



HAL
open science

A la croisée des voies célestes: Faxr al-din 'Eraqi

Eve Feuillebois-Pierunek

► **To cite this version:**

Eve Feuillebois-Pierunek. A la croisée des voies célestes: Faxr al-din 'Eraqi: Poésie mystique et expression poétique en Perse médiévale (XIIIe siècle). Institut Français de Recherche en Iran, pp.347, 2002, Bibliothèque iranienne 56. hal-00611195

HAL Id: hal-00611195

<https://hal.science/hal-00611195>

Submitted on 25 Jul 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

A LA CROISEE DES VOIES CELESTES

FAXR AL-DIN 'ERAQI

Poésie mystique et expression poétique en Perse médiévale

Eve FEUILLEBOIS-PIERUNEK

2011

SOMMAIRE

Introduction

I Métaphysique : de l'Amour

1. Préliminaires
2. Unité et tri-unité
3. Le couple Aimé-amant - La Remontée vers l'Un
4. L'univers des théophanies
5. La réalisation spirituelle

II Typologie des personnages

1. L'amant
2. L'Aimé
3. Autres personnages

III Le cheminement dans la Voie

1. Psychologie mystique
2. Les expériences heureuses
3. Les expériences douloureuses

IV Modes d'expression

1. Le libertinage
2. L'ivresse et le vin
3. *Shâhedbâzi* et amour métaphorique

Conclusion

Bibliographie

INTRODUCTION

Poète, métaphysicien et maître spirituel, ‘Erâqi est un auteur mystique persan du XIII^e siècle à la pensée riche en éléments psychologiques et doctrinaux, mais encore peu étudié même en Iran. Le XIII^e siècle peut être considéré comme un moment historique majeur de l’histoire de la pensée en Iran. L’invasion mongole va favoriser un brassage des idées sans précédent. Deux grandes écoles mystiques vont se rencontrer : le soufisme spéculatif d’Ibn ‘Arabî, d’expression arabe (*wahdat al-wujud*), et le soufisme khorassanien s’exprimant à travers la poésie et la métaphore. ‘Erâqi sera l’un des artisans de cette rencontre et contribuera à concilier les deux courants en une féconde synthèse qui influencera durablement la spiritualité iranienne. Il sera l’un des transmetteurs du courant akbarien à l’Iran sous une forme poétique et moins absconse. Il ne se démarque pas pour autant de la tradition dont il reste un chaînon parmi d’autres. C’est pourquoi son œuvre et sa pensée, bien que marquées du sceau de sa personnalité, sont en quelque sorte exemplaires, et représentatives de toute la poésie classique persane.

Peu d’études analytiques ont été jusqu’ici consacrées à l’œuvre et à la pensée des poètes mystiques persans. Le soufisme classique et le soufisme spéculatif nous sont maintenant mieux connus grâce à une série de travaux de grande valeur. Or, à côté de ce soufisme exprimé en traités savants, il existe une riche tradition mystique persane essentiellement véhiculée par la poésie. Le grand explorateur de l’islam iranien que fut Henry Corbin l’avait un peu traitée en parente pauvre. En littérature persane, un travail considérable a été accompli : d’érudites histoires de la littérature persane ont vu le jour, des textes fondamentaux ont été édités et des traductions des grandes œuvres sont apparues. Les chercheurs iraniens se sont penchés sur le côté formel de la poésie.

Peu cependant se sont risqués à analyser les idées exprimées dans cette poésie. Pour les Iraniens, interpréter les vers d’un grand poète est pratiquement un sacrilège, et en tous cas une altération de sa pensée et la destruction de son mystère. Pour l’Occidental moyen, la poésie est presque exclusivement un art du langage, une fiction littéraire au caractère purement esthétique : il n’y cherchera donc pas spontanément une théologie mystique ou une métaphysique cohérentes.

Hellmut Ritter nous a cependant fourni une étude très fouillée de la pensée de ‘Attâr et Fritz Meier lui a succédé avec Bahâ’ al-din Valad, tandis qu’Annemarie Schimmel s’intéressait à Mowlavi. Ces chercheurs ont été, chacun à leur manière, mes guides appréciés dans le choix de ma méthode de travail.

Cette monographie sur ‘Erâqi est à la limite entre la littérature persane et le soufisme, entre l’analyse littéraire et l’histoire des idées. L’analyse stylistique a été délibérément laissée de côté ; c’est la pensée mystique de ‘Erâqi qui a retenu toute mon attention. D’ailleurs, les Iraniens ne considèrent pas ce poète comme un virtuose de la forme. Je me suis donc efforcée de présenter ce qui m’a particulièrement frappée dans les écrits placés sous le nom de ‘Erâqi : sa métaphysique, sa vision des relations de l’homme et de Dieu, la structure et l’expression d’un cheminement spirituel, une psychologie mystique, les conventions littéraires à travers lesquelles il parle, encore aujourd’hui, à chacun de nous.

Quelles sont les grandes thèses de sa pensée métaphysique ? Qu’emprunte-t-il à ses deux inspirateurs, Ibn ‘Arabi et Ahmad Ghazâli ? L’amour y joue un rôle prépondérant. Quelles sont les caractéristiques respectives de l’amant et l’aimé ? Quelle est la signification des métaphores anthropomorphiques qui se rapportent à l’Aimé ? Qui est-Il réellement ? Comment atteint-on à la perfection de l’amour ? Quelle vision du combat spirituel l’auteur nous présente-t-il ? Quelles sont les étapes du cheminement spirituel ? Leur étude permet d’engager une réflexion sur la psychologie mystique en Islam. Sera-t-il possible d’en tirer quelques conclusions sur les catégories anthropologiques de l’expérience mystique ? Quelles sont les moyens d’expression de ‘Erâqi ? Quelles images, quelles métaphores, quels clichés emploie-t-il ? Quelle est sa place dans l’histoire de la poésie ?

Je me suis intéressée au vocabulaire technique et aux nuances qu’un même terme revêtait chez différents auteurs au cours du temps. Les termes techniques employés par ‘Erâqi sont hérités de différentes écoles mystiques qui les comprennent parfois différemment (premiers traités du X^e siècle d’une part, école khorassanienne et école d’Ibn ‘Arabi, d’autre part, qui donneront conjointement les traités d’*Estelâhât* poétiques persans). Je me suis efforcée de m’en tenir à une approche phénoménologique, d’étudier la pensée de cet auteur par ses écrits mêmes en restant le plus près possible du texte et sans essayer de la faire rentrer artificiellement dans des cadres conceptuels. Cela ne m’a pas empêchée de signaler parfois telle ressemblance de pensée avec d’autres auteurs de la même ère culturelle. Je me suis efforcée d’introduire chaque thème par une

brève présentation de sa genèse et de son évolution historique, afin de le replacer dans son contexte. Les traductions des poèmes qui illustrent mes propos n'ont aucune prétention à l'élégance, leur but étant essentiellement de présenter des idées.

Le lecteur occidental confronté à la littérature persane classique ne peut manquer d'être frappé par l'emprise de la tradition et une apparente monotonie au niveau du fond et de la forme : la notion de propriété littéraire et de plagiat n'existe pas, les mêmes thèmes sont inlassablement repris et développés d'une manière stéréotypée, les auteurs semblent se répéter indéfiniment au sein de leurs propres œuvres. Tout paraît immuable, intemporel, détaché des contingences et des appartenances individuelles. Tout au plus observe-t-on au fil du temps une stylisation croissante : les particularités disparaissent, le nombre des thèmes et des images diminue. En quoi consiste donc l'originalité d'un auteur ? Le poète, prisonnier de ce conservatisme, ne peut se démarquer que par d'heureuses variantes, des juxtapositions de thèmes traditionnels, l'amplification ou la réduction d'un thème, le décalque d'un schéma de description. L'art ne consiste pas à multiplier les sujets, mais à réexprimer toujours plus subtilement les thèmes existants. Le poète garde pourtant une certaine liberté d'exprimer ses sentiments et ses émotions : c'est son expérience personnelle que nous livre 'Erâqi dans ses poèmes, mais sous une forme épurée par les stéréotypes de sorte qu'elle devient une expérience universelle, applicable à chacun de nous. Pour le poète persan, une note trop personnelle limiterait, refermerait le sens. Or, le sens doit rester ouvert: un poème parle à chacun selon sa personnalité, son état d'âme du moment, et sa signification se renouvelle à chaque lecture.

Il est donc difficile d'isoler un auteur de la tradition et de montrer clairement en quoi consiste son "originalité" que ce soit au niveau du style ou au niveau de la thématique. Nous n'avons pas entrepris ici de comparaison avec d'autres poètes persans : elle aurait risqué d'être superficielle et de tirer des conclusions hâtives. Lorsque les différents auteurs auront été étudiés de manière poussée, alors peut-être sera-t-il possible d'entamer une recherche comparative pertinente.

Il est également ardu de trancher en faveur de l'authenticité ou de l'inauthenticité d'une œuvre douteuse attribuée à tel auteur. Par ailleurs, la justesse d'une attribution est d'une importance tout à fait secondaire pour la culture orientale : autour de chaque grand auteur s'est constituée une nébuleuse d'œuvres qui ne sont pas de lui, mais qu'on lui attribue parce qu'elles sont écrites dans le même esprit et illustrent la même tradition. Souvent, ce sont les auteurs

mêmes de ces ouvrages qui, obscurs ou inconnus, ont usurpé un grand nom pour assurer un renom à leurs écrits. Mais la pseudépigraphie n'enlève rien à la valeur d'une œuvre. Nous n'avons donc pas exclu de notre analyse le *Livre des amants*, en dépit des réserves que suscite son attribution à 'Erâqi.

De l'homme, nous savons très peu de choses. Les seules sources dont nous disposons pour sa biographie sont hagiographiques. Aucune preuve historique ne vient les appuyer et il est difficile de faire la part des choses entre la réalité et la légende. De plus, étant des florilèges de situations exemplaires et archétypiques, elles laissent des pans entiers de la vie de l'auteur dans l'ombre. C'est d'ailleurs une constante en littérature persane. Les auteurs demeurent inconnus, jalousement cachés derrière leur œuvre et derrière la légende qu'ont tissée autour d'eux leurs disciples et leurs admirateurs. Parfois, ils créent eux-mêmes leur personnage idéalisé, imaginaire, tel Sa'di.

Pour la biographie de 'Erâqi, la source la plus ancienne et la plus sûre reste la *Moqaddeme*, œuvre hagiographique composée par un auteur anonyme, probablement un disciple, à la charnière du VII^e et du VIII^e siècle de l'Hégire (fin XIII^e siècle) et insérée au début du *Divân*. On trouve également des renseignements sur 'Erâqi dans les principaux recueils d'hommes célèbres (*tadhkere*) : *Nafahât al-ons min hazarât al-qods* de Jâmi, *Habib al-seyar* de X^vândamir, *Tadhkerat al-sho'arâ'* de Dowlatshâh Samarqandi, *Târix gozide* de Mostowfi, *Haft eqlim* de Amin Ahmad Râzi, ...¹

¹ On consultera notamment :

– 'A. JÂMI. *Nafahât al-ons min hazarât al-qods*, éd. M. 'Abedi. Tehrân : Ettelâ'ât, 1370. Ouvrage composé en 881-883/1476-8. Notice n° 575 sur 'Erâqi, pp. 599-602. Reprend les informations données par la *Moqaddeme* ;

– X^v ÂNDAMIR (m. 903/1498). *Habib al-seyar*, préf. J. Homâ'i. Tehrân : Xayyâm, 1333. Chronique historique de la cour timouride de Herat. Notice sur 'Erâqi : t. III, pp. 255-6 ;

– DOWLATSHÂH. *Tadhkerat al-sho'arâ'*, éd. Ramazâni. Tehrân : Padide-Xâvar, 1366. Composé en 892/1487. Notice sur 'Erâqi, pp. 161-3 ;

– Hamd Allâh MOSTOWFI. *Târix gozide*, éd. Navâ'i. Tehrân : Amir Kabir, 1336-9. Cet auteur, qui est le seul à avoir écrit sans utiliser la *Moqaddeme*, a connu l'époque de 'Erâqi et termine cet ouvrage sur l'histoire des Il-Khans en 730/1329-30, donc environ quarante ans après la mort du poète. Notice sur 'Erâqi, p. 738 ;

– Amin Ahmad RÂZI. *Haft eqlim*, éd. J. Fâzel. Tehrân : Ketâbforushi 'Ali Akbar 'elmi va adabiyye, s.d. Terminé en 1002/1594, il contient 1560 biographies classées par régions et illustrées de citations des auteurs étudiés. Voir chapitre sur Hamadan, IVe climat, 50e position ;

Faxr al-din ‘Erâqi a vécu dans une période particulièrement tourmentée de l’histoire de la Perse, celle de l’invasion des Mongols au début du XIII^e siècle, et de la domination des Il-Khans. Il ne fait cependant pas écho à ces événements dans son œuvre qui est purement poétique et spirituelle. Il ne nous a pas paru opportun de traiter ici le contexte historique, ce qui exigerait des recherches approfondies en marge du sujet traité dans ce livre et dont la connaissance n’apporterait d’ailleurs rien à la compréhension de la pensée de notre auteur. Le lecteur intéressé par cette époque mouvementée se réfèrera à quelques bons ouvrages historiques de référence². Par contre, il serait bien plus intéressant de reconstituer la vie politique, sociale et surtout culturelle des lieux fréquentés par ‘Erâqi, notamment Hamadan, Moltan et Qonya. Malheureusement les sources sont rares et dispersées : il faudrait glaner dans les *tadhkeres*, traités consacrés aux villes et autres sources primaires, et cela représenterait une étude à part entière, indépendante du sujet ici traité³.

– Mollâ ‘Abd al-nabi Faxr al-Zamâni QAZVINI. *Meixâne*, éd. A. Golcin-e Ma’âni. Tehrân : Sherkat-e nesbi-e M. H. Egbâl, 1340. Reprend les auteurs de *Sâqi nâme* et de poèmes bacchiques. Notice sur ‘Erâqi, pp. 27-56, cite un *tarjiband* sur le vin ;

– Rezâ Qolixân HEDÂYAT. *Riyâz al-’ârefîn*, éd. M. ‘A. Gorkâni. Tehrân: Mahmudi, 1344, pp. 163-166. L’auteur partit en Inde après l’invasion afghane et y mourut en 1169/1756 ;

– Rezâ Qolixân HEDÂYAT. *Majma’ al-fosahâ*, éd. M. Mosaffâ. Tehrân : Amir Kabir, 1336. Notice pp. 868-9 ;

– Hâjjî Xalife KÂTEB CELEBI. *Kashf al-zonun*. Istanbul : Maarif matbaasi, 1941. Fin XIXe siècle. Notice pp. 1563-1564.

Pour l’étude critique de toutes ces sources, on se reportera à l’introduction de S. Nafisi aux *Kolliyât*, Tehrân : Heidari, 1335/1957, pp. 1-12. Nafisi a également utilisé les travaux d’auteurs indiens mineurs, sources très difficiles à trouver, qu’il répertorie dans son étude. Ces compositeurs tardifs se sont contentés de recopier les sources existantes en y ajoutant éventuellement des éléments hagiographiques. Certaines informations doivent être revues à la lumière des *Lettres* de ‘Erâqi publiées par N. Mohtasham dans *Majmu’e-ye âthâr-e Faxr al-dîn ‘Erâqi*, Tehrân : Zavvâr, 1372/1994. On consultera également Axtar CIME. *Maqâm-e sheyx Faxr al-dîn Ebrâhim ‘Erâqi dar tasavvof-e eslâmi*. Islamabad : Markaz-e tahqiqât-e fârsi-e Iran va Pâkestân, 1372/1994, SAFÂ’, Dh. *Târix-e adabiyât dar Irân*, III, 1, pp. 567-577. Tehrân : Ferdows, 1370 (8e éd.) et Z. XÂNLARI KIYÂ. *Farhang-e adabiyât-e fârsi*. Tehrân : Bonyâd-e farhang-e Irân, 1348, pp. 341-2.

² Par exemple, pour un premier survol, *Cambridge history of Iran*, vol. V, éd. J.A. Boyle. Cambridge : University Press, 1968, chap. 4, pp.303-421 et chap. 6, pp. 483-537 ; pour en savoir plus, Bertold SPULER. *Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220-1350*. Berlin : Akademie Verlag, 1955 ; Denise AIGLE (éd). *L’Iran face à la domination mongole*. Téhéran : IFRI, 1997 ; Reuven AMITAI-PREISS, David O. MORGAN, ed. *The Mongol Empire and its Legacy*. Leiden : Brill, 1999 ; Monika GRONKE, “Les notables iraniens à l’époque mongole : aspects économique et sociaux d’après les documents du sanctuaire d’Ardébil”, in Yusuf Ragheb éd, *Documents de l’Islam médiéval : nouvelles perspectives de recherche*, Actes de la table ronde CNRS, Parsi, 3-5 mars 1988 ; sans oublier l’historiographie : *Târix-e jahângoshâ’i* (“Histoire du conquérant du monde”) de ‘Atâ Malek Joveyni et *Jâme’ al-tavârix* (“Somme historique”) de Rashid al-din Fazl Allâh Hamadâni.

³ Pour Hamadan, nous disposons de l’étude de Bert FRAGNER, *Geschichte der Stadt Hamadân und ihrer Umgebung in den ersten sechs Jahrhunderten nach der Hîgra.*, Wien : Verlag Notring, 1972, qui s’arrête cependant à la période seldjouke, ainsi que de la bibliographie de P. ADHKÂ’I, *Ketâbshenâsi-ye Hamadân*. Hamadan : Markaz-e motâlê’ât-e farhangî / Ostândâri-ye Hamadân, 1374. Pour Moltân et Qonyâ, il faudrait se référer aux sources primaires. Voir cependant Shamim Mahmud ZAIDI. *Ahvâl va âthâr-e Sheyx Bahâ al-dîn Zakariyâ Moltâni*. Rawalpindi : Enteshârât-e Markaz-e tahqiqât-e fârsi-e irâni va pâkestâni, 1974 ; Claude CAHEN. *La Turquie pré-ottomane*. Istanbul/Paris : IFEA, 1988 ; Speros J. VRYONIS. *The Decline of Mediaeval Hellenism in Asia Minor*

Dans la *Moqaddeme*, le nom complet attribué au poète est Faxr al-Mella va al-Din Ebrâhim b. Bozorjmehr surnommé ‘Erâqi⁴. Il est originaire de Komjân⁵ près de Hamadan. Il est certain que Hamadan, l’antique Ecbatane médique où se côtoyaient Persans, Arabes, chrétiens syriaques et juifs, était d’un climat propice au développement des grands esprits. Elle fut en tout cas la patrie du géographe Ibn al-Faqih al-Hamadâni, de Badi’ al-Zamân Hamadâni, poète et auteur de célèbres *Maqâmât* (“Séances”), du poète mystique Bâbâ Tâher et de l’historiographe Rashid al-din Fazl Allâh. ‘Erâqi naît en 610/1213⁶ dans une famille cultivée et respectée dont plusieurs membres enseignent la philosophie, le droit et le commentaire coranique dans les écoles de Hamadan. La *Moqaddeme* rapporte un songe qu’aurait fait son père avant sa naissance : l’Imam ‘Ali lui serait apparu pour lui confier un enfant promis à un heureux destin. Par la suite, certains ont évidemment essayé de faire de ‘Erâqi un shi’ite. Il était pourtant sunnite de rite shafi’ite, comme la plupart des habitants de la région à cette époque, et il n’y a aucune teinture alide dans son œuvre. Avant la découverte de lettres attribuées à ‘Erâqi, on ne connaissait rien de sa famille. Ces lettres nous apprennent que son père est devenu soufi et a commencé à mener une vie recluse peu avant son décès, qu’il a un oncle appelé Sharaf al-din ‘Abd al-Salam ou Sharaf al-din ‘Abd al-Jabbâr, qui enseigne à Bagdad, et un frère appelé Qâzi Ahmad qu’il aime beaucoup, auquel il écrit de nombreuses lettres et donne des conseils spirituels sans toutefois recevoir de réponse. Cependant, les lettres recèlent tant d’imprécisions et d’incohérences que leur authenticité est à mettre sérieusement en doute. Il s’agit probablement de créations hagiographiques postérieures à

and the Process of Islamization from the 11 th through the 15 th century. Berkeley/Los Angeles/London : University of California Press, 1971.

⁴ Les chroniqueurs sont en désaccord quant au nom même de ‘Erâqi. Dans une lettre, l’auteur signe Ebrâhim b. Bozorjmehr b. ‘Abd al-Ghaffâr al-‘Erâqi. Mostowfi parle de Faxr al-din Ebrâhim b. Bozorjmehr b. ‘Abd al-Ghaffâr al-Javâlaqi (le gyrovague). Par contre, pour Dowlatshâh, il serait le fils d’un certain Shahriyâr l’Iraqien. Hâjj Xalife, Esmâ’il Pâshâ, Amir Shir ‘Ali Ludi et Sayyed Mohammad Sadiq Hasan Xân reprennent cette affirmation erronée de Dowlatshâh.

Quant à la dénomination ‘*Erâqi*, contrairement à ce que disait le professeur Navâ’i (Article dans la revue *Yâdgâr*, 4e année, n° 6, pp. 56-68 et 7, pp. 35-44) et conformément à Nafisi, il ne s’agit pas d’un nom, mais d’une origine (*nisba*). ‘*Erâqi* se rapporte à ‘*Erâq*, vaste région centrale dont l’une des grandes villes est Hamadan. Notre poète se serait choisi lui-même ce nom de plume (*taxallos*) avant 628.

⁵ Ce village s’appelle maintenant Komijân, se situe dans le département d’Arâk et est habité par une population turcophone vivant essentiellement du tissage des tapis. ‘Erâqi lui-même parle de ce village dans plusieurs de ses poèmes, cf. N. 67 et N. 78, M. 173. La lettre “N” désigne l’édition de S. Nafisi. *Kolliyât-e ‘Erâqi*. Tehrân: Sanâ’i, 1338 (4e éd.) et la lettre “M” l’édition de N. Mohtasham. *Majmu’e-ye Âthâr-e Faxr-al din ‘Erâqi*. Tehrân : Zavvâr, 1372. Le chiffre qui suit indique le numéro de page du début du poème ou de la citation. Au sujet de Komijân, voir aussi Dorothea KRAWULSKY. *Iran - Das Reich des Ilhâne : Eine topographisch-historische Studie*. Wiesbaden : Reichert, 1978, p. 275.

⁶ Dowlatshâh écrit qu’il meurt en 709/1309 à l’âge de quatre-vingt-deux ans, ce qui le fait naître en 628/1231, et ne s’accorde pas avec les autres données de sa biographie.

la *Moqaddeme*.

‘Erâqi apprend le Coran à cinq ans et le récite d’une voix sublime. Lorsqu’il a sept ans, il assiste aux massacres qui accompagnent la guerre entre les Mongols et ‘Alâ al-din Mohammad, roi du Kharezm. En 618/1221, Hamadan est capturée par les Mongols après un siège, détruite, et ses habitants sont massacrés. C’est alors, nous dit son hagiographe, qu’il commence à se tourner vers Dieu et à composer des vers. Il se consacre à l’étude des sciences religieuses. A dix-sept ans, il a acquis toutes les connaissances traditionnelles et enseigne les sciences coraniques à la madrasa de Hamadan. La *Moqaddeme* lui attribue cependant une science supérieure à celle qu’il a pu acquérir à cette époque, lui prêtant, notamment, la connaissance d’ouvrages parus postérieurement.

C’est sous l’influence des *qalandars*, derviches errants qui cultivent la provocation afin d’échapper à l’orgueil et à l’hypocrisie spirituelles, que ‘Erâqi se convertit au soufisme vers 1230. Un jour, une bande de *qalandars* pénètre à l’endroit où il donne cours et commence à s’adonner au concert spirituel (*samâ*) en chantant :

Nous avons quitté la mosquée pour la Taverne
Nous avons barré d’un trait les feuilles remplies d’ascèse et de miracles.

Il entre en extase, tombe éperdument amoureux d’un jeune garçon d’une grande beauté qui accompagne les “libertins”, et renonce à sa science pour se vouer à l’errance. ‘Erâqi sera toujours fasciné par la beauté qu’il considère comme un reflet de la beauté divine et il écrira des vers célébrant la contemplation des beaux visages (*shâhedbâzi*). Toute sa poésie est imprégnée de “libertinage”. Cette anecdote est peut-être le fruit de l’imagination du biographe. Il nous est impossible, faute d’autres sources, de déterminer objectivement quand et comment eut lieu le passage de l’auteur au soufisme. En tous cas, c’est apparemment très jeune qu’il renonce à son enseignement, se met à voyager et finit par arriver à Moltân auprès de Zakariyâ Moltâni.

D’après la *Moqaddeme*, lorsque les *qalandars* quittent Hamadan pour se diriger vers Ispahan, puis vers l’Hindoustan, ‘Erâqi les rejoint, est adopté par eux et les accompagne dans leur périple jusqu’à Moltân, ville qui fait partie du sultanat de Dehli à partir de 625/1228 et que

les Mongols attaqueront en 643/1245 et 683/1284-5⁷. Les *Lettres* nous apportent des informations différentes⁸. ‘Erâqi dit avoir erré un peu à l’aventure. Il se serait d’abord rendu à Bagdad et serait resté vingt jours chez son oncle Sharaf al-din, puis il serait passé par Damas et la province de l’*Erâq*. Il aurait été complètement désorienté pendant environ deux ans. Il semblerait qu’il ait alors vécu une profonde crise spirituelle où se mêlent le doute, la recherche d’un approfondissement spirituel et de la pureté de l’amour. Cette situation dure jusqu’à ce qu’il rencontre son premier maître, Zakariyâ Moltâni (578/1182-666/1268)⁹, fondateur de la confrérie Sohrawardiyye en Inde.

La *Tarîqa Suhrawardiyya*¹⁰ fut instituée à Bagdad par Abu Hafis ‘Umar Suhrawardi (539/1145-632/1234-5), auteur des *Awârif al-ma’ârif* (“Les bienfaits des connaissances spirituelles”)¹¹, conseiller spirituel du khalife al-Nâsir et théoricien de la *futûwwa*¹² réformée, et par son oncle paternel Abû al-Najîb ‘Abd al-Qâhir (m. 563/1167-8), lui-même disciple de Ahmad Ghazzâli. Cette confrérie, sobre et ascétique, ne pratiquait pas le concert spirituel (*samâ’*), se concentrait surtout sur l’étude du Coran et de la Tradition (*hadîth*) et respectait scrupuleusement la Loi. ‘Umar aura pour disciples Owhâd al-din Kermâni, Ahmad Basavi, Sa’di de Shiraz et Bahâ al-din Zakariyâ. Ce dernier recevra du maître la mission de fonder une branche de la *Suhrawardiyya* à Moltân en Hindoustan. Les *Sohrawardiyya* sont aisés et entretiennent de bonnes relations avec le pouvoir : Il-Tutmish donne le poste de *Sheyx al-Islam* à Sayyed Nur al-din Mobârak Ghaznavi en Hindoustan et à Zakariyâ Moltâni dans le Sind. Bien qu’il s’agisse d’une confrérie sobre et donc en principe hostile à tout excès, elle entretient de nombreux contacts avec les *qalandars* qui sillonnent la région à cette époque, et dont certains sont célèbres, tels Bu ‘Ali Qalandar de Panipat (m. 723/1323), poète de l’entourage des *Cishtis*, La’l Shahbâz Qalandar, originaire du Sistan, Sheyx Hoseyn Afghân, ou Jalâl al-din Boxari qui donnera naissance aux

⁷ *E.I. I*, “Multan”.

