapacité de l'homme de parvenir à la connaissance de Dieu.

D.4. *Zekāryāh b. Sulaymān (actif 1428)*

Commentaire sur le *Cantique des cantiques*

Il est clair que ce poème d'Al-Ḥallāǧ connut une certaine fortune auprès des juifs du Yémen au XV^e^ siècle. Yaḥyā b. Sulaymān al-Ḏamārī, de son nom hébreu Zekāryāh ha-Rofe', fut un contemporain de Ḥōṭer, en qui certains veulent même voir son frère. Zekāryāh composa, entre autres, un commentaire allégorique en arabe sur le *Cantique des cantiques*, tout imprégné de mystique néo-platonicienne. Apparemment ce commentaire connut une large diffusion car nous en avons trouvé des fragments dans la *genīzāh* du Caire [77]. Dans une réflexion sur la notion de la connaissance de Dieu, Zekāryāh cite le poème d'Al-Ḥallāǧ, dans les mêmes termes que Ḥōṭer. Toutefois, à la différence de ce dernier, ces vers traduisent pour Zekāryāh la nécessité de la connaissance de l'âme. En effet, le paragraphe en question débute par une sentence qui était également courante chez les soufis et qui accentue l'importance de la connaissance de soi. L'introduction du commentaire, où se trouve ce développement, fut publiée dès 1896 par Michael Friedlander sur la base d'un manuscrit en sa possession [78]. Plus tard, G. Vajda identifia la citation et la signala à Massignon, qui y fait référence dans les notes de son édition du *Dīwān* d'Al-Ḥallāǧ [79].

[75] Par exemple, chez ʿAbd al-Razzāq al-Kasānī, *Tafsīr al-Qur'ān*, Beyrouth, 1978, p. 449 et p. 723 : en rapport justement avec la demande de Moïse « montre-moi Ta gloire » (Al-Aʿraf 7, 138).

[76] Cf. *Passion* III, p. 318.

[77] Le commentaire fut publié par Y. Qafih, *Hameš megillot... ʿim perūšīm ʿatīqīm*, Jérusalem, 1962. Le fragment de la *genīzāh* : II Firk. NS 107 (= Qafih, p. 73).

[78] M. Friedländer, *Festschrift zum 80 Geburtstag M. Steinschneider*, Leipzig, 1896, p. 51.

[79] L. Massignon, « Recherches nouvelles sur le "Diwân d'Al-Hallâj" et sur ses sources », *Mélanges Fuad Köprülü*, Istanbul, 1953, p. 355.

« Quiconque ignore son âme ne peut connaître son Seigneur [80] et ne connaît Dieu que [Dieu] Lui-même. En effet, nul disciple ne peut connaître ce que possède le maître, et nul ne peut connaître le bonheur d'être roi que le roi. Celui qui dit : "Nul ne peut connaître Dieu sinon Dieu" a dit vrai, et celui qui dit : "Je ne connais que Dieu", a dit vrai. Le sens de cette dernière sentence est que la réflexion l'a amené à la réalisation que Dieu est le Terme des termes, la Cause des causes et la Lumière des lumières. De même que l'on ne peut décrire l'âme comme étant à l'intérieur du corps ni à l'extérieur, on ne peut dire non plus d'un mur qu'il est aveugle ou voyant. Le poète philosophe a dit :

"J'ai vu mon Seigneur avec l'œil du cœur.
Je lui dis : Qui es-tu ? Toi, répondis-je.
Toi, tu emplis tout lieu, au point où
Le lieu ne soit où Tu es.
Dans ma pérennité se trouve mon extinction
et dans mon extinction, Ta pérennité." »

ראית רבי בעין קלבי	פקלת לה לי מן אנת קאל אנתא
אנת אלדיי מלית כל אינן	ולם יעלם אלאין אין אנתא
ספי בקאיי פנא פנאיי	ופי פנאי בקית אנתא.[81]

Plus haut, nous avons rappelé que ce poème figure dans la partie du *Kitāb al-ṭawasīn* connue sous le titre de *Bustān al-maʿrifa*. Dans la source, ce chapitre du livre constitue une composition indépendante, citée comme telle dans la liste que dressa Ibn Nadīm de l'œuvre d'Al-Ḥallāǧ. Le concept fondamental du chapitre est que la connaissance de l'essence divine ne peut être communiquée que par l'intermédiaire de Dieu même, au moyen d'une inspiration opérée par Dieu. Dans la suite du chapitre suivant une démarche dialectique très dense, Al-Ḥallāǧ repousse un certain nombre de théories de la connaissance qui avaient cours à son époque. La neuvième réfutation vise une définition de la connaissance, traditionnellement attribuée au calife Abū Bakr : l'incapacité de connaître c'est déjà la connaissance. S'il est incapable, soutient en revanche Al-Ḥallāǧ, cela signifie qu'il est détaché de Dieu. De même, dans sa troisième réfutation, dirigée contre l'argument ontologique « J'existe, donc je Le connais », correspondant plus ou moins à la sentence « Quiconque se connaît lui-même, connaît son Seigneur », Al-Ḥallāǧ oppose l'objection que « deux absolus ne peuvent subsister simultanément ». Il nous semble qu'un écho de la posture ḥallāǧienne face à ces deux théories transparaît chez ces auteurs juifs du Yémen. Il y a donc lieu de supposer qu'ils avaient connaissance du *Kitāb al-ṭawasīn* et qu'ils prirent position dans cette réflexion, en l'occurrence contre Al-Ḥallāǧ.

