

Abdelwahab Meddeb en dialogue avec Hallâj**Abdelwahab Meddeb in Dialogue with Hallâj**

Dr Mohamed Habiballah
Université Cadi Ayyad, FP Safi, Maroc
m.habiballah@uca.ac.ma

Reçu le : 24/7/2025 - Accepté le : 19/8/2025

25
2025

Pour citer l'article :

* Dr Mohamed Habiballah : Abdelwahab Meddeb en dialogue avec Hallâj, Revue Annales du patrimoine, Université de Mostaganem, N° 25, Septembre 2025, pp. 69-83.



<http://annalessdupatrimoine.wordpress.com>

Abdelwahab Meddeb en dialogue avec Hallâj

Dr Mohamed Habiballah

Université Cadi Ayyad, FP Safi, Maroc

Résumé :

Dans cet article, nous explorons l'approche distinctive d'Abdelwahab Meddeb à l'égard de Mansur Hallâj, mystique soufi controversé du IX^e siècle. Meddeb, érudit moderne et poète, engage une réflexion profonde sur l'héritage de Hallâj à travers ses écrits et ses traductions. En mettant en lumière la vie tumultueuse de Hallâj, marquée par ses enseignements iconoclastes et sa quête ardente d'union mystique avec Dieu, Meddeb explore également les parallèles entre le parcours de Hallaj et les thèmes récurrents dans ses propres œuvres. En analysant les contributions intellectuelles et spirituelles de Hallâj, Meddeb établit un dialogue intertextuel en offrant une nouvelle perspective sur l'influence de ce mystique controversé dans l'histoire du soufisme et au-delà.

Mots-clés :

Hallâj, Meddeb, soufisme, dialogue intertextuel, extase mystique.



Abdelwahab Meddeb in Dialogue with Hallâj

Dr Mohamed Habiballah

Cadi Ayyad University, FP Safi, Morocco

Abstract:

In this article, we explore Abdelwahab Meddeb's distinctive approach to Mansur al-Hallaj, the controversial Sufi mystic of the 9th century. Meddeb, a modern scholar and poet, engages in a profound reflection on Hallaj's legacy through his writings and translations. By shedding light on Hallaj's tumultuous life, characterized by his iconoclastic teachings and fervent quest for mystical union with God, Meddeb also draws parallels between Hallaj's journey and recurring themes in his own works. Through an analysis of Hallaj's intellectual and spiritual contributions, Meddeb establishes an intertextual dialogue that offers a new perspective on the influence of this controversial mystic in the history of Sufism and beyond.

Keywords:

Hallâj, Meddeb, Sufism, intertextual dialogue, ecstasy mystical.



Introduction :

Le 26 mars 922, dans les rues animées de Bagdad, se

déroulait une tragédie qui allait marquer durablement l'histoire mystique de l'Islam. Al-Husayn ibn Mansûr al-Hallâj, surnommé le "cardeur des consciences" et l'extatique sublime, trouvait une fin atroce entre les mains de ses bourreaux. Condamné par les juristes et livré à l'exécution sur ordre du calife al-Muqtadir, Hallâj avait passé de nombreuses années en détention - une captivité honorable - avant d'être traîné sur la place publique pour y subir son supplice. Celui-ci, d'une cruauté inouïe, se solda par sa crucifixion, après une série de mutilations, tandis que ses dernières paroles proclamaient l'union mystique de l'âme avec Dieu.

Malgré les condamnations officielles, les fatwas d'excommunication et les persécutions, l'image de ce mystique profondément habité par la prière, horriblement mutilé mais totalement dévoué à sa foi, hante encore aujourd'hui l'imaginaire spirituel musulman. Al-Hallâj incarne un paradoxe saisissant : il est à la fois l'homme de l'amour divin et de la douleur humaine, le chantre de la liberté intérieure et le témoin de la soumission ultime. Sa mort tragique ne relève pas seulement du martyr ; elle dévoile un dilemme religieux universel, celui d'une quête de vérité qui, à un moment ou à un autre, s'impose à toute âme éprise de Dieu avec sincérité.