⁸ ‘ERÂQI. *Majmu’e-ye âthâr*, op. cit, pp. 535 et ss. Lettre adressée à son frère, le juge Ahmad en 671/1273 de Toqât.

⁹ Il a écrit le *Ketâb al-owrâd*, *Resâle-ye Bahâ al-din Zakariyâ* et *Shurût al-arba’in fi julûs al-mu’takafîn*. Pour la biographie de ce maître, voir Shamim Mahmud ZAIDI. *Ahvâl va âthâr-e Sheyx Bahâ al-din Zakariyâ Moltâni*. Rawalpindi : Enteshârât-e Markaz-e tahqiqât-e fârsi-e irâni va pâkestâni, 1974.

¹⁰ *E.I.I*, pp. 530-1 “Umar Suhrawardi” et Henry CORBIN, “La philosophie islamique” in *Histoire de la philosophie*, ss la dir. de Y. Belaval. Paris : Gallimard, 1974, t. III, pp. 1103-6.

¹¹ Les *Awârif* allient une doctrine philosophique et une morale à la pratique mystique et nous donnent de précieuses indications sur le fonctionnement des confréries et les différentes orientations mystiques de l’époque. Cet ouvrage est resté au cours des siècles un manuel courant de soufisme et a inspiré le *Mesbâh al-hedâya* (“Le flambeau de l’orientation spirituelle”, en persan) de ‘Ezz al-din Mahmud Kâshâni (m.735/1334-5).

¹² *Futûwwa* (en arabe, litt. “jeunesse”, et par extension “virilité”, “noblesse de cœur”), correspond plus ou moins à la notion occidentale de “chevalerie”.

derviches *Jalâli*¹³.

En arrivant à Moltân, ‘Erâqi devrait donc avoir entre vingt et vingt et un ans et nous devrions nous situer vers 631/1234. Or, la *Moqaddeme* rapporte que ‘Erâqi est resté vingt-cinq ans au service de Zakariyyâ jusqu’à sa mort vers 666/1268, ce qui suppose qu’il soit arrivé en 641/1243. Les informations des *Lettres* ne sont pas plus cohérentes : leur auteur prétend n’être resté au service de Zakariyyâ que dix-sept ans, ce qui le fait arriver à Moltân en 649/1250, alors que d’autre part, il n’aurait erré que deux ans avant son entrée chez les Sohrawardiyye. Il y a donc toute une période de la vie de notre auteur qui reste obscure : où était-il entre 630/1233 et 650/1252 ? A-t-il eu d’autres maîtres ?

Nasrin Mohtasham et Qâsem Ghâni émettent l’hypothèse que Zakariyyâ, ne voulant pas briser la règle et craignant pour ‘Erâqi la jalousie de ses disciples, l’envoya faire ses classes chez le kubrawi Bâbâ Kamâl Jandi (m. 671/1273). Ils s’appuient sur les *Nafahât al-ons* et sur le *Majâles al-’oshshâq* qui rapportent tous deux que Shams-e Tabrizi et ‘Erâqi se seraient connus chez Bâbâ Kamâl. Cependant, il n’y a aucune trace de cette histoire ni dans les œuvres de ‘Erâqi, ni dans celles de Shams. Dans une lettre à Zakariyyâ, on trouve une allusion à un voyage loin du maître et au désir de le revoir. Est-il vraisemblable qu’un maître envoie son disciple auprès d’un autre au début de son cheminement spirituel et le récupère ensuite pour lui conférer la *khirqâ*¹⁴ ? Safâ’ avance que ‘Erâqi serait resté en Iran occidental avant de se rendre en Hindoustan et qu’il aurait pu fréquenter des maîtres comme ‘Omar Sohrawardi, Rokn al-din Sajâsi et Bâbâ Kamâl Jandi.

D’après la *Moqaddeme*, lorsque ‘Erâqi arrive chez Zakariyyâ avec les *qalandars*, il est immédiatement remarqué par le maître qui voudrait le retenir auprès de lui. Cependant, notre poète n’est pas encore prêt à se soumettre à un maître. Il repart et après avoir erré à Dehli et Sumnat, il est surpris dans le désert par une tempête qui le sépare de ses compagnons, et il revient à Moltân. Sans doute cette histoire est-elle fantaisiste.

Toujours est-il que Zakariyyâ adopte ‘Erâqi et lui fait effectuer la fameuse retraite de quarante jours pendant laquelle il récite des poèmes de tendance *qalandar* et qui ne dure que dix

¹³ Pour l’Inde musulmane, cf. A. SCHIMMEL. *Islam in the Indian Subcontinent*. Leiden/Köln : Brill, 1980, spécialement pp. 3-35. Sur les ordres mystiques en Inde : POPOVIC, VEINSTEIN. *Les ordres mystiques dans l’Islam*. Paris : EHESS, 1985, p. 107 et sq.

¹⁴ *Khirqâ* (en persan *xerqe*), litt. “guenille” : c’était le manteau porté par beaucoup de soufis en signe de pauvreté et de renoncement au monde. Dans certains ordres, le *sheyx* confère l’initiation en recouvrant le disciple d’un manteau.

jours, car, par un ghazal, il convainc son maître de son haut degré spirituel. Ce ghazal, l'un des plus célèbres et des plus cités par les Iraniens, révèle une grande maîtrise de l'art poétique :

Le premier vin qu'ils versèrent dans la coupe, ils l'empruntèrent à l'œil enivré des belles¹⁵.

Ayant trouvé les compagnons en possession de leur raison, ils leur versèrent le vin de l'extase dans la bouche.

La lèvre pourpre du Bien-Aimé offrit une coupe, ils l'appelèrent le vin des amoureux.

Ils fabriquèrent un piège des boucles de la chevelure des beautés, afin de capturer les cœurs du monde.

Le bout de la chevelure des idoles ne resta pas en repos à cause de la multitude des cœurs qu'ils avaient troublés.

Lorsqu'ils lancèrent la balle de la Beauté dans l'arène, ils apprivoisèrent les deux mondes d'une seule galopade.

Ils apprêtèrent le sucre et les amandes de leurs lèvres et de leurs yeux, afin d'en faire les délices de ceux qui s'enivrèrent.

De ces lèvres dignes de cent louanges, le lot des amoureux ne fut que l'injure.

Ils admirent le bon et le mauvais dans leur assemblée ; d'une coupe, ils réglèrent leur compte au commun et aux notables.

D'une œillade, ils dirent cent choses à l'âme ; du sourcil, ils firent parvenir deux cents messages au cœur.

Ils confièrent en cachette un secret à un confident, et ils l'annoncèrent à un non-initié !

Puisqu'ils ont eux-mêmes dévoilé leur secret, pourquoi ont-ils déshonoré 'Erâqi¹⁶ ?

Il reçoit donc la *khirqâ* et la main de la fille de Zakariyâ, Nur Bibi, dont il aura un fils Kabir al-din. C'est également 'Erâqi que Zakariyâ, en mourant, désigne comme son successeur. Les ennuis commencent, car le poète ne manque pas d'ennemis et de rivaux. L'un des plus acharnés est Sadr al-din 'Âref, le fils du maître, qui croit avoir automatiquement droit à la succession de son père. Il réussira à se mettre lui-même à la tête de la confrérie après avoir accusé 'Erâqi de mœurs scandaleuses auprès du Sultan Ghiyâs al-din Balbon. 'Erâqi aurait même été emprisonné et contraint à l'exil¹⁷. Sadr al-din le prive également de son fils de seize ans (Nur Bibi est prématurément décédée). Si l'histoire est vraie, cela nous en dit long sur l'atmosphère des confréries et l'état d'esprit de certains adeptes. De telles situations n'étaient, hélas, pas rares si l'on pense à la jalousie manifestée par les disciples de Mowlavi envers Shams al-din et Salâh al-din Zarkub. On ne s'étonnera plus de la critique des *xanqâhs* et des moqueries à l'adresse des chefs de confrérie, que l'on retrouve dans tant de poèmes de tendance libertine.

¹⁵ Variante chez Nafisi : "de l'Echanson", N. 193.

¹⁶ M. 72, v. 602 *sq* ; N. 193.

¹⁷ Cf. Quatrains 59 et 62 de l'édition Mohtasham.

Après ces événements, ‘Erâqi, très éprouvé mais accompagné de quelques fidèles, effectue le pèlerinage de la Mekke. Trois de ses disciples s’installent à Médine, quelques-uns partent en Syrie. Notre auteur, accompagné de deux disciples se met en route vers l’Asie Mineure. Lorsqu’il arrive à Qonya vers 666 ou 667/1258, il a entre 56 et 57 ans et cherche un terrain propice à son enseignement. Or, à cette époque, Qonya abrite des couvents *qalandars*, et l’on peut supposer que ‘Erâqi a cherché à entrer en contact avec ces libertins anatoliens.

D’autre part, l’Anatolie joue à cette époque un rôle de choix dans la transmission de l’héritage persan, et Qonya est véritablement la capitale culturelle de la Perse au XIII^e siècle. Les Seldjouquides de Rûm portaient un grand intérêt aux Seldjouquides d’Orient. Dès le XII^e siècle, des auteurs arabes et surtout iraniens commencent à s’y installer par vagues successives, qu’ils aient été attirés par les souverains avant l’invasion mongole, qu’ils aient fui devant les Mongols ou qu’ils soient arrivés avec eux : ‘Umar Suhrawardî, Najm al-din Râzi Dâye (m. 654/1256), Owhâd al-din Marâghe’i (m. 738/1338), Mowlavi (604/1197-672/1273) et le théosophe Sadr al-dîn Qunawî (607/1210-673/1274).

‘Erâqi séjourna à Qonya à partir de 1268 et y fit la connaissance de Sadr al-dîn Qunawî, disciple d’Ibn ‘Arabî, dont il suivit assidûment les cours. ‘Erâqi fut très marqué par son enseignement et s’en inspira pour composer un petit traité intitulé *Lama’ât* (“Eclairs”) que Qunawî, selon la légende, déclara être la quintessence des *Fusûs al-hikam* (“Châtons de la Sagesse”), œuvre majeure d’Ibn ‘Arabi.

‘Erâqi se noua également avec le célèbre poète Jalâl al-din Mowlavi, chez lequel il participa au *samâ’*, et aux funérailles duquel il assista en 672/1273. Un autre personnage aura un poids non négligeable dans la destinée de ‘Erâqi : le gouverneur d’Asie Mineure, Mo’in al-din Soleyman Parvâne Daylami. L’état seljouquide est alors vassal du khanat de Perse, et pendant la minorité du sultan Key Khosrow III (663/1265-682/1283), il est administré par Mo’in al-din. Celui-ci fonde des couvents soufis et des écoles, fréquente le cercle de Mowlavi, et y rencontre ‘Erâqi qu’il prend sous sa protection et auquel il construit un couvent à Toqât. Après la mort de Mowlavi, ‘Erâqi réside à Toqât jusqu’en 681/1283. Il reste *qalandar*, épris de la beauté “incarnée”, peu soucieux des apparences et du qu’en-dira-t-on, et son couvent est également de type *qalandar*. En 676/1277, le Parvâne est exécuté par les Mongols à la suite d’une intrigue politique avec les Mamelouks : en 1277, Baïbars avait pénétré dans le sultanat seljouquide et écrasé à Albistân, à l’entrée de la Cappadoce, l’armée d’occupation mongole, tandis que le

Parvâne, qui commandait le contingent seldjouqide, prenait volontairement la fuite vers Qaysariyye, puis Toqât. Baïbars entra triomphalement à Qaysariyye, mais regagna la Syrie vers le mois d'avril. En juillet, Abaqa accourut en Anatolie pour châtier les turcs seldjouqides, qui ne s'étaient pas montrés fidèles aux Mongols. Après enquête, il fit exécuter le Parvâne pour désertion. A l'époque, 'Erâqi se trouvait en Anatolie et il fut, malgré lui, mêlé à ces événements, à cause de son amitié avec le Parvâne. D'après les hagiographes, l'infortuné Mo'in al-din avait eu le temps de confier à 'Erâqi un coffret de pierres précieuses et l'avait chargé d'obtenir la libération de son fils, prisonnier en Egypte.

Shams al-din Joveyni, le gouverneur de l'Asie Mineure sous Tegüder, se rendit à Toqât pour s'occuper de la succession du Parvâne. Il aurait sauvé 'Erâqi des mains de Qonqurtay qui le soupçonnait du recel des biens du Parvâne, en l'avertissant à temps de fuir en Egypte. Il s'enfuit donc une fois de plus avec deux amis par le port de Sinope et arrive en Egypte vers 683/1284. Après être demeuré trois jours dans le couvent Sâlihiyya au Caire, il se met à la recherche du fils du Parvâne. Il se rend chez le Sultan Seyf al-din Qalawun et lui confie le coffret. Le roi, conquis par cette honnêteté et ce désintéressement, libère le fils de Mo'in al-din et lui accorde une charge. Il nomme 'Erâqi "maître spirituel des maîtres". Celui-ci fait le fou pour ne pas succomber à l'orgueil et tombe chastement amoureux de la beauté d'un garçon cordonnier, ce détail étant probablement une fioriture hagiographique.

On ne sait quand et pourquoi 'Erâqi décide de partir pour Damas. A peine arrivé, il tombe à nouveau amoureux d'un jeune page du gouverneur de Syrie. Au bout de six mois, il mande son fils Kabir al-din, toujours à Moltân, qui arrive vers 687/1288 accompagné de son propre fils Ebrâhim. Au début du mois de *dhû al-qa'da* 688/mi-novembre 1289, il tombe malade, s'alite cinq jours et meurt le 8 *dhû al-qa'da* 688/23 novembre 1289. Il est enterré à Sâlihiyya (quartier de l'actuelle Damas) aux pieds d'Ibn 'Arabî. Après trois jours de deuil, Kabir al-din est nommé Maître des maîtres à la place de son père. D'après Gholâm Sorur Lâhori, il meurt en 700/1301, douze ans après son père, et il est enterré à ses côtés.

Le lieu de leur sépulture est à présent invisible. Un certain Mowlânâ Mohammad Hâmed Jamâli Dehlavi (m. 942/1535) dit avoir visité la tombe de 'Erâqi : celle-ci existait encore au début du X^e/XVI^e siècle. Mais en 1516, le sultan ottoman Selim I ordonna la restauration du mausolée d'Ibn 'Arabî et les travaux entraînèrent la disparition des tombes avoisinantes. Actuellement, la sépulture d'Ibn 'Arabî se trouve dans une mosquée discrète et très calme au beau milieu du

quartier marchand de Sâlihiyya, et seuls quelques pèlerins avertis viennent s’y recueillir.

Quels ont été les disciples de ‘Erâqi ? Apparemment, il a été accompagné dans ses voyages par quelques disciples et il se faisait des élèves à chaque nouveau lieu de séjour. Malheureusement, nous ne savons quasiment rien de ces disciples. L’histoire n’a retenu que le nom de Mo’in al-din Parvâne, ainsi que celui d’un marchand obscur, X^v âje Zeyn al-din Kâshâni qui se serait établi en Asie Mineure. D’après Jâmi, le sultan d’Egypte devint également son disciple.

D’après Axtar Cime, spécialiste pakistanais de ‘Erâqi¹⁸, la confrérie fondée par le poète se serait perpétuée jusqu’à nos jours. Il affirme qu’il a entendu parler de la famille de ‘Erâqi, qui résiderait actuellement à Moltân, mais n’a pu entrer en contact avec elle. Il n’a pu davantage me dire le nom de l’actuel chef de confrérie. Ses informations sur la chaîne initiatique de la confrérie sont fondées sur la *Tadhkere-ye Sadr al-din ‘Aref* et sur un article de Mollâ Nâder¹⁹. Les descendants de ‘Erâqi se seraient successivement installés au Khorassan, à Moltân, à Médine avant de se fixer à Moltân.

Il nous reste à présenter le corpus des œuvres de ‘Erâqi. Il fut d’abord un poète dont le *Divân* comprend des échantillons de tous les genres poétiques, bien qu’il ait surtout excellé dans le *ghazal*. C’est l’auteur anonyme de la *Moqaddeme* qui s’est chargé de collationner les poèmes et de les classer par ordre alphabétique des rimes. Ce *Divân* compte environ 4500 vers (sans le *Livre des amants*).

On y trouve une bonne vingtaine de *qasidas* consacrées à des sujets religieux et mystiques : ‘Erâqi y loue ses maîtres spirituels Bahâ al-din Zakariyâ et Sadr al-dîn Qunawî ainsi que d’autres personnages moins connus (Sheyx Hamid al-din Ahmad le prédicateur, Sheyx ‘Aziz al-din Mohammad al-Hâjji), chante les louanges du Prophète et de la Maison de Dieu (la Ka’ba). Il en profite également pour présenter des points de connaissance mystique (*ma’refat*).

Les *ghazals* constituent la majeure partie de son *Divân* avec plus de 300 poèmes,

¹⁸ CIME 323-331.

¹⁹ MOLLÂ NÂDER, “Faxr al din ‘Erâqi va xânvâde-ye u dar Moltân.”, *Helâl*, Karachi, Tir 1342.

essentiellement mystiques, pouvant être parfois interprétés dans un sens profane. L'auteur y chante l'amour, décrit ses états d'âme ou expose sa vision "libertine" (*qalandar*) de la foi. Quelques poèmes sont écrits en deux langues, le persan et l'arabe (*molamma'*, "poèmes macaroniques"). Il a contribué au perfectionnement de la forme du *ghazal* et fixé une palette de sujets que les poètes plus tardifs reprendront.

'Erâqi a également composé quatre *tarji'bands* et trois *tarkib-bands*. La longueur de ce genre se prêtait naturellement à l'expression d'idées philosophico-religieuses sous une couverture libertine ou amoureuse. L'influence de la théorie de l'Unité de l'Être s'y fait clairement sentir. L'un des *tarbi-band* est une élégie (*marthiye*) composée en l'honneur de Bahâ al-din Zakariyâ Moltâni.

Le *Divân* de 'Erâqi comporte entre 170 et 200 quatrains d'après les recensions différentes de Nafisi et Mohtasham. Ils développent une thématique amoureuse, libertine et philosophique. Leur grande disparité de style et de thème nous porte à penser que beaucoup d'entre eux sont inauthentiques.

Le recueil de poésie contient encore quelque *qet'e* et un *mothallath* consacré à la description du *qalandar* et de l'amour pour un beau garçon.

Grosso modo, on peut classer les poèmes du *Divân* en deux grands groupes : les poèmes purement lyriques et les poèmes à contenu mystico-philosophique, qui dévoilent les deux faces de la personnalité de l'auteur, l'amant éperdu de Dieu et le maître spirituel conférant un enseignement construit. La partie lyrique serait représentée par les *ghazals* et les quatrains, et la partie didactique par quelques poèmes plus longs (*tarji'ât* et *tarkibât*). Mais les *ghazals* sont-ils réellement lyriques? Peut-on les prendre comme base pour étudier l'expérience personnelle de 'Erâqi? Pour qui ont-ils été écrits? N'ont-ils pas, eux aussi, une fonction indirectement didactique de modèle?

Les principaux thèmes des *ghazals* sont l'amour dans ses différents degrés et nuances, les portraits de l'amant et de l'Aimé, les états spirituels et les différentes étapes de la Voie, le libertinage, l'ivresse, la contemplation platonique, l'interprétation de l'expérience spirituelle. Ici, nulle abstraction intellectuelle, pas de termes techniques akbariens, mais une expérience spirituelle s'épanchant en confidences passionnées et s'adressant au cœur de l'homme bien plus qu'à son esprit.

Les *tarji'ât* et les *tarkibât* ainsi que quelques *ghazals* forment le second groupe, où l'auteur expose sa doctrine métaphysique et sa vision du monde : on y retrouve presque tous les grands thèmes traités dans les *Lama'ât* : Tri-unité de l'Amour, existenciation du monde et théophanies, miroirs et voiles, relations complexes entre l'Aimé et l'amant, lutte contre le "soi", unité et pluralité, etc.

Les *ghazals* et les *robâ'iyât* représentent plutôt le courant iranien (dit khorassanien). Les *tarji'ât* et les *tarkibât* ainsi que quelques *ghazals* sont plus typiques du courant akbarien.

Si 'Erâqi n'a pas joui, auprès des Iraniens, de la même renommée qu'un Hâfez, c'est parce que sa poésie est moins élaborée stylistiquement. Chez lui, le fond prédomine sur la forme et la poésie joue essentiellement un rôle d'initiation et de révélation.

En dépit de ses talents incontestables de poète, c'est grâce à un petit traité en prose que 'Erâqi s'est acquis la plus grande notoriété : les *Lama'ât* ("Eclairs"). Il s'agit d'un petit manuel de soufisme en prose, riche en indications sur la Voie, en connaissances psychologiques et en éclaircissements sur divers points difficiles de théologie mystique. Les *Lama'ât* sont un récit allégorique : 'Erâqi y retrace l'épopée grandiose de l'amant à la fois chercheur et recherché, pèlerin éperdu et icône du divin, ombre de Dieu et lumière pour les hommes, signe et voile. Chaque "éclair" est un échelon pour monter vers la conscience et la réalisation de l'Unicité Absolue de tout ce qui existe. Cet ouvrage est véritablement une œuvre de maturité et de systématisation. Cependant, beaucoup d'idées exprimées dans ce traité apparaissent également dans le *Divân*, que ce soit à l'état d'intuitions ou explicitement. Cet ouvrage a été composé durant le séjour de 'Erâqi à Qonya entre 669/1270 et 673/1272 et sous l'influence de l'enseignement de Qunawî sur la pensée d'Ibn 'Arabî. Il comporte vingt-huit courts chapitres à l'exemple des vingt-sept *Fusûs* du Shayx al-Akbar, ou selon le nombre de lettres de l'alphabet arabe. Les *Lama'ât* sont une synthèse équilibrée de la pensée akbarienne et de celle de Ahmad Ghazzâlî²⁰.

On attribue également à 'Erâqi un mathnavi appelé '*Oshshâq-nâme*, *Dah-nâme*, *Dah-fasl* ou '*Eshq-nâme* écrit sur le mode du *Hadiqat al-haqiqa* de Sanâ'i selon le mètre *xafif mosaddas mahdhuf* et dédié à Joveyni. Cet ouvrage est en réalité de la plume de 'Atâ'i et a été composé une

²⁰ Pour une étude plus détaillée de cet ouvrage, voir "Métaphysique".

trentaine d'années après la mort de 'Erâqi²¹. Il analyse l'amour, et en particulier la relation entre amour humain et amour divin. La contemplation platonique (*shâhedbâzi*) est présentée sans équivoque comme un amour humain divinisé qui ouvre la voie à l'amour divin. Le '*Eshq-nâme* s'inscrit donc directement dans la tradition d'Ahmad Ghazzâli (m. 517/ 1122) et de Ruzbehân Baqli Shirâzi (m. 606/1209). Les passages en *mathnavi* alternent avec les récits (*hekâyât*) et les *ghazals*, ce qui est une originalité dans le genre du *mathnavi*. Cependant, il y avait eu un premier essai de mélange des genres avec 'Ayyuqi (début V/XIe siècle) qui mettait de courts poèmes monorimes dans la bouche des personnages de *Varqa va Golshâh*.

On attribue traditionnellement à 'Erâqi un traité de termes techniques poético-mystiques, les *Estelâhât*. Or, les définitions données ne correspondent pas toujours au sens qu'elles possèdent dans la poésie de l'auteur. Elles sont trop précises et trop systématiques. Ce traité est plus probablement de Sharaf al-din Hoseyn b. Olfati Tabrizi. Il a été publié par Najib Mâyel Heravi sous le titre de *Rashf al-alhâz fi kashf al-alfâz*²². Il contient une brève introduction et trois chapitres où sont définis à peu près trois cent termes poétiques. Le premier chapitre se rapporte à l'Aimée, le second inventorie les termes qui caractérisent à la fois l'amant et l'Aimée, et le troisième ceux qui sont particuliers à l'amant. Il a été probablement composé à la charnière du VIIe/XIIIe et du VIIIe/XIVe siècle.

Nasrin Mohtasham a inséré dans son édition des œuvres complètes de 'Erâqi un ensemble de cinq lettres qui apportent de nouvelles informations sur la vie de l'auteur, discutent d'une thématique soufie et sont rédigées dans un style imagé et passionné²³. L'une d'elle supposément écrite à Toqât en 671/1273 et adressée à un frère du poète, Qâzi Ahmad reconstitue le parcours de 'Erâqi après son départ de Hamadan jusqu'à son séjour en Asie Mineure. Une autre lettre envoyée d'Asie Mineure à la même personne fait état de la nostalgie du poète pour ce frère et se plaint de son silence. On peut supposer qu'une copie des *Lama'ât* a été envoyée au destinataire. Une troisième lettre reprend le thème des trente ans d'absence et de silence et invite Qâzi Ahmad à se rendre dans le pays de Rûm. La quatrième, sans lieu ni date, s'adresse à un frère nommé Shams al-din (est-ce un surnom d'Ahmad ?) auquel l'auteur conseille d'abandonner la science

²¹ Voir plus loin le chapitre sur le *shâhedbâzi*, J. BALDICK. "The Authenticity of 'Irâqi's '*Ushshâq-Nâme*", *Studia Iranica*, II, 1 (1973), pp. 67-78.

²² OLFATI TABRIZI. *Rashf al-alhâz fi kashf al-alfâz*, éd. N. Mâyel Heravi. Tehrân : Mowlâ, 1362. Voir aussi le compte-rendu de N. PURJAVÂDI, "Ma'âni-ye estelâhât-e erfâni dar adabiyât-e fârsi", *Nashr-e Dânesht*, 1 (1362).

²³ MOHTASHAM 535-549.

pour se consacrer à la purification de son cœur. La dernière est adressée à Qâzi Bahâ al-din que ‘Erâqi désire rencontrer. Ces lettres ont été copiées par un certain ‘Ali b. Mohammad b. Sharafshâh al-Dâmghâni en 710/1310.

