LA PASSION DE HALLÂJ : ENTRE LE RÉCIT FACTUEL ET LE RÉCIT FICTIONNEL

Eqbal Samir Khalifa, Université du Caire

Résumé analytique

Hallâj est l'une des personnalités les plus éminentes du soufisme. Un grand procès politique et religieux, qui opposa, à Bagdad, en 309/922, Shi'ites et Sunnites, juristes et Soufis, l'excommunia et le condamna au gibet, 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 Al-Sabour, « **Le drame 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.

Hallâj est l'une des personnalités les plus éminentes du soufisme. Un grand procès politique et religieux, qui opposa, à Bagdad, en 309/922, Shi'ites et Sunnites, juristes et Soufis, l'excommunia et le condamna au gibet, 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,⁽¹⁾ le premier tome de « **La passion de Hallâj** » de Massignon, et un récit fictionnel, la pièce de théâtre de Salah Abd Al-Sabour, « **Le drame de Hallâj** ».⁽²⁾ 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. Toutefois, le récit de vie de Hallâj, n'est pas un but en soi ; il s'avère être un moyen au service de la structure judiciaire visant à restaurer l'image de ce Soufi, défigurée par ses bourreaux. Le texte narratif est ainsi, sous-tendu par un discours argumentatif qui le réhabilite. « *l'argumentation est l'outil langagier et intellectuel de la prise de position en un domaine où règne la controverse.* »⁽³⁾

D'entrée de jeu, Massignon 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.H., p.19)

La dynamique démonstrative qui anime le texte s'appuie sur trois types de preuves ; la preuve éthique⁽⁴⁾ relative à l'image de l'orateur, celle pathétique⁽⁵⁾ qui agit sur les passions des narrataires, et celle logique⁽⁶⁾ 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 trajet spirituel de Hallâj, son intériorisation du culte, dont l'aboutissant est l'union à Dieu, ont profondément touché Massignon. (P.H, p.21) « *C'est en baissant les yeux (...) que je salue de loin cette haute figure, (...) jusque dans sa nudité suppliciée(...) toute déchirée de blessures mortelles portées par la jalousie du plus ineffable Amour* » (P.H, p.30)

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

À titre d'exemple, cette image de Hallâj martyrisé, renvoyant à Jésus crucifié, tient lieu d'une hypotypose qui entérine le titre : « **La passion de Hallâj** ». Elle s'avère être un argument qui s'appuie sur la doxa éthique et passionnelle du destinataire et suscite son apitoiement sur le sort de ce Soufi.

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 de savoir philosophique,⁽⁸⁾ pour défendre les thèses religieuses de Hallâj, dont la principale est le 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(...) un pouvoir souverain, faisant de son acte, l'acte même de Dieu ». (P.H, 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. (P.H, pp.319-320)

Ce discours explicatif est illustré par des citations qui rapportent des extraits de l'œuvre de Hallâj. Celles-ci ont le statut d'un syllogisme virtuel, d'une maxime.⁽⁹⁾ 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 ! ». (C.P.H, p.329)

Par ailleurs, pour réhabiliter Hallâj, Massignon recourt à des procédures argumentatives variées, qui s'appuient sur des jugements de valeur.⁽¹⁰⁾

En effet, Hallâj fut la victime des conflits politiques entre les deux partis shi'ite et sunnite, qui 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 notions,⁽¹¹⁾ qui 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 abbasside. 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'Etat « 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.H, p.305)

Ce travail 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, dont les deux familles de Nawabakht et d'Ibn Al-Furat, se tenait le parti sunnite, dont la politique témoignant de sa loyauté à l'État abbasside, est valorisée positivement par l'auteur. Les personnalités les plus éminentes de ce parti, étaient le chambellan Nasr «*l'épée fidèle de la dynastie* » (P.H, 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 abbasside (...) de fiscalité tempérée ménageant le fellah* » (P.H, pp.456–456)

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 garantit la sauvegarde du sens caché, ésotérique, spirituel des Révélations divines.⁽¹²⁾ La pensée shi'ite est alimentée par l'attente de la parousie de 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⁽¹³⁾ 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. (P.H, p.370) « *Le seul mahdi dont il ait prêché le retour et le règne, était jésus (...) qui doit promulguer en Islam la Loi définitive, consommation spirituelle des rites canoniques et de leur littéralité* ». (P.H, p.64)

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 fractionnaires, la faveur de Hallâj à la cour, la propagation de sa mystique sunnite, sapient les fondements du shi'isme, tout en menaçant son pouvoir politique. (P.H, p.377)

