

# LA RÉVÉLATION CORANIQUE ET LA GNOSE ISLAMIQUE

par MIKIO KAMIYA

## EN COMPAGNIE DE HALLAJ-MASSIGNON

Pour Hallaj (857-922), voici sa silhouette par G.C. Anawati :

«Attachante figure, à la vérité, que celle d'al-Hallaj, mystique musulman mort sur un gibet, à Bagdad pour avoir chanté l'amour de Dieu en des termes que l'islam officiel jugea blasphématoires. Depuis que Massignon lui consacra, en 1922, son livre monumental, sa personne se profile, à la fois sublime et pathétique, derrière toutes les grandes études sur la mystique comparée. L'expérience fulgurante de ce "pèlerin de l'absolu", dont la rançon fut la mort sur la croix, est, incontestablement, un sommet, sinon le sommet de la mystiquemusulmane<sup>1)</sup>»

et en ce qui concerne Massignon (Louis, 1883-1962) son profil par Y. Moubarac :

«Homme de science adonné à l'islamologie, mais dépassant largement ce domaine et y déroutant quelque peu ses pairs ; homme de foi et fils soumis de l'Eglise, mais brouillant les pistes de l'oecuménisme et posant, dans une ouverture incomparable à l'islam, un mode d'existence religieuse et de coexistence interconfessionnelle où les uns et les autres semblent ne plus se reconnaître ; homme d'action politique où la royauté du citoyen, voire de l'officier français, prétend déboucher dans l'universalisme non violent par le biais d'une

politique musulmane de la France : tels sont dans la vie et l'œuvre de Louis Massignon des aspects qui méritent de retenir l'attention du chercheur. Les réactions à l'égard de Massignon, respecté, aimé ou redouté au cours de sa vie, semblent se fondre depuis sa mort dans un concert d'éloges où quelques amis sincères se trouvent surpris entre ceux qui, de son vivant, paraissaient devoir être ses fossoyeurs et les collectionneurs habituels de palmes sur les charognes. C'est dire que la signification de la vie et de l'œuvre de Massignon ne se dégagera que le jour où ceux qui en ont été profondément choqués oseront le dire, islamologues notamment, théologiens et politiques. Or, il semble que les uns et les autres s'en prennent entre-temps à telle œuvre secondaire de "disciple" ou à tel aspect mineur de l'œuvre, quand c'est l'œuvre elle-même comme expression totale de l'homme qui les a heurtés<sup>2</sup>.»

Pour concevoir clairement le milieu intellectuel existentiel de Hallaj, précisons de plus la figure de Hallaj. Un traducteur, Sami-Ali, dit distinctement de la poétique de Hallaj : «Fulgurante figure de la mystique en Islam, d'origine persane et de langue arabe, Hussein Mansour Al-Hallaj (857-922) appartient à cette rare pléiade de poètes pour qui la poésie fait un avec la pensée [...]» ; [...] puisque Hallaj est avant tout un mystique, un des plus grands de tous les temps l'unité de la pensée et de la poésie chez lui trouve sa justification dans une expérience de la totalité qui sert à exprimer une relation unique à l'Unique. Expérience non mutilée, non mutilante, où l'âme coexiste avec le corps, la raison avec ce qui la nie, la finitude de la mort avec l'horizon de la résurrection<sup>3</sup> [...]»

Ontologiquement, sous l'aspect d'une sémantique, les termes *Mort* et *Résurrection* ne sont pas distincts, car on ne peut, sans

aucun doute, reconnaître la résurrection sans connaître ce qu'est la mort. La résurrection et la mort nous renvoient certainement à la même réalité ou au même Réel : elles nous reconduisent aux mêmes dimensions de l'Être, ou de l'Être en tant qu'être.

Il vaut mieux dire ici un mot de la sémantique ontologique, celle de Toshihiko Izutsu<sup>4</sup>. Dans le schéma de celle-ci, nous voyons qu'il n'y a pas de relation *unique* entre signifié et signifiant : par rapport au signifiant, un seul et unique, les signifiés correspondants, sont multiples, équivoques mais *singulièrement*.