Axtar Cime a publié, quant à lui, deux courts traités attribués à ‘Erâqi. La *Resâle-ye latife fi’ l- dhowqiyât* analyse le sens des termes techniques *dhowq*, *hedâyat*, *showq*, *‘eshq*, *vosul*, *fanâ*, *baqâ*, et retrace les grandes étapes du parcours spirituel. La *Resâle fi’l-hamd lahu* est un commentaire de la formule “Louange à Dieu”²⁴.

Les *Lama’ât* et le *Livre des amants* ont inspiré de nombreux commentaires ou imitations dont il sera traité plus loin²⁵. Si ‘Erâqi est à la fois héritier du soufisme classique, de Ahmad Ghazzâli et d’Ibn ‘Arabî dans le domaine des idées, il se place dans la lignée de Sanâ’i et ‘Attâr en ce qui concerne la poésie. Il a lu et apprécié ces auteurs, il leur emprunte de nombreux thèmes et une manière d’écrire, il les cite, en particulier dans les *Lama’ât*. Dans le domaine du ghazal, il a inspiré Hâfez (m. 791/1388), Shirin Maghrebi (m. 810/1408) et Jâmi (m. 898/1492).

²⁴ Ces deux derniers textes ont été édités par les soins de A. CIME, “Do resâle az ‘Erâqi”, *Ma’âref* VIII, 1 (1370).

²⁵ Voir *Métaphysique* pour les *Lama’ât* et Shâhedbâzi pour le *Livre des amants*.

MISES AU POINT

1. Système de translittération

Pour les mots persans, nous avons adopté un système simplifié : les spécialistes sauront se passer des signes diacritiques et les non-orientalistes ne les regretteront pas. Seuls les titres arabes et persans de la bibliographie nous ont paru exiger une translittération précise avec signes diacritiques. Les termes arabes seront translittérés selon la prononciation arabe pour les voyelles, mais avec le système persan. Pour les mots passés au vocabulaire français, nous avons conservé l'orthographe courante. Dans les citations et les titres d'ouvrages, nous avons gardé la transcription d'origine.

2. Dates

Nous donnons une double datation : le premier chiffre désigne la date de l'Hégire lunaire, et le second, séparé du premier par une barre oblique, la date selon le calendrier grégorien. Par contre, dans les références bibliographiques d'ouvrages persans et arabes, c'est la date de l'hégire solaire qui est donnée, sauf indication contraire.

3. Editions employées

Il existe plusieurs éditions, de valeur inégale, des œuvres de 'Erâqi.

- 'ERÂQI. *Divân*. Kampur, 1325 ; Lahore, s.d.
- 'ERÂQI. *Divân-e kâmel-e Faxr al-dîn 'Erâqi*, éd. E. Shâhrudi (Bidâr). Tehrân : Faxr-e Râzi, 1372, 416 p.
- 'ERÂQI. *Kolliyât*, éd. Sa'id Nafisi. Tehrân : Sanâ'i, 1337, 443 p.
- 'ERÂQI. *Lama 'ât be enzemâm-e sharh az shoruh-e qarn-e hashtom*, éd. M. X^Vâjavi. Tehrân : Mowlâ, 1363, 149 p.
- 'ERÂQI. *Majmu'e-ye âthâr-e Faxr al-dîn 'Erâqi*, éd. N. Mohtasham. Tehrân : Zavvâr, 1372/1994, 674 p.

- ‘ERÂQI. *The Song of Lovers*, éd. et trad en ang. : A. J. Arberry. Oxford, London, N-Y, Bombay, Calcutta, Madras : H. Milford, 1939, 206 p.

Nafisi a collationné dix-huit manuscrits dont l’identification et la consultation sont parfois difficiles (imprécisions, absence de cataloguage à l’époque du travail, appartenance à des collections privées). Il ne reprend pas les quelques poèmes composés en arabe, effectue un choix dans le cas de ghazals pratiquement identiques et ne met pas les variantes en bas de page. Ses deux manuscrits principaux appartiennent à des collections privées : un recueil conservé au Penjab contenant l’*Introduction*, le *Divân*, les *Lama’ât* et le *Livre des Amants*, datable du VIIIe/XIVe ou IXe/XVe siècle de l’Hégire et copié par Xâksâr Turânshâh, et une copie des poèmes de ‘Erâqi en marge du *Divân* de Owhadi, de la main de Nur al-Hoseyni, datée de 821/1418.

L’édition critique de Nasrin Mohtasham à partir de 15 manuscrits représente un net progrès par rapport au travail de pionnier de Nafisi. Son manuscrit principal est le Jâr Allâh n° 1667/1, n° 24620 du Catalogue Monzavi, microfilm 420 de l’Université de Téhéran, daté 702/1303. Les variantes sont signalées en bas de page et les mots difficiles sont définis.

Dans l’édition critique des *Lama’ât* de X^Vâjavi, les manuscrits principaux sont le Malek 2055, daté IXe/XVe siècle, calligraphié en *nasta’liq* et accompagné de trois commentaires. Le Malek 4025, calligraphié en *sols* par Mowlanâ Mirak contient les *Eclairs* sous le titre de *Lama’ât al-‘Oshshâq* avec, en marge, le *Commentaire* de Jâmi.

La meilleure édition de l’ensemble de l’œuvre de ‘Erâqi est donc celle de Mohtasham. C’est à elle que renvoient en général nos références. Un “M” la symbolise, immédiatement suivi du n° de page et du n° du vers concerné. Lorsque c’est la lecture de Nafisi qui a été préférée, un N précède les chiffres. Pour les *Lama’ât*, nous avons établi des correspondances avec l’édition de X^Vâjavi, désignée par un X.

I METAPHYSIQUE : DE L'AMOUR

1. Préliminaires

Les informations sur le credo mystique de 'Erâqi sont à chercher dans certains de ses longs poèmes (*tarji'ât* et *tarkibât*), et surtout dans son traité des *Eclairs divins*, où s'exprime une réflexion ordonnée et cohérente sur le contenu de l'expérience et la connaissance qu'elle apporte. C'est là que sa pensée se présente de la manière la plus systématique et la plus synthétique.

Comment désigner le côté "doctrinal" de l'œuvre d'un mystique persan? Les Persans ont immédiatement recours au mot '*erfân*, désignant toute connaissance mystique et difficile à traduire à cause du flou qui entoure cette notion et de la difficulté de faire coïncider exactement nos concepts occidentaux avec les concepts orientaux. Aucun terme ne paraît réellement convenir. "Connaissance mystique" est trop vague. "Gnose", "ésotérisme" et "théosophie", proposés par Henry Corbin et compris par lui dans leur sens premier, évoquent malheureusement l'éclectisme, le rejet des religions instituées et de leurs dogmes, et l'hermétisme d'une doctrine réservée à quelques initiés, de sorte que leur seule mention éveille la suspicion. "Théologie mystique" serait acceptable, si le mot "théologie" n'était pas la traduction courante bien qu'impropre de "science du *kalâm*"²⁶.

"Métaphysique" est finalement l'expression la plus satisfaisante, bien qu'elle rende un son un peu intellectuel. On a tendance à opposer les approches du métaphysicien et du mystique. Le métaphysicien procède par analyse et raisonnement : il se sert de concepts pour construire une spéculation philosophique. Le mystique va directement à l'Un, porté par un élan mystique à une expérience qui est au-delà de tous les mots, images et concepts. Or, chez les mystiques musulmans qui seront étudiés ici, l'expérience de Dieu s'exprime en une synthèse doctrinale qui fait partie de la contemplation elle-même. Ils partent de leur expérience pour en chercher une explication rationnelle, la dépasser, et élaborer une réflexion cohérente sur Dieu, le monde, et leurs rapports réciproques. Il ne s'agit donc pas d'une connaissance acquise par raisonnement,

²⁶ Le *Kalâm*, après avoir brièvement été un effort d'exégèse de la Révélation apportée par le Coran, s'est confondu dès le IIIe/IXe siècle avec une apologie défensive soutenant un islam "orthodoxe" face à la philosophie (*falsafa*) et aux courants mystiques (*'irfân, tasawwuf*).

mais par illumination.

Cependant, chez ‘Erâqi, il existe des différences non seulement stylistiques mais de fond entre la connaissance mystique acquise par l’expérience et exprimée poétiquement, et la métaphysique des *Lama’ât*. On a parfois l’impression que l’auteur a essayé de faire entrer son expérience dans le moule du système d’Ibn ‘Arabî, mais que le vécu s’éloigne sur certains points des données de ce système. On constate notamment un traitement parallèle de la conception du “soi” (*xod*) et du cœur ainsi que des états spirituels, en particulier de l’union. Les *Lama’ât* présentent une vision akbarienne de ces problèmes, tandis que l’œuvre poétique reprend les données traditionnelles de l’école poétique iranienne. Faut-il conclure à une évolution de la pensée, à un écart entre théorie et pratique ou à une dichotomie essentiellement due à l’emploi de genres littéraires différents?

1.1 Plan des Lama’ât

Introduction : Après une louange en prose et en vers où il exalte l’unicité de l’Un et le mystère de l’Amour, ‘Erâqi signale qu’il a composé ce traité à la manière des *Savâneh* d’Ahmad Ghazâli et qu’il se donne pour but une présentation concise des états et degrés de l’amour. Certains des grands thèmes sont effleurés : l’Amour dépasse l’entendement, il s’aime lui-même en l’Aimant et en l’Aimé, l’univers tout entier est l’écho de son chant et il est voilé par l’excès de sa manifestation même.

1. La tri-unité Amant-Aimé-Amour : l’Amour, “un” en son essence se manifeste à soi-même ses propres qualités d’être-aimant et d’être-aimé dans un double miroir.

2. L’existentiation : conséquence de l’apparition et de la révélation de l’Amour en tant qu’Amant et Aimé.

3. Amant et aimé comme miroirs l’un de l’autre

4. Jalousie et unicité chez l’Aimé : c’est soi-même que l’Aimé aime en se contemplant dans le miroir de l’amant qui s’aime lui-même en aimant l’Aimé.

5. La multiplicité, fruit des multiples manifestations de l’Aimé : les formes de l’Aimé dans le miroir varient constamment, c’est pourquoi les états de l’amant varient également.

6. Les deux moyens de révélation de l’Aimé à l’amant : dans son propre miroir faisant face

à celui de l'amant et dans le miroir du cœur, d'où découlent plusieurs manières de voir, en tant qu'Aimé ou en tant qu'amant.

7. Universalité de l'amour pour l'Aimé : qui que l'on aime, on n'aime que Lui, on ne peut aimer que Lui, puisque tout ce existe est son miroir.

8. La forme, le sens et au-delà de la forme et du sens : la beauté est la forme de l'Aimé et donne la vie à l'amant ; la majesté est le sens et fait mourir l'amant dans l'Aimé ; au-delà de la forme et du sens, c'est l'Essence qui se manifeste à Elle-même.

9. Les liens amant-aimé : l'Aimé et l'amant sont miroirs l'un de l'autre. Lorsque l'amant réussit à apercevoir sa propre forme spirituelle dans le miroir de l'Aimé, il dépasse les formes de l'Aimé.

10. Typologie des voiles et peurs : tant que l'Aimé apparaît sous la forme, l'amant éprouve des états changeants et contradictoires. Lorsqu'il apparaît en dehors de toute forme et que l'amant a dépassé la dualité, les voiles tombent et avec eux les états changeants.

11. Négation de l'union (*ettehâd*) et de l'infusion (*holul*) : il n'y a pas d'union possible entre la forme et le miroir, parce que ce qui apparaît est un et le seul à être, même si sa manifestation est multiple.

12. L'esseulement : lorsque les formes ont disparu, le voyage vers l'Aimé a cessé et le voyage intérieur d'attribut en attribut commence, alors que l'amant est esseulé au sein de l'Aimé.

13. Diverses formes de voiles : les noms et les attributs de Dieu sont ses voiles, lumineux et ténébreux, ils sont nécessaires pour préserver l'existence du monde existencié.

14 Rapports entre l'éternel et l'existencié : unification sans confusion qui laisse la distinction entre l'être et le non-être. Qui se perd en Dieu ne devient pas Dieu.

15 Le *towhid*, l'ombre : l'amant est l'ombre de l'Aimé et en tient donc son existence. Quand paraît le soleil (l'Un), l'ombre disparaît en lui.

16 La théorie des actes : il n'y a qu'un seul Acte divin, nos actes ne peuvent nous être attribués.

17. Les Manifestations : elles sont à la mesure de la soif de voir Sa lumière, soif dont l'intensité est fixée par le Décret divin et qui correspond à une certaine capacité (*este'dâd*) de Le voir, capacité qui est donnée peu à peu par l'Aimé.

18. La naissance de l'amant et la création perpétuelle : l'existenciation n'est pas terminée une fois pour toutes, mais elle se renouvelle à chaque instant au rythme de la constante mobilité de l'amant.

19. Le cœur : c'est le lieu de l'unification, où amant, aimé et Amour ne font plus qu'un.

20. La pauvreté : la pauvreté atteint sa perfection lorsqu'elle aboutit à la perte de son besoin même, alors l'amant transcende ses limites.

21. L'abandon du désir propre ; le problème de la manifestation dans l'illicite

22. L'éloignement : la séparation est plus profitable à l'amour que la proximité, elle est ce que désire l'Aimé et l'amant est tenu d'aimer ce qu'aime l'Aimé.

23. Le renoncement à l'Aimé : l'amour subjugué le cœur de l'amant après l'avoir vidé de l'image de l'Aimé, et c'est alors seulement qu'est possible la réalisation de l'unité.

24. Les attributs : ils n'appartiennent qu'à l'Aimé, mais sont déposés en proportions variables en l'amant qui ne possède rien par lui-même, mais qui sert de vêtement à l'Aimé.

25. La certitude : en renonçant à soi, l'amant réalise que l'Aimé est lui et qu'il ne faut le chercher qu'en soi-même.

26. La liberté : quoiqu'il arrive, la séparation est impossible entre l'amant qui voit son Aimé en toutes choses et l'Aimé qui n'est tel que grâce à l'amant.

27. Le voile : en venant à l'existence, l'amant acquiert une ipséité (*to'i*) qui l'empêche désormais de voir que l'Aimé est lui.

28. Le maître spirituel : l'amant est rendu au monde mais avec les propriétés de l'Aimé et il ne voit plus que l'Aimé, d'où sa faculté de guider les autres vers Lui.

1.2 Les sources de la pensée métaphysique de 'Erâqi

Deux grands courants se rencontrent dans la pensée de 'Erâqi : le soufisme poétique d'amour d'expression persane, et le soufisme "théosophique" d'Ibn 'Arabî d'expression arabe. Ces deux courants puisent à des sources communes : le Coran, la Tradition et le soufisme classique des premiers siècles.

Chez 'Erâqi, l'influence des "Anciens" des écoles bagdadienne et khorassanienne s'exprime à travers les citations de formules courtes et frappantes que l'auteur puise dans le *Kitâb*

al-luma' de Sarrâj et le *Qût al-qulûb* de Abû Tâlib al-Makkî. Yahyâ b. Ma'âdh Râzî (m. 258/871), Abû Yazîd Bastâmî (m. 261/874), Sahl b. 'Abd Allâh Tustârî (m. 283/895), Abû Bakr Rawwâq Tirmidhî (m. 294/906), Abû al-Husayn Nûrî (m. 295/907), Junayd Baghdâdî (m. 298/910), Husayn b. Mansûr Hallâj (m. 309/922), Abû Muhammad Jarîrî (m. 312/924 ou 314/925), Abû Bakr Shiblî (m. 334/ 945), Abû al-Hasan Xaraqânî (m. 425/1034) et X^v âje 'Abd Allâh Ansâri (m. 481/1088) apparaissent dans les *Lama'ât*.

Il est difficile de se faire une idée exacte sur l'enseignement de bon nombre des premiers soufis, car leurs paroles, réelles ou seulement attribuées à l'un ou l'autre, ont été commentées par les mystiques au fil des siècles et "remises au goût du jour", réinterprétées en fonction du credo mystique de chacun. Elles ont servi à légitimer des doctrines beaucoup plus tardives. 'Erâqi les récupère au profit de la subtile synthèse qu'il opère entre courant iranien et akbarisme. Il trahit une préférence pour les propos de Abû Yazîd Bastâmî, Junayd, Hallâj et Ansâri sur l'unification (*towhid*) et l'extinction (*fanâ'*).

Dans son introduction, 'Erâqi affirme avoir composé les *Lama'ât* à la manière des *Savâneh al-'oshshâq* d'Ahmad Ghazzâli²⁷ qui est un héritier direct de l'école khorassanienne. Son maître spirituel Abu Bakr b. 'Abd Allâh Nassâj avait été l'élève de Xaraqânî et sa confrérie était reliée à Junayd et à Ma'ruf-e Kârxi. A la même époque et dans la même région, un autre grand maître enseigne : il s'agit de Abu 'Ali Fârmadhi qui a été disciple de Abu Sa'id et de Qushayrî. Au sein de la *Tariqa*, Ahmad prend connaissance de certains écrits soufis : la *Risâla* de Qushayrî et le *Qût al-qulûb* d'Abû Tâlib al-Makkî y sont employés comme manuels²⁸.

La pensée d'Ahmad Ghazzâli n'a pas fait école immédiatement. Pourtant N. Purjavâdi voit en lui, et non pas en Sanâ'i, le véritable fondateur de la littérature mystique persane, au moins quant au style et quant à la terminologie²⁹. Ahmad n'acquiert un certain renom qu'environ un siècle après sa mort. 'Attâr le cite dans son *Mémorial des saints (Tadhkerat al-owliyâ)* et son *Livre divin (Elâhi-nâme)*, Najm al-din Dâye Râzi dans son *Mersâd al-'ebâd*, 'Ezz al-din Kâshâni dans son *Mesbâh al-hedâye* et Mowlavi dans son *Mathnavi*. Le *Livre de l'amour* attribué à

²⁷ Ahmad GHAZZÂLI. *Savâneh al-'oshshâq*, éd. Ritter. Tehrân : Markaz-e nashr-e dânesghâhi, 1368, éd. Purjavâdi. Tehrân, 1359 ; *Savâneh, Inspirations from the World of Pure Spirits. The Oldest Persian Sufi Treatise on Love*, trad.N. Pourjavâdi. Londres : KPI, 1986, 127 p.

²⁸ N. PURJAVÂDI. *Soltân-e tariqat : Savâneh-e zendegi va sharh-e âthâr-e X^v âje Ahmad Ghazzâli*. Tehrân : Âgâh, 1351, pp. 38-39.

²⁹ PURJAVÂDI, *Soltân-e tariqat* 76 sq.

Sanâ'i, mais plus tardif, est une version versifiée des *Savâneh*. 'Erâqi et Shams-e Maghrebi reprennent une partie de sa terminologie et de sa doctrine. Ghâzzâli et 'Erâqi emploient le même style de prose persane riche en images et en métaphores, et illustrée de poèmes.

Le soufisme persan dont Ahmad Ghazzâli est à la fois l'un des premiers et des plus brillants représentants présente trois grandes caractéristiques. La première est l'importance de l'amour identifié avec le principe de l'existence. La seconde est le mariage progressif entre la philosophie et la mystique qui donnera la spiritualité typiquement persane désignée par le terme de *'erfân*. La troisième est le lien étroit entre la mystique et la poésie : le moyen d'expression privilégié du soufisme persan sera la poésie, et toute poésie, même profane, possèdera des reflets mystiques. Bâbâ Tâher, 'Ansâri, Sanâ'i, 'Attâr, Mowlavi, etc. seront autant de représentants de ce soufisme poétique d'amour.

L'une des grandes thèses d'Ahmad Ghazâli est l'identification de l'Essence à l'amour. Il n'en est pas l'initiateur : Avicenne parmi les philosophes et Hallâj parmi les soufis ont confessé cette idée. C'est surtout ce point de départ que 'Erâqi va emprunter à Ahmad Ghazzâli. Il ne le suivra strictement ni dans sa terminologie, ni dans son système métaphysique. On retrouvera dans les *Lama'ât* certains thèmes chers à Ahmad, mais souvent interprétés différemment : la désignation de la réalité absolue par le pronom "Lui", la tri-unité Amour-aimé- amant, la métaphore du miroir pour caractériser la relation entre l'aimé et l'amant, les trois étapes du cheminement vers le *towhid* (renoncement au monde, au "soi" (*x'od*), la dynamique du désir (*showq*)³⁰.

Ahmad Ghazâli est également l'un des théoriciens du *shâhedbâzi*, attitude qui consiste à voir et à aimer Dieu à travers un être de beauté, le témoin (*shâhed*), un des thèmes de prédilection de 'Erâqi. Cet amour dit "métaphorique" (*majâzi*) s'oppose à l'amour réel (*haqiqi*) dirigé vers Dieu seul au-delà de toute représentation extérieure. L'amour profane est une étape préparatoire nécessaire vers l'amour divin. Ceci implique que l'Unicité de Dieu (*tawhîd*) soit comprise comme l'absence d'existence à côté de celle de Dieu. Le monde entier étant la manifestation de Dieu et ne possédant pas d'être en soi, amour humain et amour divin ne s'opposent plus.

D'autre part, 'Erâqi emprunte à Ahmad Ghazzâli son mode d'expression. On ne trouve

³⁰ Tous ces thèmes seront développés plus loin dans ce chapitre.

chez lui ni abstraction, ni lourde argumentation à la mode des traités de théologie et de droit, ni minutieux exposés discursifs. Il s'exprime brièvement par aphorismes, citation des autorités (Coran, hadith, mystiques) et "touches" poétiques plutôt que par des explications détaillées et des démonstrations rationnelles. Images, comparaisons, métaphores et poèmes exposent et nuancent la pensée, récapitulent le contenu du chapitre, servent de transition, soulignent l'idée forte du paragraphe ou font découvrir de nouveaux aspects doctrinaux sous cette forme symbolique plus libre, et cette légèreté, loin d'exclure la densité et la précision de l'exposé, les renforce au contraire. Ce type de prose est caractéristique des métaphysiciens persans, tels Ahmad Ghazzâli dans ses *Savâneh*, ou Shihâb al-din Sohrawardi dans ses traités visionnaires.

La seconde source de 'Erâqi en métaphysique est la théorie de l'unicité de l'Être (*wahdat al-wujûd*) d'Ibn 'Arabî. Une première esquisse de ce système de pensée apparaît chez beaucoup d'auteurs mystiques platonisants des époques antérieures, mais c'est avec Ibn 'Arabî et Qunawî qu'elle recevra son expression la plus parfaite. Le concept d'existence (*wujûd*) hérité de la philosophie grecque fut discuté par les penseurs musulmans dès le début de l'histoire de la philosophie musulmane. Fârâbî (m. 339/950) fut le premier à aborder la question et Avicenne (m. 428/1037) présenta l' "existence" comme étant un accident (*'araz*) de la quiddité (*mâhiyya*). Cette thèse de l' "accidentalité de l'existence", mal comprise par Averroès et Thomas d'Aquin, eut un retentissement considérable en Orient et en Occident. Pourtant, ce n'est qu'au niveau de l'analyse logique ou grammaticale³¹ qu'Avicenne parle de l'existence comme un accident de l'essence, et non au niveau de la réalité objective, extérieure. Mais il n'a pas exprimé sa pensée de manière assez explicite, et celle-ci suscita des interprétations diverses.

Un Andalou, Ibn 'Arabî (560/1165-638/1240)³², marqué par le soufisme espagnol d'Ibn

³¹ Cf. La proposition "Le livre est existant" peut être décomposée logiquement et grammaticalement en deux éléments : le sujet " le livre" est un nom dénotant une substance ; le prédicat "est existant" indique grammaticalement une propriété. Avicenne insistait sur le fait que l'existence est une propriété (ou un accident) différente des autres (par exemple grandeur ou couleur du livre). T. IZUTSU. *Unicité de l'Existence et Création perpétuelle en Mystique islamique*. Paris : Les Deux Océans, 1980, p. 11. Autrement dit, le terme d' "être" appliqué à Dieu et aux créatures n'est pas univoque (ce qui impliquerait un monisme panthéiste), ni équivoque (ce qui impliquerait un agnosticisme), mais analogue. Dieu et la créature ont en commun d'être, mais chacun à sa manière : Dieu à la manière de l'être par soi, les créatures à la manière de l'être par un autre.

³² Pour l'étude d'Ibn 'Arabî, on pourra se référer à : H. CORBIN. *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*. Paris : Flammarion, 1958 ; T. IZUTSU. *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism. Part I*. Tokyo, 1966 ; T. BURCKHARDT. *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*. Paris : Dervy Livres, 1985 ; IBN 'ARABÎ. *La sagesse des Prophètes*, trad. et notes T. Burckhardt. Paris: Albin Michel, 1995 ; l'introduction à 'ERÂQI. *Divine Flashes*, trad. by W.C. Chittick et P.L. Wilson, introd. S.H. Nasr. N-Y, Ramsey, Toronto : Paulist Press, 1982 ; M. CHODKIEWICZ. *Le Sceau des Saints, prophétie et Sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî*. Paris : Gallimard, 1986 et *Un Océan sans rivage. Ibn 'Arabî, le Livre et la Loi*. Paris : Seuil,

Masarra (m. 319/931), Ibn Barrajân (m. 536/1142), Ibn al-‘Arîf (m. 535/1141) et Ibn Qasî (m. 547/1152), et génie de la systématisation, auteur des *Futûhât al-makkiyya* (“Conquêtes spirituelles de la Mekke”) et des *Fusûs al-hikam* (“Chatons de la sagesse des prophètes”), pour ne citer que les deux plus célèbres de ses œuvres, créera une nouvelle école de pensée qui dominera le soufisme dans les siècles suivants et résoudra le problème de l’ “accidentalité de l’existence” d’une façon originale : les “essences” (fait d’être quelque chose) ne sont que des “accidents” qui modifient et délimitent en une multitude de choses une seule et unique réalité appelée existence³³. Par ailleurs, *wujûd* signifie au départ “trouver”, “être trouvé”, et il est plus dynamique que l’être ou l’existence.

Cette Existence pure est insaisissable par l’homme ordinaire. L’esprit, la conscience, l’ego de l’homme doivent subir une transformation totale pour accéder à sa connaissance. C’est ici que la métaphysique rejoint la mystique, car cette connaissance n’est possible que par “unification du connaissant et du connu” (*ittihâd al-‘âlim wa al-ma’lûm*) dans l’extinction (*fanâ*’).

La *wahdat al-wujûd* n’est, à proprement parler, ni un monisme, ni un panthéisme, puisqu’à aucun moment, la réalité, voire l’autonomie, du monde “créé” n’est niée³⁴. Les Akbariens n’ont cessé d’affirmer la coexistence de la transcendance et de l’immanence divines et ont insisté sur le fait qu’à aucun moment, la créature n’est, ni ne devient, Dieu, bien qu’elle participe de Lui, de Son Etre. Dieu ne s’identifie pas au monde, Dieu est en tout, en toute chose, mais Il est également au-delà et au-dessus de toute chose.

