

La passion de Hallâj entre le récit factuel et le récit fictionnel

Eqbal Samir khalifa

Maître de conférences

Université du Caire

Département de langue et de littérature françaises

Résumé:

Hallâj est l'une des personnalités les plus éminentes du soufisme. Un grand procès politique et religieux, qui opposa, à Bagdad, en 309/922, tous les groupes islamiques de l'époque : shi'ites et sunnites, juristes et soufis, excommunia et condamna au gibet, cet « amant parfait de Dieu » (P.M, p.15), énonciateur « du cri extatique: Je suis la vérité » (P.M, p.15), pour avoir prêché l'identification du mystique à Dieu, par amour.

L'objectif de ce travail est de faire une comparaison de deux œuvres française et égyptienne, qui se sont penchées sur la vie de ce soufi, en l'occurrence, un récit factuel, le premier tome de *La passion de Hallâj* de Massignon, et un récit fictionnel, la pièce de théâtre de Salah Abd Assabour ayant le même titre éponyme *La passion de Hallâj*. Cette étude procède par deux étapes. La première s'attarde sur les stratégies argumentatives adoptées par Massignon pour réhabiliter Hallâj. La seconde propose une lecture « palimpsestueuse » du récit fictionnel, qui fait résonner un nouveau discours sur Hallâj.

Les mots- clés:

Le soufisme- le récit factuel- le récit fictionnel- les stratégies argumentatives- la preuve éthique- la preuve pathétique- la preuve objective- la transtextualité

المخلص

الحلاج هو أحد أبرز الشخصيات الصوفية. وقد كانت أفكاره التي تركز لفكرة الحب الإلهي والتوحد مع الله سبباً أدى إلى تكفيره وقتله ، وذلك إثر قضية كبرى تعددت وتناقضت

مواقف أطرافها ما بين الشيعة والسنة، والمتصوفة والقضاة الشرعيين في بغداد في القرن العاشر.

والهدف من هذا البحث هو عقد مقارنة بين عمليين أحدهما فرنسي والآخر مصري، تناولا قصة حياة هذا المتصوف: نص تاريخي لماسينيون *مأساة الحلاج / La Passion de Hallaj* ، ونص تخييلي ، عمل مسرحي لصلاح عبد الصبور، له العنوان نفسه: *مأساة الحلاج*. هذه الدراسة مقسمة الى جزئين. الجزء الأول يتناول تحليل الاستراتيجيات الحجاجية التي اسخدمها ماسينيون لتبرئة الحلاج من تهمة الكفر ورد الاعتبار إليه. والثانية تقدم قراءة " تناصية" للمسرحية التي تقدم خطابا جديدا عن الحلاج يعتمد في مصدره على النص التاريخي لماسينيون.

الكلمات الدالة:

التصوف- القصص التاريخية- القصص التخيلية- الأساليب الحجاجية - الدليل الأخلاقي- الدليل الانفعالي- الدليل الموضوعي- الأساليب التناصية

La passion de Hallâj entre le récit factuel et le récit fictionnel

Hallâj est l'une des personnalités les plus éminentes du soufisme. Un grand procès politique et religieux, qui opposa, à Bagdad, en 309/922, tous les groupes islamiques de l'époque : shi'ites et sunnites, juristes et soufis, excommunia et condamna au gibet, cet « amant parfait de Dieu » (P.M, p.15)¹, énonciateur « du cri extatique: Je suis la Vérité » (P.M, p.15), pour avoir prêché l'identification du mystique à Dieu, par amour.

L'objectif de ce travail est de faire une comparaison de deux œuvres française et égyptienne, qui se sont penchées sur la vie de ce soufi, en l'occurrence, un récit factuel², le premier tome de *La passion de Hallâj* de Massignon, et un récit fictionnel, la pièce de théâtre de Salah Abd Assabour ayant le même titre éponyme *La passion de Hallâj*. Cette étude procède par deux étapes. La première s'attarde sur les stratégies argumentatives adoptées par Massignon pour réhabiliter Hallâj. La seconde propose une lecture « palimpsestueuse » du récit fictionnel, qui fait résonner un nouveau discours sur Hallâj.

L'œuvre de Massignon combine deux types de texte : narratif – récit de vie de Hallâj, et argumentatif – le jugement de son histoire.

L'auteur suit la trajectoire de vie de Hallâj, depuis son enfance jusqu'à sa mort. Il confronte documents et sources, rapporte les récits d'événements de différents témoignages, confirme la véracité de quelques-uns, réfute d'autres, et enfin, propose le sien, définitif, solidement fondé. C'est ainsi qu'il fait une étude exhaustive du milieu natal de Hallâj, la Perse, de ses années d'apprentissage en Perse, puis en Irak, ses voyages en Inde, en Turkestan, ses prédications publiques à Bagdad, les deux procès qui lui ont été intentés et enfin sa condamnation et son martyre.

Toutefois, le récit de vie de Hallâj, élaboré par Massignon, n'est pas un but en soi ; il s'avère être un moyen au service de l'ossature judiciaire visant à restaurer l'image de ce soufi, défigurée par ses adversaires et ses bourreaux. Le texte narratif est ainsi, sous-tendu par un discours argumentatif qui le réhabilite. *« S'exerçant dans le champ des relations humaines et sociales, l'argumentation est l'outil langagier et intellectuel de la prise de position en un domaine où règne la controverse »*³.

Massignon délibère sur une question qui a reçu deux solutions opposées : condamné au gibet, Hallâj était-il un renégat ou bien un martyr ? D'entrée de jeu, dans la préface, il prend position et tranche : *« Cette étude (...) finit par me convaincre de la véracité de ce témoin pur, étrangement ami de Dieu, jusqu'au sacrifice de soi »* (P.M, p.19).

Le discours de l'auteur, proclame sa vocation démonstrative : *« L'exposé de ses origines historiques (...) montre l'originalité de ce mystique (...) de ce missionnaire errant qui prêche (...) l'avènement mystique du règne de Dieu dans les cœurs »* (P.M, p.15).

Cette dynamique démonstrative qui anime le texte, s'appuie sur trois types de preuves ; la preuve éthique⁴ relative à l'image de l'orateur, celle pathétique⁵, qui agit sur les passions des narrataires, et celle logique⁶ portant sur les arguments du discours.

En bon orateur, Massignon combine les trois types de preuves pour défendre la cause de Hallâj, réfuter la thèse de ses adversaires qui l'ont frappé d'anathème et confirmer son statut en tant que martyr spirituel de l'Islam.

L'image de l'auteur érudit est accusée par la portée monumentale de son œuvre. Massignon a traduit les œuvres de Hallâj, a critiqué ses sources, a

restitué ses textes, en suivant ses traces directes, son iconographie, et ses chaînes testimoniales.

Le quatrième tome « *donne un essai d'exhaustion de la bibliographie hallâgienne, comprenant plus de 1415 ouvrages, de 953 auteurs ; avec un avertissement dégageant de cette énorme gangue quelques paillettes de métal précieux, détails significatifs, appréciations méditées. Suit l'énumération en tableau des 37 chaînes testimoniales fondamentales (...) « constituant la tradition islamique hallâgienne »* (P.M, p.23). À lui seul, cet ouvrage corrobore la grandeur de cette somme historique, religieuse, philosophique, et valorise réciproquement l'auteur, le savant encyclopédique qui en est à l'origine.

Le trajet spirituel de Hallâj, son intériorisation du culte, dont l'aboutissant est l'union à Dieu, l'Unique Vérité, « *une involution de la raison en son objet, qui est l'essence pure : Dieu, tout esseulé* » (P.M, p.21), ont profondément touché Massignon : « *C'est en baissant les yeux (...) que je salue de loin cette haute figure, toujours voilée pour moi, jusque dans sa nudité suppliciée alors arrachée à la terre, enlevée (...) toute déchirée de blessures mortelles portées par la jalousie du plus ineffable Amour* » (P.M, p.30).

Cette sympathie, cette vénération de la part de l'auteur pour Hallâj, révélant son intime conviction, contribuent à étayer la preuve pathétique, en vue d'obtenir l'assentiment du lecteur, cible de la persuasion.

De même, le titre *La passion de Hallâj* s'avère être un argument qui s'appuie sur la doxa éthique et passionnelle du destinataire. Il tient lieu d'une hypotypose qui entérine cette image de Hallâj martyrisé, renvoyant à Jésus crucifié. L'interaction des composantes idéologiques et affectives de l'image qui lui est entrelacée et l'analogie qui en est inférée, valident la thèse de l'auteur en suscitant l'apitoiement du lecteur sur le sort de ce soufi, et en l'amenant à adhérer aux valeurs que représente ce martyr.

Quant à la preuve logique, inhérente à la capacité persuasive du langage, elle est mise en œuvre par le discours lui-même. Massignon opte pour un discours enthymématique : « *Est dit enthymématique, tout énoncé porteur d'un jugement* »⁷.

L'auteur recourt au raisonnement enthymématique et au discours du savoir philosophique⁸, pour défendre les thèses religieuses de Hallâj, dont la principale est le monisme testimonial : « *Cette thèse hallâgienne du monisme testimonial du « Témoin instrumentaire » de Dieu, c'est-à-dire, du Témoin responsable, dont la vie unie à Dieu est engagée en témoignage (...) Le « témoin vivant » de Dieu revendiquant par là même une investiture, une onction, un pouvoir souverain, faisant de son acte, l'acte même de Dieu »* (P.M, p.570).

