

Le Tawhid théandrique / Jad Hatem. — Extrait de :  
Parole de l'Orient : revue semestrielle des études  
syriaques et arabes chrétiennes : recherches  
orientales : revue d'études et de recherches sur les  
églises de langue syriaque. — vol. 34 (2009), pp.  
143-155.

Titre de couverture : Actes du colloque melkite :  
Jounieh, janvier 2008

I. Islam — Doctrines. II. Druzes — Doctrines. III.  
Théologie dogmatique. IV. Dieu (Islam).

PER L1183 / FT259685P

## LE *TAWHĪD* THÉANDRIQUE

PAR  
Jad HATEM

A. Le <i>tawhīd</i> christologique .....	145
B. Les <i>tawhīds</i> druze et nuṣayrī .....	148
C. Le <i>tawhīd</i> mystique .....	153
Conclusions .....	154

Le *tawhīd* (unification) définit les religions qualifiées de monothéistes. Je me donne pour tâche de montrer que le mot a une extension plus large en ceci qu'il lui arrive de s'appliquer non pas directement à Dieu qu'on déclarerait unique ou qu'on ramènerait à l'unité, selon la Kabbale, sur base de Zacharie : « En ce jour, YHVH sera un et son Nom sera un »<sup>1</sup>, à moins qu'on veuille conjoindre ses aspects masculin et féminin<sup>2</sup>, mais à l'homme-vérité, celui dont affirmerait qu'il est identique à l'Un. Usage qui n'induit pas dans son sens le plus fort une reconduction ou une proximation, mais, en régime dogmatique, la proclamation de la divinité d'un homme (comme j'ai tenté de l'établir ailleurs<sup>3</sup>), et en régime mystique, l'union à Dieu. Pour distinguer l'acception monothéiste du *tawhīd* de la nouvelle que je cherche à mettre en évidence, je distinguerai un *tawhīd* monothéiste et un *tawhīd* théandrique (ou identifiant dans un sens transitif : identifier à, et non pas auto-identification). Le premier comporte des modalités dans la description desquelles je n'entre pas. Qu'il me suffise de noter qu'elles n'excluent pas la valeur causative de *tawhīd* qui, à l'instar de l'hébreu *yihoud*, signifie littéralement *unifier*. Le théandrique se divise en deux : dogmatique et mystique. Mon exposé comportera trois parties, les deux premières exprimant la modalité dogmatique, la troisième la mystique. Dans un premier moment, je repère un *tawhīd* christologique dans un poème sur Jésus attribué à Ḥarmala ibn al-Mundir que l'on trouve reproduit en conclusion du *Dīwān* de l'écrivain chrétien Sulaymān al-Ġazzī (dans plusieurs manuscrits)<sup>4</sup>. Dans un deuxième moment, j'examine la catégorie chez deux sectes dont les adeptes se qualifient de gens (*'ahl*) du *tawhīd*<sup>5</sup> et montre que le poème est en réalité dû à la plume d'un nuṣayrī. Le troisième moment est consacré au *tawhīd* mystique de Ḥallāğ.

La monographie de Paul Houry sur les concepts philosophiques et théologiques qui jouent un rôle dans la polémique islamo-chrétienne du

1) Cf. *Zohar*, III, 77b.

2) Sur l'unification théurgique opérée par le *Shema' Israēl*, voir *Zohar*, II, 216 ab. Cf. aussi le *Bahir* § 108 où le *yihoud* de « notre Dieu » (*Elohénou*) se justifie par le fait que Élohim est grammaticalement un pluriel.

3) Cf. JAD HATEM, *Dieu en guise d'homme dans le druzisme* (Librairie de l'Orient, Paris, 2006), I, § 10.

4) SULAYMĀN AL-ĠAZZĪ, *Al-Dīwān*, édité par Néophytos EDELBY, vol. II, coll. *PAC* 8, (Librairie Saint-Paul, Jounieh, Zouk Mikāēl, Rome, 1985), p. 413.

5) Il est à noter qu'Isra'īl al-Kaṣṣārī regroupe sous cette appellation aussi bien certains Anciens Grecs, les hermétistes que les tenants des trois grandes religions sémites [BO HOLMBERG: *A treatise on the unity and trinity of God by Israel of Kashkar* (d. 872). *Introduction, édition and word index*; coll. «Lund Studies in African and Asian Religions» 3.) (Plus Ultra, Lund, 1989) § 9, 63].