Abû al-Mughîth al-Husayn ibn Mansûr al-Hallâj s'inscrit dans la même lignée que Bâyezîd Bastâmî : celle de ces soufis du début du X^e siècle qui, en transformant les pratiques traditionnelles, ont mis l'accent sur l'expérience personnelle de l'extase comme voie d'union avec le divin. Leurs démarches furent perçues comme novatrices, voire audacieuses, par certains, et comme hérétiques par d'autres. Hallâj incarne à lui seul l'idéal du soufi errant, sans cesse en mouvement, tant sur le plan géographique que spirituel - en perpétuelle traversée de lui-même et des mondes.

1 - Hallâj, la transhumance de l'être et le voyage infatigable :

Dans sa communication à l'université de Padoue, Meddeb

évoque l'errance de Hallâj en ces termes : "Un de ses compagnons a confirmé que le Maître était un errant, parcourant le monde. Il avait un goût prononcé pour les voyages en mer et sur terre, et se rendit jusqu'en Inde". Chawki Abdelamir et Philippe Delarbre, quant à eux, font référence à la "vaste errance" d'Hallâj dans leur introduction du Livre des Tawassines.

"Al Hallâj, mystique musulman, missionnaire errant... ce n'est pas seulement son pays d'origine, la Perse, ni Bagdad et l'Irak qu'Hallâj voulut atteindre et convaincre, c'est la Turquie, l'Inde, la Chine qu'on le vit sillonner, vêtu de haillons et animé de la même foi ardente"⁽¹⁾.

Issu d'une famille zoroastrienne d'un village du sud de la Perse, Hallâj passe son enfance et débute son apprentissage spirituel à Bassora, en Irak, ville marquée par la figure de Rabi'a al-'Adawiyya. Ce séjour influence profondément sa quête mystique, notamment dans son aspiration à l'extase. Après son mariage à Bassora, il s'installe à Bagdad, où ses idées iconoclastes suscitent la controverse parmi certains soufis. Hallâj bouleverse les pratiques établies par sa prédication publique, accessible à tous, prônant un amour divin universel. C'est dans ce contexte qu'il acquiert le surnom de Hallâj (le Cardeur), se disant capable de sonder les cœurs.

Par la suite, il parcourt pendant cinq ans plusieurs régions de Perse, notamment le Khorasan et le Fars. Renforçant son anticonformisme, il abandonne la tenue traditionnelle des soufis pour adopter celle des moines errants, se rapprochant ainsi du peuple. En 905, il entreprend un voyage vers l'Inde, poursuivant son errance jusqu'aux confins de la Chine. De retour à Bagdad, il y meurt tragiquement. Toute sa vie, Hallâj demeure un voyageur mystique, animé par une quête inlassable de vérité, de rencontres spirituelles et de dépassement des frontières culturelles.

2 - Hallaj balbutie de l'ineffable :

De manière similaire à Bistami, Hallâj a développé une

théorie mystique qui promeut la fusion de l'âme humaine avec la divinité. Selon cette théorie, l'extase permet au soufi d'atteindre l'union avec Dieu, se transformant ainsi en un être unique avec Lui. Hallâj a exprimé cette idée avec une intensité rarement égalée dans la littérature soufie, notamment à travers ces vers :

"J'ai vu mon dieu avec l'œil du cœur. J'ai dit : "qui es-tu?"
Il a dit : "Toi". Le où n'est pas pour toi un où. Là où Tu es n'est pas un où. L'éternité n'a pas sur Toi d'illusion et ne peut dire où Tu es. Toi qui as dépassé le où pour aller vers le non où, où es-Tu donc ?"⁽²⁾.

"Ta place dans mon cœur est tout mon cœur
Nulle place pour une créature à Ta place
Mon âme T'a placé entre ma peau et mes os
comment ferais-je si je te perdais"⁽³⁾.

"Entre moi et Toi, il traîne un "c'est moi" qui me tourmente.
Ah, enlève, par Ton "c'est Moi" mon "c'est moi" (inniî) hors d'entre nous deux"⁽⁴⁾.