L’œuvre immense, touffue, difficile et volontairement hermétique du *Shayx al-Akbar* avait besoin d’un enseignement oral diffusé par un homme qui en aurait eu les clefs : ce sera Sadr al-dîn Qunawî (607/1210-673/1274).

Qunawî, disciple à la fois d’Ibn ‘Arabî et du poète persan Owhad al-din Kermâni, est d’une importance capitale dans la transmission et la systématisation de l’héritage akbarien. Il fut au XIII^e siècle le carrefour principal qui permit la synthèse du soufisme occidental représenté par Ibn ‘Arabî et Ibn Sab’în, et du soufisme oriental des *Kubrawis* et des *Suhrawardis*. Dès 1245, il

1992. Pour les éditions de textes, voir IBN ‘ARABÎ. *Al-Futûhât al-makkiyya*. Beyrouth : Dâr Sâder, s.d., 4 tomes ; *Fusûs al-hikam*, éd. Abû al-‘Alâ’ ‘Afifî, - 2e éd., reprod. de celle de Beyrouth, 1954. Tehrân : Al-Zahrâ, 1370 ; *Istilâhât*, éd. B. ‘Abd al-Wahhâb al-Jâbi. Beyrouth : Dâr al-Imâm Muslim, 1990.

³³ IZUTSU. *Unicité* 10-13.

³⁴ H. CORBIN. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris : Gallimard, 1986, p. 406. Voir infra.

enseigne à Qonya où il dispose d'une bibliothèque et d'un couvent soufi (*xanqâh*)³⁵. Il compose de nombreux ouvrages dont les plus connus sont le *Miftâh al-Gheyb* ("La clef du Mystère") qui fut commenté par H. Fanâri sous le titre de *Misbâh al-uns* ("La lampe de l'intimité"), et le *Kitâb al-fukûk* ("Livre des déliements")³⁶. C'est lui qui a créé l'expression *wahdat al-wujûd* et qui a donné à l'expérience qu'elle recouvre une formulation philosophique explicite. Ses disciples les plus éminents seront Mu'ayyad al-Jandî (m. c. 700/1300) et Kamâl al-dîn 'Abd al-Razzâq Kâshânî (m. 730/1330) qui tous deux commentèrent les *Fusûs*, Sa'id al-din Farghâni (m. 700/1300), et le poète 'Afif al-dîn al-Tilimsânî. D'après la *Moqaddeme*, 'Erâqi fut tellement impressionné par son enseignement qu'il lui consacra le traité des *Lama'ât* ("Eclairs") que Qunawî déclara être la quintessence des *Fusûs al-hikam*.

Dans les *Lama'ât*, 'Erâqi reprend et réinterprète certaines des thèses dont il avait pris connaissance auprès de Qonavi : l'Unicité de l'Être, les théophanies, la création perpétuelle, les archétypes et les noms divins, les théories de l'actant unique et de "Dieu créé dans les croyances", l'Homme Parfait³⁷.

1.3 La postérité de l'œuvre

Les *Lama'ât* sont l'un des ouvrages qui ont familiarisé les mystiques iraniens avec la pensée d'Ibn 'Arabi. Cette œuvre a été utilisée comme manuel de soufisme et a fait l'objet de nombreux commentaires (*sharh*) de valeur très inégale. Le souci de conciliation des deux écoles akbarienne et khorassanienne est une tendance de la fin du XIII^e siècle et du XIV^e siècle, et 'Erâqi est loin d'être un exemple isolé. D'autres traités persans de la même mouvance³⁸ sont composés à cette époque et les commentaires des *Lama'ât* s'appuient à la fois sur des auteurs

³⁵ Le mausolée de Qunawî à Qonya est encore un lieu de pèlerinage et sa bibliothèque, comportant des écrits de sa main et des manuscrits autographes de Ibn 'Arabi, a été en partie transférée au fond Yûsuf Aghâ dans la bibliothèque municipale de Qonya.

³⁶ Sur cet auteur, consulter E. I. 2, "Sadr al dîn al Kûnawî" (Chittick), CORBIN. *Histoire de la philosophie*, 1106-1112, l'introduction de S. RUSPOLI. *La clef du Monde Suprasensible*, th. doc. EPHE, Sc. Rel., dir. H. Corbin, sd. (photocopie) et O. BENAÏSSA. *Sadr al-din Qonavi. Aspects de sa doctrine métaphysique, son œuvre en persan et l'influence de son école sur la pensée religieuse iranienne*, DEA, Paris III, 1991. On trouve également des informations sur lui et ses rapports avec Mowlavi dans *Manâqeb al-'ârefin* d'Aflâki et *Nafahât al-ons* de Jâmi.

³⁷ Nous y reviendrons bientôt et nous nous efforcerons de montrer les ressemblances et les dissemblances des systèmes d'Ibn 'Arabi et de 'Erâqi.

³⁸ Tels le *Matâli' al-imân* ("Levers de la foi") et le *Tabserat al-mubtadi'* ("Remarque aux novices"), longtemps attribués à Qunawî et écrits dans la plus pure tradition persane. Le style de ces récits émaillés de métaphores et de citations d'auteurs persans (Sanâ'i, 'Attâr, Xâqâni, Anvari, Owâd al-din Kermâni, Ahmad Ghazzâli) et arabes (Hallâj, Junayd) s'oppose à celui, difficile et très spéculatif, des œuvres en arabe de Qunawî.

akbariens et sur des poètes persans antérieurs à la *wahdat al-wujûd*.

Il existerait au total plus d'une trentaine de commentaires qu'Axtar Cime a soigneusement répertoriés³⁹. Nous ne présentons ici que quelques-uns des plus connus.

Al-lamahât fî sharh al-Lama'ât ("Regards ou éclats dans l'éclaircissement des *Lama'ât*") ont été composés par Yâr 'Ali Shirâzi, auteur qui vécut à la charnière du VIII/XIV^e et du IX/XV^e siècle et qui rédigea également une glose des *Fusûs al-hikam*. Son commentaire en quatre parties analyse l'existence de Dieu, la transcendance de l'Ipséité (*gheyb-e hovviyyat*) de l'Un, les degrés divins et des degrés de l'être. Il cite aussi bien des théosophes comme Ibn 'Arabî, Qunawî et ses élèves que des poètes persans tels que Owhâd al-din Kermâni, Sanâ'i, 'Attâr et Mowlavi. Le *Sharh-e Lama'ât-e 'Erâqi* de Darvish 'Ali b. Yusef al-Karkari (IX/XV^e siècle) s'appuie sur Ibn 'Arabî, Qunawî, Owhâd al-din Kermâni, Sanâ'i, 'Attâr, Mowlavi et Shirin Maghrebi. Le *Dhu' al-Lama'ât* ("L'irradiation des *Lama'ât*") de Sâ'in al-din Torke Esfahâni (m. 835/1431) est plus court, plus substantiel, plus personnel, et il ne répète pas le texte des *Lama'ât*. Son auteur est un savant et un mystique connu à l'époque de Shâhrokh. Il a voyagé au Hijâz, en Syrie, en Egypte et au Khorassan et s'est instruit auprès de nombreuses personnalités. Il a composé de la poésie et des ouvrages en arabe et en persan sur toutes les sciences de l'époque.

Des membres de confréries se sont penchés sur les *Lama'ât*. Shâh Ne'matollâhi Vali Kermâni (m. 834/1431), fondateur de la *Ne'matollâhiyya*, Sayyed Mohammad Nurbaxsh (m. 869/1464), fondateur de la *Nurbaxshiyya*, Amir 'Abd Allâh Borzesh Âbâdi (IX/XV^e siècle), de la confrérie *Dhahabiyya* et 'Abd al-Qoduth Ganguhi (m. 944/1537), de la confrérie *Cishtiyya* ont commenté cet ouvrage. Mais le commentaire le plus connu, le plus approfondi et le plus akbarien est incontestablement le *Ashe''at al-Lama'ât* ("Rayons des Eclairs") de Jâmi, écrit en 886/1480. Cette glose a été à son tour commentée par un certain Mohammad 'Abd al-Ghafur Lâri (m. 912/1506) sous le titre de *Hashiyye-ye Ashe''at al-Lama'ât* ("En marge des *Lama'ât*").

Il serait fort intéressant d'étudier ces textes pour montrer le mode de réception de l'œuvre de 'Erâqi par ses véritables destinataires, ainsi que l'herméneutique employée pour expliciter ce système métaphysique relativement complexe.

³⁹ Sur les commentaires des *Lama'ât*, CIME. "Bar resi-ye shoruh-e *Lama'ât* -e 'Erâqi", *Ma'âref*, XIII, 2 (1375), pp. 48-79.

2. Unité et tri-unité⁴⁰

2.1 Invisible Unité et Amour

‘Erâqi affirme l’existence d’une Essence (*dhât*)⁴¹ inaccessible, inconcevable, sans nom et sans visage, que personne ne connaît, un Mystère Absolu dont on ne peut parler qu’en termes apophatiques. Il hésite à Le nommer, n’employant en tous cas jamais le mot “Dieu”, car il n’y a de Dieu que par rapport aux créatures, et que Le nommer, c’est déjà L’enfermer dans les limites étroites d’un concept humain. Tout au plus, Le désigne-t-il par le pronom personnel de la troisième personne du singulier “Lui” (*u*). Nous pouvons rapprocher cette idée de la pensée d’Ahmad Ghazzâli, pour lequel la Réalité Absolue (*haqiqat-e motlaq*) sans nom, indicible, est également désignée par ce pronom, “Lui”.

D’autre part, “Lui”, l’Inconnu absolu de ‘Erâqi correspond à l’Indéterminé d’Ibn ‘Arabî. Chez ce dernier, le mot Allâh ne désigne pas non plus l’Absolu en soi, mais seulement un aspect déjà limité de cet Absolu. Dieu en soi est absolument inconnaissable : Il est à jamais mystère, secret inviolable, Ténèbres insondables, Obscurité sans fond (*‘amâ*). Cet Absolu inconnaissable est appelé Etre pur (*wujûd mahz*), Mystère des Mystères (*ghayb al-ghuyûb*) ou Essence pure (*dhât mutlaq*) : c’est le Néant, l’Abîme, le Chaos dont on ne peut rien dire ni penser, le silence absolu, l’Impénétrable, l’Infini Inconnu. Il est sans nom, sans attribut, sans qualité et ne peut être décrit en termes positifs. Il ne peut être appelé ni Dieu, ni Etre, ni Un. Dieu, l’Etre et l’Un sont le produit d’un premier degré de détermination.

Pourtant, il a plu à “Lui” de Se révéler, et le début du premier Eclair implique cette révélation qui va intervenir à plusieurs niveaux, comme nous allons le voir : « Aimé et amant dérivent d’Amour »⁴². ‘Erâqi affirme donc dès le début des *Lama’ât* la coexistence du caractère caché et révélé de Dieu. Le terme d’Amour est le deuxième nom qu’il donne à Dieu, et ce nom

⁴⁰ Le lecteur pourra également se reporter au commentaire inséré à la suite de la traduction des *Lama’ât* : Fakhruddin ‘Iraqi. *Divine Flashes*, 130 sq.

⁴¹ De manière générale, la substance est 1) ce qui est permanent dans un sujet susceptible de changer, opposé à accident (= essence, nature) ; 2) ce qui existe par soi-même, n’étant ni un attribut, ni une relation (=être). Dans la philosophie islamique, le terme *dhât* qui correspond à l’ousia, peut être rendu par les termes de “substance” et d’“essence”, dont les sens se nuancent. La substance équivaut au sujet qui s’oppose aux qualités ; l’essence, ce sont les qualités essentielles ou constructives d’une chose qui s’opposent aux attributs accidentels. (cf. *E.I.*)

⁴² *Lama’ât*, 1, X. 49, M. 457. Cf. *Savâneh*, éd. Purjavâdi, chap. 1, et chap. 63, où il dit, par contre, que seul l’amant dérive de manière réelle de l’amour. Numérotation des chapitres d’après l’édition de Purjavâdi (même numérotation chez Ritter), Ahmad GHAZZÂLI. *Savâneh*, éd. N. Purjavâdi. Tehrân, 1359.

concerne déjà un premier degré de révélation de Dieu, même s'il s'agit d'une révélation encore strictement intradivine. En effet, la dénomination d'Amour est plus concrète et implique une relation entre deux pôles complémentaires, sans lesquels l'amour ne peut atteindre sa plénitude. Ce nom indique également que la Substance divine s'identifie chez l'auteur avec l'amour, que la Réalité divine est une circulation d'amour de Soi à Soi en Soi. Ce que 'Erâqi appelle l'Amour est désigné par le terme d'Être par la plupart des autres membres de l'école akbarienne. Un ghazal présente superbement l'Amour :

L'Amour est un Simorgh, qui ne se laisse pas prendre au piège et qui n'a ni nom, ni signe dans les deux mondes.

Personne n'a jamais trouvé le chemin jusqu'à Sa ruelle, car dans ce désert, il n'y a pas de trace de pas.

Dans le paradis de Son union vivifiante, à part Sa lèvre, nul ne goûte au vin pur.

Le monde entier boit à petites gorgées à Sa coupe, bien que le monde lui-même ne soit pas hors de Sa coupe !

Mon matin et mon soir sont Sa chevelure et Son visage, bien que là où Il est, il n'y ait ni matin, ni soir.

Lorsque soudain, Il rejette le voile de Son visage, le monde entier est plongé dans le deuil : Il n'est pas là ! (...)

Chacun cite le nom de son ami quand il en a un, mais notre Bien-Aimé n'a pas de nom⁴³ !

Dieu reçoit encore un troisième nom dans les *Lama'ât* : celui d'Aimé, et il s'agit alors de Dieu révélé au monde, et même plus exactement du Seigneur personnel d'un homme.

En définitive, l'Absolu se présente sous deux aspects opposés, le *bâtin* et le *zâhir*, l'intérieur et l'extérieur. Sous son premier aspect, l'Absolu est un Inconnu inconnaissable, c'est le Dieu caché, l'existence dans sa plénitude inconditionnée. Sous le second aspect, l'Absolu est l'origine du monde phénoménal connaissable par l'homme, Dieu révélé, manifesté en tant que choses variées.

'Erâqi a puisé l'idée de l'identification de l'Amour avec l'Essence divine chez Ahmad Ghazzâli. L'originalité de celui-ci consiste à faire de l'Amour la Source de toutes choses, Principe s'identifiant à Dieu. L'amour est pour les soufis les plus orthodoxes un attribut divin, mais Ghazzâli identifie cet attribut avec l'Essence. Ce n'est que par commodité qu'il lui donne ce nom d'Amour. L'Amour est au-delà de l'Être (*vojud*), il est "Néant" (*'adam*), néant au sens de

⁴³ M. 234, v. 2770 sq.

“caché”, et non pas de “rien” ou “non-existant”. L’Amour est la première manifestation de l’Eternel sans commencement et sans fin, Il est virtuellement toute chose tout en transcendant toute détermination et toute perception :

L’amour est un oiseau surgi de l’éternité préexistante (*azal*) séjournant un instant dans la temporalité et volant vers l’éternité future (*abad*)⁴⁴.

L’idée de l’amour (*‘ishq*) en tant qu’essence divine est cependant antérieure à Ghazâli : le philosophe Avicenne et le mystique Hallâj la confessaient déjà. D’après Hallâj, l’essence de l’essence de Dieu est l’Amour. Dieu ayant créé l’homme à son image par amour, Il est présent en lui par cela même, mais dans la distinction des personnes. Il conclut avec lui dans la prééternité une alliance (*mithâq*) d’amour réciproque qui consiste dans un échange d’attributs (*tabâdul al-sifât*) entre Dieu et l’homme, de sorte que Dieu vient lui-même réaliser en l’homme Ses propres attributs⁴⁵. L’union par amour, qui est le but de tout être, exige une action divine transformante qui porte l’être à sa condition suprême. L’amant et l’Aimé sont unis dans le même homme sans se confondre mais ne faisant qu’un par l’amour. Amour, aimé et amant sont un en Dieu, ce qui implique que la Divinité absolue soit *essentiellement* reliée à la créature limitée⁴⁶.

Chez Ibn ‘Arabî, l’Etre absolument Un est, comme chez ‘Erâqi, à la fois caché et révélé, indéterminé et déterminé. Mais la conception de Dieu en tant qu’Amour n’est pas centrale dans la pensée akbarienne qui préfère parler d’Etre. Pour Qunawî, l’amour est, très classiquement, un des attributs de Dieu, ce qui n’empêche pas l’identification de l’Amour avec l’Etre ou Dieu, puisque les attributs sont dans une certaine mesure l’Essence elle-même. En ce sens, on peut dire que la réalité de l’amour est identique à l’Essence de Dieu.

⁴⁴ *Savâneh*, 1.

⁴⁵ Cf. le hadith célèbre prolongé et réinterprété chez les Akbariens : « (...) et quand Je l’aime, Je deviens son ouïe par laquelle il entend, sa vue par laquelle il voit, sa main par laquelle il saisit, son pied par lequel il marche (...) ».

⁴⁶ Pour la pensée de Hallâj, on se reportera à l’ouvrage magistral de L. MASSIGNON. *La passion de Hallâj, martyr mystique de l’Islam*. Paris : Gallimard, 1975.

2.2 La Théophanie ou Descente: la tri-unité Amour-aimé-amant

2.2.1 Deux niveaux de théophanie

L'Essence ou la substance (*dhât*) se révèle, et cette révélation s'effectue à deux niveaux en une tri-unité. 'Erâqi évoque une relation d'abord intradivine, puis s'épanchant "à l'extérieur", entre un Aimé et un amant qui "émanent" de l'Amour et en sont la Révélation. En professant la "sortie" de deux entités, il se trouve en contradiction avec le principe de la *Falsafa* selon lequel de l'Un ne peut découler que l'un. Amour, Aimé et amant sont un, tout en étant distincts ; ils sont une seule essence.

Aimé et amant dérivent d'Amour. L'Amour transcende Sa connaissance certaine dans le lieu de Sa majesté et Il est exempt d'intériorité et d'extériorité dans le sanctuaire de Son essence, mais afin d'exprimer Sa perfection (...), Il S'est projeté Lui-même sur Soi-même dans le miroir du fait d'aimer (*'âsheqi*) et du fait d'être aimé (*ma'shuqi*), et Il a manifesté Sa beauté à Sa propre vue. (...) Il montra le manifesté au caché, et le chant du fait d'aimer s'éleva. L'intérieur se para de l'extérieur, et le nom du fait d'être aimé fut manifesté. (...) L'Essence de l'Amour dans Sa potentialité d'être aimée est apparue dans le miroir de l'amant, afin qu'Elle soit informée en lui de Sa propre beauté, et dans Sa potentialité d'aimer, elle est apparue dans le miroir de l'Aimé, afin qu'en lui Elle contemple Ses noms et Ses attributs. (...) Lorsqu'Elle montre un seul visage dans deux miroirs, chaque miroir fait apparaître un autre visage dans chaque miroir⁴⁷.

Au niveau intradivin, il y a apparition d'une Unité trine : l'Amour "un" en Son essence Se projette Lui-même sur Soi-même dans le miroir du fait d'aimer (*'âsheqi*) et du fait d'être aimé (*ma'shuqi*). Ces miroirs ne sont pas autre chose que Lui, ce sont des potentialités de l'Essence, des manières d'exister de la Substance qui ne se révèlent que dans les limites d'une relation intradivine et naissent du regard de l'Amour sur Soi. Ce regard même pose un regardant et un regardé, et par conséquent un dédoublement sujet-objet ou intériorité-extériorité à l'intérieur de l'Amour : en Se manifestant à Soi-même, l'Amour a fait éclore en Son sein un manifesté (*zâher*) qui se montre au caché (*bâten*). La face apparente, c'est l'amant, et la face cachée, c'est l'Aimé, mais l'Amour, l'Aimé, l'amant forment une unité indivisible. A ce niveau qui intervient dans la prééternité, rien n'est encore apparu hors de Dieu. On remarquera l'opposition entre les termes abstraits de *'âsheqi* et *ma'shuqi*, qui ne sont encore que des aspects en puissance de l'Essence, et le caractère concret de l'amant (*'âsheq*) et de l'aimé (*ma'shuq*) qui ont actualisé leurs potentialités.

⁴⁷ *Lama'ât*, 1, X, 49, M. 457

Quelque chose est pourtant appelé à apparaître :

A l'instant où il n'y avait pas trace des deux Mondes et où il n'y avait pas de signe d' "autres" sur la Tablette de l'Existence, nous étions ensemble Aimée et Amour dans un coin isolé où il n'y avait personne. Brusquement, l'Amour exalté (...) Se manifesta, dans Sa potentialité d'être aimé, dans l'œil (ou la détermination, *'eyn*) de l'amant. Lorsque le rayon de Sa beauté parut, le monde se manifesta en un instant. Il (l'amant) emprunta un regard à Sa beauté, il perçut la beauté de Sa Face et devint fou d'amour. (...) Lorsque l'amant éprouva le plaisir de la vision et connut le plaisir de l'être, il entendit le murmure de la parole (existenciatrice) "Sois !", courut en dansant à la porte de la Taverne de l'Amour et s'écria : « (...) Si boire du vin est la règle de certains, ma loi à moi est de boire l'Aimé dans la coupe ! » En un instant, l'Echanson versa tant de vin de l'être dans la coupe du non-être que :

Grâce à la limpidité du vin et à la transparence de la coupe, la couleur de la coupe et celle du vin se mélangèrent intimement.

On croirait que tout est coupe et qu'il n'y a point de vin, ou que tout est vin et qu'il n'y a point de coupe !

L'amant fut saturé d'Eau de la Vie éternelle (*âb-e hayât*), il s'éveilla du sommeil du non-être, endossa le manteau de l'Etre, se coiffa du turban du Témoignage, noua la ceinture du Désir passionné et mit le pied sur la route de la Quête (...) ⁴⁸.

Le jeu intérieur de l'Amour avec Soi-même à travers les "modes d'être" d'amant et d'aimé est un chant muet qui déborde et dont l'écho sera le monde (*'âlam*), le "créé", ou, plus exactement, l'existencié. L'Amour fait en effet "sortir" le monde de "l'être de son non-être où il y avait Dieu et aucune autre chose en dehors de Lui". Après cette "sortie", Dieu continue d'ailleurs à être le seul à exister, car tout n'est que par Lui, et ce qui deviendrait "autre" que Lui (si une telle possibilité existait) cesserait immédiatement d'être, car rien n'existe en dehors de Lui ⁴⁹. Or, en étant "effectué" hors de l'Essence, le monde n'a plus conscience de son origine et commence donc à être "autre". Il est récupéré par la Beauté qui trouve en lui son lieu d'apparition et lui donne de devenir pleinement ce qu'il est, un vrai amant, et de retourner vers Dieu. Le monde est donc à peine "éloigné" de Dieu afin de Lui servir de miroir et de révélateur, que Dieu le ramène immédiatement vers Lui. Il y a donc un double mouvement de descente (*nozul*) et de remontée (*so'ud*), sur lequel nous reviendrons.

Le monde (l'amant) reçoit donc l'être de la Beauté (l'Aimé) tout comme le miroir reçoit l'image qui le remplit. L'être est versé dans le non-être comme le vin limpide dans la coupe transparente, mais le vin et la coupe sont de nature différente, même si leur être est un. Par cette

⁴⁸ *Lama'ât*, 2, X. 52 sq, M. 459 sq.

⁴⁹ Cf. Eckhart : « Tout est en Dieu, car rien n'est autre que l'être sous peine de n'être pas ».

métaphore de la coupe et du vin, ‘Erâqi écarte toute tentation de panthéisme tout en soulignant le lien indissoluble et interne du monde et de Dieu. L’existenciation est essentiellement un acte d’amour par lequel la circulation intradivine d’amour entre l’Amour, l’Aimé et l’amant s’épanche à l’“extérieur” en une Théophanie. Dieu sort de Sa Solitude primordiale pour Se révéler dans des êtres qui Le manifestent à Lui-même pour autant qu’Il se manifeste à eux, Il “sort” de Soi pour Se connaître et être connu en dehors de Soi-même⁵⁰. Lorsque le monde était au repos dans l’être de son non-être au sein de la Dêité irrévélée, il ne pouvait ni connaître ni aimer Dieu. L’existenciation crée la “distance”, la “différenciation” qui rend l’amour possible.

2.2.2 Modalités de la “création”

Cette étape de “sortie” ne peut être appelée “création” qu’improprement, bien que ‘Erâqi parle de *xalq* (“création” ou “ensemble de ce qui est créé”) sans doute par commodité. Notre compréhension courante de la création implique que soit posé quelque chose de nouveau, ou quelque chose d’autre par rapport à Dieu. Or, les akbariens n’ont cessé d’affirmer l’inconsistance du monde et l’irréalité de tout ce qui apparaît comme distinct, “autre” que Dieu. C’est qu’ils ont une conception spécifique de la création *ex-nihilo* : Dieu a créé l’univers de rien, certes, mais ce “rien” n’est pas le néant des matérialistes⁵¹. Le “néant” (*‘adam*) est un degré ontologique entre l’existence et l’absolue non-existence, l’état des choses avant leur réalisation. Chaque chose avait une existence en Dieu avant d’être créée. Dans l’école akbarienne, cette idée trouve son expression dans la doctrine des *‘ayân thâbita* ou archétypes, et celle des deux modes d’être, le mode divin, éternel, simple et s’identifiant à Dieu et le mode actuel, limité et caractérisé par le changement et la pluralité. Toute chose (de la plus spirituelle à la plus matérielle) existe prééternellement dans son archétype. La “création”, ou plutôt l’existenciation a un aspect négatif, car elle fait cesser la privation d’être qui retient les choses dans leur occultation. Lorsqu’une chose est créée, elle ne l’est pas passivement, mais elle participe activement à sa propre création : lorsque Dieu veut amener quelque chose à l’existence, Il lui dit simplement “Sois !”, et elle est, elle se met à exister, elle passe de la virtualité à l’être en acte. Donc le monde n’est pas créé (*maxluq*), mais manifesté (*mazhur*).

⁵⁰ Cf. Ibn ‘Arabî qui se réfère au hadith : « J’étais un Trésor caché et J’ai aimé à être connu. C’est pourquoi J’ai produit les créatures afin de Me connaître en elles ». L’amour remplace chez ‘Erâqi la connaissance.

⁵¹ Cf. la notion de *shay’iyat al-‘adam* (“choseté” du néant) des Mu’tazilites pour qui le néant est quelque chose. Pour Ibn ‘Arabî qui développe cette thèse dans les *Futûhât*, Dieu crée les choses non pas du néant (*min ‘adam*), mais hors du néant (*‘an ‘adam*), ce qui indique que le néant fait partie de l’ontologie. ‘Erâqi écrit : « Il est aussi bien le Créateur du Néant que des créatures ». *Lama’ât*, p. 102.