Moyen-Âge consacre une importante notice à *tawhīd*<sup>6</sup>. On y chercherait en vain une allusion au *tawhīd* que j'ai appelé théandrique, et en particulier à un *tawhīd* christologique. La *Maqālat fī al-tawhīd* de Yaḥyā ibn 'Adī ne traite que du problème de la Trinité. Le syntagme de *tawhīd Allāh* chez Assémani par quoi s'intitule tout un chapitre de son *Kitāb al-Ilāhiyyāt* (Livre I, Article 4) exclut de soi la question de l'avération de la divinité du Christ. Toutefois, lorsque le Patriarche nestorien Élie II, après avoir consacré le premier chapitre de sa somme théologique au *tawhīd* trinitaire, défend, contre ses contradicteurs musulmans, le culte rendu au Christ, il spécifie que ce faisant les chrétiens sont *muwahhidūn*<sup>7</sup>, on hésite à comprendre *monothéistes*; est-il en train d'affirmer que le Christ est divin de par l'habitation en lui du Verbe ou que, comme il est probable, que c'est seulement Dieu qu'on adore à travers lui, auquel cas s'applique la nuance monothéiste<sup>8</sup>? Voici de quoi justifier une note sur le *tawhīd* théandrique, étant bien entendu que la notion que je mets en avant ne coïncide pas avec celle d'*ittiḥād* (dit également *ta'hīd*) ou d'*ittiṣāl* qui concerne la théologie de l'Incarnation. Autre le processus de l'union hypostatique, autre la procédure de l'avération que cet homme est l'Un. Celui-là relève de l'ontologie, celle-ci de l'attestation.

#### A. LE TAWHĪD CHRISTOLOGIQUE

« Il s'est montré en stature humaine (*taṣahḥaṣa*) aux gens, en sorte qu'ils le tinrent pour semblable à eux-mêmes et ne le vérifièrent pas (*lam ya-tahaqqaqūh*).

S'ils avaient connu celui dont j'ai su (ce qu'il est) (*al-laḏī 'araftu minhu*), ils l'eussent déifié (*allahūh*).

Il ne s'est pas dissimulé aux intelligents lorsqu'il fit les miracles, si bien qu'ils l'unifièrent (*waḥḥadūh*) ».

Précède le poème la note suivante : « Abū Zayd ibn al-Munḏir al-Ṭāṭī dit au sujet du Seigneur Christ trois vers ». De quoi on peut déduire que même en cas d'erreur d'attribution, il restera que l'inscription du poème

6) Būlus AL-HURĪ, *Ba'd al-iṣṭilāḥāt al-falsafīyyat wa-l-lāhūtiyyat fi-l-mujādālāt al-masīhiyya al-islāmiyyā fi-l-'aṣr al-waṣīṭ*, coll. «al-masīhiyyat wa-l-'islām fī al-ḥiṣār wa-l-ta'āwun» 31 (al-maktabat al-būlusiyyat, Jūniyah, 2006), pp. 83-109.

7) AL-BAṬRIYARK 'ILĪYĀ AL-ṬĀNĪ, *Kitāb 'usūl al-dīn*, édité par Gianmaria GIANAZZA, vol. II, coll. PAC 18 (Cedrac, Beyrouth, 2005), ch. XV, § 46, p. 314.

8) On sait que dans l'argumentaire musulman, le dogme de l'Incarnation jette le soupçon sur le monothéisme chrétien, ce qui a nécessité la mise en place d'un système de justifications (cf. Par exemple «Su'ālāt wa-jawābāt», in SULAYMĀN AL-ĠAZZĪ, *Écrits théologiques en prose*, édité par Néophytos EDELBY, coll. PAC 9 (Librairie Saint-Paul, Jounieh, Zouk Mikā'el, Rome, 1986), p. 202.

dans plusieurs manuscrits du recueil de poèmes théologiques de Sulaymān al-Gazzī (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles) repose sur une lecture chrétienne. Ḥarmala est un *muḥadram*, c'est-à-dire que sa carrière est à cheval sur la période pré-islamique et l'islamique. Tous les témoignages anciens attestent qu'il fut chrétien et la grande majorité précise qu'il ne s'est pas converti à la nouvelle religion. Pourtant les poèmes qui nous sont parvenus de lui par le truchement des historiens arabes ne révèlent pas chez lui une veine religieuse. Sa prédication semble être allée à la description du lion<sup>9</sup>. Non seulement le poème n'est pas de sa manière, mais par son thème et son vocabulaire ne paraît pas de l'époque. Que s'il était de Ḥarmala, nous aurions le plus ancien témoignage d'une théologie chrétienne en langue arabe.

Or la possibilité que le texte ne soit pas chrétien ne saurait être écartée *a priori* car, outre que le Christ n'est pas nommé, les sectes dérivées de l'Islam ne manquent pas, du temps de Sulaymān, qui pourraient en revendiquer la paternité. Les nuṣayrīs et les druzes, par exemple, n'enseignent pas autre chose, les uns au sujet de 'Alī, les autres de al-Ḥākīm. C'est que l'expression « ils le tinrent pour semblable à eux-mêmes » est susceptible d'une valeur docète : cela pourrait signifier qu'il n'est semblable à eux que par l'aspect qui ne serait qu'emprunté (et prêt à être restitué). En l'absence donc d'une référence explicite à la prise de chair du personnage dont il est question dans le poème, on ne saurait disqualifier purement et simplement l'argument d'une rédaction tardive et d'une origine non-chrétienne. Je réserverai au deuxième moment le soin de déterminer comment notre poème est en mesure de recevoir une signification non-chrétienne. Considérons-le pour le moment dans sa teneur chrétienne.