Les vers inspirés d'une extase mystique d'Hallâj révèlent son extraordinaire talent littéraire, lui permettant de façonner des métaphores et des paraboles ésotériques pour exprimer son amour et sa quête du divin. Dans sa recherche de l'inexprimable, il emploie des expressions théophrastiques (shatahat) dans ses vers, invoquant ainsi l'expérience mystique et la tradition soufie. Parmi ces expressions extatiques, une formule en particulier, "Je suis le Vrai", a provoqué un scandale. Dans un passage où Hallâj se représente en débat avec Lucifer et Pharaon, il leur adresse ces paroles : "Si vous ne Le connaissez pas, connaissez donc Sa trace. Moi, je suis cette trace, moi je suis Al Haq⁽⁵⁾, car je suis à jamais par Al Haq un Haq". Cette formule complexe et ambiguë a soulevé une polémique similaire à celle suscitée par Bistami (Louange à moi) et a été rejetée par les juristes orthodoxes qui ont pris au pied de la lettre les paraboles d'Hallâj. Dans le roman "Phantasia", les expressions controversées de Bistami et de Hallâj sont présentées dans la même scène, mettant en évidence la

similarité de leur audace langagière :

"Comme Bistamî qui conjugue à la première personne la formule rituelle réservée à dieu et clamée en tout acte : Louange à moi, que Ma gloire est grande. Comme Hallâj qui assimile son identité avec le Tout Autre qui en lui séjourne : Je suis le Vrai. N'étant pas historiquement circonscrite par l'islam, impensée, laissée en friche, l'incarnation prend le risque de devenir universelle. Sur la voie de la transgression, elle est à la portée de chaque prétendant. En ayant l'ambition d'être toi-même Dieu, tu détaches la douleur de ton corps, lequel se sent prêt à subir l'ordalie et à contempler son propre sacrifice comme une représentation"⁽⁶⁾.

Avant même Meddeb, Jalal Din Rûmî, un fervent disciple de l'hermétisme soufi, avait déjà saisi la profondeur des expressions d'Hallâj. Contrairement aux interprétations littéralistes, Rûmî a su disséquer avec minutie la formule de Hallâj, source de tant de controverses et de débats, afin d'en révéler la signification profondément mystique :

"Dans cette parole : "Anâ'l-Haqq" (je suis la Vérité divine), les gens croient qu'il s'agit d'une grande prétention. Or "Anâ'l-Haqq" révèle une grande modestie, car ceux qui disent : "Je suis le serviteur de Dieu", attestent deux existences ; l'une pour soi, l'autre pour Dieu. Mais celui qui dit "Anâ'l-Haqq" s'annihile. Il dit "Anâ'l-Haqq", c'est-à-dire : je ne suis pas, tout est Lui, excepté Dieu il n'y a d'existence pour personne. Je suis un pur néant, je ne suis rien"⁽⁷⁾.

Dans cette parole, "Ana'l Haqq", les gens pensent qu'il s'agit d'une grande prétention. Cependant, "Ana'l Haqq" révèle une grande modestie, car ceux qui disent : "Je suis le serviteur de Dieu", témoignent de deux existences : une pour eux-mêmes et une autre pour Dieu. Mais celui qui dit : "Ana'l Haqq", s'annihile. Il dit : "Ana'l 'Haqq", c'est-à-dire : "Je ne suis pas, tout est Lui, en dehors de Dieu, il n'y a pas d'existence pour personne. Je suis un pur néant, je ne suis rien". La modestie de ce dernier est grande ;

les gens ne comprennent pas que si un homme se comporte en serviteur de Dieu, alors pour Dieu sa servitude existe : bien qu'elle soit destinée à Dieu, son action lui permet de se voir distinct de Dieu. Cette personne n'est pas noyée. Celui qui est noyé dans l'eau n'a plus aucun mouvement ni action, mais ce sont les mouvements de l'eau".

La comparaison entre la déclaration "ana'l 'Haqq" "Je suis la Souveraine Vérité" (أنا الحق) et celle de Pharaon "Je suis votre Dieu" (أنا ربكم الأعلى) met en évidence des différences significatives dans leur signification et leur intention.

L'expression soufie "Ana'l-Haqq" ("Je suis la Vérité") exprime l'effacement total de l'ego dans la Présence divine. Celui qui la prononce affirme son anéantissement spirituel et reconnaît que seule la Réalité divine existe véritablement. C'est un acte de dépouillement intérieur, empreint d'humilité.