Pour éclaircir l'action des Shi'ites, Massignon s'appuie ainsi sur la structure du réel, sur la relation des causes aux conséquences.⁽¹⁴⁾

Cette pratique de l'imâmologie, explique l'attitude des Shi'ites qui s'empressèrent à déclencher les poursuites officielles contre Hallâj. Même après leur accès au vizirat en 296, les Shi'ites ne disposaient d'aucune autorité juridique. Les chefs imâmites de Bagdad, s'allièrent alors, aux juristes sunnites, zâhirites pour se débarrasser de Hallâj. « *Zâhir est l'exotérique, l'apparent, l'évidence littéral, la Loi, le texte matériel du Qorân* ». ⁽¹⁵⁾

Les Zâhirites étaient également hostiles à Hallâj, puisqu'ils considéraient la mystique, « les sciences du cœur » comme inutiles et incertaines. C'est Ibn Dawûd, le chef du rite zâhirite, le grand juriste de Bagdad, auteur d'un ouvrage de critique littéraire sur l'amour, qui prononça la fatwa contre Hallâj et rendit légitime sa condamnation à mort.

L'argumentation dissociative, articulées 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 Dawûd. La comparaison évaluative, 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.H, p. 390)

Ibn Dawûd s'insurgeait contre ces prétentions qui cherchaient à sanctifier l'âme par l'amour de Dieu ; « *(il) avait démontré que tout culte qui prétend aimer Dieu l'anthropomorphise et aboutit à l'assimiler à l'homme.* » (P.H, pp. 393 – 394).

Le légalisme musulman d'Ibn Dawûd est à l'origine de son point de vue raidi sur l'amour. Selon lui, l'amour est d'ordre physique et vise à une chose partielle. C'est « *une hantise démoniaque* » (P.H, p.389) et 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, est de s'identifier à Dieu, par amour, qui, loin de l'anéantir, le ressuscite. « *ceux que le Désir tue, Il les ressuscite* » (P.H, p.393).

Une raison politique amena également, Ibn Dawûd à rendre licite la mise à mort de Hallâj. Il craignait son ascendant croissant sur la population qui voyait en lui, un guide spirituel. (P.H, p.395)

C'est le cadî Abû 'Umar Hammâdi, qui prit alors à son compte la fatwa d'Ibn Dawûd, 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 mystiques, d'où sa fatwa suspensive qui « *conclut à l'indépendance de la mystique en Islam, vis-à-vis des tribunaux canoniques* » (P.H, p.417).

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 loi 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 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.H, 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* » (P.H, 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. Hâmid est le type du fermier d'impôts, voleur,

cruel, et vindicatif. « *Sa haine pour Hallâj (...) dérivait des condamnations (...) que les croyants fervents (...) portaient contre une politique d'exactions fiscales illimitées poussant le peuple à la famine* » (P.H, 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 khalife 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 khalife Muqtadir de la menace d'une révolution sociale hallâgienne. En ruinant Hallâj, il fit preuve de sa loyauté au khalife, et discrédita Ibn 'Isa.

Cette argumentation est fondée sur l'interaction, la cohérence entre les actes et la personne⁽¹⁶⁾ 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 Hammâdi, 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.H, 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.

En énumérant des situations analogues pour défendre la thèse de Hallâj, Massignon s'appuie sur l'argument du rapport d'identité partielle⁽¹⁷⁾ qui 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 Hassan Al-Basri, avait déjà mis l'accent sur la portée mystique de ces rites. Il estimait que l'esprit dans lequel on pratique le rite prime la matière du rite lui-même. (Voir, P.H, p.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 consacré 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 ». (C.P.H, p.589)

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 mirades publics, qu'il fut abandonné et excommunié par les Soufis, *« pour qui il ne pouvait plus y avoir de miracles publics (...), 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 »* (P.H, p. 342).

Par contre, Hallâj 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, et *« 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.H, p. 339).

Le tribunal qui condamna Hallâj à mort en 922/309, n'était pas ordinaire, c'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. En outre, *«le cadî Abu 'Umar(...) au lieu de demander la fatwa de condamnation à un autre, confondit les deux pouvoirs, législatif du mufti et judiciaire du cadî, en sanctionnant lui-même sa propre fatwa »*. (P.H, p.434)

En dernier lieu, le khalife Muqtadir statua sur son sort et confirma la sentence. Quels étaient ses motifs ?