Il évolue entre deux pôles, d'un côté l'incognito et la méconnaissance<sup>10</sup>, de l'autre, la reconnaissance par l'élite de la condition divine de Jésus de Nazareth moyennant celles de ses actions qui sortent de l'ordinaire. Mais il y a un entre-deux, le point de vue de l'auteur, supérieur même à celui de l'élite car, ayant bénéficié d'une information directe, il a eu accès à l'être du Christ. La séquence que j'ai traduite par « S'ils avaient connu celui dont j'ai su (ce qu'il est) », peut se comprendre également : « celui par qui j'ai appris (qui il était) ».

9) Voir notice et anthologie dans Lwīs ṢAYḤŪ, *Šu'arā' al-naṣrāniyyat ba'd al-'Islām*, (Dār el-Mašriq, Bayrūt, 1991), pp. 65-79.

10) « Comme Jésus-Christ est demeuré inconnu parmi les hommes, ainsi sa vérité demeure parmi les opinions communes, sans différence à l'extérieur. Ainsi l'Eucharistie parmi le pain commun » (Pascal, Br. 789; cf. Br. 843).

Entre l'incognito et la méconnaissance la nuance tient en ce que la première est du fait du Christ, la deuxième des hommes. Certes, l'incognito trompe également les démons, mais comme le poème traite de la reconnaissance du Christ par ceux qui l'ont pris pour l'un des leurs, on peut négliger le point et resserrer le propos. La chose se présente évidemment comme un effet de la kénose qui fait le Verbe endosser la livrée du serviteur. Le poème ne recourt pas à l'idée d'une manifestation ironique, sous le contraire, mais d'une simple personation (à distinguer de la personnification d'une idée) signifiant que l'invisible se fait visible en se dotant d'une figure. Il est entendu que la figure est humaine sans quoi les gens n'eussent pas pris le personnage pour l'un des leurs, ce qu'il n'est pas. En régime chrétien, il conviendrait de préciser, pour échapper au docétisme, qu'il n'est pas *exactement* comme les *autres* hommes. Gardons en mémoire cette lacune, qui convient aux *tawhīds* d'autres religions.

L'incognito apparaît comme l'effet de la kénose et non son but. C'est question de procédure, non d'intention qui est de se phénoménaliser. Il s'ensuit que la méconnaissance n'est pas le produit de la mystification, mais de la facilité, ou mieux : de la spontanéité irréfléchie, disons même de la confiance immédiate en l'apparition et en la perception. Si le Christ n'a pas été vérifié, c'est qu'il ne semblait pas qu'il y eût doute sur sa qualité humaine et partant nécessité de procéder à une enquête en bonne et due forme. Par là est soustraite aux regards la disproportion infinie.

Les intelligents, parce qu'ils sont des sages (*'uqalā'*) disposant de la faculté de remonter des effets à la cause, identifient l'auteur des miracles comme l'Un. Quant à l'auteur, il a connu et avéré. Comment? Il ne le dit pas. Mais il n'hésite pas à prononcer le mot de divinité. On remarquera que si les intelligents (et même les ignorantins) peuvent être assimilés à divers contemporains de Jésus, rien n'indique que le poète se déplace dans le temps pour s'en faire un, comme s'il prêtait sa plume à l'apôtre Thomas ausculteur de la sainte plaie. Mais alors manque dans le poème la référence à la tradition de l'Église. Autre la vision directe, autre la transmission.

En conclusion, *wahhada* ne peut en aucun cas signifier ici l'attestation de l'unicité de Dieu. C'est un homme qui est unifié, c'est-à-dire considéré comme l'Un. La seule considération du sens communément admis du terme fait donc obstacle à l'intelligence du *tawhīd* christologique, et même à d'autres doctrines. Il est vrai que le *tawhīd* du Christ pourrait encore signifier que le Verbe est l'unique Incarnation, en sorte qu'une autre candidature doive être disqualifiée. Toutefois, contrairement aux druzes, les chrétiens

n'eurent pas à batailler sur ce front. Il arrive à Jacques de Sarūg de conférer au Verbe le titre substantif (et non adjectival) d'Unique (« Lorsque l'Unique prit notre ressemblance à partir de Marie / Le péché ne s'approcha guère de Lui, car il est l'Unique »<sup>11</sup>), mais ce n'est pas pour récuser tel autre prétendant à la divinité, mais plutôt l'humanité du Christ telle qu'il croit que les Nestoriens l'hypostasiaient<sup>12</sup>.