[80] Sur cette sentence, voir A. Altmann, « The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism », in *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Londres, 1969, p. 1-40.

[81] Qafih, *op. cit.*, p. 27.

D.5. *Muḥammad b. Ḥasan al-Nihmī (actif 1478)*

Nous apportons presque en tant que curiosité une autre évocation d'Al-Ḥallāǧ du Yémen. Le manuscrit monumental Ǧarallah 1279 à Istanbul, rédigé en 1477-1478 par le copiste yéménite Muḥammad b. Ḥasan al-Nihmī, renferme de très nombreux écrits. Chose étrange on y trouve également un certain nombre d'écrits juifs, dont le *Guide des égarés* de Maïmonide [82]. La présence de ces sources juives donne appui à la possibilité que le scribe fût un juif converti à l'islam. Dans les marges du manuscrit, ce dernier a inscrit toutes sortes d'observations relatives au contenu des textes copiés, qui constituent parfois de véritables commentaires. Or, au folio 274a, en marge du *Guide des égarés*, il éclaire les propos de Maïmonide à la lumière d'une citation poétique d'Al-Ḥallāǧ. Sa remarque a trait aux paroles du *Guide* III, chapitre 23, où Maïmonide décrit les souffrances de Job et les épreuves de l'homme : lorsqu'il connut Dieu d'une manière certaine, il admit que le véritable bonheur, qui est la connaissance de Dieu, est réservé pour quiconque le connaît.

À propos de cette position, Al-Nihmī ajoute :

قال الحلاج الضد في شعره
القاه في اليم مكتوفا وقال له اياك اياك ان تبتل بالماء
اللهم منك اليك وفي حصتك عدل وان عديك [83]

Dans sa poésie Al-Ḥallāǧ, soutient le contraire :
« Dieu le précipita dans l'océan, les mains liées, criant :
Prends garde ! Prends garde que l'eau te mouille !
C'est aussi l'appel de séduction au martyr,
La coquetterie de la Beauté qui entraîne Ses élus à Sa rencontre. »

Al-Nihmī comprit bien l'intention d'Al-Ḥallāǧ dans ce distique. La source de l'épreuve c'est le paradoxe entre l'injonction et le destin. La connaissance parfaite du bien et du mal est amère car ce sont deux postulats qui se contredisent. Il faut accepter le paradoxe ainsi que les souffrances afin de prouver son amour [84].

[82] F. Rosenthal, « From Arabic Books and Manuscripts V : A One-Volume Library of Arabic Philosophical and Scientific Texts in Istanbul », *JAOS* 75, 1955, p. 14-23.

[83] Le dernier hémistiche n'est pas lisible dans le manuscrit. Le paradoxe tragique exprimé dans le premier vers est emprunté à un proverbe populaire, connu, d'ailleurs, du philosophe juif Juda Halévi. Cf. I. Goldziher, « Ein arabischer Vers im Chazarî-Buche », *ZDMG* LI (1897), p. 472. Ce vers fut les dernières paroles rédigées par P. Kraus avant sa mort tragique. Cf. Massignon, *Akhbâr al-Hallâj*, Paris, 1957³, p. 7.

[84] *Kitāb al-ṭawasīn*, p. 147

D.6. *Muḥammad Saʿīd Sarmad (vers 1600-1661)*

La dernière source que nous évoquerons est une figure un peu marginale par rapport au judaïsme normatif, qui mérite, néanmoins, à notre sens, sa place dans les annales de la littérature juive. Il s'agit de Sarmad, poète et mystique qui exerça une influence profonde sur la vie spirituelle et intellectuelle de l'Inde musulmane [85].

Né à Kāšān, en Perse, au sein d'une famille juive, il aurait reçu dans sa jeunesse une éducation rabbinique et on lui attribue même une traduction persane partielle du Pentateuque. Il se convertit à l'islam et étudia le système théologique de l'*išrāq* auprès de Mulla Ṣadra de Kāšān avant d'émigrer aux Indes. Là il se fixa à la capitale mongole de Delhi où il se lia d'amitié avec le prince Dārā Šikoh, dont il devint le précepteur spirituel. Compromis à la suite de la chute du prince en raison de ses relations avec ce dernier, mais aussi à cause de son comportement soufi extrémiste, Sarmad fut accusé d'hérésie et fut condamné à être exécuté en 1661. Il laissa quelque trois cents *rubāʿiyyāt* en persan, qui sont encore très populaires auprès de la population ourdoue [86].