Cette singularité est un point constitutif, foncier et crucial. Pour la connaître d'emblée, symboliquement, l'image d'une pleine grappe de fruits est bien significative, ou même révélatrice. Il s'agit bien ici de l'articulation intérieure du signifié lui-même : la signification est l'espace de l'articulation intérieure du signifié en tant que sphère structurale organique. La totalité, dont il s'agit, nous apparaît donc comme différente selon l'élément sur lequel nous fixons notre attention, ou selon le côté d'où nous regardons la chose et son univers<sup>5</sup>.

\*  
\*\*

Revenons à l'introduction claire du traducteur de *Poèmes mystiques*. Chez Hallaj, «la poésie est inséparable de la vie quand "le chant est existence" (Rilke), une vie tout entière tournée vers l'Unique, Lequel unifie mais dans le déchirement, fait accéder au vrai mais dans le dépassement de tout<sup>6</sup>.»

Nous fixons notre attention sur les mots *déchirement*, *contradiction*, *dépassement*. Ces mots nous semblent des clés pour comprendre la pensée de Hallaj. Car il existe là, toujours, quelque chose de profond, quelque chose de "subtil" (Qorân 6, 103), de "parfaitement informé" (Qorân 6, 103) qui refuse de se figer, de se cailler, de se fixer. Ces termes sont en effet des paroles et en même

temps des réalités. Pour cela, ils concernent toujours la totalité des êtres, visibles ou invisibles, c'est-à-dire les mondes intérieur et extérieur. Nous sommes toujours dans la perspective ontologique en même temps que sémantique.

Qu'est-ce que nous montrent-ils, au fond, ces termes *déchirement, contradiction, dépassement*? La Signification au-delà des significations antérieurement déterminées, fixées, l'Essence au-delà des essences *figées*. Cette Signification et cette Essence doivent être interprétées, car leur portée est cachée hors des déterminations et des définitions figées par la langue ; elles transcendent, transgressent, les normes ordinaires et les sphères des significations auparavant établies. Elles renvoient à la nouvelle sphère, celle qui ne peut être conçue qu'au travers de la sémantique ontologique.

\*  
\*\*

«La pensée n'est pas les idées — *des idées qui, au reste, n'existent pas chez Hallaj* — ni la poésie, la mise en forme didactique d'un savoir commun, c'est-à-dire d'une idée<sup>7</sup>.»

La différence, ou la distinction ontologiquement conçue, entre pensée et idée est un point tout à fait significatif chez Hallaj. *Des idées n'existent pas chez Hallaj.*

Pour cela, nous devons prendre les idées comme des gouttes de sangs qui *se figent* et qui restent immobiles. On peut donc parler du mouvement de la pensée, mais non de celui des idées : les idées qui se figent sont des essences déterminées. Il peut parler de l'évolution de la pensée, mais non des idées. En d'autres termes, la pensée est mouvante. Elle est naissante et mourante à la fois : la pensée est une Parole qui naît et qui meurt en même temps. Sous l'aspect d'une sémantique ontologique, la poétique de Hallaj nous fait penser à l'articulation de l'Être, à l'articulation de la

Signification.

L'historien n'admet pas, et ne veut pas admettre, cette différence foncière, fondamentale entre pensée et idée. En fin de compte, il n'arrivera pas à comprendre la pensée de Hallaj. Pour comprendre une pensée comme celle de Hallaj, il faut bien réaliser que quelqu'un pense, comme quelqu'un respire sous mes yeux, ou comme quelqu'un sort de la porte que je vois maintenant. En d'autres termes encore, la pensée est mouvante et «naissante» selon l'expression de Simone Pétrement<sup>8</sup>.