## B. LES *TAWḤĪDS* DRUZE ET NUṢAYRĪ

Lorsque Ḥamzat ibn 'Alī, le fondateur de la religion unitaire, clame qu'il y a une science de la vérité consistant dans l'unification de Notre-Seigneur (*Mawlānā*)<sup>13</sup>, il ne traite pas du monothéisme (auquel, par ailleurs, il est tenacement attaché), mais de la confession que le calife al-Ḥākīm bi-'amr Allāh est en réalité Dieu. Que si le terme de Notre-Seigneur ne paraît pas suffisamment explicite, je puis alléguer maint passage où l'on prône l'unification de al-Ḥākīm, en particulier celui où il est qualifié de al-Ḥākīm l'Un (*al-aḥad*)<sup>14</sup>. Un poème du druze šayḥ al-Fāḍil fait du Seigneur à la fois le sujet et l'objet du *tawḥīd* :

« Notre-Seigneur s'est unifié (*tawaḥḥada*) avec grandeur et pouvoir.  
Il s'est élevé par-dessus les faux semblants »<sup>15</sup>.

Entendons par là une proclamation par lui-même de sa divinité (qui trouve à s'exprimer dans les *Épîtres de la sagesse* par la substitution de la nomination al-Ḥākīm bi-'Amrihi à son nom officiel de calife fatimide qui devient blasphématoire<sup>16</sup>, ce qui revient à confesser qu'il ordonne de par lui-même au lieu de le faire de par Allāh<sup>17</sup>), et ceci à l'encontre d'autres prétendants, comme Jésus pour les chrétiens ou 'Alī ibn Abī Ṭālib chez les

11) *Homiliae selectae Mar Jacobi Sarugensis*, édité par Paul BEDJAN, vol. III (Harrasowitz, Paris-Leipzig, 1905-1910), p. 171.

12) *Id.* III, p. 621.

13) *Rasā'il al-Ḥikmat* (Paris, 1980), Épître VIII, p. 70 ; Épître IX, p. 74 ; « *Tawḥīd wa ma'rifat mawlānā* » Épître XVI, p. 177.

14) *Ibid.*, Épître XII, p. 124 ; Épître LXXIV (épître intitulée : *Élucidation du tawḥīd*), p. 653.

15) Cf. HATEM, *Dieu en guise d'homme dans le druzisme*, p. 37.

16) *Rasā'il al-Ḥikmat*, Épître IX, p. 74.

17) Ce qui revient à dire évidemment qu'il est Dieu lui-même. Il convient également de marquer que l'exclusion du terme Allāh n'est pas anodine et que l'on ne fait pas dire au personnage qu'il est Allāh car ce vocable est privé de toute priorité pour ce qui est de la nomination de Dieu dans la religion druze, ne serait-ce que parce que susceptible de désigner l'Intellect universel qui est un instauré (*mubda'*). Voir l'équivocité d'*Allāh* dans *Rasā'il al-Ḥikmat*, Épître IX, p. 79.

nuṣayrīs<sup>18</sup> qui, pour cela même, ont également recours à l'acception théandrique du *tawhīd*, quoique d'une manière moins appuyée que les druzes. *Al-Risālat al-muršīdat* de Ṭabarānī nous en fournit un bel exemple : « Sache que l'Éternel s'est manifesté à ses créatures comme l'une d'entre elles (...), s'est existentié à elles, s'est signalé à elles, leur adressant un discours clair comme le jour où il leur a demandé d'avérer sa seigneurie (*rubūbiyyat*), et à admettre son unicité (*waḥdāniyyat*); celui qui admit le fit librement et celui qui nia le firent librement »<sup>19</sup>. De même les *Ḥaqqā'iq asrār al-dīn*, d'al-Ḥasan Ibn Ša'bat : « Lorsque Allāh leur est apparu dans l'humanité (*bašariyyat*), ils l'ont renié (...). Il dit : "Je suis Allāh; il n'est d'autre dieu que moi. Je me manifeste à mon gré dans l'infime créature comme dans la grande". Ils répondirent : "Nous t'avons salué par l'unicité (*waḥdāniyyat*)", se disant dans leur intime : "comment pouvions-nous savoir?" »<sup>20</sup>. Dieu évidemment ne saurait se réduire à sa figure humaine, en sorte qu'unifier enveloppe une affirmation et une négation : l'être qui apparaît dans la guise humaine est en réalité Dieu et n'est pas un homme véritable en sorte que celui qui prétend connaître Dieu par autre chose que Dieu (à savoir le voile de Dieu) n'unifie pas<sup>21</sup>. Pour le dire autrement, en se manifestant, c'est-à-dire en devenant pour un autre, Dieu ne se finitise pas. Comme pour saint Paul, le contenu de la foi ne consiste pas dans l'affirmation qu'il existe un Dieu et qu'il est unique, mais dans l'avération que celui-ci qui a l'apparence d'un homme est la vérité suprême : « Le principe du *tawhīd* est le Prince des croyants, Mahomet est son rameau, et Salmān son indice, car le Très-Haut s'est manifesté à l'existence et les a appelés à (l'admission de) sa singularité, en sorte que celui-là est le croyant qui le reconnaît, celui-là est un associateur qui l'a égalé à lui-même, et celui-là est un mécréant qui le renie, tel est le principe du *tawhīd* »<sup>22</sup>.