Dans ses poèmes, ‘Erâqi reprend de façon plus imagée et plus personnelle ses grandes thèses sur la Manifestation divine et l’existenciation. Le monde de la manifestation est né d’un regard d’amour jeté par l’Ami sur nous. C’est ce regard qui est responsable de la “création”, la “raison du décret du *kaf* et du *nun*” (=kun, “sois !”, l’impératif créateur). Les amants épient, attendent ce regard créateur qui les a fait venir à l’existence et qui continue à les recréer, à les faire grandir dans l’amour afin qu’ils deviennent l’Amour⁵².

La création est parfois figurée par la métaphore de la gorgée de vin répandue sur la terre et faisant entrer celle-ci en effervescence. Un dialogue s’instaure alors entre la gorgée et la terre : la gorgée adresse la parole (*la Parole*, “sois !”) à la terre et la terre lui répond (en se mettant à être) :

Ils répandirent une gorgée sur la terre, ce qui reçut la gorgée entra en ébullition.

Un amoureux entendit le discours de la gorgée, poussa un cri et s’éleva au-dessus du monde.

Lorsque mon destin entendit ce cri, il s’éveilla bien vite du sommeil, éméché.

La gorgée se mit à parler avec la terre, une conversation se noua⁵³.

L’existenciation s’effectue en deux étapes. D’abord, dans la coupe de Jamshid symbolisant la Sagesse et l’Omniscience divine apparaît l’image (*naqsh*) de toutes les choses. Ensuite, le soleil de l’Existence envahit la Coupe et toutes les images acquièrent une forme. L’apparition des formes est synonyme de l’entrée dans le monde des déterminations, monde limité dans le temps et l’espace. Les formes cependant n’ont pas d’être en soi, elles ne constituent que les miroirs de l’Être Un. Leur fonction est purement théophanique. Elles constituent aussi un voile les unes pour les autres et pour elles-mêmes, et le gnostique doit apprendre à dépasser l’image extérieure, le portrait, l’icône pour parvenir à l’Original, au Modèle :

D’abord dans la coupe montrant le monde apparut l’image du monde entier.

Le Soleil de l’Existence brilla sur le monde et toutes les images furent formées.

Un seul visage et plus de mille miroirs, une seule belle et tous ces détails.

Dépasse ces liens compliqués afin que ton problème soit entièrement résolu.

Toutes ces figures et ces accidents sont l’image seconde formée par un œil qui souffre de strabisme.

⁵² ‘*Oshshâq-nâme*, M. 390, v. 227sq.

⁵³ M. 73, v. 616 sq.

Si tu aperçois dans cette image seconde le visage du Peintre Premier,
Tu apprendras que Lui est l'Existant et que toutes les choses sont illusoires.
Si la forme de 'Erâqi n'existait pas, toutes les difficultés seraient abolies⁵⁴.

2.2.3 Préfigurations de la tri-unité

La conception d'une tri-unité au sein de la divinité n'était pas complètement étrangère à la pensée musulmane, héritière de la philosophie grecque. Dans la *Théologie d'Aristote*, Dieu est celui qui intelligenç ('âqil), l'intelligible (ma'qûl) et l'intellect ('aql). Mais l'idée de tri-unité chez les soufis est surtout liée à celle de Dieu en tant qu'Amour. Si nous essayons de retrouver les origines de cette idée en islam, nous découvrons chez Fârâbi une formule appliquée au Premier Intellect : « Celui qui aime est identique à Celui qu'il aime et identique à l'Amour ». Cette formule a pu lui venir de son maître nestorien Yuhannâ b. Haylân. En conséquence, Arnaldez rattache son origine à la formulation du mystère de la Trinité en usage dans l'Eglise nestorienne : « Si Dieu est amour (I Jn 4, 16), on peut concevoir en Lui un Amant, un Aimé et l'Amour, qui sont substantiellement identiques tout en se distinguant à l'intérieur de l'unité divine »⁵⁵.

Daylami, fils spirituel de Hallâj, étudie dans son *Traité sur l'amour* la question de la genèse d'une tri-unité en Dieu. Il explique que l'amour est une qualité éternelle de Dieu, un attribut qui existe en Lui, et l'un des premiers à émerger de Dieu. C'est une idée qui passe du prééternel au contingent : Dieu a voulu Se contempler et S'aimer Soi-même et a créé une Image de Soi à cet effet. C'est là qu'Il se divisa en la triade : Amant, Aimé, Amour, tous trois uniques à l'origine :

Si l'on nous demande comment l'Unité est devenue trinité et comment il résulte une trinité des impressions transmises par l'Unité, nous répondrons: l'amour est trinité dans ta perspective et unité dans la Sienna. (...) C'est par la trinité qu'il t'a été possible de connaître l'Unité, puisque l'Unicité originelle s'est ramifiée en devenant trinité⁵⁶.

Plus de deux siècles avant 'Erâqi, cet auteur souligne déjà le lien entre la Révélation (de Dieu à Soi, au monde) et la tri-unité. Car, pour 'Erâqi, la tri-unité est liée à la Manifestation quel

⁵⁴ M. 262, v. 3133 ss.

⁵⁵ R. ARNALDEZ. *A la croisée des trois monothéismes : une communauté de pensée au Moyen-Âge*. Paris : Albin Michel, 1993, p. 139.

⁵⁶ J.-C. VADET. *Le traité d'amour mystique d'al Daylami*. Genève : Droz, 1980.

qu'en soit le degré, alors que l'Unité semble liée à l'expression de la transcendance absolue, à l'Abîme de la Divinité insondable même pour Elle-même.

De qui 'Erâqi s'est-il inspiré dans sa conception de la tri-unité ? Il convient de chercher une idée semblable chez ceux qui l'ont directement influencé. Or, chez Ibn 'Arabî, Dieu Se manifeste (*tajalli*) par un déploiement de l'Etre à travers cinq Présences (*al-hazarât al-xamsa*) ou cinq déterminations de l'Essence absolue (*ta'ayyun*, fait de devenir une chose, 'ayn) : cela englobe à la fois Dieu au sens de Créateur et le (les) monde(s) existencié(s). Ces cinq déterminations sont :

1) les Noms et les Attributs divins (*asmâ' wa sifât*), manifestations de l'Essence (*dhât*) et archétypes de toutes choses,

2) le monde des Esprits (*'âlam al-arwâh*),

3) le monde imaginal (*'âlam al-mithâl*), intermédiaire entre le monde purement sensible et matériel et le monde spirituel,

4) le monde sensible (*'âlam al-hiss*), celui des choses physiques, concrètes, matérielles, qui peuvent être saisies avec les cinq sens,

5) l'Homme Parfait (*al-insân al-kâmil*).

Seul le monde des Archétypes est incréé (non-existant) : il est inclus dans la Science divine (*'ilm*). Le monde des esprits, le monde imaginal et le monde sensible sont existenciés. L'Homme Parfait est le seul à être à la fois existencié et non-existencié, il est la séparation entre Intérieur et Extérieur, et en même temps inclut l'ensemble des quatre déterminations en une Unité. Il correspond dans une certaine mesure au Logos, à la Réalité Muhammadienne : c'est par lui que Dieu crée le monde et il englobe toute la création. Il est plus spécialement le prototype ontologique de l'homme. Il semble s'identifier avec l'Aimé de 'Erâqi.

On notera qu'Ibn 'Arabî connaît une tri-unité (*tathlith*) plus intellectuelle (*'ilm*, *'âlim*, *ma'lûm* : "connaissance, connaissant, connu"), mais cette notion ne joue pas un rôle central dans son système. La Manifestation de Dieu s'effectue sur un mode qui ressemble davantage aux émanations chez les néoplatoniciens et les *Falâsifa*, sans toutefois s'identifier totalement à elles. En effet, pour Plotin les émanations constituent des entités distinctes, procédant non pas de

l'Essence elle-même, mais de la première d'entre elles, le *Noûs*⁵⁷.

Chez Ahmad Ghazzâli, l'Amour est venu à l'être à partir du Néant pour l'Esprit (*ruh*). L'Esprit est ici probablement le premier Emané. Ahmad Ghazzâli analyse deux degrés, deux étapes sur la voie de l'Unification (*towhid, yegânegi*). Le premier degré '*âsheqi*, le "fait d'aimer" est créateur de séparation (*ferâq*) et *ma'shuqi*, le "fait d'être aimé" est créateur d'union (*vesâl*). Ces deux étapes doivent être dépassées par l'Esprit. Nous y reviendrons au sujet du cheminement vers le *towhid*. Ahmad Ghazzâli connaît lui aussi une sorte de tri-unité : l'esprit et l'amour actuel ou mieux, innovant (*'eshq-e mohaddeth*) viennent à l'être à partir d'un seul principe qui est l'Amour Eternel (*'eshq-e qadim*), le néant. C'est l'esprit et l'amour actuel qui vont devenir tour à tour aimé et amant. Ghazzâli crée une théorie novatrice de l'amour appuyée sur une interprétation originale du verset coranique *Yuhibbu-hum wa yuhubbûna-hu* (« Il les aime et ils L'aiment »). Dans le premier membre de cette phrase, c'est l'amour qui est l'amant et les esprits sont l'aimé ; dans le second, les esprits sont l'amant, et l'Amour est l'aimé. Ces deux mouvements de descente (*nozul*) et de remontée (*so'ud*) sont les composantes d'une circulation d'amour par laquelle Dieu s'épanche à l'extérieur à travers Ses créatures et par laquelle les créatures reviennent à leur Créateur⁵⁸. La pensée de 'Erâqi rejoint donc ici celle de Ahmad Ghazzâli.

2.3 Archétypes et modes d'être

Revenons à l'"existenciation", fruit de la révélation divine, et au mode d'être des créatures. 'Erâqi différencie deux étapes ou deux modes de révélation de l'Essence, une théophanie invisible dans laquelle l'Essence ne se révèle qu'à elle-même et une théophanie visible. Il y a en Dieu une intériorité (*botun*) et une extériorité (*zohur*). On retrouve ces deux théophanies, visible et invisible, chez Ibn 'Arabî qui les lie à sa théorie des différentes Présences. Dans la pensée akbarienne, le monde des Noms divins et celui des Esprits forment le *Ghayb izâfi*, Inconnu relatif, c'est à dire l'invisible déterminé par rapport à l'Être inconditionné totalement. C'est aussi l'Intérieur (*bâtin*), la Théophanie invisible (*tajalli ghayb*) qui résulte d'une effusion très sainte (*fayz aqdas*) de l'Essence par laquelle Celle-ci se révèle à Elle-même au sein d'elle-même⁵⁹. Le

⁵⁷ P. LORY. *Les commentaires ésotériques du Coran d'après 'A. Kâshâni*. Paris : Les Deux Océans, 1980, p. 47-48.

⁵⁸ Analyse de PURJAVÂDI, *Soltân...* 75-177.

⁵⁹ On distingue deux niveaux au sein de l'Invisible relatif : un niveau plus obscur tourné vers l'Inconnaissable et un niveau plus clair tourné vers la manifestation : ce sont respectivement l'unité (*ahadiyya*) et l'unicité (*wâhidiyya*).

monde de la manifestation (*shahâda*) ou théophanie visible est le résultat de l'effusion sainte (*fayz muqaddas*) qui actualise les archétypes en formes concrètes, et inclut le monde imaginal et le monde sensible, c'est l'Extérieur (*zâhir*).

'Erâqi distingue également deux modes d'être des créatures : celles-ci existent d'abord en la Science divine selon un mode d'être divin, dans "l'être de leur non-être", puis, par la Parole existenciatrice, elles sont effectuées à l'extérieur de Dieu et commencent à exister dans le monde avec un nouveau mode d'être caractérisé par la contingence.

En étudiant l'existenciation, Ibn 'Arabî se réfère au célèbre hadith du Trésor caché : « J'étais un Trésor caché et J'ai aimé à être connu. C'est pourquoi J'ai produit les créatures afin de Me connaître en elles ». Le Soupir de compassion (*nafas rahmâni*) de Dieu pour Ses Noms demeurés inconnus exhale toute la masse subtile d'une existenciation primordiale désignée sous le nom de Nuée (*'amâ*) qui n'est autre que l'Être divin lui-même et qui à la fois reçoit toutes les formes, et donne leurs formes à tous les êtres virtuels qui seront ensuite effectués hors de l'Essence divine, c'est-à-dire existenciés en tant qu'existences individuelles concrètes. Il y a donc aussi chez Ibn 'Arabî deux phases dans l'apparition des êtres : leur existence en tant qu'archétypes au sein de la Connaissance divine, puis leur existenciation "à l'extérieur de Dieu" qui correspond à ce qui est habituellement appelé "création".

La notion d'archétypes ou essences immuables (heccéités éternelles, *a'yân thâbita*) a un poids immense dans la pensée d'Ibn 'Arabî. Ces "réalités" (*haqiqa*) ou "sens" (*ma'na*) incréés correspondent aux êtres possibles (*mumkinât*) des philosophes. Lorsque ces archétypes reçoivent l'être, ils deviennent les déterminations existantes du monde ou formes (*sûra*). En arabe et en persan, *'ayn* (détermination) désigne à la fois l'archétype et la chose existenciée : il est donc à la fois synonyme de la quiddité (*mâhiyya*) et de la chose (*shay'*). Les trois termes désignent une seule réalité qui peut être existante ou non-existante, selon qu'on la considère en tant que manifestée dans le monde ou cachée dans la Science divine.

Ces essences immuables s'identifient avec les Noms divins. Dans le Coran, Dieu est désigné par une série de quatre-vingt dix-neuf Noms. Les théologiens s'étaient interrogés sur

Al-ahadiyya : Mot dérivé de *ahad* (un) désignant l'Unité suprême qui ne fait l'objet d'aucune connaissance distinctive, qui n'est donc pas accessible à la créature comme telle. Dieu seul se connaît dans son Unité.

Al-wâhidiyya : dérivé de *wâhid* (unique) désignant l'Unicité qui apparaît dans le différencié.

Autrement dit, *ahadiyya* est l'Unité invisible alors que *wâhidiyya* est l'apparition de l'Unité dans ses aspects universels.

l'identité (ou la non-identité) de ces Noms avec l'Essence⁶⁰. Le Shayx al-Akbar se fonde sur la conception ash'arite des Noms divins : chaque Nom en tant qu'aspect particulier de Dieu dans Sa Manifestation est identique avec l'Essence. Mais si l'on regarde les Noms comme autant d'attributs indépendants, chacun d'entre eux possède sa propre "réalité" (*haqîqa*) qui le distingue des autres, et, en ce sens, est différent de l'Essence. Contrairement à l'Essence qui est inconnaissable et impaticipable, les Noms, "contenus incréés" des choses créées, sont ce par quoi Dieu crée le monde et se communique à lui⁶¹. 'Erâqi retranscrira la doctrine des Noms divins en un vocabulaire poétique où l'Amour tiendra la place de l'Essence, l'Aimé celle des Noms, et l'amant celle des créatures existenciées. Une infinité d'Aimés révèle à une multitude d'amants des facettes de l'Amour Un.

Pour l'école akbarienne en général et 'Erâqi en particulier, la "création" n'est pas un acte terminé une fois pour toutes. Les choses n'ont qu'une existence possible par rapport à l'Absolu qui seul a une existence propre ou, en termes philosophiques, nécessaire. Toute chose prise en soi, c'est-à-dire séparée de Dieu, source de son existence, est pur néant, non-existence (*'adam*). Si elle est laissée à elle-même, elle va immédiatement à son anéantissement. Il faut donc qu'elle soit continuellement soutenue par le Souffle créateur et "réexistenciée", "recrée" à chaque instant. La chose change donc à chaque seconde d'existence et nous ne voyons jamais deux fois la même chose. Les mystiques emploieront la métaphore de l'eau du fleuve. Le cours du fleuve semble inchangé, mais cependant nous ne voyons jamais la même eau. C'est ce qu'Ibn 'Arabî appelle la création perpétuelle (*al-xalq al-jadîd*), réinterprétant un verset coranique (50/15) qui littéralement se rapporte à la résurrection des corps au jour du Jugement⁶². Le monde vit d'une vie nouvelle à chaque instant et nous vivons sans cesse la nouveauté inépuisable de la création originelle de ce monde :

⁶⁰ Les Mu'tazilites avaient poussé l'affirmation de l'Unicité divine jusqu'à dire qu'il n'y avait pas de distinction à l'intérieur de l'Essence divine et que les attributs étaient identiques à l'Essence. Leurs adversaires les accuseront de dépouiller Dieu de Ses attributs (*ta'tîl*), alors que les Mu'tazilites parlent de purifier (*tanzîh*) Dieu de toute imperfection, de toute multiplicité, de tout aspect créé, et ils se réfèrent sans cesse au verset "Rien ne lui est semblable" (Cor. 42/11). Pour les Ash'arites, les Noms et les attributs correspondent à des réalités en Dieu et ne s'identifient pas purement et simplement avec Son essence. Pourtant, ils ne sont pas "autre chose" que Dieu.

⁶¹ T. Burckhardt a opéré un rapprochement entre les Noms divins et les Energies divines de la théologie orthodoxe : incréées mais immanentes au monde, celles-ci sont les forces naturelles et inséparables - mais pourtant distinctes - de l'Essence, dans lesquelles Dieu procède à l'extérieur, Se manifeste, Se communique, Se donne. Les énergies sont Dieu Lui-même, mais non selon Sa Substance.

⁶² Cf. IZUTSU. *Unicité...* 85-145 (3e article : Le concept de création perpétuelle en mystique islamique et dans le bouddhisme zen).

Ils voient Dieu qui se manifeste sous une forme théophanique dans chaque souffle, sans qu'Il répète deux fois la même théophanie. Ils voient par leur propre témoignage que chaque théophanie donne une nouvelle création et en supprime une autre⁶³.

Dans le XVIII^e Eclair, 'Erâqi explique que le "sois !" existenciateur ne cesse de résonner, et Aimé et amant ne cessent de danser au son de cette mélodie. L'Aimé est infini et n'arrive jamais au bout de ses manifestations. Par conséquent, tous les atomes qui le manifestent n'arrêtent pas de danser et de se transformer en tâchant d'exprimer Ses innombrables facettes, et le monde se renouvelle ainsi perpétuellement.

L'amour devient vainqueur et l'âme met en mouvement et en danse l'équilibre du dedans et du dehors sur l'air : « L'amant part en pèlerinage auprès de celui qu'il aime », afin que dans l'éternité des éternités cette mélodie ne retombe jamais et que cette danse ne s'interrompe pas, car l'Aimé est inaccessible. (...) Donc l'amant est toujours en train de s'agiter et de danser, même si, par la forme, il paraît immobile : « Tu verras les montagnes, que tu croyais immobiles, passer comme des nuages » (Cor. 27/88)⁶⁴.

En définitive, on ne peut ni séparer le monde de Dieu, ni le confondre avec lui. Ibn 'Arabî a affirmé avec force la simultanéité de la transcendance et de l'immanence divines (*tanzîh wa tashbîh*)⁶⁵ :

Si tu affirmes la transcendance divine, tu conditionnes (ta conception de Dieu), et si tu affirmes Son immanence, tu la délimites ; mais si tu affirmes simultanément l'un et l'autre point de vue, tu seras exempt d'erreur et modèle de connaissance. Celui qui affirme la dualité (de Dieu et du monde) tombe dans l'erreur d'associer quelque chose à Dieu, et celui qui affirme la singularité de Dieu (en excluant de Sa réalité tout ce qui se manifeste comme multiple) commet la faute de L'enfermer dans une unité (rationnelle)⁶⁶.

⁶³ IBN 'ARABÎ. *Fusûs al-hikam*, éd. Abû al-'Alâ' 'Afîfî. Beyrouth, 1959, I, 126.

⁶⁴ *Lama'ât*, 18, X, 105, M. 505.

⁶⁵ Le terme de *tanzîh* est employé traditionnellement en théologie islamique pour affirmer que Dieu est exempt de toute imperfection et de toute ressemblance avec quoi que ce soit, tandis que le terme de *tashbîh* signifie le fait de comparer Dieu aux choses créées. Ibn 'Arabî infléchit ici le sens de ces deux mots. Il s'appuie sur un verset coranique (42/11) : "Il n'y a aucune chose qui soit comme Lui et Il est Celui qui entend et qui voit" (*laysa kamithlihi shay'un, wa huwwa al-samî'u al-basîr*). Ce verset confirme, d'après lui, la coexistence de la transcendance et de l'immanence, parce que sa première partie nie toute ressemblance de Dieu avec quoi que ce soit et que sa deuxième partie lui prête des attributs (l'ouïe et la vue) qu'Il partage avec certaines de Ses créatures. C'était l'opinion de la plupart des soufis à son époque. Cf. N. PURJAVÂDI, "Mas'ale-ye tashbîh va tanzîh", *Ma'âref*, II (1363).

⁶⁶ IBN 'ARABÎ. *La Sagesse des Prophètes*, trad. et notes T. Burckhardt. Paris : Albin Michel, 1974, p. 64-65 (Verbe

3. Le couple Aimé-amant - La Remontée vers l'Un

3.1 La nature théophanique du monde

L'Aimé et l'amant apparaissent donc comme les instruments de la révélation de l'Essence à Elle-même. En abordant le plan de la relation personnelle entre Dieu et l'homme, 'Erâqi reprend les appellations d'"aimé" et d'"amant" en infléchissant leur sens. L'aimé va alors désigner Dieu en tant que Seigneur personnel de celui à qui Il se révèle, alors que l'amant sera le partenaire humain. L'Aimé apparaît dans le monde entier et toute adoration se tourne vers Lui. C'est Lui qui s'aime Lui-même en l'amant. L'amour de Dieu pour les créatures, expérimenté réellement par les soufis mais difficile à concilier avec la théologie officielle, trouve une légitimation dans l'idée de l'amour de Dieu pour Soi-même : la transcendance divine se trouve ainsi préservée, puisqu'en amant les créatures, Dieu ne fait que S'aimer Soi-même.

La manifestation de l'Un est multiple : Il se révèle différemment à chaque instant et la richesse de ces théophanies innombrables donne l'impression de la pluralité, chaque manifestation faisant naître son adorateur et le transformant continuellement :

L'abondance et la variété des formes des vagues ne rendent pas la mer multiple. (...) Lorsque la mer s'évapore, on l'appelle vapeur, lorsqu'elle se condense, on l'appelle nuage, lorsqu'elle se met à tomber, on l'appelle pluie; puis, elle se rassemble et rejoint la mer, et elle redevient cette même mer qu'elle était : « La mer est telle qu'elle était avant l'apparition des accidents des vagues et des fleuves. Que les formes qu'elle prend ne te voilent pas ce qui prend forme, car ce sont des voiles »⁶⁷.

L'Aimé est caché par la force et l'abondance de sa révélation même. C'est la Jalousie divine (*gheyrat*) qui brouille ainsi les pistes tout en se réservant l'exclusivité de tout amour :

La jalousie de l'Aimé a stipulé que l'amant n'aimerait personne d'autre que Lui et n'aurait besoin de personne sauf de Lui. Par conséquent, Il s'est fait l'essence (*'eyn*) de toutes choses afin d'être Celui

de Noé).

⁶⁷ *Lama'ât*, 3, X, 57, M. 463.

que l'amant aime quoi qu'il aime et Celui dont l'amant a besoin, quelle que soit la chose dont il ait besoin⁶⁸.

Tout être possède une fonction théophanique qui est sa raison d'être : lorsque nous aimons quelqu'un, c'est sa dimension divine, *i.e.* le reflet de la Beauté Absolue qui nous attire, et c'est Dieu que nous adorons à travers lui. Un sentiment profondément enraciné dans le cœur de l'homme est l'amour de soi. Cet amour manifeste, lui aussi, l'unicité de l'Objet de tout amour : c'est Dieu qui S'aime Lui-même en nous, ce qui ne signifie nullement que nous sommes Dieu, mais seulement qu'Il Se manifeste grâce à nous et que nous n'existons que grâce à cette qualité d'être pour Lui des lieux de manifestation. La Beauté divine dont nous sommes revêtus nous induit parfois en erreur sur le véritable objet de notre amour :

Lorsque le Soleil brille dans le miroir, le miroir se prend pour le Soleil et il se met à s'aimer lui-même⁶⁹.

Tout atome du monde est un amant absorbé dans l'adoration de Dieu, un miroir reflétant Son Image, et Il se montre à chacun et à chaque instant sous un autre visage, d'où les descriptions divergentes qui en sont faites. Pourtant, c'est un Visage unique qui se projette dans une infinité de miroirs. L'impression de pluralité découle de la pluralité des amants et du caractère instable de leur nature sujette à des états changeants. D'autre part, Dieu ne peut être connu qu'à travers le miroir de la création. Ibn 'Arabî avait formellement réfuté Abû Hâmid Ghazzâlî qui prétendait qu'Il pouvait être connu d'une certaine manière dans Son essence.

Tout ce qui existe est donc à la fois miroir et voile de Son Visage. Certains poèmes expriment la souffrance de celui dont l'œil perçoit un reflet de la Beauté unique en toute chose et dont l'amour est sans cesse exacerbé par cette vision "à travers le voile", mais qui n'accède pas à la Vision directe :

J'envoie à toute allure le messenger du regard à droite et à gauche à la recherche du portrait qui est la lumière de mes yeux.

⁶⁸ *Lama'ât*, 4, X, 59, M. 464.

⁶⁹ *Lama'ât*, 4, X, 60, M. 464.

Moi qui ne puis voir que Ton visage, pourquoi ai-je les yeux pleins de larmes de désir pour Ta face ?

Puisque je me suis noyé dans l'eau de la Vie, quelle eau cherchai-je ? Puisque mon idole est avec moi, pourquoi courai-je à droite et à gauche ?

Je regardai en moi, je ne vis que Toi ; ainsi regarde celui qui voit par soi.

C'est à la lumière de Ton aurore que je trouvai l'existence ; c'est grâce au soleil que l'on peut voir où est le soleil.

Grâce au Visage lumineux, chaque atome devint pour moi lumineux, car le soleil de Ton visage apparaît dans le monde entier.

Je regardai la stature élégante des belles, je leur vis le vêtement de Ta Beauté convenant à toutes les tailles. (...)

L'œil de 'Erâqi ne T'a pas vu tel que Tu es, car l'ensemble des créatures sont poussière dans son œil⁷⁰ !

3.2 Les miroirs

La relation de Dieu à Sa création s'exprime à travers un subtil jeu de miroirs. Le Visage unique invisible en Soi Se reflète dans deux miroirs placés face à face, qui sont les miroirs de l'Aimé et de l'amant et qui se renvoient mutuellement leurs images réciproques. Il y a donc double réflexion : l'amant ne connaît que l'image reflétée dans le miroir de l'Aimé, image qui n'est autre que le reflet tombé dans son propre miroir. Le miroir de l'Aimé et le miroir du cœur sont les deux instruments de révélation à l'amant : dans celui de l'Aimé, il ne peut contempler que sa propre forme, mais dans celui de son cœur, c'est l'Aimé qui se contemple soi-même, tandis que Ses attributs et Ses noms y sont perceptibles par l'amant. On trouve une conception ressemblante chez Ibn 'Arabî pour lequel dans l'union mystique, « l'Aimé devient le miroir réfléchissant le visage secret de l'Amant mystique, tandis que celui-ci purifié de l'opacité de son ego devient réciproquement le miroir des attributs et des actions de l'Aimé »⁷¹.