A l'inverse, la proclamation de Pharaon - "Je suis votre Dieu" - relève d'une posture d'orgueil tyrannique. Elle manifeste une volonté de domination, une usurpation arrogante du divin pour asseoir un pouvoir absolu.

La différence essentielle réside dans l'intention : "Ana'l-Haqq" traduit l'abandon de soi face à la transcendance ; la déclaration de Pharaon incarne l'illusion de toute-puissance et la négation de cette transcendance.

"Une nuit, en rêve, un soufi voit Pharaon en enfer et Mansour Al Hallaj très haut au Paradis. - Seigneur, demande le rêveur, éclaircis-moi ce paradoxe. Pharaon proclamait : "Je suis votre Dieu", et Hallaj : "Je suis la Vérité". Ne disaient-ils pas la même chose ? Tous deux ne prétendaient-ils pas être Dieu ? Pourquoi une telle différence de traitement leur est-elle faite ?

- Pharaon tomba sous l'emprise de son ego, dit la Voix. En tout ce qu'il a vu, il n'a vu que lui-même. Ainsi M'a-t-il perdu. Tandis que Mansour, en tout ce qu'il a vu, n'a vu que Moi, et a perdu son ego. Voilà toute la différence entre eux"⁽⁸⁾.

Selon la Voix Divine, Pharaon est tombé sous l'emprise de

son ego, ce qui signifie qu'il était dominé par son arrogance et sa propre perception de grandeur. Dans tout ce qu'il a vu et expérimenté, il n'a vu que lui-même, mettant ainsi son ego au centre de son existence. En conséquence, il a perdu la connexion avec la véritable réalité et la présence divine. Sa prétention à être un dieu et à exiger l'adoration des autres l'a finalement conduit à sa perte.

En revanche, Hallaj a adopté une approche différente. Dans tout ce qu'il a vu et vécu, il n'a pas cherché à se mettre en avant ou à satisfaire son ego. Au lieu de cela, il a vu la présence divine dans tout et a reconnu que la réalité ultime réside en Dieu. Il a renoncé à son ego et s'est perdu dans la contemplation de la divinité. C'est cette différence d'attitude et de perspective qui a fait toute la distinction entre Pharaon et Mansour.

Cette déclaration souligne l'importance de l'humilité et de l'abandon de l'ego dans la recherche spirituelle. En reconnaissant que la réalité ultime se trouve au-delà de notre ego et en s'ouvrant à la présence divine, nous pouvons nous affranchir de notre factice et l'illusion de notre propre grandeur et nous connecter à quelque chose de plus vaste et de plus sacré.

Dans le prolongement de son enseignement, Rûmî aborde le concept de théophanie, cette manifestation divine qui permet à l'homme parfait de s'assimiler et s'identifier à la représentation de Dieu. Il revient ainsi sur la fameuse locution théophasique, objet de controverses, en offrant une explication d'une subtilité accrue. Voici ses mots :

"Ainsi, lorsque l'amour de Mansûr pour Dieu fut sans limites, il devint son propre ennemi et anéantit son moi. Il dit "Ana'l Haqq", Je suis Dieu : "Je suis devenu anéanti, Dieu seul reste". Ce serait prétention et orgueil que de dire : "Tu es Dieu, et je suis Ton serviteur". Par-là, tu affirmes ta propre existence et tu instaures la dualité. De même si tu dis : "Hûwâ'l Haqq", "Il est Dieu", tu fondes une dualité. Car tant que "Je" n'est pas, "Lui" n'est pas non plus. C'est pourquoi Dieu a dit : "Je suis Dieu",

étant donné qu'un autre que Lui n'existait pas, et que Mansûr était anéanti. Ces paroles étaient les paroles de Dieu"⁽⁹⁾.