18) *Tawhīd* signifie ici le rejet toutes les autres candidatures à la divinité.

19) *Rasā'il al-ḥikmat al-'alawīyyat*. 5. *Abū Sa'īd Maẓmūn al-Ṭabarānī*, édité par ABŪ MŪSĀ et ŠAYḤ MŪSĀ, coll. «Silsilat al-turāt al-'alawī» 3 (Dār li-'ajl al-ma'rifat, Diyār 'Aql, 2006), p. 158. Existentié signifie dans la littérature nuṣayrī et druze : apparu sous forme tangible. Par exemple, chez le même ṬABARĀNĪ : «*al-mu'āyan al-mawjūd*» (p. 157). Le sage n'adore qu'un Adoré existant visible (p. 161). Quant à la seigneurie, elle est à prendre ici au sens fort (le sens faible étant réservé à *sayyid*).

20) *Majmū'at al-ḥarrāniyyīn*. *Al-mu'allafāt al-ḥāṣṣat*, édité par ABŪ MŪSĀ et ŠAYḤ MŪSĀ, coll. «Silsilat al-turāt al-'alawī» 4 (Dār li-'ajl al-ma'rifat, Diyār 'Aql, 2006), p. 22.

21) *Ibid.*, p. 33, 35-36. Cf. p. 32, 39.

22) AL-MUFADDAL IBN 'AMR, «Kitāb al-anwār wa-l-ḥujub», in *Al-majmū'at al-mufaddaliyyat*, édité par ABŪ MŪSĀ et ŠAYḤ MŪSĀ, coll. «Silsilat al-turāt al-'alawī» 6 (Dār li-'ajl al-ma'rifat, Diyār 'Aql, 2006), p. 93. Le titre de Prince des croyants désigne 'Alī. Le grand docteur nuṣayrī al-Ḥasībī considère que ce dont traite le chapitre du Principe du *tawhīd*, c'est bien des théophanies anthropomorphes et de l'avération [AL-ḤASĪBĪ «Al-Risālat al-



Revenons au poème attribué à Ḥarmala ibn al-Mundir. L'imprécision entourant la semblance aux hommes, et surtout le fait que tenir pour semblable s'accompagne d'une absence de vérification, sont de nature à accréditer l'hypothèse que le dieu apparu en forme humaine pourrait n'être pas doté de la pleine humanité. Or un strict docétisme caractérise les théophanies anthropomorphes du nuṣayrisme et du druzisme, ce qui conduit à proclamer que 'Alī et al-Ḥākīm n'ont en réalité ni parents, ni épouses, ni progéniture<sup>23</sup> (en dépit des témoignages de l'histoire) et ne sont pas susceptibles de mort. C'est que le Créateur, étant par essence incorporel, se dote d'une forme qui lui permettra de s'adresser aux hommes en créant un voile de lumière, l'âme, et d'un voile de ténèbres (l'humaine stature corporelle qui n'est pas de nature à lui donner une progéniture)<sup>24</sup>. Admettons un moment que l'auteur du poème puisse être druze, s'éclaire du même coup le mode d'appréhension dont il est question au deuxième vers. Selon les docteurs druzes, ceux à qui al-Ḥākīm se montre en période de révélation (*kašf*) voient toujours un homme (car il ne viendrait pas à l'esprit de Dieu de se manifester autrement aux humains) mais comme dans un miroir, autrement dit, chacun perçoit sa propre image, moyen de vérifier que le personnage n'est pas un homme, mais bien davantage. Cette procédure qui suppose la présence actuelle, visible aux yeux de chair, de la forme humaine dont le dieu se revêt (ou mieux, selon la terminologie druze : dont il se voile) n'est pas impossible à l'époque de Sulaymān al-Ġazzī qui fut le contemporain de la fondation de la nouvelle religion, un poème faisant allusion à la destruction de l'église du Saint Sépulcre par al-Ḥākīm en 1009.

Il est également à noter que le verbe (*tašahḥaša*) que nous lisons dans le poème est un terme en usage chez les nuṣayrīs avec la même signification et la même conséquence (on ne le reconnut pas)<sup>25</sup>. Il faut admettre que les tenants du *tawḥīd* théandrique dans sa variante dogmatique ont en partage le même vocabulaire. Il est notable que les emprunts sont plus fréquents entre druzes et nuṣayrīs qu'entre eux et les chrétiens.

Nombreux sont les textes nuṣayrīs qui font de ses prodiges la preuve de

---

rastbāšīyyat lil-ḥasībī», in *Rasā'il al-ḥikmat al-'alawīyyat*. 3. *Muhammad bin 'Alī al-Ġillī*. 4. *al-Husayn bin Hamdān al-Ḥasībī*, édité par ABŪ MŪSĀ et ŠAYḤ MŪSĀ, coll. «Silsilat al-turāt al-'alawī» 2 (Dār li-'ajl al-ma'rifat, Diyār 'Aql, 2006), p. 46].