Son souvenir demeure vivace dans l'esprit populaire qui se plaît à l'appeler le deuxième *Manṣūr* (c'est-à-dire Al-Ḥallāǧ). Sarmad lui-même fut influencé par la poésie d'Al-Ḥallāǧ et dans un vers particulier il met en relief le destin commun de martyr qu'ils partagèrent :

اعمریست که آوازه منصور کهن شد من از سر خود جلوه دهم دار و رسن را

« Depuis longtemps le souvenir de Manṣūr a vieilli dans le monde.
Je révélerai de nouveau la potence, le supplice et la corde [87]. »

Il convient d'ajouter que, sur le plan doctrinal, Sarmad comme Al-Ḥallāǧ, souscrivait à l'idée mystique d'une religion universelle [88], comme il apparaît du verset suivant :

سرمد تو حدیث کعبة ودیر مکن در وادي شك چو گمر هان سیر مکن
این شیوه بندگی زشیطان آموز یك قبله گزین سجده بر غیر مکن

« Ô Sarmad, n'invoque ni la Kaʿba, ni le couvent.
Ne marche point dans la voie des égarés,
Mais va apprendre auprès de Satan lui-même.
Prie seul l'Unique et ne te prosterne devant nul autre [89]. »

[85] Voir sur lui W. Fischel, « Jews and Judaism at the court of the Moghul Emperors in Medieval India », *PAAJR* 18, 1949, p. 137-177 ; A. A. Rivzi, *A History of Sufism in India*, vol. II, New Delhi, 1983, p. 475-479.

[86] Comme le prouve le fait que son *Dīwān* fut de nouveau publié à New Delhi, dans une édition bilingue de luxe (persan-ourdou), en 1992.

[87] F. M. Asiri, *Rubaiyat-i-Sarmad*, Visva-Bharati, 1950, p. 50. Sur sa proximité d'Al-Hallāǧ, voir aussi M.G. Gupta, *Sarmad the Saint*, Agra, 1991, p. 51-52.

[88] Sur l'unité religieuse chez Al-Hallāǧ, voir M. Mustafa Hilmi, *Kitāb al-ḥayāt al-rūḥiyya fi al-islām*, p. 121-123.

[89] Asiri, *op. cit.*, p. 36. Cf. le poème d'Al-Hallāǧ à la fin de notre article.

En conclusion, il est possible de dire que plus que toute autre figure soufie, Al-Ḥallāǧ et ses écrits connurent une large diffusion au sein des juifs. À l'époque classique, on le reconnaissait encore comme l'auteur de ses écrits mais, avec le passage du temps, ses traits se sont estompés et des bribes de sa doctrine se sont transmises d'une manière anonyme, même si au XVII[e] siècle, au moins un manuscrit témoigne de la vivacité de son souvenir. Comment est-il possible d'expliquer cet engouement pour ce mystique musulman ? Peut-être une partie de la réponse se trouve dans cette très belle anecdote qui figure dans les *Aḫbār Al-Ḥallāǧ*. À une certaine époque, ce texte était certainement connu dans les milieux juifs arabophones, comme nous l'avons montré dans la première partie de cette étude (A.2). Cette anecdote traduit l'esprit de tolérance qu'animait l'âme d'Al-Ḥallāǧ, qui dut trouver un écho dans la conscience des Juifs minoritaires et parfois persécutés en terre d'islam :

« On rapporte de ʿAbdallah b. Ṭāhir al-Azdī :

"J'étais à me quereller avec un Juif au marché de Bagdad, et il m'arriva de lui dire : 'Chien !' Vint à passer Al-Ḥusayn b. Manṣūr, qui me lança un regard indigné en me disant : 'N'aboie pas contre ton chien !' Et il s'empressa de passer. Lorsque j'en eus fini avec cette querelle, je me rendis chez lui. J'entrai ; il détourna de moi son visage. Je m'excusai et il s'apaisa. Puis il me dit : 'Mon fils, toutes les croyances relèvent du Très-Haut' : il assigna à chaque groupe une croyance, non par un choix émanant d'eux, mais par un choix à eux imposé. Si donc quelqu'un reproche à un autre la vanité de sa croyance, c'est qu'il suppose qu'il l'a librement choisie. Et c'est en cela que consiste l'hérésie des Qadariya, qui sont (dit le *Ḥadīṯ*) les Mazdéens de cette communauté. Sache aussi que le judaïsme, le christianisme et autres croyances sont des surnoms différents et des appellations diverses : mais le but de ces croyances ne change ni ne varie.

Ensuite il récita :
'J'ai médité sur les croyances en m'efforçant de les comprendre :
Je les ai trouvées telles une base unique à multiples ramifications.
Ne va point exiger de quiconque qu'il adopte telle ou telle croyance ;
Cela empêcherait toute entente solide.
Réclame de lui plutôt une Base qui exprime pour lui
Toutes les hautes significations : alors il comprendra [90].'" »

[90] *Aḫbār Al-Ḥallāǧ*, p. 133, nº 45 ; texte arabe, p. 69-70.