Hallâj prône l'union transnaturelle, des deux natures humaine et divine, du soufi, témoin actuel, et du Témoin Éternel, l'Esprit de Vie, qui réalise l'union mystique : « *L'union divine où le Créateur rejoint enfin sa créature, où il l'étreint et où celle-ci s'épanche avec son Bien-aimé en dialogues intimes, (...) l'entretien devient continuuel entre elle et cet Interlocuteur divin qu'elle possède tout au fond d'elle-même – usant avec lui du « toi et moi » - rapportant tout à lui et lui offrant tout, souffrances, désirs, regrets, espérances »* (P.M, pp.319–320).

Ce discours explicatif est illustré par des citations qui rapportent des extraits de l'œuvre de Hallâj. En voici des exemples : « *Ô gens ! Sauvez-moi de Dieu (...) car il m'a ravi à moi-même (...) Et je ne puis lui témoigner les égards dus à sa présence, car j'ai crainte de son abandon (...) Et malheur à celui qui se sent désert après la Présence et abandonné après la jonction ! »* (H.M. p.329). « *Quant à moi, voici qu'il n'y a plus de voile entre lui et moi, (...) afin que mon humanité périsse en sa divinité, pendant que mon corps se consume aux flammes de son omnipotence : pour qu'il n'en reste plus ni trace, ni vestige, ni visage, ni description ! »* (H.M, p.330).

Pour réhabiliter Hallâj, Massignon recourt à des procédures argumentatives variées, qui s'appuient sur des jugements de valeur⁹.

En effet, Hallâj fut la victime des conflits politiques entre les deux partis shi'ite et sunnite, qui se disputaient le vizirat. Tant que le parti sunnite, présidé par Ibn 'Isa, était au pouvoir, Hallâj fut protégé. C'est le parti shi'ite, qui déclenchait les poursuites contre ce mystique. Massignon procède par une argumentation dissociative des notions¹⁰, laquelle met en opposition sunnites et shi'ites. À ces derniers, adversaires de Hallâj, l'auteur prête des caractéristiques susceptibles de les disqualifier.

Convaincus de la primauté initiale d'Ali – cousin germain et gendre du prophète – et de ses descendants, à qui devait passer l'autorité légitime après la mort du prophète, ils œuvraient pour l'effondrement de la dynastie abbaside qui se réclamait d'Abbas, l'oncle du prophète. Toutefois, infiltrés dans l'administration, ils travaillaient plus efficacement à la perte et au renversement de cet État : « *La politique fiscale de ce parti, convaincu de l'illégitimité de l'État « usurpateur » Abbasside, consistait à entrer à son service pour l'exploiter à fond, sa ruine pouvant amener une restauration de la légitimité Alide ; le manque de scrupules de leur technique financière de « sweating » était faite pour séduire une cour, où les femmes et l'armée ne cessaient de réclamer de l'argent liquide immédiat* » (P.M, p.305). Ce procédé argumentatif, mettant en relief la contradiction entre le paraître des shi'ites – serviteurs de l'État -, et leur être – conspirateurs contre l'État -, les discrédite.

À l'encontre de ce parti shi'ite, se tenait le parti sunnite, dont la politique témoignant de sa loyauté à l'État abbaside, est valorisée positivement par l'auteur. Les personnalités éminentes de ce parti, étaient le chambellan Nasr « *l'épée fidèle de la dynastie* » (P.M, p.584), et le vizir Ibn 'Isa qui, pour un certain temps, défendit Hallâj : « *La position politique d'Ibn 'Isa peut être définie ainsi (...) politique de loyalisme total envers la dynastie abbaside (...) de fiscalité tempérée ménageant le fellah* » (P.M, p. 456).

Au plan religieux, une divergence de points de vue quant au thème du Mahdi, dresse les shi'ites contre Hallâj. Pour l'Islam shi'ite, l'imâmologie, extension de la prophétologie, garantit la sauvegarde du sens caché, ésotérique, spirituel des Révélation¹¹. Émanations de la lumière divine, les douze imâms de la lignée charnelle du prophète sont les guides et les gardiens de l'Islam spirituel. La pensée shi'ite est alimentée par l'attente de la parousie du douzième Imâm, l'Imâm caché dont la mission est de restituer la justice absolue au monde plein d'injustice et d'iniquité.

Hallâj, lui, introduisait une nouvelle interprétation de l'idée du Mahdi qui aviva, contre lui, la colère des shi'ites. Selon lui, le mahdisme, l'union mystique à Dieu, ne devait pas être l'apanage de l'élite alide. La grâce divine sanctifie toute âme juste, qui observe l'ascèse du cœur et intériorise les rites

du culte. Il s'opposait ainsi à l'idée de la transmission charnelle de l'émanation divine.

Massignon recourt au raisonnement juridique, opposant l'argument *a pari*¹² de Hallâj, qui cherche à étendre l'union divine à tous, à celui *a contrario* des shi'ites qui estiment que cet état ne s'applique qu'aux Imâms.

En outre, Hallâj prêchait le retour d'un autre Mahdi, de Jésus : « *imminence, oui, de la venue d'un juge, un mahdi (...) mais non pas de généalogie alide (...) ce sera le retour définitif de Jésus préparé par une série non d'Imâms Temporels, mais de Saints apotropéens, (...) Abdâls (...) ce sont les saints souffrants oints par l'Esprit, unis par lui avec le Masîh dans le mystère de la croix (...) toute l'expérience de Hallâj l'achemine vers une réalisation en sa personne de la plus douloureuse des crucifixions et la lui fait désirer, quoique sa foi sunnite la lui dise impossible* » (P.M, p.370).

Les shi'ites voyaient dans la prédication mystique de Hallâj une revendication, de par la sainteté, du pouvoir suprême de Dieu ; « *c'est donc menacer à la fois la loi musulmane et la sûreté de l'État, c'est se mettre au-dessus du prophète et de l'imâm, changer les rites du culte et les bases du gouvernement* » (P.H, p.343). Mais surtout, la conversion de hauts fonctionnaires, la faveur de Hallâj à la cour, la propagation de sa mystique sunnite, sapaient les fondements du shi'isme, tout en menaçant son pouvoir politique, « *elle (la mystique de Hallâj) risquait de ruiner l'autorité morale de la légende alide, soutenue par l'Imâmisme. Il y avait là un péril politique pour tout le parti des hauts fonctionnaires adhérents à l'Imâmisme* » (P.M, p.377).

Pour éclaircir l'action des shi'ites, Massignon s'appuie ainsi sur la structure du réel, sur la relation des causes aux conséquences¹³. Cette pratique de l'imâmologie, en éliminant les imâms, explique l'attitude des shi'ites qui s'empressèrent à déclencher les poursuites officielles contre Hallâj. Toutefois, ces chefs imâmites de Bagdad ne disposaient d'aucune autorité juridique même après leur accès au vizirat en 296. Alors, ils s'allièrent aux juristes sunnites, zâhirites¹⁴ pour se débarrasser de lui.

Les zâhirites étaient également hostiles à Hallâj, puisqu'ils considéraient la mystique, « les sciences du cœur » comme inutiles et incertaines. C'est Ibn Dâwûd, le chef du rite zâhirite, le grand juriste de Bagdad, auteur d'un

ouvrage de critique littéraire sur l'amour *Kitâb Al-Zahra*, qui prononça la fatwa contre Hallâj et rendit légitime sa condamnation à mort.

L'argumentation dissociative, articulée autour des oppositions : spirituel vs charnel, sacré vs profane, Créateur vs créature, résurrection vs mort, identification vs asservissement, distingue la doctrine d'amour de Hallâj de celle d'Ibn Dâwûd. La comparaison valorise la première par des jugements de valeur, qui manifestent les opinions idéologiques de Massignon : « *L'école sûfie de Basra (...) estimait que Dieu aimait alors l'âme ; (...) toujours Il la désire, et Se fait désirer d'elle, et S'en « rapproche » par des étapes (...) d'une purification graduelle (...) comme stations d'une montée vers «Dieu »* (P.M, p. 390).

Ibn Dâwûd s'insurgeait contre ces prétentions qui cherchaient à sanctifier l'âme par l'amour de Dieu ; « *partant du principe de la non-substantialité de l'âme, (il) avait démontré que tout culte qui prétend aimer Dieu, anthropomorphise et aboutit à l'assimiler à l'homme (...) à imaginer une divinité matérielle, ce qui est absurde »* (P.M, pp. 393 – 394). Le légalisme musulman d'Ibn Dâwûd est à l'origine de son point de vue raidi sur l'amour. Selon lui, l'amour, désir de la beauté, est d'ordre physique et vise à une chose partielle. C'est « *une hantise démoniaque »* (P.M, p.389), et la noblesse consiste à ne pas céder à cette fatalité et à se contenter de l'union des âmes. L'asservissement mental de l'amant vis-à-vis de l'aimé, conduit à la folie et à la mort.

Alors que pour Hallâj, l'amour revêt une signification spirituelle. Le but du mystique, de l'amant, est de s'identifier à Dieu, l'Aimé, par amour qui, loin de l'anéantir, le ressuscite : « *Dire à Dieu « je T'aime, je te rends grâces », c'est se donner à Lui (...) « ceux que le Désir tue, Il les ressuscite »* (P.M, p.393).