Jalal Din Rumî démontre sa finesse exégétique en cherchant à rendre le langage extatique prédominant, reléguant ainsi le langage conventionnel au second plan. Néanmoins, la célèbre déclaration de Hallâj, marquant un tournant dans l'histoire de la mystique musulmane, est préservée dans Talismano à la page 33 sous la forme de "Anâ al' 'Haqq" (Je suis le Vrai ou la Souveraine Vérité), ce qui a profondément divisé Hallâj des juristes orthodoxes. Pour ces derniers, la théorie de l'union mystique de Hallâj risque de les rapprocher de l'incarnationnisme chrétien et de mettre symboliquement en question un des principaux dogmes du monothéisme islamique, notamment résumé dans la sourate CXII :

"Dis : "Il est Dieu, Il est Un
Dieu de plénitude
qui n'engendre ni ne fut engendré
et de qui n'est l'égal pas un"⁽¹⁰⁾.

3 - Hallâj et la transgression mystique :

Dans la même perspective, Hallâj se heurte aux théologiens orthodoxes en proclamant l'universalité de la quête divine. Ces derniers ont une vision statique de l'islam, considérant que cette religion ne doit en aucun cas se mêler à d'autres formes de croyances et doit maintenir ses distances. Cependant, pour Hallâj, tous les chemins mènent à Dieu, indépendamment des rituels et des pratiques, car l'objectif ultime est d'atteindre l'unité. Lorsqu'il s'exprime dans un souk à Bagdad, le maître affirme avec force :

"Ô mon fils, toutes les religions sont faites pour Allah le très glorieux. Il a, par elles établi Son pouvoir sur les communautés... Celui qui blâme l'autre, l'accusant d'être dans le faux, celui-là juge comme s'il s'agissait de libre choix. Tel est le sens de la doctrine des fatalistes qui sont les "mages de cette nation". Sache que judaïsme, christianisme et islam, comme les autres religions,

ne sont que dénomination et appellation. Le but recherché à travers elles jamais ne varie"⁽¹¹⁾.

Ibn 'Arabi a approfondi l'analogie entre les religions, allant jusqu'à établir une correspondance entre elles.

Les théologiens orthodoxes considèrent Hallâj comme un mystique dangereux, dont l'influence pourrait perturber l'ordre immuable de la foi et de la croyance. Il est donc essentiel de le maintenir sous surveillance. Cependant, Hallâj reste insensible aux avertissements et aux appels à l'ordre émanant des érudits de Bagdad. Il persiste dans ce qui sera perçu comme de la provocation, voire de l'hérésie. Malgré son affiliation sunnite, il enseigne aux cercles chiites et soutient leur cause dans leurs conflits avec l'autorité centrale de Bagdad. Cette incursion politique, ajoutée aux "provocations" de ses formules et de ses poèmes, représente la goutte qui fait déborder le vase de l'interdit. Ses détracteurs saisissent alors cette opportunité pour l'accuser de tous les maux, en particulier de la plus grave infraction, afin de le soumettre à une sentence suprême. Les "preuves" abondent, car si l'on examine attentivement l'œuvre de ce grand poète, certaines de ses expressions extatiques pourraient facilement être interprétées comme portant atteinte à la foi musulmane. Parmi les vers mystérieux et captivants qui ont scandalisé les théologiens orthodoxes, on trouve :

"J'ai renié la religion de Dieu, le reniement
Est un devoir pour moi, un péché pour les musulmans"⁽¹²⁾.

Ces vers de Hallâj sont en corrélation avec la parabole de Râbi'a, où elle exprimait son désir de transcender le paradis et l'enfer afin de rendre un culte pur et désintéressé à Dieu. De manière similaire, Hallâj refuse de pratiquer une religion motivée par la crainte de l'enfer et l'espoir d'une récompense paradisiaque, préférant une religion qui est une fin en soi. Selon lui, la véritable religion vise exclusivement l'union et la fusion avec Dieu. Cette religion de l'union est une relation personnelle entre l'individu et Dieu, affranchie des poids des obligations

dictées par les dogmes religieux. C'est dans cette perspective que Hallâj a formulé ce qui sera sa principale pièce à conviction lors de son procès. Toujours inspiré par l'extase, il a osé déclarer que le pèlerinage à La Mecque n'était pas une obligation, et que l'on pouvait accomplir ce rite sacré n'importe où, pourvu que l'on se sente spirituellement proche de Dieu. Cette idée, considérée comme scandaleuse par ses détracteurs, a été consignée dans ces mots de Hallâj :

"Ô toi qui me blâme pour Son amour, comme tu me blâmes !
Tu ne m'aurais pas blâmé si de Lui tu avais su ce dont je souffre
D'aucuns vont au pèlerinage, le mien est là où j'habite
On sacrifie le bétail et moi, mon âme et mon sang
Ceux qui, sans l'aide des sens, tournent autour du ka'aba,
Tournent autour de Dieu, Lequel dispense du Lieu Saint"⁽¹³⁾.