Massignon esquisse un portrait assez négatif de Muqtadir, *« Manque de régularité religieuse et morale de sa vie »*. (P.H, p.443) Mais surtout, soumis à *« l'influence corrosive (...) des financiers shi'ites iraniens, et de leurs alliés arabes »*. (P.H, p.531)

Ces Shi'ites, l'ont 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 ; *« 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.H, p.380)

Montant le scénario de son troisième vizirat, voulant affaiblir son rival, le chambellan Nasr, protecteur de Hallâj dans la cour, Ibn Al-Furât, exhorta Muqtadir à se libérer de sa tutelle, en confirmant la sentence contre Hallâj. (Voir, P.H, p.582)

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 Saint. 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'était pour cette raison, que le khalife fut persuadé par son entourage, que Hallâj osait modifier les cérémonies légales et corrompre les pratiques religieuses. C'était difficile pour le khalife 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 martyre, pour hâter sa transfiguration. (Voir, P.H, p.689) Shi'ites et Sunnites formalistes, le travestissaient en magicien qarmate, perturbateur de l'ordre religieux et social. (P.H, 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 supplice, et de son trajet spirituel, et de ses prédications, parachèvent sa réhabilitation par Massignon.

Au terme de cette réhabilitation, Massignon, adjoint aux procédures déductives une procédure inductive, le raisonnement par analogie, « où le rapport de similitude a une fonction de structuration et d'évaluation du réel. »⁽¹⁸⁾

L'auteur explicite l'implicite préfiguré par le titre, établit un rapport de similitude entre Hallâj et Jésus. « *Frappé(...) 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(...) 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* » (P.H, p.638)

L'œuvre de Massignon met en relief les aspects communs des deux religions musulmane et chrétienne.

Passons à la seconde étape de cette étude, qui se propose de cerner les relations transtextuelles⁽¹⁹⁾ entre les deux récits factuel et fictionnel.

Dans la postface de sa pièce (D.H, pp.123-127), Salah Abd Al-Sabour révèle que c'est l'œuvre de Massignon, qui a suscité son intérêt pour ce mystique musulman. Il affirme ainsi, dans ce métatexte,⁽²⁰⁾ 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.

L'hypertexte du « drame de Hallâj » s'avère être « *une dérivation massive et déclarée* »⁽²¹⁾ de l'œuvre de Massignon, un de ses hypertextes principaux.

Il exhibe en partie, l'imitation⁽²²⁾ de quelques traits thématiques du récit factuel dont la prédication publique de Hallâj, son emprisonnement et sa condamnation à mort. Le motif principal qu'il maintient, c'est le discours mystique, proféré par Hallâj.

« 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. »⁽²³⁾ (P.H, p.107)

Dans les deux récits, le discours soufi converge quant à la nécessité de la souffrance pour accéder à l'union à Dieu.

Au seuil de l'amour divin, le malheur apprend au mystique de se livrer à Dieu. Pour être agréé de Dieu, la déclaration d'amour de l'amant, doit être imprégnée de souffrance.⁽²⁴⁾

« Je Te désire, je ne Te désire pas pour la récompense (des Élus) Non, mais je Te désire pour le supplice (des damnés). »⁽²⁵⁾

Ce discours répond à celui du Hallâj fictionnel, arrêté par la police, aspirant à la souffrance comme signe de son élection par Dieu.

« Châtie-moi ô mon Aimé 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 /(...) Que mon corps décharné et ma peau ridée soient les instruments de Ton châtiment. »⁽²⁶⁾ (D.H, pp.51-52)

Toutefois, l'hypertexte du « Drame de Hallâj » ressortit à une transformation sérieuse, à une transposition thématique⁽²⁷⁾ ou sémantique de l'hypotexte. Cette étude porte sur quelques uns de ces 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 dramatisation⁽²⁸⁾ 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'hypotexte subit une réduction massive, Salah Abd Al-Sabour réduit le récit à la prédication de Hallâj, son emprisonnement, son dernier procès et sa condamnation à mort. La réduction de l'hypertexte procède par synthèse et condensation.⁽²⁹⁾ Elle vise à mettre l'accent sur l'essentiel de l'histoire, selon le dramaturge, à savoir la mise à mort de Hallâj.

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 transmotivation.⁽³⁰⁾ à l'introduction de motifs différents pour expliquer le supplice de Hallâj.

Dans le récit factuel, Hallâj est mis à mort pour des raisons d'ordre religieux. 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'avènement mystique du règne de Dieu dans les cœurs.* » (P.H, 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 et 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 ⁽³¹⁾(D.H, p.50), et le soliloque du prédicateur qui termine la première partie.