«La parole, chez Hallaj, quel que soit le “genre” auquel elle s'apparente, est ce trop plein qui *déborde*. [...] L'ailleurs, c'est ici, et c'est à la parole comme à l'ange de la Révélation qu'incombe la médiation. Car *la vérité n'est pas l'outrance*»<sup>9</sup>»

Le terme *débordement* nous fait penser implicitement aux termes *déchiement, contradiction, dépassement. La vérité n'est pas l'outrance*. On voit ici que le Réel, le Vrai agissent toujours en nous, avec nous mais secrètement.

Un hadith qodsi, *parole prophétique où Dieu parle à la première personne*, dit : «J'étais un trésor caché, j'ai aspiré à être connu ; j'ai créé le monde afin d'être connu.» L'être et le connaître sont bien distincts, et en Dieu même.

Nous voyons ici la théorie hallajienne du Désir : «Le Désir, dans la prééternité des prééternités, est l'Absolu, — en Lui, à Lui, de Lui, Il apparaît, en Lui, Il a paru<sup>9bis</sup>.»

«C'est de cette pensée qu'il est question dans la poésie de Hallaj, poésie où le visible est en même temps invisible et le différent identique.

“Plus caché que les pensées évidentes”, dit Hallaj. Et pourtant, il n'y a là aucune réduction mais plutôt un

continuel dépassement, par le truchement de l'être qui indique avec tout son être, des catégories du "même" et de "l'autre". C'est en cela que réside la difficulté de cette pensée qui est la pensée : ce qu'elle indique, par-delà l'affirmation et négation, aucun chemin n'y mène. Car seul l'anéantissement de soi dans l'Unique supprime toute distance, rend superfétatoire la distance :

"Nul éloignement pour moi après Ton éloignement, depuis que j'eus la certitude que proche et loin sont un".

Une totalité est d'emblée visée, simultanément saisie en ses aspects contradictoires, et dite d'un seul souffle. Actes instantanés réitérant *l'oscillation sémantique* des mots aux sens opposés<sup>10</sup>.»

Sans doute ne discerne-t-on ce qu'est la pensée de Hallaj qu'au fur et à mesure que l'on voit qui est substantiellement l'homme qui s'appelle Hallaj.

\*  
\*\*

Un mot sur Massignon. Il est vrai qu'il suit toujours Hallaj<sup>10bis</sup>. Par conséquent, parler de Massignon est précisément parler de Hallaj : connaître Massignon est, en fin de compte, connaître Hallaj.

Massignon dit du *Coran* :

«[...] Le *Coran* est le premier texte arabe connu qui soit rédigé en prose et non pas en vers. Tant que les langues primitives restent *magiquement* captives du rythme poétique, elles ne peuvent faire concevoir purement l'idée, *elles ne peuvent devenir des langues de civilisation*. Ce n'est pas sans raison que le Prophète arabe dénonçait les poètes de son temps comme des "possédés". La rime et le mètre empêchent la libération de la pensée de la mnémotechnique. L'intention de la prose délivre la pensée des exigences métriques, des césures et des cadences. Évidemment, le *Coran* contient, surtout au début chronologique de sa notation, bien

des passages en prose rimée, mais *la rime s'interrompt quand la pensée l'exige*, et ne la commande jamais. Telle est la première originalité du *Coran*<sup>11</sup>.»

Voilà la pensée fondamentale de Massignon qui nous semble, au fond, un essai d'interprétation du *Coran*, comme toute la traduction du *Coran* l'est. Pour interpréter le *Coran*, il ne suffit pas d'être raisonnable, ni d'être cartésien, mais il faut être un qorân.

«La seconde originalité du *Coran*, dit aussi Massignon, c'est son caractère d'avertissement insinué, pour faire réfléchir, entre les lignes, à une intention maîtresse, au-delà de la voix du messenger transmetteur, un texte "inspiré", j'emploie ce mot ici tout comme on dit d'un article de journal qu'il est inspiré : entendez qu'à travers la personnalité du signataire notre pensée est attirée vers le véritable auteur de l'article, il y a là une technique très particulière de la phrase<sup>12</sup>.»