Il est important de noter que Hallâj a accompli le pèlerinage à La Mecque à trois reprises.

Il est intéressant de souligner le lien entre l'idée de ne pas être obligé de se rendre physiquement à La Mecque pour accomplir le pèlerinage et le séjour de Mansour à Bassora, ainsi que l'influence potentielle de Râbi'a sur lui. En effet, la notion transgressive de Hallâj, qui dispense le pèlerin de se rendre à La Mecque, peut être considérée comme un écho de la légende selon laquelle la Kaaba se serait déplacée pour rencontrer Râbi'a lorsqu'elle avait l'intention de faire le pèlerinage. Cette anecdote, anticipant l'inspiration de Hallâj, a été très mal reçue par ceux qui estimaient qu'il avait déjà franchi les limites de la loi. Leur colère s'est intensifiée en raison de la remise en question du dogme du pèlerinage à La Mecque. Les provocations de Hallâj ont atteint leur paroxysme, et les oulémas de Bagdad ne lui pardonneront pas cet affront. Meddeb rappelle ces éléments de manière explicite :

"Le conseil des docteurs ne put tolérer la manipulation de Loi par Hallâj. Comme cette inspiration qui exhorte à privatiser le Pèlerinage, à édifier sa propre ca'ba, là où l'on séjourne,

individualiser le temple, le soustraire du pacte communautaire, le multiplier, le fragmenter, le disséminer, à purifier comme parcelle sanctifiée, et s'acquitter ainsi des circumambulations canoniques. Blasphème, fantaisie, s'écrièrent les docteurs. D'où te vient l'audace d'une telle réforme ? lui dit-on encore"⁽¹⁴⁾.

En raison des accusations d'imposture et de blasphème portées contre lui, Hallâj a été arrêté par les autorités musulmanes et a fait l'objet d'un procès qui a laissé une marque indélébile dans l'histoire des tribunaux islamiques. Massignon, dans ses écrits, évoque le déroulement de ce procès ainsi que l'atmosphère qui régnait à l'époque :

"Bagdad, écrit Massignon, était alors, probablement la plus grande métropole du monde civilisé, et c'est là sur le théâtre exhausser, comme pour Jeanne d'Arc, que le procès de l'amour divin fut plaidé dans le décor fastueux de la cour abbasside"⁽¹⁵⁾.

Le fameux procès intenté à Hallâj pour imposture et blasphème n'a pas réussi à le réduire au silence ; au contraire, il a contribué à élever sa légende. Ce procès a duré sept longs mois, pendant lesquels les juges ont tenté de justifier une condamnation à mort pour faire taire cet "agitateur d'esprit". Malgré des débats animés et des arguments contradictoires, Hallâj a résisté face à ses accusateurs, jusqu'à ce que les juges prononcent finalement l'acte d'accusation final : la remise en question de l'obligation du pèlerinage à La Mecque pour celui qui rencontre Dieu dans son cœur. Cette accusation est irréfutable, car elle remet en cause l'un des cinq piliers de l'islam, à savoir le pèlerinage à La Mecque, ce qui est considéré par les juristes orthodoxes comme une apostasie passible de la peine de mort selon leur code. La sentence est sans appel : Hallâj doit être exécuté de la manière la plus atroce, subissant les pires supplices en tant que véritable martyr du soufisme. Il a d'abord été pendu, puis décapité. En décrivant la Passion de Hallâj, dans un sens christique, Meddeb écrit :

"Et on le crucifia vivant au ponant, puis au levant de la ville

avant de l'emmener sur la Place du pont... Le chef de la police demanda au bourreau d'exécuter la sentence. Celui-ci frappait et Hallâj ne gémit pas... Et il reçut les mille fouets sans que plainte s'entende. Et on lui coupa pieds et mains. Et on le décolla. Et on exhiba sa tête sur le pont. Et l'on brûla le reste du corps. Et on dispersa ses cendres dans le Tigre qui le lendemain déborda, crue mémorable. Et on demanda aux libraires de ne point acheter ni vendre ses livres. Puis on promena sa tête dans le pays pour contraindre au silence ses disciples"⁽¹⁶⁾.