« Qu'a-t-il révélé, 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⁽³²⁾ ni un souverain. »⁽³³⁾ (D.H, p.53)

Hallâj fut donc arrêté, parce qu'il n'était pas sage. Dans sa postface, le dramaturge l'affirme : « *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.* »⁽³⁴⁾ (D.H, pp.124-125)

L'hypertexte procède par une démotivation, fait une suppression du rôle des Shi'ites, se tait sur les conflits politiques entre Shi'ites et Sunnites, dont Hallâj était la victime.

De même, le 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 remotivation 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. 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 se désintéressaient des malheurs publics, la responsabilité à l'égard des autres, était le choix de prédilection de Hallâj. Son discours avec Shibli 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?

Shibli: -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. »⁽³⁵⁾ (D.H, pp.21-23)

Hallâj confère à la mystique un but outre que la sainteté divine. 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 shibli 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. »⁽³⁶⁾ (D.H, p.35)

En outre, cette transmotivation est accompagnée d'une transformation pragmatique.⁽³⁷⁾

Dans le récit factuel, Massignon montre que de hauts fonctionnaires étaient émus par la véhémence de la prédication amoureuse de Hallâj. Madhara'yi, Tûlûni et Qunna'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 mystiques, « *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 vizir* » (P.H, p.68)

La plupart de ces hauts fonctionnaires, ne participèrent pas à l'insurrection qui s'ensuivit et n'aboutit pas en 296. Seul, Hy. 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 Hamid. 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, 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.H, p. 69), ni de sa position vis-à-vis du khalifat abbasside, de sa faveur à la cour, « *Hallâj (...) avait accepté de ses maîtres (...) la légitimité du pouvoir abbasside.* » (P.H, p.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, 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.

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 et le rôle du wali, de faire régner la justice.

« Peut-être qu'ils m'en veulent parce que je parle à mes fidèles / Je leur dis que le wali constitue le cœur de la nation / (...)

Si vous accédez au pouvoir, n'oubliez pas de mettre / le vin du pouvoir, dans les coupes de la justice. »⁽³⁸⁾ (D.H, p.28)

Dans le dernier tableau, le cadi Abû 'Umar accuse Hallâj d'avoir envoyé ces lettres. Hallâj ne le renie pas. Il est donc trempé dans un complot contre l'État. Par ailleurs, il vitupère contre la pauvreté qui « *détruit l'âme humaine* »⁽³⁹⁾ (D.H, p.110), l'humiliation des pauvres, ce qui menace l'ordre social, empêche l'amour de se répandre entre les hommes, et contredit ainsi le vouloir de Dieu. (D.H, p.112) Il espère que ses idées, ses principes guideraient un wali juste, qui « *coordonnerait le pouvoir avec l'idée/ Et concilierait la sagesse et l'acte.* »⁽⁴⁰⁾ (D.H, 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. (D.H, 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 cadi devient plus prépondérant. Sa fatwa qui n'aboutit pas au niveau pragmatique, est valorisée au niveau axiologique puisqu'elle 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 wali / ou le droit de Dieu ?

Abû 'Umar : c'est le droit des canonistes.

Ibn Surayj : Non, c'est le droit de Dieu. » ⁽⁴¹⁾ (D.H, p.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, D.H, 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. » ⁽⁴²⁾ (D.H, 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.H, p.528) Durant huit années de prison, Hallâj ne composait que des écrits mystiques.

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

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.

Dans le récit factuel, le supplice de Hallâj, la passion de Hallâj fait écho à la passion du Christ. Massignon affirme : *« 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.H, p.645)

Dans le récit fictionnel, la comparaison de Hallâj à Jésus est sous-entendu par le titre de la première partie « La parole », qui fait allusion à l'intertexte coranique, auquel réfère également Massignon.⁽⁴³⁾ 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 sacraliser le discours de Hallaj, de faire de lui un martyr de la justice et de la liberté.

Hallâj est comme Jésus, mais il s'en distingue. 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 initiant 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.* »⁽⁴⁴⁾ (D.H, p.71)

Sujet de l'énonciation double,⁽⁴⁵⁾ la voix de Hallâj réitère celle de Salah Abd Al-Sabour. Leur discours, leur plaidoirie pour la justice et la liberté de pensée et du culte, ne peuvent être dissociés du cadre énonciatif qu'ils trahissent discrètement. L'énoncé, ou la voix contestataire de Hallâj, est embrayé sur son dispositif énonciatif, en l'occurrence, la dictature du régime de Nasser en Égypte, dans les années 60.