Toutefois ce n'était pas seulement une raison religieuse qui amena Ibn Dâwûd à rendre licite la mise à mort de Hallâj, mais également une raison politique. Il craignait son ascendant croissant sur la population qui voyait en lui, un guide spirituel : « *Il y avait un véritable danger social et politique à ce que l'État lui laisse consolider son ascendant sur ses auditoires populaires arabes du Karkh et de Bâb Basra, donner un directeur spirituel et des*

raisons d'espérer à tout le prolétariat ouvrier formé par des nomades déclassés, refoulés par la famine, attirés par l'appât du pain » (P.M, p.395).

C'est le cadî Abû 'Umar Hammâdî, qui prit alors à son compte la fatwa d'Ibn Dâwûd, son assesseur zâhirite, que contredit Ibn Surayj, son deuxième assesseur shafi'ite. Ce dernier refuse aux canonistes toute compétence de juger des états d'inspiration mystique, d'où sa fatwa suspensive : « *Avec une netteté indéniable, elle conclut à l'indépendance de la mystique en Islam, vis-à-vis des tribunaux canoniques ; devant les états de conscience mystiques, le canoniste « suspend » son jugement* » (P.M, p.417).

Au niveau pratique, cette sympathie d'Ibn Surayj pour Hallâj, le sauva ; surtout que ce cadî était admiré par le parti sunnite, qui eut une influence sur le pouvoir jusqu'en 296/908, puis au premier procès en 301/ 913. La situation s'aggrava après sa mort et la nomination du vizir Hâmid en 306/918.

Cependant, cette fatwa qui épargna Hallâj, amena ses adversaires shi'ites et zâhirites à changer de tactique, à politiser le procès en remplaçant le terme impiété, - négation avouée de la foi qui fait le renégat, ce qui n'était pas le cas de Hallâj -, par zandaqa ou hérésie, doctrine des sunnites ascètes et des shi'ites extrémistes, qui professaient l'infusion de l'Esprit de Dieu dans leurs cœurs.

Hallâj, lui, préférait à la formule de l'infusion de l'Esprit celle de « *l'essentielle union, de substance (créée) à substance (incrée), de nature (humaine) à nature (divine), dans l'audacieuse égalité de droits de l'amour* » (P.M, p. 433).

Outre qu'inculpation religieuse, l'État vit en la zandaqa, un attentat à la sécurité de l'État et une exhortation à la révolte politique, « *parce que l'Esprit divin investissait les adeptes, de l'indépendance, à travers un chef caché revendiquant le Pouvoir Suprême, (...) le locuteur théopathique, parlant au nom de Dieu à la première personne, ce qu'un prophète ne fait qu'en tant que « transmetteur du texte de la Loi révélée* » (P.M, pp. 429–430).

C'est incontestablement l'arrivée au rang suprême, en 306/918, du vizir sunnite Hâmid, qui trancha défavorablement la cause de Hallâj. Un portrait négatif, s'appuyant sur les valeurs, l'éthique sociale et politique, esquissé par Massignon, dresse un réquisitoire de cet ennemi acharné de Hallâj, tout en

explicitant les causes de son inimitié qui conclut à l'exécution de ce mystique. Hâmid est le type du fermier d'impôts, voleur, cruel, et vindicatif : « *Sa haine pour Hallâj (...) avivée par ses secrétaires shi'ites (...) dérivait des condamnations (...) que les croyants fervents comme Hallâj (...) portaient contre une politique d'exactions fiscales illimitées poussant le peuple à la famine, à la misère et à la révolte* » (P.M, p. 468).

À cet égard, un conflit sur la politique fiscale éclata entre l'exacteur Hâmid et son adjoint, le physiocrate vertueux Ibn 'Isa. Voulant durcir la fiscalité, Hâmid œuvra pour que le calife perde sa confiance en Ibn 'Isa. C'est ainsi qu'il rouvrit en 309/922 le procès de Hallâj, le protégé d'Ibn 'Isa, persuada le calife Muqtadir de la menace d'une révolution sociale hallâgienne. En ruinant Hallâj, il fit preuve de sa loyauté au calife, et discrédita Ibn 'Isa.

Cette argumentation est fondée donc, sur l'interaction, la cohérence entre les actes et la personne¹⁵ du vizir Hâmid, exacteur sans scrupule, visant à se débarrasser de son rival Ibn 'Isa et de tout opposant à sa politique fiscale comme Hallâj.

Une argumentation dissociative basée sur la topique, mettant l'accent sur la contradiction entre le prestige du paraître et la perfidie de l'être, dresse un portrait dévalorisé du cadî Abû 'Umar, prêt à tout, pour plaire aux puissants et gagner leur faveur : « *Les contemporains ont bien noté la fêlure morale sous les dehors prestigieux du cadî Abû 'Umar* » (P.M, p.484). Il monta conjointement avec le vizir Hâmid le scénario de la condamnation à mort de Hallâj, tirant argument de sa thèse sur le hajj, selon laquelle il autorisa le transfert de ses rites hors des Lieux Saints.

En effet, Hallâj n'était pas le premier à le faire. L'Islam a pratiqué hors du Hijâz, le Ta'rif : c'est-à-dire, la célébration à la mosquée, de la Waqfa de 'Arafat, en union spirituelle avec les pèlerins qui la célébraient à 'Arafat. Commémorée en certaines régions et à certaines époques, cette cérémonie fut admise par l'école de Basra ; alors que shafi'ites, hanbalites et zâhirites, s'étaient montrés plus réservés vis-à-vis de cette innovation. Dès les années 37-40, le wâli de Basra institua le Ta'rif ; de même le calife Mo'tasim l'autorisa, à Samarra, en 228.

En énumérant des situations analogues pour défendre la thèse de Hallâj, Massignon s'appuie sur l'argument du rapport d'identité partielle¹⁶, lequel, dans le domaine judiciaire permet d'étendre le jugement des cas antérieurs aux cas futurs. Comme ses devanciers, Hallâj ne devait pas être condamné à mort. D'autant plus que le grand théologien Hasan Basrî, avait déjà mis l'accent sur la portée symbolique et mystique de ces rites. Il estimait que l'esprit dans lequel on pratique le rite, prime la matière du rite lui-même (Voir, P.M, pp.595-596).

Massignon estime que Hallâj a couronné cet effort de spiritualisation du rite par sa thèse sur « la caducité des intermédiaires » qu'il cite : « *Dieu a établi deux sortes de devoirs religieux (...) concernant des choses intermédiaires (...) (rites), et concernant des réalités (...). Or les devoirs envers les réalités impliquent des connaissances qui découlent de Dieu et retournent à Lui. Tandis que les devoirs envers les choses intermédiaires impliquent des connaissances qui découlent d'objets en dessous de Lui, ne permettent de Le rejoindre qu'en les surpassant et les anéantissant. Or c'est aux devoirs envers « les choses intermédiaires » qu'il faut rattacher l'érection de l'enclos consacré¹⁷ et de la ka'ba (...) Tant que tu restes attaché à cet enclos, tu demeures séparé de Dieu. Mais lorsque tu t'en seras détaché réellement, alors tu atteindras celui qui l'a érigé et établi ; alors, méditant sur le temple (détruit) en toi-même, tu auras la présence réelle de son Fondateur » (H.M, p.589).*

Ce discours philosophique est illustré par des vers axiomatiques qui ont le statut d'un syllogisme virtuel, d'une maxime¹⁸ : « *Il en est ceux qui processionnent autour du Temple, car c'est en Dieu qu'ils processionnent, et il les a dispensés du Harâm » (H.M, p.590).*

Par ailleurs, Hallâj encourait une autre inculpation. Dans ses prédications publiques, il présentait des miracles comme signes de l'identification, de l'union immédiate de la volonté divine et de la volonté humaine. C'est, en effet, pour ses miracles publics, qu'il fut abandonné et excommunié par les soufis, « *pour qui il ne pouvait plus y avoir de miracles publics (le dernier avait été la révélation même du Qur'an), mais seulement des miracles privés, qu'il était interdit de rendre publics, sous peine de commettre le crime de (...) la divulgation du secret de la grâce divine (...) possibilité du miracle, interdiction légale de ses manifestations publiques » (P.M, p. 342).*

La thèse des soufis est discréditée par une argumentation dissociative des notions, laquelle souligne la contradiction entre principe et acte, théorie et pratique, privée et publique.

Par contre, celle de Hallâj qui ne taisait pas sa vocation mystique, est valorisée. Il proclamait sa sainteté et s'appuyait sur des miracles pour prouver la participation de sa nature humaine à la nature divine par l'union mystique : « *La rupture éclata quand l'annonce de miracles publics leur parut prouver que Hallâj avait atteint, vivant, cette ligne idéale (...) l'affirmation de la pure essence divine, et que sa personnalité n'avait pas été (...) détruite par la venue de ce miracle de la puissance divine, mais exhaussée au contraire, consacrée et sanctifiée* » (P.M, p. 339).

C'est Awârîjî, auteur d'un pamphlet contre les miracles de Hallâj -son charlatanisme-, qui fit rouvrir le procès vers la fin de 308/921, en le dénonçant à Ibn Mugâhid, chef de la corporation des Lecteurs du Qur'an. Ce dernier s'opposa surtout à son action publique qui menaçait l'État, en proposant à la société un chef spirituel divinisé. C'est sous son influence qu'Ibn 'Isa devint plus conservateur et formaliste et abandonna Hallâj dans le dernier procès.