Deux conséquences importantes en découlent. La première est la relation de besoin réciproque entre l'Aimé et l'amant, qui est ultimement le reflet de la relation entre le Dieu Caché et le Dieu Révélé :

Celui que tu vois quand l'amant contemple le visage de l'aimé dans le miroir de sa propre essence, c'est l'aimé qui contemple son propre visage dans le miroir de l'amant⁷².

⁷⁰ M. 260, v. 3096 sq.

⁷¹ CORBIN, *L'Imagination ...* 56.

⁷² *Lama'ât*, 7, X. 71, M. 477.

La seconde est l'identité du regardant (*shâhed*) et du regardé (*mashhud*) en Dieu, résultat naturel de l'Unicité de l'Être. L'homme est le regard même dont Dieu Se contemple Soi-même, Son œil⁷³. L'amour de Dieu envers soi-même est l'archétype de toute relation d'amour. L'être humain lui aussi ne peut que s'aimer soi-même, puisqu'il ne distingue que sa propre image dans le miroir de l' Aimé. Mais toute dualité est dépassée si l'on affirme l'identité du regard de l'amant sur l' Aimé et du regard dont Dieu Se regarde Soi-même :

C'est Lui qui avec l'œil de Majnun contemple Sa propre beauté à travers celle de Leili, et grâce à elle, Il S'aime Lui-même⁷⁴.

Cette affirmation se retrouve chez Ruzbehân Baqli Shirâzi. Ce que le mystique voit dans le *shâhed*, c'est l'image dans laquelle Dieu se contemple Lui-même, le *shâhed* étant le miroir. Le témoin de contemplation est un miroir qui reflète Dieu, rendant visible la Beauté invisible. La beauté imparfaite, "empruntée" ramène à la Beauté parfaite et cachée qui est la source de toute beauté :

Le regard de Majnun se porte, à travers la beauté de Leili, sur une Beauté auprès de laquelle tout est vil et laid, même si Majnun l'ignore. "C'est Dieu qui est beau" (a dit le Prophète), il est impossible que quelqu'un en dehors de Lui possède la beauté⁷⁵.

Cette théorie de la vision par miroir interposé permet, d'une part, de mieux préserver le Mystère divin, et d'autre part, le monde en tant que théophanie y gagne une signification religieuse que les ascètes avaient perdue, et qui permettra le développement d'une attitude particulière, la "contemplation platonicienne" (*shâhedbâzi*)⁷⁶.

Ahmad Ghazzâli emploie également la métaphore du miroir pour caractériser la relation

⁷³ Cf. Ruzbehân : « le mystique se connaît soi-même comme étant le propre regard dont Dieu Se contemple, comme étant soi-même l'attestation par laquelle Il S'atteste Soi-même », écrit Corbin dans *En Islam iranien*, t. III, p. 32.

⁷⁴ *Lama'ât*, 7, X. 70, M. 475. Majnun et Leili sont un célèbre couple d'amoureux, très chanté par la littérature arabe et persane.

⁷⁵ *Lama'ât*, 7, X. 70, M. 475.

⁷⁶ Voir le chapitre consacré à cette problématique.

entre l'aimé et l'amant, et les idées de 'Erâqi convergent complètement avec les siennes sur ce sujet. La beauté est un signe du Créateur caché dans la création. La face secrète de toute chose est tournée vers Dieu et il s'agit en réalité de la Beauté de la Face de Dieu reflétée sur la face de la chose créée. L'autre face, celle qui ne regarde pas Dieu, est laideur et n'est pas réellement existante⁷⁷. Le Bien-aimé ne peut apercevoir Sa beauté que dans le miroir de l'amant, au point que l'amant finit par se prendre pour l'Aimé⁷⁸. Les deux miroirs que sont le cœur de l'amant et celui de l'aimé sont posés face à face et l'amour se reflète dans les deux. Mais l'amour de l'amant pour l'Aimé est différent de l'amour de l'Aimé pour l'amant. L'amour de l'amant est réel, alors que l'amour de l'Aimé est le reflet de l'amour de l'amant dans Son miroir⁷⁹.

Pour Ibn 'Arabî, le monde est un ensemble de miroirs dans lesquels l'Essence Se contemple sous de multiples formes, ces miroirs sont les possibilités qu'a l'Essence de Se déterminer Elle-même. L'Essence Se reflète dans les essences individuelles des êtres, mais les essences individuelles se reflètent elles aussi dans l'Être divin.

3.3 Les degrés de l'ascension

Chez 'Erâqi comme chez Ahmad Ghazzâli et Ibn 'Arabî, la réalisation spirituelle est une remontée le long des degrés d'être vers le seul Être. Dans l'école akbarienne, à la descente (*nuzûl*) des degrés d'existence correspond de façon exactement inverse l'"ascension" (*'urûj*) du soufi en quête de Dieu. D'après A. Ghazzâli, dans la prééternité, l'Amour Se manifeste soi-même dans le miroir du fait d'aimer et d'être aimé et descend dans le monde de la création. L'esprit dans son ascension parcourt le chemin en sens inverse jusqu'à l'unité⁸⁰. On peut voir dans ce double mouvement une ressemblance avec les idées néoplatoniciennes, puisque pour ce courant, l'amour est également à la source d'un double mouvement qui, d'une part, fait émaner les âmes particulières de l'âme du monde et produit dans le monde sensible une image temporaire des essences éternelles du monde intelligible, et, d'autre part, fait rechercher cette âme du monde par toutes les âmes particulières.

⁷⁷ *Savâneh*, 12.

⁷⁸ *Savâneh*, 13.

⁷⁹ *Savâneh*, 21.

⁸⁰ *Savâneh*, 4.

Selon les *Lama'ât* de 'Erâqi⁸¹, l'Aimé a l'initiative du cheminement et il se fait connaître à l'amant avec une intensité et une profondeur croissantes, sous des aspects différents. L'amant fait d'abord l'expérience de la Beauté (*Jamâl*) qui se révèle à lui sous la forme (*surat*), *i.e.* sous les voiles des formes extérieures des choses terrestres. C'est la Beauté qui a amené l'amant à l'être et c'est elle qui le maintient en vie. Il se laisse fasciner et séduire par elle. Cette expérience fait naître en lui la joie et l'amour, car il voit l'Aimé présent en toutes choses. Mais son amour est encore bien imparfait et il garde l'illusion de l'ipséité (*i.e.* l'illusion d'être un "je"), tant qu'il demeure dans cette étape. Aussi longtemps que l'amant prend plaisir aux douceurs éprouvées, il est loin de rejoindre, car il a alors deux regards : l'un vers l'Aimé et l'autre vers son "soi" qui se réjouit.

Ensuite vient la manifestation de la Gloire (*Jalâl*) qui est celle du sens (*ma'ni*), c'est-à-dire de la réalité essentielle des choses. Cette révélation à l'amant de son existence à l'état d'archétype en Dieu le fait mourir au monde et à soi-même par le *fanâ'*, l'annihilation de celui qui ne fut jamais. Le *fanâ'* le dépouille de tout ce qui le détermine en tant qu'individu et le distingue de Dieu. Il se prolonge par le *baqâ'*, la surexistence de Celui qui ne cessa d'exister. L'amant meurt pour renaître en l'Aimé. Cette étape caractérisée par la stupeur est exempte de plaisir et de toute sensation.

Enfin, les voiles de la forme et du sens, de la Beauté et de la Gloire sont écartés et la Substance (*dhât*) paraît. La vision de l'Essence n'étant possible que par Elle-même⁸², l'amant doit être entièrement devenu Elle. Ici est réaffirmée l'Unicité de l'Être.

Les voiles de la forme et du sens, de la Beauté et de la Gloire s'identifient en fait avec les miroirs de l'aimé et de l'amant. Pour accéder à la Substance, l'amant dépasse les miroirs de l'aimé et de l'amant qui lui avaient d'abord servi de révélateurs. Ce qu'il perçoit d'abord dans le miroir de l'Aimé, c'est sa propre forme, mais spirituelle et intérieure, il regarde alors encore avec son propre œil. Lorsque, par contre, il verra dans le miroir de l'Aimé une forme différente de la sienne, il aura vu l'Aimé avec l'œil de l'Aimé. Lorsqu'il regarde dans le miroir de l'amant, il le voit d'abord sous sa propre forme, et peut être alors amené à prononcer des blasphèmes pieux (*shath*) comme « Je suis Dieu » ou « Gloire à moi ! ». Lorsqu'ensuite, il le verra hors de sa propre forme, il comprendra qu'Il embrasse toutes les formes et non seulement une forme

⁸¹ *Lama'ât*, 8, X. 73 sq, M. 477 sq.

⁸² Cf. Mowlavi : « Emprunte ta vue à Dieu, regarde Son visage avec Ses yeux ». *Mathnavi*, IV, 77.

définie⁸³.

Pour voir l’Aimé hors des formes, l’amant doit lui-même se dépouiller du vêtement de la forme (*lebâs-e surat*) afin de plonger dans l’Océan de l’Unité (*mohit-e ahadiyyat*). Il dépasse aussi les altérations des états (joie ou tristesse, crainte ou espoir) et les limitations liées aux conceptions du temps, de l’espace, du paradis et de l’enfer⁸⁴. Enfin, il est pacifié et inclus dans l’Aimé sans qu’il y ait union (*ettehâd*) ni fusion de l’un dans l’autre (*holul*), puisqu’il n’y a qu’une substance unique et que l’union ou la fusion supposeraient l’existence de deux essences distinctes⁸⁵. L’amant ne possède ni être propre, ni, par conséquent, attributs et qualités personnelles ; son essence et ses attributs sont ceux de l’Aimé. La lumière s’inclut dans la lumière et toute dualité est dépassée⁸⁶.

Le mystique se trouve alors dans un état de solitude (*xalvat*) en l’Aimé, dans l’être de son non-être (*bud-e nâbud-e x^v od*). *Xalvat* est proprement l’isolement dans un lieu solitaire, mais pour Ibn ‘Arabî et son école, ce mot désigne l’absolue vacuité de l’homme parfait, l’état de parfaite réceptivité à l’Absolu qui peut ainsi l’envahir en entier. Il ne voyage plus alors que d’un Nom à l’autre et des attributs de Colère (*qahr*) à ceux de Grâce (*loṭf*). Ayant accompli le voyage vers Dieu, désormais il voyage éternellement en Dieu⁸⁷. L’être du non-être auquel il revient est l’état qu’il connaissait avant son existenciation. Le voyage mystique consiste donc en un processus de “dé-création”, au cours duquel on parcourt les échelons de l’existenciation à l’envers, en allant de la pluralité induite par la “création” vers l’unité prééternelle en l’Essence.

Dans ce périple, le mystique rencontre des obstacles symbolisés par des voiles. Le voile est avant tout opacité de la créature⁸⁸ : le fait de se croire un “je”, un “autre” est le voile par excellence, voile qui l’empêche d’être vraiment. Dès que celui-ci devient sans “soi”, le voile qui

⁸³ *Lama’ât*, 9, X, 76-7, M. 480-482.

⁸⁴ En guise d’illustration, ‘Erâqi analyse le sentiment de la peur (*xowf*) : peur du voile (c’est-à-dire d’être voilé ou séparé de l’Aimé), ou peur du retrait du voile (crainte d’être brûlé par la Lumière). L’amant qui a dépouillé la forme cesse de croire qu’il est autre que l’Aimé et ne craint pas plus le retrait du voile car : « a peur de la chute du voile celui qui craint d’être brûlé par la chaleur des scintillations, mais celui qui est lui-même feu, comment craindrait-il d’être brûlé ? », *Lama’ât*, 10, X, 79, M. 483.

⁸⁵ « La fusion et l’union n’ont lieu que dans le cas de deux substances (*dhât*), or, dans toute l’existence, on ne peut témoigner que d’une seule Substance », *Lama’ât*, 11, X, 81, M. 485.

⁸⁶ *Lama’ât*, 11, X, 81, M. 585.

⁸⁷ *Lama’ât*, 12, X, 84, M. 486.

⁸⁸ Cf. Hallâj : « Le voile ? C’est un écran interposé entre le chercheur et son objet, entre le novice et son désir, entre le tireur et son but. Il est à espérer que les voiles ne sont que pour les créatures, non pour le Créateur. Ce n’est pas Dieu qui porte un voile, ce sont les créatures ». L. MASSIGNON. *La passion d’al Hallâj*. Paris, 1922, pp. 699-700.

s'interpose entre deux objets n'a plus de raison d'être. D'autre part, il est un voile qui est la raison d'être de l'amant ; s'il n'y en avait aucun, il n'y aurait pas de caché en Dieu, ni par conséquent de révélé qui en serait la manifestation. Sans ce Voile divin qui recouvre l'unité de l'Essence, le monde de la pluralité et des choses existenciées volerait en éclats et disparaîtrait⁸⁹. La Vérité est donc à Elle-même Son propre voile⁹⁰. Sa révélation même dans le monde des créatures contribue à Le dissimuler : le monde entier est un voile (*hejâb*) derrière lequel Il Se cache.

Arrivé à l'étape ultime du voyage en Dieu, le mystique reprendra conscience de la pluralité des créatures manifestant l'Un. La création est un trait entre la lumière et l'obscurité, entre l'Etre et le néant, entre Dieu et ce qui n'est pas Dieu. Ce trait demeure à jamais et il est la garantie de la sauvegarde de l'individualité de la créature et du maintien d'une relation entre l'Eternel et le créé. Il est l'ultime et nécessaire voile, sans lequel il n'y aurait ni Caché ni Manifesté, et par conséquent pas de créature. Autrement dit, celui qui s'est perdu en Dieu ne s'est pas complètement dissout en Lui et n'est pas devenu Lui, bien qu'il tienne son être de Lui sous peine de n'être pas, puisque Dieu est le seul à Etre⁹¹. 'Erâqi perçoit donc le *towhid* comme une Unité par unification sans confusion⁹².

Chez Ahmad Ghazzâli, lorsque l'esprit vient à l'existence à partir de la non-existence, l'amour l'attend à la frontière et il s'installe en lui. Alors commence l'unification de l'amour et de l'esprit, et la vision (*shohud*). Ce qui accède à la vision, ce n'est pas l'esprit seul, mais l'esprit unifié à l'amour, donc une nouvelle entité où l'essence est l'esprit et l'attribut l'amour. Plus on avance sur la voie, plus l'esprit devient faible et l'amour fort jusqu'à ce que l'amour devienne l'essence, et l'esprit l'attribut⁹³ : c'est l'étape de l'effacement et de la subsistance (*mahw* et *ithbât*). Il est une limite indépassable à la Connaissance de l'Amour, au-delà de laquelle l'esprit s'abîme et ne voit, ne sent plus rien. Tant que nous nous trouvons sur le rivage, nous accédons à quelque connaissance de l'Océan. Mais si nous nous y noyons, alors que pourrions-nous en dire ?

⁸⁹ Cf. Bastâmî : « Quand le serviteur atteint-il Dieu Très Haut ? » « Malheureux, qui a pu L'atteindre ? Si un atome de Lui apparaissait aux créatures, il ne resterait rien du monde ni de ce qu'il contient. » BISTÂMI. *Les dits de Bistâmi (shatahât)*, trad. de l'arabe, présenté et annoté par A. Meddeb. Paris : Fayard, 1989, p. 70.

⁹⁰ *Lama 'ât*, 13, X. 85 sq, M. 488 sq.

⁹¹ L'auteur nie l'identification : celui qui s'est perdu en Dieu n'est pas devenu Dieu pour autant. Le spirituel peut se dépouiller de toutes les qualités humaines et n'avoir plus d'existence autre que celle de Dieu, mais il n'est pas Dieu. La distinction entre Dieu Eternel et l'existencié demeure toujours.

⁹² *Lama 'ât*, 14, X. 90 sq, M. 491 sq.

⁹³ Cf. le remplacement des attributs de l'amant par ceux de l'Aimé chez 'Erâqi, voir infra.

La connaissance suppose donc une certaine séparation⁹⁴.

4. L'univers des théophanies

4.1 Ombres et théorie des actes

L'amant, théophanie partielle, est l'ombre de l'Aimé. Aimé et amant sont tout aussi inséparables que la personne et l'ombre qu'elle projette, et l'ombre suit et reproduit parfaitement les mouvements de la personne⁹⁵. Que signifie cette métaphore de l'ombre ? Nous avons vu que chaque chose existait d'abord en la Science divine à l'état d'archétype. Les archétypes s'identifient avec les Noms divins. Ces archétypes éternels, aussi appelés "réalités" (*haqiqa*) ou "sens" (*ma'na*), reçoivent l'être et ils deviennent les déterminations existantes du monde ou formes (*sûra*). Lorsqu'une chose est existenciée, elle passe donc de la pure possibilité à la réalisation actuelle. Dans le monde existencié, elle continue à être conditionnée par son archétype. L'amant est donc régi par un Nom divin qui est son Seigneur personnel et la forme de son désir. Il n'est pas, par contre, l'ombre de Dieu en soi (de l'Amour), puisque l'Essence ne possède pas d'ombre.

Ibn 'Arabî avait déjà employé l'image de l'ombre en définissant la relation entre la créature et son archétype :

Sache que la réalité soi-disant non-divine, à savoir le monde, se rapporte à Dieu comme l'ombre à la personne. Le monde est donc l'ombre de Dieu ; c'est là proprement la manière dont l'Être (*al-wujûd*) s'attribue au monde ; car l'ombre existe incontestablement dans l'ordre sensible, à condition toutefois qu'il y ait quelque chose sur quoi cette ombre se projette ; en sorte que, si l'on pouvait enlever tout support de l'ombre, elle ne serait plus sensiblement existante, mais seulement intelligible ; c'est-à-dire qu'elle serait potentiellement contenue dans la personne dont elle dépend. Le lieu de manifestation de cette ombre divine que l'on appelle le monde est les essences permanentes (*a'yân*) des possibilités (*mumkinât*) ; c'est sur elles que l'ombre se projette. L'ombre est connue dans la mesure où l'Être divin projette (son ombre) sur ces essences permanentes des possibilités, et c'est par le Nom divin la Lumière (*al-nûr*) que la perception de l'ombre a lieu⁹⁶.

⁹⁴ *Savâneh*, 2 et 3.

⁹⁵ *Lama'ât*, 15, X. 93, M. 493.

⁹⁶ IBN 'ARABI. *La Sagesse des Prophètes*, trad. et notes par T. Burckhardt. Paris : Albin Michel, 1976, pp. 111-112 (Verbe de Joseph).

Cependant cette image est décryptée de manière légèrement différente par Ibn ‘Arabî et ‘Erâqi. Pour le premier, l’ombre est le monde, Dieu est la personne qui projette l’ombre et les archétypes sont le support de l’ombre. Chez le second, à côté de l’ombre qui est l’amant (la créature) et de la personne qui projette l’ombre qui est l’Aimé (le Seigneur personnel de la créature) apparaît également le Soleil qui est l’Amour (Dieu). ‘Erâqi emprunte donc cette image tout en la remaniant :

Sache que le Soleil de l’Amour brilla à l’orient du Monde du Mystère. L’Aimé étendit la tente de son ombre sur l’aire de la manifestation. Il dit alors à l’amant : « Ne regarderas-tu pas enfin mon ombre ? ‘N’as-tu pas vu comment ton Seigneur a étendu l’ombre ? » (Cor. 25/45), afin que tu Me voies dans l’extension de son ombre. »⁹⁷

L’ombre est chez ‘Erâqi le seul moyen de connaître Dieu et de nous connaître nous-mêmes.

Cette conception de la relation créature-Seigneur personnel a des conséquences importantes au niveau de la théorie des actes. Elle explique la diversité des manières d’être et des comportements par la diversité des noms divins qui s’expriment à travers eux. Le but de ce qui est existencié (*xalq*) est d’exprimer le Mystère divin sous toutes ses facettes. Dieu seul est à l’origine de tout acte et les actes sont en fonction de la nature de celui qui les effectue. Les différentes natures sont les concrétisations des différents attributs divins. Les créatures agissent selon leur nature déterminée par l’Archétype (le Nom) qu’elles révèlent et qui est leur Seigneur personnel. Ici, ‘Erâqi, à la suite d’Ibn ‘Arabî, s’efforce d’expliquer la présence du mal et de l’imperfection. Dieu révèle Ses deux aspects de Beauté (*Jamâl*) et de Gloire (*Jalâl*) aussi bien à travers Ses attributs de Bonté (*lotf*) qu’à travers Ses attributs de Colère (*qahr*), sans quoi Sa révélation ne serait pas totale. Celui qui fait le mal manifeste un attribut de Colère. Il agit donc conformément à sa nature et à la volonté de son Seigneur ! La somme des imperfections de ce monde relatif est l’expression de la Perfection divine dans l’absolu⁹⁸.

L’homme n’est donc pas libre, puisqu’il ne saurait agir qu’en fonction de l’attribut divin qu’il révèle et qui le conditionne. Dieu est le seul Agent à l’origine de tous les actes quels qu’ils soient. Contrairement à ce qu’il pourrait nous sembler, nos actes ne peuvent nous être attribués.

⁹⁷ *Lama’ât*, 15, X, 95, M. 494.

⁹⁸ *Lama’ât*, 15, *idem*.

Cette doctrine de l'unicité de l'Acte (divin) a été systématisée par Ibn 'Arabî sous le nom de *wahdat al-fa'l*. 'Erâqî illustre cette idée à l'aide de la parabole du montreur d'ombres chinoises qui anime une foule de personnages de derrière un voile :

Un maître montre de nombreuses figures différentes et des formes diverses de derrière l'ombre de l'illusion. Leurs mouvements, leurs repos, les règles qui les gouvernent et leurs comportements, tout lui est soumis, mais il reste caché derrière le voile. Lorsqu'il écartera le voile, tu comprendras quelle est la réalité de ces figures et de leurs mouvements.

Tout ce que j'ai perçu par la vision procède du même acte unique mais dissimulé derrière les voiles.

Si le voile est enlevé, tu ne verras que Lui et il ne restera plus aucun obstacle qui engendre le doute⁹⁹.

La théorie des actes est un des tout premiers problèmes discutés par la théologie musulmane. Le Coran affirme simultanément la Toute-Puissance divine et la liberté humaine, ce qui est difficile à concilier dans le cadre d'une théologie bâtie selon des critères rationnels. Parmi les premières sectes doctrinales, les Qadarites étaient partisans du pouvoir de l'homme sur ses actes, alors que les Jabarites défendaient la thèse du pouvoir contraignant de Dieu sur l'homme. Trois groupes d'opinion différente se sont ensuite affrontés sur la question de la prédestination et du libre arbitre. Les "traditionnalistes" (*Ahl al-Sunna*) étaient partisans du *jabr* (fatalisme) et défendaient la doctrine du *qazâ'* et du *qadar*¹⁰⁰, prédétermination du bien et du mal, de la foi et de l'impiété, dont il découle que l'on est prédestiné de toute éternité au Paradis ou à l'Enfer. Les Mu'tazilites soutenaient au contraire que Dieu étant juste, Il ne peut rétribuer qu'un être responsable de ses actes et donc auteur de ceux-ci et libre. Les Ash'arites essayèrent de conserver à l'homme une liberté qui le rende responsable de ses actes, tout en évitant d'instituer une autre puissance créatrice à côté de celle de Dieu : ils attribuèrent à la créature non pas la *qudra*, la création de ses œuvres, mais le *kasb*, l'acquisition de celles-ci. Pour Ghazzâlî, l'homme est réellement agent de son acte, mais par un pouvoir créé en lui par Dieu. Pour Mâturîdî, l'acte est en fonction "de la nature" de l'actant et n'est pas déterminé par un acte divin parallèle comme

⁹⁹ *Lama 'ât*, 16, X, 97, M. 497. Le poème est une citation de la *Tâ'iyya* de Ibn al-Fârid, cf. IBN AL-FÂRID. *Divân*. Alep : Dâr al-qalam al-'arabi, 1988, pp. 69-70. La parabole du théâtre d'ombres remonte d'ailleurs au IV^e ou V^e siècle. Farghâni emploie cette image dans l'introduction de son commentaire de la grande *Tâ'iyya* de Ibn al-Fârid afin, précisément, d'éclaircir le premier degré de manifestation divine, la manifestation des actes (*tajalliyât fa'liyya*), dans lequel le soufi voit les actes de Dieu sans le voir Lui-même. Il reconnaît l'avoir empruntée à Qunawî.

¹⁰⁰ *Qazâ'* : décret, jugement décisif de Dieu concernant les choses. *Qadar* : détermination par la suite selon le temps, liée au monde des phénomènes.

chez Ghazzâlî¹⁰¹.

Les premiers mystiques, auxquels les catégories de la théologie scolastique sont étrangères, accentuent le rôle de la grâce et tiennent une position moyenne, équilibrée et fidèle au Coran en évitant de trop scruter les mystères par la raison. Pour Hasan al-Basrî, rien n'arrive que par la volonté de Dieu, mais l'homme a reçu de Dieu la liberté de ses actes (*tafwîd*). Par contre, pour les spirituels de tendance akbarienne, les actes d'un homme ne sont que la concrétisation d'un attribut divin. La conséquence logique d'une telle interprétation est que l'on peut aller à l'encontre de la Loi, mais non pas contre la Volonté divine, quoi que l'on fasse :

Il n'existe personne dont le propre Seigneur ne soit pas content, car c'est par lui que sa Seigneurie subsiste (...); tout est agréé par le Seigneur, car l'individu ne saurait agir sans que l'action appartienne au Seigneur qui agit en lui. C'est pour cela que l'individu "s'apaise", confiant qu'aucune action ne lui soit attribuée et qu'il est content de ce qui apparaît en lui des actions de son Seigneur qui, Lui, agréé, car tout auteur est content de son œuvre¹⁰².

Cela amena l'école de la *wahdat al-wujûd* à réinterpréter le sens de la Rétribution. Pour Ibn 'Arabî, la Miséricorde divine est universelle et tous connaîtront la Félicité. Dans sa rigoureuse fidélité au Coran, il ne nie pas la réalité de la répartition des hommes entre le paradis et l'enfer. Mais l'enfer n'est pas un lieu de douleur, puisqu'il est de la même nature que ceux qui s'y trouveront : pour les êtres de nature ignée, le séjour infernal est le retour à l'ignéité originelle¹⁰³.