Massignon écrit, après avoir donné d'abord la traduction de la sourate *al-Fâtiha*, et par laquelle «s'ouvre» le *Coran*, et ensuite le texte arabe, psalmodié, en mettant en relief cette double originalité du *Coran* :

«C'est bien là cette présentation discontinue et saccadée de la pensée que l'on trouvait déjà dans les Psaumes hébraïques et qui atteint ici à une densité encore plus forte<sup>13</sup>.» Texte psalmodié mais présentation discontinue et saccadée de la pensée, tel est le *Coran*. Voilà une «forme parfaite de la Parole divine<sup>14</sup>». Voilà une «dictée surnaturelle, enregistrée par le prophète inspiré<sup>15</sup>». Massignon ajoute : «Si la chrétienté est, fondamentalement, l'acceptation et l'imitation du Christ, avant l'acceptation de la Bible, en revanche l'Islam est l'acceptation du *Coran* avant l'imitation du Prophète<sup>16</sup>.»

Massignon dit, en effet, dans une conférence du 20 mai 1949

à l'Université d'Alger : «Hallaj est le seul à avoir osé écrire qu'en Dieu même, l'essence est le Désir (*'ishq...*)<sup>17</sup>.»

*Comment peut-on relire* cette parole? «En Dieu même, l'essence est le Désir.» Voilà un point final, l'origine des origines, la Lumière des lumières. C'est peut-être pour cette raison que Hallaj a été tué.

Dans la même conférence : «Dieu est...un pur Désir» ; «Dieu est l'essence du vœu<sup>18</sup>» (c'est le mot de Gandhi).

C'est le dernier mot de Massignon et en même temps celui de Hallaj. Mais quel est le rapport, au fond, entre ce terme et la sentence célèbre hallajienne : *Ana al-Haqq*, «Je suis la Vérité»?

«Suhrawardī d'Alep [1154-1191]... a admirablement montré, dit Massignon, qu'en le [*Ana al-Haqq*] criant, Hallaj donnait volontairement à autrui “dispense plénière de verser son sang” ; et que ce cri attestait que Dieu avait exaucé sa fameuse prière : “Entre moi et Toi, il traîne un *c'est moi* qui me tourmente — ah, enlève, par Ton *c'est Moi*, mon *c'est moi* (*'inniyyi*) hors d'entre nous deux<sup>18bis</sup> ”.»

La voix de Hallaj est une révélation (coranique) au sens plein du terme<sup>18ter</sup>.

\*  
\*\*

Relisons alors la parole de Hallaj. Méditons sur la vérité hallajienne. Maintenant nous la comprendrons un peu mieux, car nous venons de parvenir cette fois au mot ultime, au terme de nos recherches, de l'Être Lui-même.

S'il est vrai que nous ne pourrions jamais parvenir à la connaissance parfaite de l'homme, nous pouvons comprendre ce que l'homme a pensé, ce que l'homme a admiré, adoré, vénéré. Or

l'homme *transcende* l'homme d'une part, et d'autre part l'homme *descend* sur l'homme, en son œuvre. Voilà une signification vraie et réelle d'*être homme* : la vérité et la réalité, qui sont deux axes principaux de la signification, ne font qu'un dans notre action et dans notre passion. Il n'y a pas de dualisme ici, entre vérité et réalité. Il est vrai que la parole de Hallaj est *subtile* à l'extrême : il faudrait penser toujours à l'oscillation sémantique pour comprendre la vérité hallajienne.

Selon Massignon, «la position originale de Hallaj en métaphysique» consiste à «identifier Le Désir, *Tshq*, avec l'Essence Divine. Alors qu'à l'imitation des "premiers" philosophes helléniques, les *falsâfa* musulmans ne faisaient de l'Amour qu'un Démenteur<sup>19</sup> [...]»

## **DIEU CRÉA L'HOMME À SON IMAGE : LE DÉSIR LE DÉFINIT ET LE STRUCTURE**

La position d'identifier Le Désir à l'Essence Divine, pourra nous amener à une perspective qui se dessine au loin.