23) Par exemple, dans les *Rasā'il al-ḥikmat*, Épître IX, p. 77 ; Épître LXXIV, p. 656.

24) AL-MUFADDAL IBN 'AMR, «Kitāb al-anwār wa-l-ḥujub», pp. 82-83.

25) «huwa yawma'idin (...) mutašahḥiṣ bi-šahṣ, fa-lam ya'rifūh» (AL-MUFADDAL IBN 'AMR, «Kitāb al-anwār wa-l-ḥujub», p. 68). al-Ḥākīm est comparé à un *šahṣ* par Ḥamzā (*Rasā'il al-ḥikmat*, Épître IX, p. 80).

l'unicité de 'Alī : « Louange à Allāh qui a manifesté sa puissance et sa parole par le truchement de ses *maqāms* (...) et a signalé sa *wahdāniyyat* par ses miracles »<sup>26</sup>. Par *maqāms*, les nuṣayrīs et les druzes entendent les formes humaines nanties d'une identité humaine et d'un nom que Dieu emprunte au fil de l'histoire. L'allusion à la parole est fondamentale car il est notoire qu'il n'y a pas d'interlocution avec l'homme sans le truchement de la forme revêue par Dieu<sup>27</sup>.

Les considérations précédentes expliquent comment un poème qu'on dit porter sur le Christ puisse *a priori* être restitué à un écrivain nuṣayrī. Or cet écrivain existe, Al-Ḥasībī (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles) qui n'est pas n'importe lequel puisque considéré comme le plus éminent des savants de la religion. Le poème est cité comme de lui dans le *Majmū' al-a'yād* de Ṭabarānī (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup>) avec une variante minime qui ne modifie en rien le sens<sup>28</sup>. Le contexte du propos de Ṭabarānī ne laisse aucun doute sur la personne dont il est question puisqu'il mentionne une tradition nuṣayrīe qui fait dire à Mahomet : « Voici 'Alī votre créateur, unifiez-le! »<sup>29</sup>. En sus de quoi, la citation du poème comporte une suite de trois vers qui marquent nettement son origine nuṣayrīe :

« Je porte à mon Seigneur une grande louange,  
Je sais de lui ce qu'ils ne savent pas.  
Le Voile l'a signalé afin qu'il se révèle  
Aux créatures<sup>30</sup> en sorte qu'elles le virent.  
Lorsqu'elles virent qu'il s'était révélé  
Le jour du *Ġadīr*, elles le renièrent »<sup>31</sup>.

Au Jour du *Ġadīr ḥumm* Mahomet a accordé publiquement sa faveur à 'Alī en prononçant une phrase qui eut la portée d'une investiture : « Que celui qui me tient pour son *mawlā* prenne 'Alī pour *mawlā* ». Selon les šī'ites modérés, c'est son imamat qui aurait été dévoilé à cette occasion; bien davantage selon les šī'ites extrémistes (*ḡulāt*). Or le poème n'admet que la deuxième option<sup>32</sup>. Il n'est pas étonnant que le poème que Al-Ḥasībī consacra-

26) ĞILLI, «Kitāb ḥāwī al-'asrār» in *Rasā'il al-ḥikmat al-'alawīyyat*. 3. Muḥammad bin 'Alī al-Ġillī. 4. *al-Ḥusayn bin Ḥamdān al-Ḥasībī*, p. 158.

27) Cf. *Ibid*, p. 163.

28) Au troisième vers : '*an al-'uqalā'*, alors que la tradition chrétienne a '*alā al-'uqalā'*'.

29) ṬABARĀNĪ, «*Majmū' al-'a'yād*», in *Rasā'il al-ḥikmat al-'alawīyyat*. 5. *Abū Sa'īd Maymūn al-Ṭabarānī*, p. 268.

30) *'Ibād*, littéralement : adorateurs ou serviteurs.

31) ṬABARĀNĪ, «*Majmū' al-'a'yād*», p. 269.

32) Le terme de *mawlā* connote la seigneurie, ce qui explique qu'il est souvent appliqué à Allāh dans le Coran. Que dans le ḥadīṭ, il se rapporte au Prophète ne change rien à l'affaire pour les nuṣayrīs puisque le Mahomet lui-même est considéré par eux comme une figure de la

cra à la fête de *Ġadīr* fait dire à Mahomet désignant 'Alī : « Voici votre dieu (*rabb*) : unifiez-le! »<sup>33</sup>. Quant au Voile, il désigne le Nom, à savoir Mahomet<sup>34</sup> à qui il est revenu de proclamer la nature du Sens ('Alī). Le poème a une suite chez Ṭabarānī :

« Il est le Pré-éternel ancien, le singulier véritable;  
Il n'y a que Lui. Adorez-le donc!  
Sans le Nom le Nommé n'eût pas été connu  
Et sans son Nom ils ne le l'eussent pas unifié »<sup>35</sup>.