Le tribunal qui était responsable du procès de Hallâj n'était pas ordinaire. Le tribunal ordinaire était incapable d'agir sans recourir aux témoins probes, instrumentaires, responsables de l'instruction du procès et aux muftis canonistes chargés d'interpréter correctement la Loi et de prononcer les fatwa. C'est ainsi que Hallâj fut sauvé en 301, grâce aux deux fatwa contradictoires, du zâhirite Ibn Dâwûd et du shafi'ite Ibn Surayj.

Cependant, le tribunal qui condamna Hallâj à mort en 922/309, était un tribunal d'exception. Massignon le discrédite en montrant qu'il a violé l'éthique juridique. Les témoins convoqués exclusivement par le cadî, étaient presque tous choisis parmi les adversaires de Hallâj ; mâlikites, zâhirites, lecteurs du Qur'an et exacteurs. Alors que ses partisans, hanbalites et shafi'ites, s'abstinrent. En outre, le cadî détint à la fois les pouvoirs législatif et juridique : « *En fait, (...) le cadî Abu 'Umar, politicien dénué de tout scrupule, entreprit d'organiser une liste « professionnelle » de témoins instrumentaires « sûrs », et, au lieu de demander la fatwa de condamnation à un autre, confondit les deux pouvoirs, législatif du mufti et judiciaire du cadî,*

en sanctionnait lui-même sa propre fatwa » (P.M, p.434). Le tribunal était politisé, manipulé par le parti au pouvoir. 84 témoins contresignèrent à l'unanimité, la condamnation à mort de Hallâj.

En dernier lieu, le calife Muqtadir statua sur son sort et confirma la sentence. Massignon esquisse un portrait assez négatif de Muqtadir intronisé en 295, à l'âge de 13 ans ; « *Manque de régularité religieuse et morale de sa vie* » (P.M, p.443), mais, surtout soumis à « *l'influence corrosive (...) des financiers shi'ites iraniens, et de leurs alliés arabes* » (P.M, p.531).

Ces shi'ites, l'ont soutenu, sauvé, lors du coup d'État de 296, et ce, sur l'initiative d'Ibn al-Furât, qui resta son tuteur jusqu'à la fin : « *En dépit de toutes ses trahisons, le khalife gardait un attachement d'enfant gâté à ce rusé vieillard, à cet Ibn al-Furât ; une sorte de pacte le liait à la magie fiscale d'Ibn al-Furât, le seul vizir qui fit ruisseler l'or, pour ses plaisirs, sans compter* » (P.M, p.380).

Tout comme Hâmid qui, voulant durcir la fiscalité, fit rouvrir le procès de Hallâj, pour se débarrasser à la fois et de lui, et de son protecteur, le physiocrate Ibn 'Isa ; Ibn al-Furât, de même, montant le scénario de son troisième vizirat, voulant affaiblir son rival, le chambellan Nasr, protecteur de Hallâj dans la cour, exhorta Muqtadir à se libérer de sa tutelle, en confirmant la sentence contre Hallâj (Voir, P.M, p.582). Massignon montre le calife comme un « *faible souverain* » (P.M, p.603), manœuvré habilement, d'ailleurs comme son vizir Hâmid par les shi'ites, jusqu'à ce qu'ils le perdent (Voir, P.M, pp.582–585).

Par ailleurs, un autre facteur détermina Muqtadir à valider l'exécution de Hallâj. Muqtadir était conscient de la responsabilité de la dynastie abbasside envers l'entretien des pèlerins et la protection des Lieux Saints, charge sacrée, qui a été confiée par le prophète à son oncle 'Abbâs, son aïeul. C'est ainsi que son règne fut marqué par le combat avec les rebelles shi'ites et qarmates, alliés à la dynastie fâtimite shi'ite naissante, qui attaquaient les caravanes du Hajj. C'est pour cette raison, que le calife fut persuadé par son entourage, que Hallâj osait modifier les cérémonies légales et corrompre les pratiques religieuses. C'était difficile pour le calife d'admettre les thèses hallâgiennes sur le remplacement votif du Hajj, la destruction de la Ka'ba, -la Ka'ba désignant le temple du corps humain-, à travers le martyr, pour hâter

sa transfiguration (Voir, P.M, p.689). Shi'ites et sunnites formalistes, le travestissaient en magicien qarmate, perturbateur de l'ordre religieux et social ; « *Et c'est pourquoi Muqtadir abandonna Hallâj, (...) quand on lui expliqua que Hallâj voulait, au fond, détruire le Temple, et n'était qu'un Qarmate soucieux de détruire le Hajj, conformément à la doctrine secrète de la dynastie naissante des Fâtimites* » (P.M, p.533).

Des arguments fondés sur la structure du réel : la cohérence entre les actes et les discours de Hallâj, l'adéquation et de son trajet spirituel, et de ses prédications et de son supplice, parachèvent sa réhabilitation par Massignon. La souffrance mortelle et l'épreuve, réalisent son désir victimal d'être la rançon des péchés de tous, pour ressusciter. Sa vie n'était qu'une pure tension vers le martyr sanctifiant, vers cet Amour exigeant l'ablution avec le sang. Son discours extatique et axiomatique, avant son supplice en 309/922, le confirme : « *Vois ces gens, Tes adorateurs : ils se sont réunis pour me tuer, par zèle pour Toi, pour se rapprocher de Toi ... pardonne-leur. (...) – Si Tu leur avais révélé ce que Tu m'as révélé, ils ne feraient pas ce qu'ils font, et si Tu m'avais caché ce que Tu leur as caché, je ne pourrais subir l'épreuve que j'endure. A Toi louange en ce que Tu fais, à Toi louange en ce que Tu veux* » (P.M, p.650).

Au terme de cette réhabilitation, Massignon, adjoint aux procédures déductives une procédure inductive, le raisonnement par analogie¹⁹. L'auteur explicite l'implicite préfiguré par le titre, établit un rapport de similitude entre Hallâj et Jésus, une similarité déjà perçue par des contemporains et des mystiques : « *Frappé, comme il l'avait désiré jadis, par le glaive de la Loi coranique, sa mort sacrificielle (...) faisait-elle de lui un martyr : un de ces êtres privilégiés qui, en attendant la Résurrection (...) sont unis, de par leur shahâda, leur témoignage dont ils sont morts, au Témoin Eternel, à l'Esprit de vie ? Mort musulman sunnite, pour la communauté musulmane qu'il avait provoquée contre lui au Jihâd spirituel, où loin d'être la mort et la condamnation de ses adversaires, il voulait en être leur rançon de pardon, - n'y avait-il pas, dans le Qur'ân, des types traditionnels à qui l'assimiler, à commencer par Jésus, fils de Marie ? Témoin, lui aussi, de la parole (...) et de l'Esprit (...) de Dieu, uni à ce fiat (...) créateur* » (P.M, p.638).

Massignon, ainsi, met en relief et corrobore les aspects communs des deux religions musulmane et chrétienne, dans leur épanouissement spirituel. La divinité de Jésus et la sanctification de Hallâj se répondent et s'identifient.

Ce discours de réhabilitation de Hallâj ne peut être dissocié du parcours de vie et du portrait spirituel de Massignon lui-même, et ce, par un embrayage paratopique où « *on a affaire à des éléments d'ordres variés qui participent à la fois du monde représenté par l'œuvre et de la situation paratopique à travers laquelle se définit l'auteur qui se construit ce monde* »²⁰.

Massignon fut sauvé, lors d'un voyage en Irak en 1908, d'un naufrage moral et intellectuel, qui l'avait conduit au bord du suicide, et ce grâce à l'accueil d'une famille musulmane, Al-Alussi, à ses prières lancinantes en sa faveur. C'est au nom de ces amis musulmans qu'il considère comme des saints, et dont la compassion et l'hospitalité déclenchèrent cet événement déterminant dans sa vie, qu'il appelle « la visitation de l'Étranger », ce moment d'illumination spirituelle qui le fit convertir à sa foi chrétienne de jeunesse, que Massignon fit connaître les grandeurs et les valeurs de la civilisation et de la religion musulmanes, et ce, en témoignant d'un grand martyr comme Hallâj dont les thèses épousent intimement les siennes ; la sanctification de l'âme mystique par l'amour divin et l'oblation sacrificielle, et surtout, la substitution, en d'autres termes, le rôle des témoins divins qui intercèdent pour le salut des égarés, des exclus de la grâce divine, de toute l'humanité.

C'est ce regard empathique à l'Islam de la part de Massignon, qui amena le Vatican à modifier son discours, à être plus ouvert à l'Autre musulman. Dans *Nostra Aetate*, après des siècles de dissension et de suspicion envers l'Islam, l'Église catholique déclare qu'elle « *regarde aussi avec estime les musulmans qui adorent le Dieu Un, vivant et subsistant, miséricordieux et tout puissant, créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes* »²¹.

Passons à la seconde étape de cette étude, qui se propose de cerner les relations transtextuelles²² entre les deux récits factuel et fictionnel.

Dans la postface de sa pièce (P.S, pp.123–127), Salah Abd Assabour fait le commentaire de son œuvre. Il cite Massignon, d'autres orientalistes et historiens, qui se sont penchés sur la biographie de Hallâj. Toutefois, il révèle

que c'est l'œuvre de Massignon, qui a suscité son intérêt pour ce mystique musulman. Il affirme ainsi, dans ce métatexte le statut transtextuel de sa pièce, et procède par une lecture relationnelle des deux œuvres, dont les principaux jalons sont : une réfection des événements, une représentation restreinte au dernier procès, une mise en relief du rôle social de Hallâj, auquel Massignon ne fait qu'allusion, une suppression du rôle des shi'ites, principaux ennemis de Hallâj, et enfin, la présentation d'un discours soufi qui s'harmonise avec les fondements libres du dogme.