Relisons le verset biblique : «Dieu créa l'homme à son image : Il le créa à l'image de Dieu, Homme et femme [Litt. : *Mâle et femelle*] il les créa» (Genèse 1, 27<sup>20</sup>, et méditons-le. Car sa signification est, sans aucun doute, infiniment féconde. On ne peut connaître la sagesse de Dieu dans son parfait accomplissement, mais on y accède par la simplicité et la pureté.

«Nous prêchons, dit Paul, la sagesse de Dieu mystérieuse [Litt. : *dans le mystère*] et cachée, que Dieu avait prédestinée avant les siècles, pour notre gloire» (1 Corinthiens 2, 7). Donc la sagesse de Dieu demeure par essence dans le mystère. En Dieu, la sagesse n'est pas séparée du mystère. On ne peut comprendre la sagesse de Dieu, car il y a quelque chose d'inconnaissable dans le mystère

divin.

Pourquoi un homme *désire-t-il* une telle chose? Parce qu'il ne la possède point, et ne pourra jamais la posséder<sup>21</sup>. On ne possède pas la personne *aimée*, on ne possède pas la chose *voulue*. Le désir, l'amour et la volonté manifestent bien la séparation ontologique entre «je» et «non-je», c'est-à-dire «lui». Pour effacer cette séparation, mon «je» doit mourir. Nous sommes, peut-être, très proche de la pensée de Hallaj. Dire que mon «je» meurt, c'est dire que «je» ne désire pas, que «je» ne veut pas. «Je» ne désire pas *être*.

Par conséquent, *désirer* au sens du plus profond du terme, dans son sens ontologique sémantique, c'est articuler l'Être, ou «essentialiser» l'Être.

«Ce qui fait, dit un religieux, qu'un homme est un homme, c'est, en lui, la soif de Dieu vivant. Le désir, mis en lui par Dieu même, le définit et le structure. (...) le Dieu que l'homme désire est un Dieu qui désire l'homme... Dieu chercheur de l'homme fait de l'homme un chercheur de Dieu.»

L'Être nous étant inaccessible, nous ne pouvons parvenir à l'Essence ; mais on voit les actes de Dieu, on comprend les œuvres divines qui sont réelles et dynamiques.

«Je réclamerai votre sang (c'est-à-dire) votre vie, je le réclamerai à tout animal, et je réclamerai à chaque homme la vie de l'homme qui est son père.

Celui qui verse le sang de l'homme

Par l'homme son sang sera versé [En hébr. : il y a  
assonnance entre *sang (dam)* et *homme (adam)*]

Car Dieu a fait l'homme à son image» (Genèse 9, 5-7).

Ce cri : «Je réclamerai» fait jaillir, si l'on peut dire, le sang même de Dieu : le Désir divin d'un Dieu vivant. Ainsi, Dieu ne cesse de désirer. Si l'on demande : «Pourquoi Dieu désire-t-il avec cette violence dévorante?», on pourra répondre : «N'est-ce pas parce que

Dieu créa l'homme à son image ?) Telle se dégage une signification réelle, dynamique, de «l'image de Dieu». Ici, la réalité ne se sépare pas de la signification, qui dans son dynamisme concentre et résorbe la dimension sémantique et la dimension ontologique de la manifestation.

NOTES

1. *Encyclopaedia Universalis*, corpus 11, p. 179.
2. *Ibid.*, corpus 14, p. 691.
3. Hallaj, *Poèmes mystiques*, Calligraphie, traduction de l'arabe et présentation par Sami-Ali, p. 11. Sindbad, Paris, 1985.
4. Dans son *Introduction à la Sémantique ontologique*, in Akihiro Satake, *La Pensée du folklore (Minwa no Shisô* 「民話の思想」) pp. 247-271. Chuôkôronsha, Tokyo, 1973.
5. Cf. en particulier *ibid.*, pp. 257-258.
6. Hallaj, *Poèmes mystiques*, p. 11.
7. *Ibid.*, pp. 11-12.
8. Cf. «[...] la pensée est toujours *naissante*, comme l'Amour est toujours enfant ; elle est cette eau dont parle Platon (*Rép.*, X, 621 a), qui ne pouvait se garder dans aucun vase» (Simone Pétrement, *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, p. 337. Presses Universitaires de France, Paris, 1947).
9. «La poétique de Hallaj» par Sami-Ali dans *Poèmes mystiques*, p. 12. Les mots soulignés par nous.
- 9<sup>bis</sup>. Husayn Mansûr Hallaj, *Diwân*, Qasida VIII<sup>bis</sup>, trad. par Louis Massignon, p. 51. Les Éditions des Cahiers du Sud, Paris, 1955. Cf. son commentaire : «Husayn-b-Hallaj a dit : «Le Désir est le feu de la Lumière du Feu Primordial ; comme la prééternité se colore de toute nuance, le Désir manifeste tout