4.2 Types de théophanies

'Erâqi distingue différentes théophanies. D'abord, Dieu présent dans le Monde caché (*'âlam-e gheyb*) confère une aptitude à l'œil de Son serviteur encore à l'état d'archétype dans la Connaissance divine, afin qu'il perçoive la théophanie "occultée", "mystérieuse" (*tajalli-ye gheybi*) qui est la première sortie divine hors du Mystère : c'est la révélation de Dieu à Dieu en

¹⁰¹ Pour la théologie, consulter par exemple L. GARDET, G.-C. ANAWATI. *Introduction à la théologie musulmane*. Paris-Vrin, 1948, pp. 37-38, 49, 57 et R. CASPAR. *Traité de théologie musulmane*. T. 1 : Histoire de la pensée religieuse musulmane. Rome : PISAI, 1987, pp. 129-132, 153-154, 178-181, 197-198, 204.

¹⁰² IBN 'ARABÎ, *La Sagesse des Prophètes* 101-102.

¹⁰³ Ibn 'Arabî se livre à l'un de ces jeux étymologiques dont il est coutumier : « le mot "châtiment" (*'adhâb*) a été nommé ainsi parce qu'il est agréable (*ya'dhubu*, même racine) dans certains états et pour certains êtres ». Cité par M. CHODKIEWICZ. *Un Océan sans rivage. Ibn 'Arabî, le Livre et la Loi*. Paris : Seuil, 1992, p. 66.

dehors de toute forme. Cette théophanie fait passer l'amant du Monde caché au monde manifesté (*'âlam-e shahâdat*), monde apparent, diversifié en figures (*sovâr*). Là une nouvelle aptitude lui permet de percevoir la manifestation testimoniale (*shahâdi* ou *shahâdati*) et existentielle (*vojûdi*), et de remonter vers son Principe¹⁰⁴.

Les termes de manifestation testimoniale (*shuhûdi*) et existentielle (*wujûdi*) sont directement empruntés au vocabulaire d'Ibn 'Arabî. Pour le Shayx al-Akbar, la théophanie existentielle consiste en la manifestation de Dieu dans les choses auxquelles l'être (*wujûd*) est conféré du fait même de la manifestation divine en elles. Le domaine de cette théophanie est le monde, ensemble des figures régies par le Nom l'Apparent (*al-Zâhir*). La théophanie testimoniale lui est métaphoriquement antérieure et s'apparente à la Connaissance (*ma'rifa*), car elle est un des moyens du dévoilement (*kashf*). Elle est une, mais se pluralise d'après l'aptitude des "lieux de manifestation" que sont les différentes créatures. La première correspond donc à la "descente" (*nuzûl*) par l'existenciation, et la seconde à la "remontée" (*su'ûd*) par le cheminement sur la Voie¹⁰⁵. Pour les Akbariens, la manifestation est à la fois un mode d'être, un mode de connaissance et un mode d'expérience mystique réalisée à travers les états (*ahwâl*).

Chez 'Erâqi également, la théophanie est à l'origine de deux mouvements : vers le bas par l'existenciation, et vers le haut par la remontée vers Dieu des âmes qui Le cherchent. Il se penche particulièrement sur la remontée qu'est le cheminement mystique. Les âmes sont mues par le désir ardent (*showq*). L'amant perçoit à chaque instant son Aimé sous un autre visage et cet enchaînement de Manifestations est à la base de la dynamique de la soif spirituelle : à la vue d'un reflet de la Beauté, l'amant éprouve une jouissance qui fait naître en lui le désir d'en connaître plus. Ce désir aggrandit l'aptitude (*este'dâd*) du cœur à recevoir une révélation plus forte, plus entière. Par la notion d'aptitude, les soufis comprennent le plus couramment le fait de rester passif dans l'attente de la grâce divine et de s'y préparer en se détachant de toute pensée et de tout souci, mais chez 'Erâqi, c'est plutôt l'aptitude d'une chose à devenir ce qu'elle est, ce pour quoi elle a été créée. Selon Ibn 'Arabî, l'Essence se révèle à chacun sous la "forme" de sa prédisposition spécifique. A côté de cette aptitude générale prédéterminée, Dieu confère également des aptitudes qui permettent de recevoir la grâce au fur et à mesure de la progression dans le chemin spirituel. Le caractère particulier d'un état (*hâl*) ou d'une station (*maqâm*)

¹⁰⁴ *Lama'ât*, 17, X, 103, M. 503.

¹⁰⁵ Su'âd AL-HAKÎM. *Al-mu'allim al-sûfi*. Beyrouth : Dandara, 1981, pp. 258-259.

spirituelle dépend d'une prédisposition ou d'une réceptibilité particulière du cœur à ce moment-là.

La lumière d'une théophanie n'est perçue que grâce à une lumière prêtée par l'Aimé. Plus l'amant reçoit de lumière, plus il devient capable de la percevoir, et plus sa connaissance augmente, plus son désir s'intensifie : il est propulsé par le plaisir de ce qu'il a perçu vers ce qu'il ne connaît pas encore. Tel un assoiffé qui s'abreuve d'eau de mer, plus il boit, plus il a soif. La révélation de l'Aimé est donc progressive : s'Il comblait l'amant d'une lumière trop forte, Il l'anéantirait, de même qu'une plante trop arrosée meurt. La soif qui caractérise l'amant est infinie à l'image de Celui qui est désiré : « J'ai bu l'amour coupe après coupe, le vin ne s'est pas épuisé et je ne suis pas arrivé à satiété » (Bastâmî)¹⁰⁶. En définitive, elle n'est autre que le désir de Dieu envers Soi-même. Donc, la quête ne s'arrête jamais¹⁰⁷. Le poète 'Attâr avait, lui aussi, insisté sur la pérennité du désir et son rôle cosmique de réunification de l'univers. Dans ce passage des *Lama'ât*¹⁰⁸, nous observons un subtil mariage entre le caractère concret et très vivant de la dynamique du désir héritée du soufisme khorassanien, et l'abstraite théorie des Manifestations d'Ibn 'Arabî.

Un point reste à préciser. En aucune manière, le lieu de retour (*roju'*) lors de la remontée n'est pas celui de sortie (*sodur*) lors de la descente. Dans l'état primordial du sommeil du non-être, l'amant, indifférencié par rapport à l'Essence, est totalement inconscient et ne peut donc jouir de sa situation. La mélodie du "Sois !" le fait entrer en extase (*vajd*) et dans cette extase, il trouve une existence (*vojud*) par la réalisation de sa potentialité de devenir amant. L'existenciation est paradoxalement à la fois une séparation de l'Essence et la possibilité de tendre à une unification sans confusion, où subsiste la différenciation sujet-objet, et qui est donc génératrice de béatitude.

¹⁰⁶ *Lama'ât*, 17, X. 102; M. 500.

¹⁰⁷ De ceux qui se sont arrêtés, 'Erâqi dit qu'ils restent dans la station de "*qusûr*" (limitations, insuffisances) "éternellement, sans désirer de changement" (Coran, 18/108). Il est symptomatique qu'il ait employé le verset coranique décrivant le condition des élus au Paradis. S'arrêter à un état, c'est préférer à Dieu Ses bienfaits, et l'on sait quel cas les mystiques faisaient du Paradis des littéralistes. *Lama'ât*, 17, X. 104, 504.

¹⁰⁸ *Lama'ât*, 17.

5. La réalisation spirituelle

5.1 Indications pratiques

Cette analyse de la remontée vers l'Un a pu paraître fort abstraite. De quoi s'agit-il en pratique ? Pour 'Erâqi, se mettre en route présuppose deux conditions. La première est de posséder l'instrument indispensable à la quête qu'est le cœur, demeure de Dieu et lieu du voyage mystique, et la seconde est l'existence de la "pauvreté" qui est à la fois absence et désir de Dieu¹⁰⁹. Nous ne nous attardons pas sur ces deux notions qui seront étudiées en temps utile dans de prochains chapitres.

Lorsque ces deux conditions sont réunies, le mystique parcourt une série d'étapes purificatrices. Il renonce au désir personnel, au vouloir propre (*x' âst*) et à ses goûts personnels. La quête (*talab*) de Dieu qui serait recherche personnelle doit être abandonnée, car ce qui est trouvé est proportionnel à l'aptitude du chercheur, et limité par elle. Pour que l'on parvienne au véritable Objet de la quête, il faut donc que le chercheur soit le Recherché. Sinon, la recherche de l' Aimé peut être dictée par un désir de délectation égoïste et conduit à la fabrication d'une idole limitatrice. Chacun "crée" le Dieu qu'il adore, et dans un premier temps, Dieu Se donne à lui sous la forme qu'il aime. C'est ce que Ibn Barrajân¹¹⁰ appelle "Dieu créé dans les consciences" et Ibn 'Arabî "Dieu créé dans les croyances". Cet amour imparfait, propre aux débutants doit être dépassé, et Dieu doit être perçu en toutes choses¹¹¹.

'Erâqi étudie ici un problème annexe : celui qui voit Dieu en toutes choses est-il encore tenu à l'observance de la *Shari'a* ? Il existe en effet un grand risque de tomber dans l'antinomisme. D'ailleurs, les *qalandars* furent accusés de professer qu'une fois le *towhid* atteint, tout était permis ! Pour notre auteur, les choses illicites sont la manifestation du *qahr* divin (violence, colère). Or, la logique du voyage en Dieu exige que l'on s'écarte graduellement de la manifestation dominatrice (*tajalli-ye qahri*) et que l'on recherche la manifestation bienveillante (*tajalli-ye lotfi*), voyageant des attributs de cruauté (*jafâ'*) vers ceux qui reflètent la bienveillance

¹⁰⁹ *Lama'ât*, 19 et 20, X. 107-113, M. 507-514.

¹¹⁰ Mystique arabe de Séville, m. 1141, élève d'Ibn Masarra (m. 931). Ce dernier est très cité par Ibn 'Arabî qui lui a emprunté la doctrine d'une matière intelligible primordiale. CORBIN. *Histoire de la Philosophie islamique*, I, 1177-1179.

¹¹¹ *Lama'ât*, 21, X. 114, M. 514.

divine (*loṭf*)¹¹².

Ayant abandonné tout désir propre, l'amant se conformera en tout à la volonté de l'Aimé et il aimera ce qu'aime l'Aimé. Si l'Aimé lui inflige la séparation (*ferâq, hejrân*), il la préférera à l'union et à la proximité. La séparation est plus profitable à l'amour que la proximité, car elle est renoncement à la volonté propre qui subsiste jusque dans les sommets de la vie spirituelle sous une forme toujours plus subtile et plus indétectable¹¹³. Nous reviendrons au cours de ce travail sur cette étape importante chez 'Erâqi.

L'ultime renoncement est le renoncement à l'Aimé même. L'Amour efface du cœur aimant la figure de l'Aimé qui le détournait encore de Lui :

L'amour dispose d'un feu qui, lorsqu'il atteint le cœur, y consume tout ce qu'il y trouve, au point qu'il y efface également l'image de l'Aimé. On vint dire à Majnun pendant qu'il se trouvait dans ce feu : « Leili est arrivée ». Il répondit : « Je suis moi-même Leili », et il ne s'en préoccupa plus. Leili lui dit : « Lève toi, car je suis celle que tu aimes (...) ». Il lui répondit : « Eloigne-toi de moi, car l'amour pour toi m'a détourné de toi ! »¹¹⁴

Toutes les choses de ce monde ne sont belles que par reflet. Majnun renvoie Leili afin de ne pas être distrait par sa beauté extérieure du véritable Objet de la quête, la Beauté absolue¹¹⁵. Nous avons vu qu'Aimé et amant étaient deux miroirs placés face à face et reflétant la même Image Divine et que chacun La regardait en l'autre, mais confondait le miroir avec l'Image, devenant ainsi victime d'une pluralité illusoire. L'Amour les détourne l'un de l'autre et les réintroduit en Lui, dans l'Unité pure¹¹⁶.

Lorsqu'Ahmad Ghazzâli décrit le mouvement de remontée des créatures vers Dieu, il distingue lui aussi trois étapes de renoncement. Dans l'exposé qui va suivre, il convient de comprendre par "amant" les esprits qui se sont laissé envahir par l'amour, et par "aimé" la Beauté primordialement cachée dans le Trésor de l'Essence et actuellement révélée. Selon les

¹¹² *Lama'ât*, 21, X. 115, M. 515.

¹¹³ Pour Ahmad Ghazzâli, dans l'union, l'amant est esclave de son âme charnelle (*nafs*) : son amour n'est pas dénué d'hypocrisie et d'égoïsme. Il s'aime soi-même à travers l'Ami. Celui qui se délecte de l'état d'union ne connaît pas la réalité de l'amour. *Lama'ât*, 22, X. 116 sq, M. 516 sq.

¹¹⁴ *Lama'ât*, 23, X. 119, M. 518.

¹¹⁵ Il est à noter que Ruzbehân Baqli Shirâzi parle lui aussi du refus de Majnun de voir la Leili terrestre, afin qu'elle ne distraie pas de la Leili céleste, seule digne d'amour. Cette étape marque le passage de l'amour métaphorique (*majâzi*) à l'amour véritable (*haqiqi*) chez les théoriciens de la contemplation platonicienne.

¹¹⁶ *Lama'ât*, 23, X. 120, M. 519.

Savâneh, Aimé et amant se voient eux-mêmes dans le miroir l'un de l'autre. Ils ne s'unissent que si l'amant s'annihile avec toutes ses qualités afin que seul demeure l'Aimé. Cet anéantissement du "soi" (*x'odi*) qui est aussi survie en l'Aimé lui permet de passer de l'étape du "fait d'aimer" (*'âsheqi*) à celle du "fait d'être aimé" (*ma'shuqi*) mais ne signifie pas la fin du voyage : l'esprit va encore devoir s'affranchir de son attachement à l'Aimé pour atteindre l'unification (*towhid*) en l'Amour. Cette attitude de détachement de tout ce qui est autre (*gheyr*) que l'Amour, Ahmad Ghazzâli l'appelle *malâmat*, blâme, et ce blâme consiste en un triple renoncement : renoncement aux créatures à l'étape du *'âsheqi*, renoncement à soi-même à l'étape du *ma'shuqi* et renoncement à l'Aimé à l'étape du *towhid*. L'esprit est aidé dans ce renoncement par la Jalousie divine qui provoque cruauté de l'Aimé et souffrance de l'amant¹¹⁷. On reconnaît ici facilement les trois étapes du cheminement vers le *towhid* de 'Erâqi : la Beauté captive et détourne du monde, la Majesté détruit le "soi" de l'amant qui revit en l'Aimé et enfin l'Aimé lui-même disparaît pour laisser la place à l'Amour Un¹¹⁸.

5.2 La condition de l'homme unifié

Comment se caractérise l'homme parvenu au *towhid* parfait ? C'est celui qui est complètement mort à soi, qui s'est entièrement dépouillé des attributs psychiques et de toute trace d'égoïté et qui est mort (*fanâ'*) pour revivre d'une vie véritable cette fois, et non plus métaphorique, en Dieu (*baqâ'*). Dès le départ, le mystique n'est autre que Lui, il n'a pas à le devenir, mais à actualiser ce qui est sa vérité profonde. L'annihilation du "soi" s'accomplit à un triple niveau : celui des actes, des attributs et de l'Essence selon le schéma de la "remontée" dans l'école akbarienne.

Penchons-nous d'abord sur les actes. Nous avons vu ce qu'il en était au XVI^e Eclair. Pourtant, on enjoint à l'homme de se conformer aux mœurs divines (*taxallaqû bi axlâq Allâh*), de se modeler sur Dieu (*tashabboh bi'llâh*), de revêtir Ses Noms. La multiplicité des actes révèlent une infinité de Noms. Ces Noms sont à Dieu ce qu'est le faisceau des couleurs de l'arc-en-ciel à la lumière incolore. L'homme tend à devenir lui aussi incolore, c'est-à-dire à refléter l'ensemble des Noms divins. Il passe alors de la multiplicité à l'Unité et « l'ombre s'efface dans le Soleil »

¹¹⁷ Analyse de PURJAVÂDI, *Soltân...* 75-177.

¹¹⁸ Cf. *Lama'ât*, 8, analysée supra.

(‘Attâr)¹¹⁹.

L’unification au niveau des actes est donc étroitement liée à l’unification au niveau des attributs. L’identification de l’amant à l’Être, sa “divinisation” passe par l’abandon des attributs humains et par l’adoption des attributs divins. L’amant étant non-être en soi, il ne possède, en fait, aucun attribut existenciel. Tous les attributs dont il paraît bénéficier appartiennent à l’Aimé qui s’est revêtu de l’amant. Pourtant, tous les attributs divins sont potentiellement présents en germe dans l’être qui lui est conféré. Tout homme en manifeste quelques-uns d’après son Seigneur personnel, mais est appelé à les actualiser tous et à refléter l’ensemble de ces Qualités divines, devenant ainsi l’Homme Parfait, la Face de Dieu sur terre. C’est par cette capacité à refléter Dieu de manière parfaite et totale que l’homme se distingue en tant que sommet de la “création” :

Dieu Très-Haut voulut manifester Son art et Il créa le monde, Il voulut Se manifester Soi-même et Il créa l’homme¹²⁰.

Le troisième et ultime degré d’annihilation du “soi” intervient au niveau de l’Essence. Le mystique y passe du ‘*ayn al-yaqîn*, qui est une certitude apportée par la Vision (*mushâhada*) et le dévoilement (*kashf*), c’est-à-dire une intuition directe ou une certitude oculaire, au *haqq al-yaqîn*, qui est l’assimilation métaphysique, le fait de réaliser personnellement ce que l’on est. L’amant découvre avec certitude que l’Aimé est en lui et qu’Il est lui. La Connaissance ne se trouve pas ailleurs qu’en soi-même :

Cette source où Xezr¹²¹ a découvert l’Eau de la Vie, elle est dans ta demeure, mais tu l’obtures. Lorsque l’amant regarda en soi par la certitude oculaire, il se trouva perdu et retrouva l’Ami au même moment, lorsqu’il regarda bien, il vit qu’il était exactement Lui:

Ô Ami, je Te cherchais partout et à tout moment, je demandais de Tes nouvelles à l’un et à l’autre.

Par Toi, je me suis vu moi-même, Tu étais moi-même et j’ai eu honte d’avoir cherché un signe de

¹¹⁹ Cf. *Lama’ât*, 16. L’ombre en soi est stérile, elle n’est rien et lorsqu’elle prend conscience de son identité négative, elle retourne facilement à ce qu’elle est : un néant au sein du Non Manifesté.

¹²⁰ *Lama’ât*, 24, X. 122, M. 521. Cette sentence est une citation d’Ansâri.

¹²¹ Xezr symbolise le guide spirituel invisible et dépositaire d’une science divine supérieure à la Loi, la *haqiqa*. Il guide Moïse dans la sourate XVIII. Il s’est abreuvé de l’eau de la source de Vie et ne connaît donc ni vieillesse, ni mort.

Toi¹²².

L'amant de 'Erâqi découvre aussi le secret de la Seigneurialité (*robubiyya*) : sa dépendance de la Servitude (*'obudiyya*). Nul n'est pas maître sans serviteurs, et l'Aimé n'existe pas sans l'amant. Ce qui ne signifie pas que Dieu soit dépendant de Sa création : l'Essence se suffit à elle-même ; mais en désirant Se révéler, Dieu S'est, en quelque sorte, mis à la merci de ce qui Le révèle, car Ses différents attributs ne se trouvent révélés que s'ils deviennent les Seigneurs personnels de réalités existenciées dans le monde contingent. Si la Beauté existe indépendamment de tout, la coquetterie (*nâz*) n'a pas de raison d'être sans le désir (*niyâz*) d'un adorateur. Lorsque, donc, la Beauté entre en relation avec le monde, Elle Se met à en dépendre. Or, c'est l'Amour, l'Essence absolument suffisante à Soi, qui a voulu cette relation d'aimé à amant. La Substance Une est parfaitement libre et suffisante à soi-même, mais Elle a voulu parfaire Sa joie et Son amour en Se manifestant Soi-même à Soi en l'Aimé et l'amant, et alors est apparue la dépendance mutuelle :

Nous sommes au paroxysme du bonheur, mais ce n'est qu'avec vous que ce bonheur se parachève vraiment¹²³.

Ayant ainsi parfaitement renoncé à soi et à toute chose, l'amant pourra poser un regard renouvelé sur le monde, car il le verra comme Dieu le voit. Il dépassera la station de l'Esseulement (*xalvat*) et de l'exil (*'uzlat*), où l'on adore Dieu dans l'Etre pur, dépourvu de noms et d'attributs, hors de tout lieu de manifestation, et il deviendra attentif au Visage divin à la fois caché et apparaissant en toute chose. Alors, il n'aura plus de préférence et ne connaîtra plus la séparation, et il vivra dans une joie parfaite, apercevant partout l'Aimé, conscient du besoin mutuel entre aimé et amant dans l'Unité¹²⁴.

L'amant s'efforce ensuite consciemment de demeurer dans ce "néant", dans ce calme où il est à la fois celui qui voit et celui qui est vu, car il a compris quelle était sa réalité :

¹²² *Lama 'ât*, 25, X. 123, M. 521.

¹²³ *Lama 'ât*, 26, X. 128, M. 526.

¹²⁴ *Lama 'ât*, 26, X. 126, M. 523.

Tu es le nuage devant ton propre soleil ! (...)

Un secret qui te fut longtemps dissimulé t'est apparu et une aube dont tu étais l'obscurité a brillé.

*Tu es le voile du cœur sur le secret de Son Monde Caché que l'on aurait point scellé sans toi*¹²⁵.

Il se maintient ainsi dans la vision testimoniale (*shohud*) et supplie son Seigneur de ne pas lui rendre son soi, car l'ipséité (*to'i*) supprime la vision¹²⁶.

Finalement, l'amant est réintégré dans l'Amour et revêtu de l'ensemble des attributs et des noms de Dieu. Cependant le lieu de retour n'est pas celui de départ, car l'amant est devenu conscient de ce qu'il est, son individualité de "personne" est sauvegardée, et il ne se confond pas entièrement avec la Substance. Dieu peut garder le "parfait" auprès de Lui ou au contraire le renvoyer dans le monde pour qu'il serve de guide spirituel. Il garde alors les nouveaux attributs divins octroyés, mais retourne dans le monde avec une "conscience prophétique", *i.e.* une perception nouvelle des choses et le désir de les faire parvenir à leur perfection. Figure de lumière dans laquelle transparaît Dieu, drapé de l'ensemble de Ses attributs, il guide les créatures grâce à sa ressemblance avec Lui¹²⁷.

Nous reviendrons à l'homme parfait en analysant la figure du guide spirituel. Notons encore que tout homme, sans exception, porte en lui la potentialité de devenir l'Homme Parfait, même si très peu d'individus parviennent à ce degré.

5.3 Les étapes du cheminement

Les étapes sont les degrés successifs de l'itinéraire de l'âme vers Dieu. Chacun est compris de façon très personnelle par chaque mystique et assimilé graduellement : son sens évolue, s'approfondit, prend la couleur de l'expérience. Ce ne sont finalement que des étapes auxquelles il ne convient pas de s'arrêter.

La *Resâle-ye latife fi'l-dhowqiyyât*¹²⁸, attribuée à 'Erâqi récapitule les étapes "théoriques" de la Voie. La Sollicitude divine fait éprouver au futur pèlerin une première "perception" de la

¹²⁵ *Lama'ât*, 27, X. 129-130, M. 527. La première phrase est une citation d'Ibn 'Arabî, *Kitâb al-Isrâ'*, Hydarabad, 1948, p. 5.

¹²⁶ *Lama'ât*, 27, *idem*.

¹²⁷ *Lama'ât*, 28, X. 132-136, M. 528-532.

¹²⁸ Ce texte a été publié par A. Cime à partir d'un manuscrit unique daté 831 e.H. et conservé au Dâr al-kutub du Caire, cf. CIME, "Do resâle az 'Erâqi", *Ma'âref*, VIII, 1 (1370), pp. 116-119.

Présence lumineuse et l'incline ainsi à la recherche (*talab*) et au désir du Véritable Aimé. Le goût spirituel (*dhowq*) et la guidance (*hedâyat*) "élargissent" et apaisent le cœur. Le désir ardent (*showq*) permet de mener à bien le combat spirituel, qui est purification de l'âme charnelle et du cœur, et vacuité de l'esprit. Puis viennent la joie de la vision (*moshâhede*) et l'amour (*'eshq*) qui permettent la concentration sur l'Aimé seul. Le fait de rejoindre (*vosul*) consiste à se défaire des attributs humains et à atteindre l'esseulement mental. Enfin libéré des qualifications de l'existencié (*hoduth*), le pèlerin parvient à l'anéantissement (*fanâ'*). Ayant surexisté en Dieu (*baqâ'*), il revient dans le monde revêtu d'un vêtement divin pour guider ceux qui sont prêts à prendre la route, et rendre parfaits les imparfaits. Puisque toutes ces étapes sont en Dieu, elles sont finalement une.

Si les écrits didactiques de 'Erâqi présentent avec ordre et méthode les différentes étapes du cheminement mystique, il est plus difficile de discerner ces étapes dans son œuvre poétique. Les ghazals expriment spontanément des états (*hâl*) ou des moments mystiques (*vaqt*) sans les insérer spécialement dans le parcours mystique : ils ne nous apprennent pas beaucoup sur la structure de l'expérience et le cours du cheminement mystique. Nous pouvons cependant distinguer trois grandes étapes. Au début, le pèlerin vit de courts mais intenses moments de révélation, d'extase, d'union imparfaite. Ils le comblent une grande joie, mais s'évanouissent aussitôt pour le laisser dans les affres de l'exil et susciter la Quête. Alors interviennent les états douloureux de souffrance, d'égarement et de folie que provoque la conscience de la séparation et de l'inaccessibilité du Bien-Aimé, et qui purifient graduellement le pèlerin le faisant renoncer à son "soi" et le guidant vers la Connaissance de l'Unicité de l'Etre. Enfin, cette connaissance devient réalisation intérieure réelle (*haqq al-yaqin*) : le pèlerin est alors pacifié et jouit d'une joie parfaite à l'abri des variations. Cette dernière étape, bien décrite théoriquement dans les traités et les longs poèmes théosophiques, n'apparaît pas dans les ghazals, comme si leur lyrisme ne se prêtait pas à l'expression d'un tel état. L'auteur y donne l'impression de quelqu'un qui n'a pas "rejoint" et a vécu dans la torture d'une séparation sans fin, aiguisée par de brefs instants d'intense jubilation.