C'est ici que le *tawḥīd* monothéiste reprend ses droits car le Nommé désigne la divinité transcendante. Toutefois, l'attestation n'est pas absolue parce qu'elle passe par le *tawḥīd* théandrique. En effet, c'est par l'avération de 'Alī comme divinité qu'Allāh est unifié.

Par cela que le poème se trouve dans le recueil attribué à Al-Ḥasībī<sup>36</sup>, se confirme qu'il est authentifié par la tradition nuṣayrīe unanime. En outre, la consultation dudit *Dīwān* permet de savoir si les citations faites par Ṭabarānī en fournissent le texte complet. Il semble que oui, car le commentateur du *Dīwān*, Ibrāhīm 'Abd al-Laṭīf, précise que c'est seulement dans quelques manuscrits que l'on lit en sus le vers suivant :

« Tout les gens professent : Allāh est mon dieu (*rabb*);  
Que si vous les interrogez, ils ne le reconnaîtront pas »<sup>37</sup>.

L'argument suppose qu'il n'y a pas en vérité d'incroyant, et que toute la difficulté réside dans l'identification et l'avération de Dieu dans une forme humaine. Argument analogue au début de *Rawḍat at-taslīm* de l'ismaélien Naṣīruddīn Tūsī, avec cette nuance que chez lui le fidèle est celui qui recon-

---

divinité (à l'instar de 'Īsā, car le même s'est révélé sous la forme de 'Īsā), ce qui explique qu'il prenne le titre de Seigneur (ṬABARĀNĪ, «Majmū' al-'a'yād», p. 169). Il est à noter que la phrase est elle-même objet de variations selon le sens ésotérique. Par exemple : « Celui dont tu es le mawlā, 'Alī est son Sens » (*Ibid.*, p. 255).

33) *Ibid.*, p. 256. [Ibrāhīm 'ABD EL-LATĪF, *Šarḥ dīwān al-Ḥaṣībī* (Dār al-Mizān, Bayrūt, 2005), p. 48]. Cet impératif apparaît, comme il est naturel, dans le catéchisme (*Kitāb ta'līm diyānat al-nuṣayriyyat*, Bibliothèque Nationale, Paris arabe 6182, question 3). La formule unifier le Sens apparaît également chez le grand poète nuṣayrī al-Makzūn al-Singārī [cf. 'AS'AD 'AHMAD 'ALĪ, *Ma'rifat Allāh wa-l-Makzūn al-Singārī*, vol. II (Dār al-Su'āl, al-Lāḍiqiyyat, 1996), p. 12].

34) Cf. *Kitāb al-majmū'*, sourate 11. Le Sens à l'époque de 'Īsā était Simon Pierre, ce qui donne encore une meilleure idée de ce qu'est un voilement.

35) ṬABARĀNĪ, «Majmū' al-'a'yād», p. 270.

36) *Dīwān al-Ḥaṣībī* (Al-'Alāmī, Beyrouth, 2001), pp. 147-148.

37) *Šarḥ Dīwān al-Ḥaṣībī*, p. 418. Le vers est également reproduit dans le *Dīwān* publié en 2001.

naît le véritable Imām.

Les gloses d'Ibrāhīm 'Abd al-Laṭīf fournissent quelques éléments intéressants. Il précise que celui qui s'est manifesté en guise humaine est le Sens et que c'est lui qui a fait connaître qui il est dans sa vérité, le dieu (*'ilāh*) éternel. Mais les autres n'ont vu qu'un homme qui mange et qui boit. L'explication de la sentence de *Gādīr humm* est plus originale. Le commentateur en reproduit la version classique qui aurait été prononcée à l'intention des gens du commun, alors que pour l'élite, c'est « Voici votre dieu, unifiez-le » qu'il proférerait, ce qui laisse à supposer qu'il tient que dès l'origine l'éthique et la pratique de la dissimulation étaient en place en sorte que tout discours était immédiatement perçu par quelques un comme à double entente. Pour ce qui est du reniement, il renvoie au jour où 'Alī n'a pas été désigné comme premier calife, bien qu'il soit évident que l'épisode ne procure que le fait exotérique, puisque l'ésotérique concerne la non-reconnaissance de la divinité en lui, ce qui s'exprime en termes de mécréance (*kufīr*) et même d'associationisme (*širk*)<sup>38</sup>.

### C. LE TAWHĪD MYSTIQUE

Il ne suffit pas à Ḥallāğ de déposer les attributs humains pour endosser les divins en accomplissement de la définition junaydienne de l'amour. Sa visée est plus hardie :

« Mon Unique m'a unifié par une véridique unification  
À laquelle il n'est point de voie.  
Je suis le Vrai! Et le Vrai est vrai pour le Vrai.  
Revêtant son essence : plus de différence »<sup>39</sup>.