attribut ; son essence s'enflamme à son essence, ses attributs scintillent de ses attributs [...]” ; “[...] En cette théorie, Husayn-b-Mansûr s'est isolé de tous les autres maîtres en ce qu'il a montré que le Désir est un d'entre les attributs (divins) essentiels, de façon absolue. Tandis que tous les autres maîtres placent l'unification de l'amant et de l'aimé lorsque l'amour s'achève par l'extinction de l'amant dans l'aimé, sans recourir (comme Hallaj) au couple de termes *lâhut-nâsut* (nature divine, nature humaine) [...]» (*ibid.*, p. 51).

10. *Ibid.*, pp. 16-17. Les mots soulignés par nous.

10<sup>bis</sup>. Pour Massignon, Hallaj est comme un prophète. Ici, je pense en même temps à ce qu'Alain a dit : «L'histoire [...] ne nous demande pas permission. C'est ainsi que parle le prophète, qui est poète. Et j'aime le prophète. [...] Des êtres comme Vinci, Michel-Ange, Beethoven, Goethe, Hugo, je les aime ; je les prends comme ils sont. Toute parcelle de leurs œuvres est à leur ressemblance. Je n'y vais pas choisir, ni gratter, ni effacer. [...] (entre Platon et Aristote) je ne veux point choisir, ni préférer ; encore moins corriger. Je leur sais gré de leur être. Et par ce chemin j'essaie de savoir gré à tout homme de son propre être. Autant qu'un homme est lui-même, qu'il ne cède point, qu'il n'imite point, je le vois beau» (*Propos de politique*, pp. 141-142. Les Éditions Rieder, Paris, 1934). Un homme qui est lui-même, qui ne cède point, qui n'imite point. On le voit précisément dans la vie de Hallaj. Et aussi, en un sens, dans la vie de Massignon. (Un jour, Henri Gouhier m'a dit que la langue de Massignon était poétique. La langue de Hallaj est réellement poétique.)

11. Massignon, *Sur l'Islam* (Sept textes de Massignon, extraits des tomes I et II d'*Opera Minora*), pp. 14-15. Les Éditions de l'Herne, Paris, 1995. Mots soulignés par nous.

12. *Ibid.*, p. 15. Mots soulignés par nous.