Hallaj a profondément influencé le soufisme ainsi que la mystique a succombé aux mains des juristes orthodoxes qui cherchaient à faire taire ce "fou de Dieu" au langage transgressif. Cependant, Hallâj n'a pas cédé au silence et n'a pas craint la mort, car il considérait que cela lui permettrait de rejoindre son Compagnon. Même sur le gibet, il a tourné en dérision ses bourreaux, comme rapportés par le narrateur de Talismano :

"Hallâj sanglote éperdu à rire : Tuez-moi, féaux camarades, c'est dans ma mort que je retrouve vie"⁽¹⁷⁾.

Après dépeindre une scène d'amour, Meddeb commence sa réflexion en introduisant le premier vers traduit d'une qasida hallâgienne, mettant en lumière la connexion entre l'expérience corporelle et l'évocation de la passion soufie. Ce vers marque l'ouverture de la *ḡaṣīda* X de l'édition Massignon intitulée "Tuez-moi donc mes camarades" (اقتلونني). L'appel à la mort, suivi de l'affirmation que la véritable vie réside dans la mort, semble être inspiré d'un poème séculier d'Ibn abi Hafsa, également utilisé par Rûmî dans son *mathnavi*. Ainsi, en intégrant des références intertextuelles à Hallâj, Meddeb enrichit son texte et résonne avec d'autres poètes arabes et persans.

Abdelwahab Meddeb a aussi traduit ce poème dans la revue *Dédale*, en substituant le terme "camarades" par "amis fidèles". Cette approche vise à élargir les références en utilisant des allusions explicites à d'autres œuvres tout en évoquant des textes qui se trouvent en arrière-plan. Chez Meddeb, l'intertextualité se

déploie sur deux niveaux : elle désigne d'abord un intertexte identifiable dans le texte, puis pointe vers un autre intertexte implicite et latent. Le texte de Meddeb se réfère à ces deux intertextes, étroitement liés entre eux et avec le passage meddebien qui les mentionne à la fois de manière explicite et implicite.

Conclusion :

A travers l'approche distinctive d'Abdelwahab Meddeb à l'égard de Mansur Hallâj, cet article nous plonge au cœur d'un dialogue entre l'érudit moderne et le mystique controversé du IX^e siècle. Meddeb, à la fois poète et intellectuel, déploie une réflexion profonde sur l'héritage de Hallâj, illuminant les circonvolutions de sa vie tumultueuse marquée par des enseignements audacieux et une quête inextinguible d'union mystique avec Dieu. En revisitant les écrits et les traductions de Hallâj, Meddeb ne se contente pas de raconter une histoire, mais établit un lien intime avec les thèmes récurrents de ses propres œuvres, enrichissant ainsi notre compréhension du soufisme et de son évolution. A travers cette exploration, Meddeb nous invite à considérer Hallâj non seulement comme une figure historique, mais comme une voix essentielle dans le dialogue entre spiritualité et expression individuelle. En éclairant l'influence durable de ce mystique controversé, Meddeb transcende les frontières du temps et de la tradition, offrant une nouvelle perspective sur l'importance de la liberté spirituelle et de la pensée iconoclaste dans notre monde moderne.

Notes :

1 - Hallâj : Le livre des Tawassines, suivi de Le jardin du savoir, traduit de l'arabe par Chawki Abdelamir et Philippe Delarbre, Edition du Rocher, Paris 1994, pp. 7 et 9.

2 - Ibid., pp. 42-43

3 - Al-Hallâj : Poèmes mystiques, calligraphie, traduction de l'arabe et présentation de Sami Ali, Sindbad, Paris 1985 (édition originale), Albin Michel, 1988 (éditions au format de poche), p. 83.