Cette pièce est composée de deux parties intitulées : « *La parole* » et « *La mort* ». La première est formée de trois tableaux ; le premier tableau montre Hallâj pendu à une branche d'arbre; un paysan, un commerçant et un prédicateur, qui désirent connaître son histoire, ainsi que deux groupes de témoins et de soufis, son ami Chiblî, qui tous se déclarent responsables de sa mise à mort. Puis le récit, procède par un retour en arrière. Le deuxième tableau représente un dialogue entre Hallâj et Chiblî, qui révèle leurs points de vue opposés sur le soufisme. Chiblî estime qu'il ne faut pas divulguer les secrets de l'union mystique à Dieu, alors que Hallâj opte pour un apostolat public de la mystique, allant de pair avec un intérêt accordé à la justice sociale et au respect de la dignité humaine. À la fin de ce tableau Hallâj se défroque, comme signe de sa rupture avec les soufis qui se désintéressent du peuple, de sa misère. Le troisième tableau montre Hallâj prêchant en public, dans un état d'extase mystique, arrêté par la police pour avoir proclamé son union à Dieu, par amour.

Le premier tableau de la deuxième partie montre Hallâj en prison, conversant avec ses codétenus et s'interrogeant sur les moyens de la réforme sociale et politique. Le second tableau est consacré à la représentation du tribunal qui condamne Hallâj à mort. Le cadî Abû 'Umar accuse Hallâj d'impiété et d'hérésie pour avoir professé sa thèse de l'identification à Dieu par amour. De même, il l'accuse d'avoir écrit des lettres à certains hauts fonctionnaires pour les encourager à renverser l'État, et d'avoir incité les gens à se révolter contre le pouvoir. Alors que le cadî Ibn Surayj profère un discours sur l'essence de la justice, tout en prononçant sa fatwa suspensive qui refuse à ce tribunal canonique toute compétence à juger de la mystique. Les témoins appelés, ameutés par le cadî Abû 'Umar contre Hallâj, affirment la sentence d'exécution en proclamant que son sang retombe sur leurs cous.

L'hypertexte de *La Passion de Hallâj* s'avère être « une dérivation (...) massive (...) et déclarée »²³ de l'œuvre de Massignon, un de ses hypotextes principaux.

Il exhibe en partie, l'imitation²⁴ de quelques traits thématiques du récit factuel dont la prédication publique de Hallâj, son emprisonnement et sa condamnation à mort. De même qu'il maintient le motif principal, le discours mystique, proféré par Hallâj : « *Il disait : « C'est Lui l'Amour, le secret du salut, si tu désires, tu gagnes / Tu t'anéantis dans l'Être de ton Aimé, tu deviens l'oratoire, la prière / La religion, Dieu et la mosquée./ J'ai désiré au point d'être désiré, j'ai imaginé au point de voir / J'ai vu mon Aimé, et Il m'a ébloui par la perfection de la beauté, la beauté de l'amour / Et je me suis anéanti en Lui »*²⁵ (P.S, p.107).

Toutefois, ce discours présente une variation. Hallâj professe l'anéantissement en Dieu par amour. À l'encontre, le récit factuel révèle que Hallâj innove en matière de soufisme et initie à un amour mystique qui sanctifie la personnalité du soufi. « *C'est une mort d'amour qui ressuscite* » (P.M. p.413). D'ailleurs, le discours soufi dans les deux récits, converge quant à la nécessité de la souffrance pour accéder à l'union à Dieu. Au seuil de l'amour divin, le malheur exhausse l'âme, apprend au mystique de se livrer à Dieu. Pour être agréée de Dieu, la déclaration d'amour de l'amant, doit être imprégnée de souffrance²⁶ : « *Je Te désire, je ne Te désire pas pour la récompense (des Élus) Non, mais je Te désire pour le supplice (des damnés) Tous les biens qui m'étaient nécessaires, oui, je les ai reçus. Sauf celui qui réjouirait mon extase, par les tourments* »²⁷.

Le désir de l'Amour, est inhérent au désir du malheur. Ce discours répond à celui du Hallâj fictionnel, arrêté par la police, aspirant à la souffrance comme signe de son élection par l'Aimé, par Dieu : « *Ô mon Aimé, Châtie-moi pour avoir divulgué les secrets, et avoir trahi le serment / Ne me pardonne pas ; le cœur n'a pas pu contenir l'extase / Que Ton châtiment soit semblable à celui des adversaires / et non pas à celui de l'Aimé et de l'amant / Ne m'abandonne pas, ne détourne pas Ton visage de moi (...) Que mon corps décharné et ma peau ridée soient les instruments de Ton châtiment* »²⁸ (P.S, pp.51–52). Hallâj ne cesse de proclamer ce désir du supplice amoureux : « *Ô Dieu / Si je n'étais pas emprisonné, battu, martyrisé*

/ comment serais-je certain que Tu respectes le serment d'amour / (...) Je suis toujours le plus fidèle de Tes amants / L'œil de Dieu est fixé sur moi / Ses dons sont ininterrompus / (...) que j'en sois félicité »²⁹ (P.S, pp. 68 – 69).

Les deux récits représentent le martyr de Hallâj comme étant une preuve de sa sanctification : « *S'il y a un amour qui interdit de verser le sang (des autres), il y a un Amour qui le requiert – de verser (le nôtre), par les épées de l'Amant (...), et c'est le plus noble (...) des amours* » (H.M, p.665).

Ce même thème est réitéré dans la pièce : « *Si je laverais ma tête et mes branches avec le sang / j'aurais fait l'ablution des prophètes (...) Comme si celui qui me tuerait, réaliserait mon désir / et exécuterait le vouloir du Clément / parce qu'il forgerait de la poussière d'un homme mortel / un mythe, une sagesse et une idée* »³⁰ (P.S, p.13).

Toutefois, l'hypertexte de *La passion de Hallâj* ressortit à une transformation sérieuse, à une transposition thématique³¹ ou sémantique de l'hypotexte. Cette étude porte sur quelques procédés, qui touchent à la signification du récit factuel.

La principale transformation formelle est la transmodalisation, le passage de l'hypotexte narratif à l'hypertexte dramatique, en l'occurrence, la dramatisation³² qui affecte les modalités du discours. Dans l'ordre temporel, la réduction de la durée de l'action est imposée par la nécessité de calquer le temps du récit sur celui de la représentation. L'hypertexte subit une réduction massive. Dans le récit factuel, Massignon retrace exhaustivement la courbe de vie de Hallâj, dès son enfance jusqu'à sa mort ; alors que le dramaturge réduit le récit à la prédication de Hallâj, son emprisonnement, son dernier procès et sa condamnation à mort. La pièce est allégée des discours didactiques, descriptives et des digressions relatives aux différents témoignages sur les événements. La réduction de l'hypertexte procède par synthèse et condensation³³. Elle vise à garder, à mettre l'accent sur, l'essentiel de l'histoire, selon le dramaturge, à savoir la mise à mort de Hallâj. Ceci est souligné par la temporalité narrative du récit qui commence par sa fin. À part le premier tableau, toute la pièce est une analepse qui explique le pourquoi de cette mise à mort.

L'enchaînement des événements suit l'ordre chronologique, à part le premier tableau. Et ceci, à l'encontre de récit factuel, qui se permet toutes

sortes de distorsions temporelles, analepses et prolepses. La transmodalisation est également, mise en évidence par l'emploi des temps verbaux, les temps du récit, dans le récit factuel, et ceux du discours, dans le récit fictionnel. Toutefois, si les temps du récit dans le texte historique visent à dissocier l'énoncé de l'énonciation, dans le but de créer l'illusion d'objectivité, cet effet est neutralisé par la subjectivité énonciative de l'auteur qui porte à son apogée la fonction testimoniale³⁴, mise en œuvre par le recours aux trois genres de preuve, éthique, pathétique et objective.

De même, la multiplication des voix narratives des personnages dans la pièce, est neutralisée par la structure antagonique du récit reposant sur deux systèmes de valeurs différents, articulés autour des oppositions, justice vs injustice, liberté vs oppression ; ce qui apparente la pièce aux récits à thèse³⁵. Hallâj et le cadî Ibn Surayj, qui plaident pour la justice et la liberté, sont privilégiés par rapport aux autres personnages ; ils sont confirmés dans leur cause. C'est ainsi que la transvocalisation³⁶, le changement des voix narratives- la prédominance de la voix de l'énonciateur omniscient dans le récit factuel, ou celles des différents personnages dans le récit fictionnel- n'affecte en rien la primauté accordée à Hallâj et aux thèses qu'il défend.

Ceci est corroboré par le titre éponyme des deux œuvres, qui dresse Hallâj en tant qu'axe des deux récits. Le récit fictionnel épouse le récit factuel dans son dessein de faire prévaloir le système axiologique soutenu par le héros.

Par ailleurs, la transformation thématique n'est pas seulement due à la contraction du schéma narratif, mais plutôt à l'interprétation des événements, à la pratique de transmotation³⁷, à l'introduction de motifs différents pour expliquer le supplice de Hallâj.