Ceci 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.* »⁽⁴⁶⁾

Le récit fictionnel, en tant que méta-langage ou « *parole volée et rendue* »⁽⁴⁷⁾ se nourrissant du récit factuel, ternit le portrait du mystique et accuse les traits d'un réformateur social et politique. La fiction, ou « *la forme ne supprime pas le sens.* »⁽⁴⁸⁾ ou l'Histoire de Hallâj, « *elle ne fait que l'appauvrir (...) on croit que le sens va mourir, mais c'est une mort en sursis, le sens perd sa valeur, mais garde la vie, (...) c'est ce jeu intéressant de cache-cache entre le sens et la forme qui définit le mythe* »⁽⁴⁹⁾ de Hallâj.

Notes

- 1- Voir, G. GENETTE, Fiction et diction, Paris, Seuil, 1991, p.9.

-
- 2- Les renvois aux textes du corpus, figurent dans le corps de la page. Nous utilisons les abréviations suivantes :
 La passion de Hallâj : P. H
 Le drame de Hallâj : D.H.
 Hallâj traduit et cité par Massignon : C. P. H.
 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.
- 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- « *La maxime est la forme idéologique d'une opération logique implicite où le vraisemblable prend la forme de l'évidence.* » Ibid, p.102.
- 10- Voir, Ibid, pp.87-89.
- 11- Voir, Ibid, p.134.
- 12-Voir, H. CORBIN, Histoire de la philosophie islamique, Paris, Gallimard, 1964, p.41-49.
- 13- « *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.
- 14-« *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.
- 15-H. CORBIN, op.cit, p.29.
- 16- « *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.
- 17-Ibid., p.126.
- 18-Ibid, p.133.
- 19-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.
- 20-Voir, Ibid, p.10.
- 21-Voir, Ibid, p.16.
- 22-« *L'imitateur a essentiellement affaire à un style (...) sa cible est en style et les motifs thématiques qu'il comporte* », Ibid, p 89.
- 23- "ص 107. ..."
- 24-Voir L. MASSIGNON, La passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam. La doctrine de Hallâj Tome III. Paris, Gallimard, 1975, pp.127-128.

٥٢ - ٥١ ص " . قسمة المثلثات / المثلثات

28-Voir, Ibid, p.323.

30- Voir, Ibid, p.372.

32- Le « muhtsahib » est l'inspecteur des marchés.

34- "البرهان على أن الله تعالى هو الذي خلق كل شيء" ص 124-125.

[illegible]

38- "میں نے اپنے والدین کو بتایا کہ میں نے ایک لڑکی سے شادی کر لی ہے۔" (پیشگی) میں نے اپنے والدین کو بتایا کہ میں نے ایک لڑکی سے شادی کر لی ہے۔" ص 28۔

39- "□□□□□□□□ □□□□□□□□" ص 110.

-40 "مجلس الوزراء / المجلس الأعلى للتعليم العالي والبحث العلمي" ص 112.

...مؤلفه/ مؤلفهها و مؤلفه ها/ مؤلفه ها: مؤلفه ها-41
مؤلفه ها و مؤلفه ها/ مؤلفه ها و مؤلفه ها (...): مؤلفه ها
...مؤلفه ها و مؤلفه ها: مؤلفه ها
...مؤلفه ها و مؤلفه ها: مؤلفه ها
ص 116 - 117.

[illegible]

43- Voir, ci-dessus

44- " فلکی تَحی جسدًا، حَز رُبَّة عِیسیٰ أَوْ مَعْجَزَتِهِ | أَمَا كِی تَحِی رُوحًا فِیْکِفِی أَنْ تَمْلُکَ کَلِمَاتِهِ." ص 71

45- A. UBERSFELD, *Lire le théâtre*, Paris, Messidor, Éditions sociales, 1982, p.130

46- Ibid, p.198.

47-R. BARTHES, Mythologies, Paris, Seuil, 1957, p.211.

48- Ibid, p.203

49- Ibid.

Bibliographie

Le 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، 1996

Salah ABD AL-SABOUR : La drame de Hallâj, Le Caire, L'Institution égyptienne du livre, 1996.

Ouvrages de critique littéraire

R. BARTHES : Mythologies, Paris, Seuil, 1957.

H. CORBIN : Histoire de la philosophie islamique, Paris, Gallimard, 1964

G. DECLERQ : L'art d'argumenter. Structures rhétoriques et littéraires, Paris, Éditions universitaires, 1992.

G. GENETTE : Fiction et diction, Paris, Seuil, 1991.

Palimpsestes, Paris, Seuil, 1982.

M. Issacharoff : Le spectacle du discours, Paris, José Corti, 1985.

J. P. Ryngaert : Lire le théâtre contemporain, Paris, Dunod, 1997.

A. UBERSFELD : Lire le théâtre, Paris, Messidor, Éditions sociales, 1982.