- 4 - Hussein ibn Mansour al Hallâj : Dîwan, traduit de l'arabe et présenté par Louis Massignon, Seuil, Paris 1981 (1^{ère} éd., Louis Massignon, 1955), p. 31.
- 5 - Hallâj : Le livre des Tawassines, p. 59
- 6 - Meddeb Abdelwahab : Phantasia, Editions du Seuil, Paris 1986, p. 28.
- 7 - Djalâl-ud-Dîn Rûmi : "Le livre du dedans (Fihi-ma-fihi)", traduit du persan par Eva de Vitray-Meyerovitch, Sindbad, Paris 1976, p. 72.
- 8 - Sayd Bahodine Majrouh : "Rire avec Dieu" Albin Michel, Paris 2015, p. 107
- 9 - Djalâl-ud-Dîn Rûmi : op. cit., p. 245.
- 10 - Le saint Coran CXII.
- 11 - Hallâj : Le livre de la parole, textes traduits de l'arabe par Chawki Abdelamir et Philippe Delarbre, Editions du Rocher, Paris, p. 55.
- 12 - Hallâj : Dîwan, p. 134.
- 13 - Al-Hallâj : Poèmes mystiques, p. 107.
- 14 - Meddeb Abdelwahab : "Hallâj revisité" Actes du Congrès mondial des littératures de langue française, Université de Padova éditions, Padova 1984, p. 390.
- 15 - Hussein ibn Mansour al Hallâj : Dîwan, p. 23.
- 16 - Meddeb Abdelwahab : "Hallâj revisité", pp. 391-392.
- 17 - Meddeb Abdelwahab: Talismano, Talismano, Sindbad, Paris 1987, p. 58.

Références :

* - Le saint Coran.

- 1 - Abdelamir, Chawki et Philippe Delarbre : Le livre de la parole, textes traduits de l'arabe, Editions du Rocher, Paris.
- 2 - Abdelamir, Chawki et Philippe Delarbre : Le livre des Tawassines, suivi de Le jardin du savoir, traduction de l'arabe, Editions du Rocher, Paris 1994.
- 3 - Al-Hallâj, Hussein ibn Mansour : Dîwân, traduit de l'arabe et présenté par Louis Massignon, Seuil, Paris 1981 (1^{ère} éd., 1955).
- 4 - Al-Hallâj, Hussein ibn Mansour : Poèmes mystiques, calligraphie, traduction de l'arabe et présentation de Sami Ali, Paris, Sindbad, 1985 (éd. orig.), Albin Michel, 1988 (poche).
- 5 - Jong, F. de : "Malâmatiyy", in Encyclopédie de l'Islam, tome VI, MAKH-MID, Leiden / Maisonneuve et Larose, Paris - Brill 1991.
- 6 - Majrouh, Sayd Bahodine : Rire avec Dieu, Albin Michel, Paris 2015.
- 7 - Massignon, Louis : in Hallâj, Dîwân, Seuil, Paris 1981.
- 8 - Meddeb, Abdelwahab : "Hallâj. Errant dans les déserts", in Dédale, n° 11 et 12, printemps 1998, Maisonneuve et Larose, Paris.
- 8 - Meddeb, Abdelwahab : "Matière du poème", in L'exil occidental, Albin Michel, Paris 2005.
- 9 - Meddeb, Abdelwahab : Hallâj revisité, Actes du Congrès mondial des

littératures de langue française, Université de Padova éditions, Padova 1984.

10 - Meddeb, Abdelwahab : Les 99 stations de Yale, Fontfroide-le-Haut, Fata Morgana.

11 - Meddeb, Abdelwahab : Phantasia, Editions du Seuil, Paris 1986.

12 - Meddeb, Abdelwahab : Talismano, Sindbad, Paris 1987.

13 - Rimbaud, Arthur : "H", in Illuminations, Œuvres Complètes, édition établie, présentée et annotée par Antoine Adam, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1979, nouvelle édition.

14 - Salih, Tayeb : Saison de la migration vers le nord, roman traduit de l'arabe par F. Noun et A. Meddeb, Sindbad, Paris 1972.

15 - Vitray-Meyerovitch, Eva de : trad., Le livre du dedans (Fihi-ma-fihi) de Djalâl-ud-Dîn Rûmi, Sindbad, Paris 1976.