Endosser l'essence (*dāt*) divine montre plus d'audace encore qu'en porter les attributs à la place des siens. On passe ainsi d'une pratique de l'imitation à une expérience de l'union. D'où le verbe très remarquable *wahhadānī* qui ouvre le poème. Il ne signifie pas un recueillement quelconque, une sorte de psychosynthèse, une singularisation ou un esseulement. Alors qu'unifier Allāh signifiant qu'il n'y a qu'un seul dieu : Allāh, le verbe affirme ici l'identification de Ḥallāğ à l'Un. Le *tawhīd* de Ḥallāğ dont il est ici question s'explique par un génitif objectif (c'est Ḥallāğ qui est unifié) et non subjectif (comment Ḥallāğ par ailleurs unifie Allāh, non sans difficultés

38) *Ibid.*, pp. 416-418.

39) Louis MASSIGNON; *Le Dīwān d'al-Ḥallāj* (Geuthner, Paris, 1955), p. 75.

pour cela qu'Il transcende toute définition et donc toute attestation<sup>40</sup>). Chose remarquable, c'est à Dieu que revient d'unifier Ḥallāğ, effet de la grâce, au lieu que dans ses autres poèmes, c'est lui qui avait l'initiative de l'union par mouvement d'amour.

On observera alors une gradation : Ḥallāğ qui n'est qu'un homme (à ses propres yeux) est l'Un par l'union; le Christ qui paraît un simple homme est (selon les chrétiens) composé d'humanité et de divinité; les califes 'Alī et al-Ḥākīm qui semblent relever de la commune humanité, quand bien même leurs statut y est éminent, s'avèrent (selon les nuṣayrīs et les druzes), le Créateur qui a emprunté notre forme. Que le même verbe puisse servir à Ḥallāğ, cela tient à l'effet de l'union qui lui permet de proférer qu'il est *al-Ḥaqq* et qu'il est entré dans la relation à soi du *Ḥaqq*. Mais qu'on le soupçonne de se prétendre Dieu, et la réaction des nuṣayrīs se fait violente. Il est souvent malmené par Ḥāsībī. Al-Makzūn a trouvé la bonne formule :

« Qui est Je pour que je sois nommé Je?  
Il n'est d'autre 'Anā *al-Ḥaqq* que Toi »<sup>41</sup>.

C'est qu'il n'y a qu'un seul *Ḥaqq*, le Dieu dans la figure humaine. Lorsque *Ḥasībī* clame qu'a été suscité un adversaire (*ḍidd*) au *Ḥaqq*, il entend par ce dernier terme 'Alī et non Allāh dans sa transcendance<sup>42</sup>.

## CONCLUSIONS

1- Bien que les trois vers par lesquels cette enquête a débuté ne soient pas de Ḥarmala, il reste qu'ils ont pu lui être attribués sans susciter de méfiance parce qu'on y a vu une allusion au Christ. C'est que l'arrière-plan dogmatique et dramatique est schématiquement le même : un Dieu venu en forme humaine est agressé par ceux qui ne le reconnaissent pas. Alors que selon le christianisme, il est effectivement tué (car il est devenu homme), le nuṣayrisme soutient l'inverse (car il n'est pas devenu homme).

2- Il convient de réserver une place particulière à la catégorie de *tawḥīd* dans son acception théandrique, laquelle pourrait être en usage chez les mystiques comme j'ai essayé de le montrer avec Ḥallāğ.

3- Il apparaît que des deux *tawḥīds*, le monothéiste et le théandrique, l'un repose sur l'autre. Celui-ci dépend de celui-là comme de sa condition de

40) Cf. Paul NWYIA, «Kitāb al-Tawāsīn», in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 47, (1972), pp. 211-215.

41) *Dīwān*, p. 48.

42) *Šarḥ dīwān al-Ḥasībī*, p. 287.

possibilité. C'est parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu que tel homme peut être déclaré identique à lui sous telle ou telle modalité. Trinitaire, le *tawhīd* monothéiste du christianisme et du nusayrisme articule de la théophanie anthropomorphe des figures plus complexes, que le druzisme. Que si dans telle religion, il est question d'une union à un dieu en particulier, l'affirmation que tel homme est l'Un ne saurait être soutenue, quand bien même ce dieu serait tenu pour supérieur à tous les autres.

Mais le rapport de dépendance des deux unifications s'inverse dès lors que l'on considère plutôt le mode d'accès à la divinité. C'est l'unification théandrique qui assure la médiation entre l'unificateur et l'unification monothéiste. La raison en est que la théophanie anthropomorphe ne fait pas que faire parler Dieu dans une guise humaine; elle révèle quelque chose de Lui comme humain quel que soit le degré de docétisme dans chacune des doctrines considérées.

Université Saint-Joseph  
Beyrouth – LIBAN  
E-mail : jad.hatem@usj.edu.lb

Jad HATEM