Comme nous l'avons vu, dans le récit factuel, Hallâj est mis à mort pour des raisons d'ordre religieux: pour avoir prêché publiquement, l'union de la nature humaine à la nature divine et avoir mis l'accent sur la spiritualisation des rites culturels sans, pour autant, les supprimer ; ce qui aviva contre lui l'aversion à la fois des shi'ites, soufis, zâhirites et musulmans légalistes et formalistes. Et pour le traquer, vizirs, cadis et canonistes le travestirent en perturbateur de l'ordre social et politique. D'ailleurs, Massignon l'affirme dans sa préface, Hallâj « *prêche, non la révolution sociale comme les autres*

da'i [prédicateurs] de son temps, mais l'heure de la contrition, l'avènement mystique du règne de Dieu dans les cœurs » (P.M, p. 15).

L'hypertexte suit un cheminement inverse. Hallâj est exécuté pour des raisons d'ordre politique : pour s'être opposé au pouvoir, pour avoir plaidé pour la justice sociale, la liberté, le respect de la dignité humaine. Et pour le traquer, on l'accusa d'impiété et d'hérésie. Ceci est explicité par le discours du soufi, et du boiteux après son arrestation :

- « *Un Soufi : Ô gens /Ce soldat l'a amené à révéler son extase / Mais l'ont-ils arrêté à cause du discours de l'Amour / Non, c'est à cause du discours de la pauvreté / Ils l'ont pris à cause de vous / À cause des pauvres malades (...)*
- *Le boiteux : C'est vrai, la police est le serviteur du sultan / La police, qu'a-t-elle à faire avec l'Amour ?*»³⁸ (P.S, p.50).

De même, le soliloque du prédicateur, qui termine la première partie : « *Il a divulgué ?...Qu'a-t-il divulgué, pour que la police l'arrête? / Je ne sais pas; en tout cas, les jours sont étranges/ Et le sage est celui qui surveille ses mots/ Ne critique /ni un système ni une personne, ni une situation, ni une loi ni un juge / ni un wali, ni un muhtasib*³⁹ *ni un souverain* »⁴⁰ (P.S, p.53).

Hallâj fut donc arrêté, parce qu'il n'était pas sage. Dans sa postface, le dramaturge l'affirme : « *Sans doute, Hallâj était préoccupé par les problèmes de la société où il vivait. J'ai été enclin à penser que l'État ne s'est dressé ainsi contre lui qu'en vue de le punir pour sa pensée sociale* »⁴¹ (P.S, pp.124–125).

L'hypertexte procède par une démotivation, fait une suppression du rôle des shi'ites, principaux acteurs du drame, se tait sur les conflits politiques entre shi'ites et sunnites, dont Hallâj était la victime. De même, ce récit fictionnel ne fait aucune allusion au remplacement votif du hajj, la thèse professée par Hallâj, qui entraîna expressément sa mort.

Outre la démotivation, la rémotivation est un procédé majeur de la transformation sémantique de l'histoire. Dans le récit factuel, Hallâj se défroqua, comme signe de sa rupture avec les soufis qui s'opposèrent à la publicité de ses miracles. Le récit fictionnel maintient cet événement, représenté dans le deuxième tableau de la première partie. Toutefois, pour l'expliquer, le dramaturge ajoute au motif religieux, un autre motif qui

consacre le rôle de Hallâj en tant que réformateur, contestant le mal social et politique et désirant l'enrayer. À l'encontre des soufis qui renoncent au monde, se désintéressent des malheurs publics, la responsabilité à l'égard des autres, est le choix de prédilection de Hallâj. Son discours avec Chiblí fait retentir la voix des affamés et des opprimés, qui se plaignent de l'abandon de Dieu :

- « *Hallâj : - Supposons que nous avons renoncé au monde/ Que ferons- nous à ce moment là du mal?*
- *Chiblí: -Le mal / Que voulez-vous dire par le mal?*
- *Hallâj : - La pauvreté des pauvres / La faim des affamés / (...) Les prisonniers enchaînés, poussés par un soldat affolé (...) Des hommes et des femmes ayant perdu la liberté / (...) Dis-moi, comment fermer les yeux sur le monde / Sans que mon cœur ne s'assombrisse »*⁴² (P.S, pp.21–23).

Hallâj confère ainsi, à la mystique un but outre que la sainteté divine par la purification de l'âme et l'ascèse du cœur. Il prêche l'union mystique pour soi, alors qu'il adresse aux foules, une prédication politique et les incite à l'action et à la révolte contre l'oppression. Son discours soufi, vire vers un discours socio-politique. À Chiblí il dit : « *Déifié, je poursuivrai les chemins de Dieu / Jusqu'à m'anéantir en Lui / Alors, Il tendra la main pour me ravir à moi-même / (...) Je compte aller aux gens / Leur parler du désir de Dieu / Dieu est fort, ô fils de Dieu / Soyez comme Lui / Dieu est puissant, ô fils de Dieu / Soyez comme lui »*⁴³ (P.S, p.35).

En outre, cette transmotivation est accompagnée d'une transformation pragmatique⁴⁴. Dans le récit factuel, Massignon montre que de hauts fonctionnaires étaient émus par la véhémence de la prédication mystique de Hallâj. Masera'i, Tûlûnî et Qunâ'i - cités dans le récit fictionnel- et d'autres, voulant réformer la société, aspirant à un gouvernement qui assainirait la fiscalité, se persuadaient de l'efficacité sociale du rôle des soufis. Alors, « *Ils entretenaient avec Hallâj une correspondance de direction spirituelle, lui ménageant, sur la politique générale une incidence ; c'est alors que Hallâj dut dédier à Hy. Ibn Hamdân, à Nasr et à Ibn 'Isa ses opuscules sur la politique et les devoirs des vizirs »* (P.M, p.68).

Selon le récit factuel, la plupart de ces hauts fonctionnaires, ne participèrent pas à l'insurrection qui s'ensuivit et n'aboutit pas en 296. Seul, Ibn Hamdân, était le chef des insurgés. Le vizir fit alors, surveiller Hallâj, son conseiller intime. En 297–298, un deuxième coup d'État échoua; aucune des personnalités précitées n'y contribua; toutefois les disciples de Hallâj furent arrêtés et Hallâj dut s'enfuir en Ahwâz jusqu'à son arrestation par le vizir Hâmid. Le procès de 301, intenté contre lui, avorta, grâce à la fatwa d'Ibn Surayj. Mais Hallâj resta interné dans le palais jusqu'à sa condamnation et son exécution en 309 / 922.

Ce sont les événements que le dramaturge contracte, modifie, et sur lesquels il fait un zoom et fonde sa pièce. Il ne tient pas compte de ce que Massignon dit de la direction spirituelle de Hallâj : « *On espérait que Hallâj s'y emploierait, mais (...) (il) ne vise pas au succès temporel* » (P.M, p. 69), ni de sa position vis-à-vis du califat abbasside, et de sa faveur à la cour, « *Hallâj fut connu de bonne heure à la cour ; nous avons (...) une allocution de Hallâj à Muqtadir sur ses devoirs de souverain de droit divin. Hallâj reconnaissait donc Muqtadir comme légitime, et c'est ce qui dut lui gagner le cœur de la Reine Mère (...) Hallâj (...) avait accepté de ses maîtres (...) la légitimité du pouvoir abbasside* » (P.M, pp.532–533).

Pour promouvoir au premier plan le rôle de Hallâj en tant que révolté contre l'injustice de l'ordre établi, le dramaturge n'évoque que les lettres politiques que Hallâj adressa aux fonctionnaires d'État, qui n'étaient jamais mises en cause dans le récit factuel, et se tait sur les lettres religieuses, saisies en 308, traitant du monisme testimonial, de la destruction du temple du corps, du remplacement votif du Hajj, et qui entraînèrent sa mise à mort en 309, selon Massignon.

Le deuxième tableau de la première partie montre que Hallâj a envoyé des lettres clandestines à de hauts fonctionnaires qui complotent contre le pouvoir établi ; ces lettres portent sur la politique du wâli dont le rôle est de faire régner la justice : « *Peut-être qu'ils m'en veulent parce que je parle à mes fidèles / Je leur dis que le wâli constitue le cœur de la nation / (...) Si vous détenez le pouvoir, n'oubliez pas de mettre le vin du pouvoir/ dans les coupes de la justice* »⁴⁵ (P.S, p.28)

Dans le dernier tableau, le cadî Abû ‘Umar accuse Hallâj d’avoir envoyé ces lettres. Hallâj ne le renie pas. Il est donc trempé dans un complot contre l’État. Il vitupère alors, contre la pauvreté qui « *détruit l’âme humaine* »⁴⁶ (P.S, p.110), la coercition, l’humiliation des pauvres, ce qui propage la haine dans la société, menace l’ordre social, empêche l’amour de se répandre entre les hommes, et contredit ainsi le vouloir de Dieu (P.S, p.112). Il espère que ses idées, ses principes guideraient un wâli juste, qui « *coordonnerait le pouvoir avec l’idée/Et associerait la sagesse à l’acte* »⁴⁷ (P.S, p.112). En outre, le discours de Hallâj fait résonner des thèses humanistes. La création de l’homme par Dieu, a pour fin l’épanouissement de l’homme : « *Le Créateur ne nous a pas créés pour nous martyriser, et nous rabaisser, à Ses yeux / Mais pour nous voir grandir et voir nos fronts toucher à la face du soleil* »⁴⁸ (P.S, p.110)

Par ailleurs, le récit fictionnel, de concert avec le récit factuel, discrédite le tribunal d’exception qui condamne Hallâj à mort, et ce, à travers la voix d’Ibn Surayj qui, dans le récit factuel, participa seulement au premier procès, et dont la fatwa sauva Hallâj en 301. Dans le récit fictionnel, le rôle de ce cadî devient plus prépondérant. Sa fatwa qui n’aboutit pas au niveau pragmatique, est valorisée au niveau axiologique puisqu’elle consacre et plaide pour la liberté religieuse :

- « *Abû ‘Umar : Ibn Surayj / Je ne m’enquête pas de sa foi / Mais de la manière avec laquelle il professe sa foi.*
- *Ibn Surayj : (...) Voulez-vous fouiller au fond de son cœur / Est-ce le droit du wâli / ou le droit de Dieu ?*
- *Abû ‘Umar : c’est le droit des canonistes.*
- *Ibn Surayj : Non, c’est le droit de Dieu »*⁴⁹ (P.S, pp.116–117).