13. *Ibid.*, p. 13.
14. *Ibid.*, p. 11.
15. *Ibid.*, pp. 10-11.
16. *Ibid.*, p. 11. — la réflexion sur le Coran et la langue arabe, est constitutive, et même indispensable, pour comprendre la Gnose islamique : le Coran est dit de *révélation* et *d'illumination*. «La Révélation s'exprimait», dit Jacques Berque distinctement, «dans une langue accessible, sans quoi elle n'aurait pas eu d'action escomptable sur les peuples. Accessible aux gens parmi lesquels elle s'opérait. [...] l'immédiateté de sens et d'appréhension que requérait cette transmission n'allait pas de soi. Elle exigeait aussi [...] un effort de réflexion et de raison, d'une part par son caractère allusif et symbolique, d'autre part par ses changements continuels de niveau. Les linguistes connotent ces derniers d'un mot anglais, *shifters*, à savoir les "embrayeurs", comme disent les sémioticiens. Ce sont de menus traits qui font passer le discours d'un plan à un autre» (*Relire le Coran*, p. 114. Les Éditions Albin Michel, Paris, 1993). Dans ces changements continuels de niveau, *shifters*, *embrayeurs*, nous lisons l'oscillation sémantipue. — Et aussi dit J. Berque précisément : «[...] le Coran est dit d' "illumination", *munir*. La même supériorité tient sur le Coran autant à être *munir*, "illuminant", qu'à être *mubin*, "clair, expressif". [...] Pour être signifiant, un langage doit exhaler la lumière qu'il recèle» (*ibid.*, p. 112). Partant d'une langue de Révélation et d'Illumination, où parviendrons-nous, en relisant le Coran? Précisément à l'*ijâz*, «inimitabilité», «insupérabilité» (*ibid.*, p. 122). J. Berque dit en effet : «Quoi qu'il soit, le système d'entrée utilisé par la communication prophétique s'est cristallisé en système linguistique, exalté au diapason de la transendance. [...] Je reprends ici une distinction entre langue et parole dont l'idée première revient à Saussure, bien que lui-

même n'en ait pas fait grand usage. Elle paraît pourtant expédiente. On entend par langue le système d'un parler : pragmatiquement, ce qui est parlé par une collectivité durant une longue période. Plus profondément, l'idiome, en tant qu'il repose sur des structures linguistiques, elles-mêmes liées aux longs cycles du social. Si l'hypothèse est juste, comme je le crois, on pourrait dire que, dans le Coran, ce qui procède effectivement du parler de Quraysh ou d'un style poétique convenu, ressortit à un état conjonctural de parole, tandis que les traits attachés à la langue coranique (suggestions polyvalents, style spécifique) ressortissent d'un système auquel la foi reconnaît des valeurs transcendantes. La révélation, qui opère cette distorsion typologique, est ressentie et définie sur le moment même comme inaugurant un langage sans pareil. C'est-à-dire, proprement, d'*i'jāz*» (*ibid.*, pp. 130-131).

17. Daylamī, *atf*, ms. Tûb. 82 ; 28 b, 31 a, 48 b, dans Massignon, *Sur l'Islam*, p. 34.

18. *Ibid.*, p. 40.

18<sup>bis</sup>. Massignon, «Perspective transhistorique sur la vie de Hallaj» in *Diwân*, pp. XXXVII-XXXVIII.

18<sup>ter</sup>. Cf. «Ce qu'il y a de vraiment unique dans la moindre ligne de Simone Weil, c'est une brillante et totale sincérité. Le ton ne trompe pas. Ce qu'elle nous apporte, ce ne sont pas des notions, mais un approfondissement, une révélation.» (Jacques Madaule.) Il est vrai que cette remarque et cette estime s'appliquent à Hallaj en un sens certainement.

19. Louis Massignon, *La Passion de Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, t. I. p. 24. Gallimard, Paris, 1975 (deuxième édition). Cf. la conférence remarquable de monsieur Christian Jambet lors de la Journée Louis Massignon à L'Insitut d'études iraniennes (Censier-Sorbonne) en octobre 1994, sous le sujet «Le soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin».

20. Cite d'après la nouvelle version Segond révisée.
21. Simone Weil, *Cahiers III*, p. 122 : «Amour. Je voudrais que celui que j'aime m'aime. Mais s'il m'est totalement dévoué il n'existe plus. Je cesse de l'aimer.» Plon, Paris, 1975 (nouvelle édition revue et augmentée). Cf. «Chez ceux qui toujours subissent la force, il y a une soif irréductible de l'exercer» (p. 126) ; «Dieu m'a donné l'être pour que je lui rende. (...) Dieu me permet d'exister étant autre que lui» (pp. 112-113) ; «Croire que Dieu puisse être proche sans que cette proximité détruise le "je" est ignorer tout à fait qui il est» (p. 15).

(\*) Cet article va paraître dans *Mélange Toshihiko Izutsu (Consciousness and Reality in Timeless Dimension)*.