La confusion des pouvoirs exécutif et juridique, contre laquelle il proteste, laisse sous-entendre que ce tribunal ne remplit pas cette condition sine qua non de la justice. (Voir,P.S, p.98)

En outre, sa voix fait jaillir une réflexion sur l’essence de la justice, censée être l’objet d’une quête permanente, visé par le pouvoir : « *La justice n’est pas un patrimoine que les vivants reçoivent des morts / Ni un insigne de souveraineté que le sultan porte une fois arrivé au pouvoir / (...) La justice consiste en des prises de position / La justice est une question permanente*

qui se pose à chaque moment / La justice est un dialogue ininterrompu entre le sultan et son pouvoir »⁵⁰ (P.S, p.100).

Outre le discours de Hallâj, la valorisation d'Ibn Surayj, promeut le thème de la justice et le place au centre de la pièce. Ceci est corroboré par la divergence des deux récits quant à la représentation de l'emprisonnement de Hallâj. Le récit factuel en dit : « *du fond de sa prison, Hallâj put agir, avoir une correspondance étendue, écrire ses dernières œuvres, les faire lire à ses visiteurs* » (P.M, p.528). Durant huit années de prison, Hallâj ne composait que des écrits mystiques.

Par contre, le récit fictionnel fait de la prison, le lieu de la contrainte. Les déterminations spatiales indiquées dans les didascalies (P.S, pp.56 – 57 ; 80), renvoient à un lieu souterrain, obscur, empreint de misère. Hallâj séjourne dans un lieu hostile, mais surtout, il est réduit à l'inaction, atteint dans sa liberté d'agir. Cette représentation accuse chez Hallâj, les traits d'un prisonnier politique, inquiet pour ses opinions.

D'ailleurs, cette séquence est scandée par son discours sur le pouvoir envisagé de point de vue religieux : « *Le wâli juste est une flambée de la lumière de Dieu qui éclaire quelques parties de Ses terres / Alors que le wâli injuste est un voile qui dissimule, aux gens, la lumière de Dieu / Pour couvrir sous son manteau le mal* »⁵¹ (P.S, p.73). L'incarcération de Hallâj fait ainsi, de la liberté d'opinion et d'expression, un autre thème axial du récit fictionnel.

Plus que tout autre élément, la comparaison de Hallâj à Jésus illustre la divergence des deux récits quant à la signification que revêt la mort de Hallâj.

Notons que le récit factuel s'étend sur le martyre de Hallâj – intercision, crucifixion, incinération – auquel il consacre le dernier chapitre ; alors que le récit fictionnel, ne représente que Hallâj pendu à une branche d'arbre, selon la première didascalie, ou crucifié, selon la notation du paysan dans le tableau liminaire.

Dans le récit factuel, le supplice de Hallâj répond à son désir de détruire le temple de son corps pour hâter sa résurrection et sa transfiguration. Le supplice parachève son itinéraire spirituel et consacre sa sanctification : il s'avère être « *l'Heure Dernière (...) le seul « instant parfait », celui où le*

« témoin actuel » de l' « instant annonciateur » rejoint dans l'instant annoncé de la sanction », le Témoin Éternel » (P.M, p.665).

La passion de Hallâj fait écho à la passion du Christ. Massignon affirme : « Dès avant sa mort (...) Hallâj est devenu l'Esprit Divin : comme Jésus. Il ne s'agit pas d'une réincarnation du Christ en Hallâj, mais d'une assimilation sanctifiante à l'Esprit dont le Christ est né » (P.M, p.645).

Dans le récit fictionnel, la comparaison de Hallâj à Jésus est sous-entendue par le titre de la première partie « *La parole* », qui fait allusion à l'intertexte coranique, auquel réfère également Massignon⁵² : Jésus émane de la Parole de Dieu. Ce rapport de similitude n'a pas pour but d'assimiler Hallâj à l'Esprit de Vie dont le Christ est né, mais de valoriser le discours de Hallâj, de faire de lui un martyr de la justice et de la liberté. La comparaison est ainsi maintenue, mais en partie. D'ailleurs, l'auteur décrivant l'arbre sur lequel Hallâj est pendu, souligne que ce n'est pas une croix traditionnelle (P.S, p.6). Hallâj est comme Jésus, mais il s'en distingue. Il n'est pas uni au fiat créateur, tel qu'il est représenté dans le récit factuel, il n'a pas le pouvoir de ressusciter les morts ; mais, par sa parole, il aspire à ressusciter les âmes mortes des vivants, en les incitant à réclamer, à lutter pour, leurs droits. À cet égard, il dit : « *Pour ressusciter un corps, dispose du statut de Jésus ou de son miracle / Mais pour ressusciter une âme, il suffit de disposer de ses mots* »⁵³ (P.S, p.71).

Sujet de l'énonciation double⁵⁴, la voix de Hallâj réitère celle du dramaturge. Leur discours, leur plaidoirie pour la justice et la liberté de pensée et du culte, ne peuvent qu'être embrayés sur le cadre énonciatif qu'ils trahissent discrètement, en l'occurrence, le régime de Nasser en Égypte, dans les années 60. La voix contestataire de Hallâj véhicule une réfutation des atteintes à la liberté d'opinion et d'expression qui y étaient commises.

Cet embrayage paratopique est d'ailleurs, confirmé par la dramatisation dont le propre est d'être inhérent à l'ici-maintenant de l'énonciation et de la représentation : « *Le théâtre est ce qui par nature nie la présence du passé et du futur. L'écriture théâtrale est une écriture au présent* »⁵⁵.

L'hypertexte se nourrissant de l'hypotexte, ternit le portrait du mystique et accuse les traits d'un réformateur social et politique. Le mythe de Hallâj naît de cet entrelacs où s'entrecroisent deux discours ; le récit factuel et le récit fictionnel.

NOTES

- (1) Les renvois aux textes du corpus, figurent dans le corps de la page. Nous utilisons les abréviations suivantes :
La passion de Hallâj de Massignon : P. M
La passion de Hallâj de Salah Abd Assabour: P. S
Hallâj traduit et cité par Massignon : H.M.
Le texte arabe sera cité dans la traduction française que nous en avons faites nous-mêmes. L'on pourra trouver l'original arabe dans les notes.
- (2) Les récits factuels sont les : « *récits non fictionnels comme celui de l'Histoire, de l'autobiographie, du reportage ou du journal intime* », G. GENETTE, *Fiction et diction*, Paris, Seuil, 1991, p.9.
- (3) G. DECLERCQ, *L'art d'argumenter. Structures rhétoriques et littéraires*, Paris, Editions universitaires, 1992, p.34.
- (4) La preuve éthique « *contribue à émettre une image de l'orateur à destination de l'auditoire* », *Ibid*, p. 48.
- (5) La preuve pathétique est d'une importance capitale « *dans la mesure où le jugement de ce dernier (l'auditoire) est infléchi par les passions que l'orateur parvient à lui inspirer* », *Ibid*, p.54.
- (6) La preuve logique détermine « *la manière dont il faut structurer discursivement un raisonnement* » *Ibid*, p.58.
- (7) *Ibid*, p.242.
- (8) Voir, *Ibid*, p.243.
- (9) « *Assimilables à des jugements a priori, à des préjugés au sens propre du terme (...) les valeurs admises ou réfutées par l'auditoire, déterminent l'ensemble des points d'appui sur lesquels l'orateur peut fonder son raisonnement persuasif* », *Ibid*, pp.87–89.
- (10) « *Une argumentation dissociative fonde ainsi la distinction (...) de l'être et de l'apparence* », *Ibid*, p.134.
- (11) Voir, H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964, pp.41–49.
- (12) « *La relation de la partie au tout : elle rend compte des raisonnements juridiques a pari et a contrario. Le premier procède à une identification des parties, le second à une division.* » G. DECLERCQ, *op.cit*, p.127.
- (13) « *Les liaisons de succession. Cette première catégorie détermine toute formation d'hypothèse visant à expliquer ou justifier un fait, un acte ; elle est notamment à la base du raisonnement pragmatique qui valide la cause par ses*

conséquences (...) cette définition problématique définit la question juridique de la détermination des responsabilités. » *Ibid*, p.129.

(14) « *Zâhir est l'exotérique, l'apparent, l'évidence littéral, la Loi, le texte matériel du Qorân* », H. CORBIN, *op.cit*, p.29.

(15) « *Interaction de l'acte et de la personne (liaison de coexistence). C'est ainsi que la notion de personne est censée unifier l'ensemble des actes attribués à cette personne et les évaluer en termes de cohérence ou d'incohérence* » G. DECLERCQ, *op.cit*, p.130.

(16) *Ibid*, p.126.

(17) La ville de Mecque.

(18) « *La maxime est la forme idéologique d'une opération logique implicite où le vraisemblable prend la forme de l'évidence* », *Ibid*, p.102.

(19) Ce « *rapport de similitude a une fonction de structuration et d'évaluation du réel* », *Ibid*, p.133.

(20) D. MAMGENEAU, *Le contexte, de l'œuvre littéraire*, Paris, Dunod, 1993, p.74.

(21) Cité dans, J.J. Perennes, "Portrait de Louis Massignon, pionnier du dialogue islamo-chrétien", in, *Œuvres d'Orient*, n°769, oct-nov-déc 2012, pp.731-732.

(22) La transtextualité d'un texte est: « *Tout ce qui le met en relation manifeste ou secrète avec d'autres textes* », G. GENETTE, *Palimpsestes*, Paris, Seuil, 1982, p.7.

(23) Voir, *Ibid*, p.16.

(24) « *L'imitateur a essentiellement affaire à un style (...) sa cible est en style et les motifs thématiques qu'il comporte* », *Ibid*, p 89.

(٢٥) "يقول هو الحب، سر النجاة، تعشق تفر، و تفرى بذات حبيبك ، تصبح أنت المصلى، و أنت الصلاة و أنت الديانة" والرب و المسجد/ تعشقت حتى عشقت، تخيلت حتى رأيت / رأيت حبيبي، وأتحفنى بكمال الجمال،

جمال الكمال / فأتحفته بكمال المحبة / وأفانيت نفسى فيه. " ص ١٠٧ .

(26) Voir L. MASSIGNON, *La passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam. La doctrine de Hallâj*_Tome III. Paris, Gallimard, 1975, pp.127-128.

(27) Hallâj traduit et cité par L. MASSIGNON, *Ibid*, p.128.

(٢٨) "عاقبني يا محبوبى أنى بحت و خنت العهد / لا تغفر لى، فلقد ضاق القلب عن الوجد لكن عاقبني كعقاب الخصم خصيمه / لا كعقاب المحبوب حبيبه / لا تهجرنى (...) اجعل بدنى الناحل أو

جلدى المتغضن أدوات عقابك. " ص ٥١ - ٥٢

(٢٩) "يا رب / لو لم أسجن، أضرب، و أعذب / كيف يقبني عندئذ أنك ترعى عهد الحب ؟ / (...) مازلت أخلص عشانك / عين الله على / و هداياه موصوله / (...) فهنيئاً لى. " ص ٦٨ - ٦٩

(٣٠) "إذ غسلت بالدماء هامتي و أغصني / فقد توضأت وضوء الأنبياء / (...) كأن من يقتلني محقق

مشيئتي / و منفذ إرادة الرحمن / لأنه يصوغ من تراب رجل فان / أسطورة و حكمة و فكرة." ص ١٣

(31) Voir G. GENETTE, *Palimpsestes*, p. 237.

(32) Voir, *Ibid*, p.323.

(33) Voir, *Ibid*, pp.279 – 280.

(34) La fonction testimoniale « exprime le rapport que le narrateur entretient avec l'histoire qu'il raconte. Elle peut être centrée sur l'attestation (le narrateur exprime son degré de certitude ou sa distance vis-à-vis de l'histoire), sur l'émotion (il exprime les émotions que l'histoire ou sa narration suscitent en lui), ou encore l'évaluation (il porte un jugement sur les actions et les acteurs » Y. REUTER, *Introduction à l'analyse du roman*, Paris, Dunod, 1996, pp.64 – 65.

(35) Voir, S.R. SULEIMAN, *Le roman à thèse*, Paris, P.U.F, 1983, pp.71-72.

(36) Voir, G. GENETTE, *Palimpsestes*, p.335.

(37) Voir, *Ibid*, p.372.

(٣٨) "صوفى : (...) يا قوم / هذا الشرطى أستدرجه كى يكشف عن حاله / لكن هل

أخذوه – من أجل حديث الحب ؟ / لا بل من أجل حديث القحط / أخذوه من

أجلكموا أنتم / من أجل الفقراء المرضى / (...)

الأعرج : هذا حق فالشرطة خدام السلطان / ما للشرطة والحب" ص ٥٠.

(39) Le « muhtsahib » est l'inspecteur des marchés.

(٤٠) "باح ؟ بم باح، لكى تأخذ الشرطة ؟ ؟ لا أدرى، و على كل فالأيام غريبة ؟ و العاقل من يتحرز فى

كلماته ؟ لا يعرض بالسوء / لنظام أو شخص أو وضع أو قانون أو قاض أو وال أو محتسب أو

حاكم." ص ٥٣.

(٤١) "فمما لا شك فيه إذن أن الحلاج كان مشغولاً بقضايا مجتمعه. و قد رجحت أن الدولة لم تقف

ضده هذه الوقفة إلا عقاباً على هذا الفكر الأجماعى." ص ١٢٤ – ١٢٥.

(٤٢) "الحلاج : هبنا جانينا الدنيا / ما نصنع عندئذ بالشر

الشبلى : الشر / ماذا تعنى بالشر ؟

الحلاج : فقر الفقراء / جوع الجوعى (...) و المسجونون و المصفودون يسوقهم شرطى مذهوب اللب

(...) و رجال ونساء قد فقدوا الحرية (...) حدثنى ... كيف أغض العين عن الدنيا الا أن يظلم

قلبي." ص ٢١ – ٢٣

(٤٣) "سأخوض فى طرق الله / ربانياً حتى أفنى فيه / فيمد يديه، يأخذنى من نفسى / (...) أنوى أن

أنزل للناس / و أحدثهم عن رغبة ربي / الله قوى، يا أبناء الله / كونوا مثله / الله فعول يا أبناء

الله / كونوا مثله." ص ٣٥.

(44) - Voir, G. GENETTE, *Palimpsestes*, P. 360.

(٤٥) "أترى نقموا منى أنى أتحدث فى خلصائى / و أقول لهم أن الوالى قلب الأمة (...). فإذا وليتم لا

تنسوا أن تضعوا خمر السلطة / فى أكواب العدل". ص ٢٨.

(٤٦) "يهدم روح الأنسان". ص ١١٠.

(٤٧) "ويوفق بين القدرة و الفكرة / و يزاوج بين الحكمة و العقل". ص ١١٢.

(٤٨) "لم يبرأنا البارى ليعذبنا، و يصغرنا فى عينيه / بل ليرانا ننمو، و تلامس جبهتنا وجه الشمس".

ص ١١٠.

(٤٩) "أبو عمر : يا ابن سريج / إنى لا أبحث فى إيمانه / بل فى كيفية إيمانه.

ابن سريج : (...). هل تبغى أن تنبش فى قلبه / هل هذا من حق الوالى / أم من حق الله ؟

ابن سريج : (...). هل تبغى أن تنبش فى قلبه / هل هذا من حق الوالى / أم من حق الله ؟

أبو عمر : هذا من حق قضاة الشرع.

أبن سريج : لا، بل هذا من حق الله". ص ١١٦ - ١١٧.

(٥٠) "ليس العدل تراثاً يتلقاه الأحياء عن الموتى / أو شارة حكم تلحق بالسلطان إذ ولى الأمر / (...)

العدل مواقف / العدل سؤال أبدي يطرح كل هنيهة (...). العدل حوار لا يتوقف / بين السلطان و

سلطانه". ص ١١٠.

(٥١) "الوالى العادل / قبس من نور الله ينور بعضاً من أرضه / أما الوالى الظالم / فستار يحجب نور الله

عن الناس / كى يفرخ تحت عبائته الشر". ص ٧٣.

(52) Voir, ci-dessus.

(٥٣) "فلكى تحيي جسداً، حزرتبة عيسى أو معجزته / أما كى تحيي روحاً، فيكفى

أن تملك كلماته". ص ٧١

(54) A. UBERSFELD, *Lire le théâtre*, Paris, Messidor, Éditions sociales, 1982,

p.130.

(55) *Ibid*, p.198.

Bibliographie

A. Corpus:

- L. MASSIGNON : *La passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam. La vie de Hallâj*, Tome I, Paris, Gallimard, 1975.

صلاح عبد الصبور : *مأساة الحلاج*، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦.

B. Ouvrages consultés

- CORBIN, H.: *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964.
- DECLERQ, G. : *L'art d'argumenter. Structures rhétoriques et littéraires*, Paris, Éditions universitaires, 1992.

- GENETTE, G. : *Fiction et diction*, Paris, Seuil, 1991.
Palimpsestes, Paris, Seuil, 1982.
- Perennes, J.J.: “Portrait de Louis Massignon, pionnier du dialogue islamo-chrétien”, in, *Œuvres d'Orient*, n°769, oct-nov-déc 2012,
- REUTEUR, Y. : *Introduction à l'analyse du roman*, Paris, Dunod, 1996.
- SULEIMAN, S. : *Le roman à thèse*, Paris, PUF, 1983.
- UBERSFELD, A : *Lire le théâtre*, Paris, Messidor, Éditions sociales, 1982.