II TYPOLOGIE DES PERSONNAGES

1. L'amant

1.1 Description poétique des heurs et malheurs de l'amant

1.1.1 Première esquisse de son portrait

L'amant véritable est avant tout un être malheureux et souffrant : desséché, émacié, ayant perdu l'appétit et le sommeil, il a le teint pâle et jaune de l'homme gravement malade, le front soucieux, le visage hâve, les yeux rouges et les joues baignées de larmes. Ses membres sont tremblants, et son dos courbé par le chagrin. Il semble âgé, contrairement à l'aimé qui est toujours très jeune, et se plaint constamment d'être au bord de la tombe. Son corps délabré par le désir insatisfait témoigne de l'amour qu'il voue à sa bien-aimée, mais ce témoignage est refusé par la cruelle. Physiquement, il ressemble beaucoup à l'ascète pourtant si féroce critiqué par la poésie soufie. L'ascétisme était très en honneur chez les premiers soufis. Mais, vers le XI^e siècle, sous l'influence des *malâmatis*, on commence à critiquer une ascèse devenue pour certains un but en soi et une cause de vanité, et un nouveau modèle mystique se généralise, en particulier dans les cercles littéraires persans : celui de l'amant divin, caractérisé par l'ivresse et par une grande liberté de conduite et d'expression. On peut supposer qu'un glissement partiel d'un type à l'autre s'est produit, et que l'amant a emprunté à l'ascète certains de ses traits physiques.

L'amant est hanté jour et nuit par le souvenir obsessionnel de l'Aimé, il se tient à proximité de sa ruelle, il ne quitte pas de l'œil sa maison et effectue autour d'elle d'interminables circumambulations. Il scrute incessamment Sa porte dans l'espoir de L'apercevoir de loin. La poussière de Sa ruelle lui sert d'antimoine pour soigner la cécité de l'œil de son cœur¹²⁹, et le ruisseau qui y court l'abreuve d'une eau de Vie éternelle¹³⁰. Durant de longues nuits d'insomnie, il gît le front dans la poussière, pousse des cris, ou s'aventure avec les chiens jusqu'au seuil de Sa

¹²⁹ M. 215, v. 2529.

¹³⁰ M. 193, v. 2203.

demeure¹³¹. Il pleure et se lamente sans fin, versant des torrents de larmes sanglantes jusqu'à en devenir aveugle. Les larmes jouent un rôle important : selon Ahmad Ghazzâli, les larmes sont envoyées aux yeux par le cœur afin d'éclairer la recherche et de fournir quelque information au sujet de l'Aimé, car l'amour commence par les yeux¹³². Pour 'Erâqi, elles sont un soulagement en tant que rosée vivifiante et consolatrice et elles nettoient la poussière de l'ego du tapis de la bonne fortune. C'est dans l'œil plein de larmes que l'Ami apparaît furtivement¹³³. Pourtant, elles compromettent la contemplation de l'Ami : son portrait ne se fixe pas sur l'eau des larmes, et la vision tant attendue se brouille aussitôt que l'intensité de l'émotion les fait monter aux yeux¹³⁴. De plus, elles ne parviennent pas à éteindre l'incendie du cœur avant que celui-ci soit en cendres¹³⁵.

L'amant rumine constamment les moments douloureux tout en éprouvant parfois des éclairs de joie. Il repasse obsessionnellement dans son esprit le lieu et les conditions de la séparation. Il nourrit cependant un espoir aveugle de renouer avec l'Aimé et Le supplie sans cesse de mettre fin à son exil¹³⁶. Il puise des consolations toujours déçues dans le moindre changement d'attitude du Bien-Aimé, croit Le voir partout. Enfin, il est incapable de penser à autre chose et de garder secrète sa douleur, et il a perdu tout pouvoir sur son destin. Il n'est nulle part à sa place, aucun lieu ne lui convient et il ne trouve de repos et de consolation en rien. Parfois, il devient fou et rêve de suicide et de mort. Lorsque l'Aimé lui apparaît, il n'a pas la force de supporter la vision de Sa beauté et perd conscience.

Sais-tu ce que c'est qu'être amoureux ? C'est vivre sans cœur ni âme, c'est jouer (et perdre) sa vie et son cœur et vivre du parfum de l'Aimé.

Souffrir de l'exil et être heureux à l'espoir de l'Union, supporter la douleur et vivre dans l'espoir du remède. (...)

Ô Toi qui m'est plus doux que ma vie, viens que je remette mon esprit entre Tes mains, mieux vaut mourir près de Toi que vivre dans l'égarément et l'éloignement de Toi.

Qu'il est doux de vivre dans l'espoir de l'union à l'orée de Ta ruelle, en tombant et en se relevant dans

¹³¹ M. 198, v. 2277.

¹³² GHAZZÂLI, *Savâneh*, chap. 48. L'auteur a expliqué auparavant que le secret de l'amour était caché dans les lettres du mot 'eshq : l'amour commence avec le regard, et donc l'œil ('eyn), puis l'amant boit le vin (*sharâb*) et s'emplit de désir ardent (*showq*), cela correspond à la lettre *shin*. Ensuite, il meurt à son "soi" et naît en l'Aimé, la lettre *qâf* suggère cette subsistance en Lui (*qiyâm*).

¹³³ M. 248, v. 2955.

¹³⁴ M. 201, v. 2317.

¹³⁵ M. 187, v. 2106.

¹³⁶ M. 193, v. 2205.

la poussière et le sang.

Tu me rejettes au loin de toi et tu dis alors : « Vis heureux ! C'est une honte pour les ignorants de pouvoir vivre sans Toi »¹³⁷.

L'amant a perdu le sommeil et l'appétit, et inondé sa couche de larmes.

La stupeur provoquée par la Beauté de l'Aimé a rendu son âme inconsciente de son corps.

Toujours plongé dans la prière et le jeûne de l'amour, il a appris par cœur la leçon des amants.

De son foie, il a fait un bouclier pour recevoir la flèche de la volonté de l'Aimé.

Son sort n'est plus entre ses mains et son ami(e) l'a chassé de sa ruelle. (...)

Son haut dessein s'est mis à voyager sur une route dangereuse, tout comme 'Erâqi¹³⁸.

Le premier chapitre du *Livre des Amants* est consacré à la description de l'amant parfait. Si l'Aimé ne réalise jamais Sa promesse, le véritable amant ne s'en offusque pas, de même qu'il ne fuit pas la souffrance et la cruauté. Pour lui, l'être aimé a toujours raison et il se soumet à tous ses caprices sans rechigner. Il ne se défend pas, il accepte tout comme une victime passive écrasée par la fatalité de l'amour. Car l'amour est le fruit d'une inévitable prédestination. Le lien d'amour une fois noué ne peut être défait :

Mon amour pour toi est une prédestination céleste, peut-on changer un décret du ciel ? On ne le peut pas¹³⁹ !

Cet amour tire son origine du vin consommé lors du Pacte prééternel, incite l'amant à cheminer vers l'Aimé et débarrasse peu à peu le diamant de son cœur de la gangue du "soi". L'amant est né d'un regard de l'Aimé et il vit dans l'espoir d'un autre regard qui le ferait vivre d'une vie nouvelle en l'Aimé même. L'amour est un doux malheur auquel personne n'échappe dans les deux mondes, et qui déshonore même les Prophètes, les forçant à abandonner la Loi exotérique pour les soumettre à la sienne. Lorsque l'amant cache son secret et domine ses désirs, il devient un maître en amour. Il s'agit ici de l'amour métaphorique, visant Dieu à travers un être de beauté, amour dont le secret doit être soigneusement gardé. Cet amour n'est qu'une première étape encore bien imparfaite : l'amant sera bientôt à même d'abandonner la recherche de la mer pour se consacrer à celle de la Perle unique. L'amour métaphorique à ses débuts n'est encore

¹³⁷ M. 155, v. 1650.

¹³⁸ M. 432, v. 813 sq. ('*Oshshâq-nâme*, ghazal).

¹³⁹ M. 279, v. 3344.

qu'une recherche inconsciente du monde de la Pureté et de l'Unité, un tâtonnement où les amants ignorent qui est le véritable Aimé, un chemin de purification dans lequel ils se dépouillent de leurs affections grossières et de leur ego¹⁴⁰.

L'amant mystique, par contre, ne se caractérise pas spécialement par la discrétion ; il ne fait preuve d'aucune ruse et d'aucune retenue, mais clame son amour, en parle abondamment et subit toutes les conséquences négatives de cet acte : le blâme des gens non éclairés qu'il scandalise, la cruauté et les caprices de l'Aimé qui abuse de son pouvoir. Humble et parfaitement soumis, il supporte tout patiemment. Accablé de reproches injustifiés, il s'excuse pour des crimes qu'il n'a pas commis. Pourtant, son état est enviable. Il distingue l'Ami en toute chose. Ayant fait le premier pas en tombant amoureux, il avancera et parviendra à la perfection de l'Amour. Le fait d'être prisonnier de la chevelure de l'Aimé lui donne des droits sur son visage :

Heureux l'amant qui voit clairement les levers de soleil de ton beau visage !

Heureux le fou d'amour qui, chaque jour à l'aube, découvre ton parfum dans les roses et les roseraies de ce monde ! (...)

Puisque j'ai mis ma tête à tes pieds, je finirai par aboutir à ton visage comme le font tes cheveux.

Puisque mon cœur a été pris dans le bout de ta chevelure, il deviendra aussi peu à peu ton intime¹⁴¹.

1.1.2 Etats d'âme

L'amant est une créature qui ne vit que de souvenir : celui du visage de l'Ami qu'il aperçut un jour dans un éclair et qui disparut ensuite à jamais, ou celui de faveurs éphémères, baiser ou œillade furtive. Tantôt ces souvenirs le réjouissent et transforment son cœur en jardin fleuri¹⁴², tantôt ils font naître une douce mélancolie. Mais, le plus souvent, ils engendrent souffrance et douleur.

Parfois, l'ivresse d'amour apporte joie et exultation sans rime ni raison : alors le désert de l'amant reverdit grâce au printemps vivifiant de l'Aimé. Même ce qui provoquait habituellement sa tristesse le réjouit. Il s'enhardit, perd son humilité et sa déférence habituelle, devient familier. Un délire de passion l'envahit, il rêve d'union et s'imagine l'Ami entrant chez lui, ôtant son voile

¹⁴⁰ 'Oshshâq-nâme : M. 389-393.

¹⁴¹ M. 244, v. 2904 sq.

¹⁴² M. 198, v. 2279.

et le traitant avec faveur¹⁴³. Ces lueurs de joie sont fort brèves. Le plus souvent, l'amant ressemble à un petit oiseau aux ailes brisées, incapable de revenir à la ruelle de l'Ami. Il oscille entre l'espoir fou de rejoindre enfin Celui qu'il aime, et la hantise de la séparation. Cette cruelle situation le maintient dans une agonie perpétuelle :

La coupe réjouissante de l'Echanson m'a annoncé Sa rencontre.

Comme une coupe, je me suis incliné devant le visage vivifiant de l'Echanson.

N'ayant pas encore déposé mes lèvres sur celles de l'Echanson comme sur le bord de la coupe,

Je crains que l'œil ensorcellant de l'échanson fasse à nouveau des dégâts.

Mon cœur est continuellement comme un brasero empli de feu et mon esprit est plein de la passion de l'Echanson. (...)

Cela fait une éternité que je frappe à la porte du cœur, qui est la porte du palais de l'Echanson¹⁴⁴.

Malgré sa résignation, il arrive que l'amant se révolte : tour à tour, il tempête, s'interroge sur les raisons de sa disgrâce, soupçonne les ennemis, supplie ou insulte l'Aimé, l'accuse ou cherche à le reconquérir. Qu'a-t-il fait de mal pour mériter un si cruel exil, pourquoi a-t-il été éloigné ?

Qu'ai-je fait, ô Bien-Aimé, qu'as-Tu souffert de ma part pour T'être si bien enfui d'auprès du misérable que je suis ?

Qu'est-il arrivé pour que Tu Te sois lassé(e) de moi, pourquoi as-Tu rompu brusquement avec moi ? (...)

N'ai-je pas assez répété : « N'écoute pas la parole du médisant ? Mais Tu l'as écouté ! »¹⁴⁵

Je sais que Ta beauté n'en sera pas affectée, si Ta coquetterie se montre moins tyrannique.

Rends justice à mon cœur par l'union, car il se lamente à grands cris à cause de l'oppression de la séparation¹⁴⁶.

Il se considère comme l'œuvre de l'Ami : si celui-ci n'en est pas satisfait, qu'il la perfectionne donc¹⁴⁷ ! Il examine sa conscience et se trouve uniquement coupable d'avoir trop aimé. Ayant ainsi prétendu à l'amour, il se met alors à revendiquer un meilleur traitement, à

¹⁴³ M. 129, v. 1300.

¹⁴⁴ M. 296, v. 3555 *sq.*

¹⁴⁵ M. 208, v. 2417.

¹⁴⁶ M. 215, v. 2534.

¹⁴⁷ M. 194, v. 2222.

rejeter toute la faute de son échec sur l’Aimé et se répand en reproches amers et en invectives. Celui-ci est perfide et ne cesse de faire le mal : on croit se sauver en saisissant une de ses boucles et voilà que l’on a saisi la queue d’un serpent¹⁴⁸ ! Il promet une chose et dispense exactement le contraire. Il est trompeur et se joue indignement de la confiance de l’amant. Il ne l’invite que pour pouvoir l’humilier en le chassant honteusement. Il l’attire en lui promettant la réciprocité d’amour et la fidélité, et n’a rien de plus pressé que de le trahir avec le premier venu. Il lui jure de lui rendre justice, mais ajoute l’injustice à l’injustice. Il lui propose de le guider vers l’union, mais dirige ses pas vers la séparation, il le caresse afin de mieux le torturer par la suite. Il se montre sous des dehors agréables et séduisants et se révèle cruel, capricieux et orgueilleux, n’accorde que mépris, blessures et sarcasmes, ou pire encore, manifeste son indifférence. Voici l’une des plaintes de l’amant trahi :

Pourquoi m’as-tu d’abord invité à entrer avec cent lamentations ? Pourquoi m’as-tu ensuite mis dehors avec cent mépris ?

Tu ne faisais que parler de loyauté et d’union ; lorsque je me suis épris de Toi, Tu as changé de discours !

Le désir pour Toi me met à l’agonie, viens donc voir l’état de mon cœur, regarde ce que Tu as fait !

Tu as si bien levé dans le cœur l’étendard de l’Amour que Tu as fini par renverser l’étendard de ma patience.

Alors que je me conduis envers Toi avec la droiture de l’ “alif” unique, Tu courbes mon dos sous le poids du chagrin tel un “nun”.

N’avais-Tu pas dit : un jour, Je te ferai moins violence ? Puisque Tu n’as jamais diminué Ton injustice, pourquoi l’as-Tu augmentée ?

Personne ne ferait à quelqu’un par inimitié ce que Tu as fait à ce malheureux par prétendue amitié. (...)

Tu as brûlé mon cœur et mon âme, Tu m’as consumé au feu du chagrin à force de me mettre à l’épreuve.

Comment trouverais-je le chemin jusqu’au portique de l’Union puisque Tu m’as guidé vers la porte de l’exil ?

Je suis devenu l’être le plus malchanceux dans les deux mondes, car tu as noirci le kilim de la chance de ‘Erâqi avec le chagrin de la pauvreté¹⁴⁹ !

Dans cette situation de souffrance, il se sent très seul et profondément incompris. Un sentiment d’injustice et de doute l’envahit : pourquoi est-il le seul à être abandonné, à ne point

¹⁴⁸ M. 277, v. 3326.

¹⁴⁹ M. 202, v. 2336.

recevoir les faveurs de l'Ami ? Pourquoi doit-il être malheureux alors que le monde entier est dans la joie ? Pourquoi l'Aimé courtise-t-Il ceux qui se soucient peu de Lui et dédaigne-t-Il Ses véritables adorateurs¹⁵⁰ ? L'amant ne peut se fier ni se confier à personne. Beaucoup le critiquent ou se moquent de lui avec malveillance. Certains lui conseillent la patience. Il leur répond avec humeur : N'est-il pas déjà à l'article de la mort ? Lui faudra-t-il périr en n'ayant connu que l'amertume de l'amour ? Que l'Aimé Se dépêche s'Il a l'intention de lui accorder quelque faveur, car il sera bientôt trop tard. Dans ses propos percent l'impatience, la mauvaise humeur et l'orgueil revendicateur. C'est que sa nature inférieure combat les tendances nobles de son cœur en l'aveuglant de ses suggestions blasphématoires, en lui sussurant qu'il est digne de l'union, et lui inspirant de vouloir l'obtenir tout de suite. Quant au cœur, il a presque honte de son amour, tant immense est le sentiment de son indignité, et il se réjouit d'avoir été immolé par le chagrin d'amour. C'est bien l'éternel problème de la dualité de nature de l'amant : le cœur est prêt à tout accepter et à se donner totalement à l'Ami, mais la nature charnelle est peu encline à supporter la moindre souffrance.

Le remède à cette imperfection et à cette indignité n'est autre que la mort, une mort aussi lente que désirable, amenée par l'amour et la séparation et voulue par l'Aimé. Combien ambiguë est cette mort, puisque celui qui n'en meurt pas ne connaît ni l'Aimé, ni par conséquent la Vie ? Vivre séparé de l'Aimé est une mort à petit feu, l'amant prétend ne pas pouvoir y survivre un seul instant, et pourtant, de son propre aveu, il vit constamment séparé de Lui. C'est qu'une partie de lui-même se passe aisément de l'Aimé, même si l'autre ne vit que de Sa vie. Cette partie non inclinée à l'amour doit être sacrifiée.

Lorsque le "soi" a été mis à mort, l'amant devient capable de la haute vertu du contentement (*rezâ'*) : il accepte désormais tout ce qui vient de l'Aimé comme une faveur, en tant qu'expression de Sa volonté préférée à tout autre. 'Erâqi ne se sent alors même pas digne de Sa rancune et de Sa vengeance. Son humilité revêt parfois une expression extrême : il ne se croit même pas assez bon pour être la poussière foulée par les pieds des chiens de la ruelle de l'Ami. Tout ne prend un sens que par rapport à l'Ami : sans Lui, la foi est impiété, avec Lui, même l'impiété devient louable ; Ses insultes et Sa colère sont des grâces désirables parce qu'elles constituent la preuve qu'Il S'est souvenu de l'amant. De plus, le monde étant instable et

¹⁵⁰ M. 195, v. 2224.

changeant, la cruauté de l'Ami et les souffrances qu'Il inflige finiront, elles aussi, par passer¹⁵¹.

Le sentiment d'esseulement n'est pas permanent. L'amant a conscience de faire partie d'une confrérie, car le monde est rempli d'amoureux et ceux-ci ne sont pas sans influence. Bien qu'ils adorent tous la même Personne, loin d'être des rivaux jaloux les uns pour les autres, ils sont solidaires et se rassemblent pour supplier le Bien-Aimé et semer le trouble et la passion dans l'univers, par leurs plaintes incessantes sous le joug d'amour. Quiconque entend leur voix est à son tour pris au piège :

Levez-vous, amants, que nous semions la pagaille et que, par ce tumulte, nous mettions le monde sens dessus dessous.

De la flamme de notre cœur, incendions-nous de douleur, et que l'eau de nos larmes attise le feu du cœur. (...)

Rendons-nous en gémissant au Portail de l'Ami, passons devant Son palais en nous lamentant¹⁵².

1.1.3 Singularités

A cause de la démesure de cet amour, l'amant devient un objet de scandale et se fait réprover par les bien-pensants. Mis en quelque sorte hors la loi, il passe pour un fou ou pour un libertin. Mais, une fois arrivé au terme de la quête, il dépasse la condition humaine et devient une créature exceptionnelle, car le lieu qu'il visite ne peut être foulé par le pied d'un homme ordinaire :

Que viendrait faire l'empereur dans le cercle des Pauvres ? Et la coupe dans la main de ceux qui boivent la mer ?

Dans la voie de ceux qui sacrifient tout à l'amour, à quoi servent ces paroles ? Dans l'assemblée des silencieux, à quoi bon une chaire ?

Là où les amants livrent le combat pour leur survie, que pèsent Aybak et Sanjar ?

Là où les compagnons boivent la coupe de vin, à quoi bon l'eau pure et la source de Kowthar ?

Là où la mer de la Signification roule la vague de la Subsistance, à quoi bon une ancre au bateau des intrépides ?

Dans la voie de ceux qui sacrifient tout, pourquoi ces frocs ? Faut-il une couronne pour ce contingent de héros ?

Au moment où survient ce souffle, l'homme n'a plus lieu d'être ; là où la voie s'achève, à quoi sert le

¹⁵¹ M. 135, v. 1366.

¹⁵² M. 88, v. 800 ss.

guide¹⁵³ ?

Les pratiques religieuses de l'amant diffèrent sensiblement de celles du commun des mortels. Il fait et refait constamment ses ablutions à l'aide de l'eau de ses larmes, à moins qu'il ne se baigne dans le sang du cœur. Il ne tient pas compte de la récitation par l'imam de la formule d'introduction (*iqâma*) pour exécuter la prière rituelle (*namâz, salât*), mais il attend inlassablement l'apparition de la silhouette (*qâmat*) de l'Aimé¹⁵⁴, ou l'appel au vin psalmodié par les lèvres du bel échanton¹⁵⁵. Pour qui s'est épuisé dans la Voie de l'Amour, l'essence de la prière est l'heureux sommeil de l'ivresse, et il n'existe pas de meilleure dévotion que de s'effondrer ivre-mort dans un coin de la Taverne¹⁵⁶. Une coupe de vin lui tient lieu d'oraisons personnelles (*monâjât*), sa mosquée se trouve dans les Ruines malfamées (*xarâbât*), au monastère ou dans un temple voué aux idoles. Il prend pour *qibla* l'arcade des sourcils de l'Aimé. Plus encore : la prière rituelle et les actes de piété ordinaire constituent une infidélité faite à l'Aimé ; on ne peut prier avec un seul cœur devant deux *qibla*¹⁵⁷ ! Sa Ka'ba est la maison de l'Ami et il s'y rend régulièrement en pèlerinage¹⁵⁸.

Sa conception de la foi et de l'Au-delà sont particulières. C'est l'Aimé qui les détermine, puisqu'Il est simultanément foi et impiété¹⁵⁹. La foi, c'est Sa face et l'impie Sa chevelure. L'amant est prisonnier de la seconde et souhaite la première¹⁶⁰. La sagesse est pour lui d'abdiquer le repentir inconvenant, d'anéantir d'une gorgée de vin trente années d'efforts ascétiques et d'acquiescer le désir. Le Paradis consiste en la vision du Visage de l'Aimé, et malheur à qui tombe dans le désir des houris, des fontaines de miel, de lait et de vin, et de la source de Kowthar ! L'enfer en ce monde est d'être séparé de Lui¹⁶¹.

Quels sont ses attributs ? Au début, il est vêtu comme un ascète d'un froc ou d'une robe de bure, il porte un turban sur la tête, un chapelet à la main et un tapis de prière sur l'épaule. Le Vieux Mage, personnification du guide spirituel, a cependant tôt fait de le persuader de se

¹⁵³ M. 329, v. 3959 *sq.*

¹⁵⁴ M. 296, v. 3554.

¹⁵⁵ M. 245, v. 2921.

¹⁵⁶ M. 322, v. 3849.

¹⁵⁷ M. 324, v. 3876-7

¹⁵⁸ M. 106, v. 1009 *sq.*

¹⁵⁹ M. 180, v. 2005.

¹⁶⁰ M. 273, v. 3276.

¹⁶¹ M. 299, v. 3608 ; M. 192, v. 2184 ; M. 248, v. 2957.

débarrasser de tous ces attributs un peu trop voyants de parfait dévot, et le voilà aussitôt accoutré de loques rapiécées ou d'une toile de sac typique des *qalandars*, ceint de la ceinture des infidèles (*zonnâr*) et le verre à la main !

1.2 La Quête de l'Aimé et les qualités requises

1.2.1 Patience et contentement

L'amant doit être, ou devenir, un homme accompli dans la Voie, un *mard* comme l'appellerait 'Attâr. Il doit donc se caractériser par une série de qualités. Tout d'abord, la patience (*sabr*) et le contentement (*rezâ'*)¹⁶². Dans le Coran, la patience est l'attitude des prophètes Job et Jacob. L'homme patient accepte tout ce qui vient de Dieu avec une humeur égale, et il ne se révolte pas contre ce qui lui est désagréable. Pour certains soufis, la patience est supérieure au jeûne et à la prière. Elle est indispensable pour parcourir les innombrables étapes de la Voie et parvenir à la Montagne du Qâf, et pourtant elle paraît parfois incompatible avec l'amour¹⁶³. L'Aimé renverse l'étendard¹⁶⁴ et déchire le voile de la patience de son adorateur¹⁶⁵. Elle est dépassée par la gratitude (*shukr*) qui est la faculté de voir avec les yeux du cœur les bienfaits cachés dans les maux et les afflictions, "d'imaginer la rose à partir de l'épine" ('Attâr). Le contentement est supérieur à la patience et à la gratitude. C'est le bonheur dans l'affliction, état qui ne peut naître que d'un amour déjà très fort. L'amant est alors content de tout ce que fait l'Aimé et il préfère Sa volonté à la sienne.

1.2.2 Besoin de l'Aimé

Il doit également posséder le *niyâz*, désir et besoin de l'Autre, attitude de demande et de supplication, qui s'oppose au *nâz*, à la coquetterie capricieuse de l'Aimé. Le désir plein de douleur et de feu est le moteur de la quête et le sceau indélébile que l'Amour imprime dans les âmes qui se vouent à Lui. Dans le *Miroir des amants*, le *niyâz* est défini comme étant « une démonstration d'humilité et d'indigence de la part de l'amant face à l'absence de besoin (*esteghnâ', bi niyâzi*) de l'Aimé afin de montrer sa constance en amour et de solliciter de Lui un

¹⁶² Pour une description succincte de ces états, voir SCHIMMEL. *Le Soufisme* 162-165.

¹⁶³ M. 321, v. 3821.

¹⁶⁴ M. 202, v. 2339

¹⁶⁵ M. 334, v. 4056.

supplément de grâce et de bienveillance »¹⁶⁶. Le *nâz-o niyâz* est un cliché de la poésie amoureuse persane : l'aimée est toujours coquette et cruelle et l'amant se lamente sans cesse. Le soufisme iranien l'a très vite adapté au registre mystique, puisque, déjà au XI^e siècle, Abu Sa'id emploie le terme de *niyâz* et en souligne l'importance :

Rien ne rapproche autant le serviteur de Dieu que le besoin, car s'il tombe sur du granit, il en fait jaillir une source.

Nous devons au même spirituel une subtile nuanciation entre *niyâz* et *showq* :

On appelle la souffrance du cœur feu du *niyâz*, car Dieu a créé deux feux, l'un vivant, l'autre mort. Le feu vivant est le feu du *niyâz* qui est déposé dans les poitrines des serviteurs afin que leur âme charnelle soit brûlée, et ce feu est lumineux. Lorsque l'âme charnelle est consumée, alors, le feu du *niyâz* devient le feu du désir ardent (*showq*) et ce feu-là ne meurt jamais¹⁶⁷.

Le besoin précède donc le désir ardent. 'Erâqi emploie plusieurs mots pour désigner le désir : *showq*, *x âst*, *ârezu*, *meyl*, *eshdiyâq*. Le *showq* sera étudié dans le chapitre sur les états heureux. Dans la partie poétique de l'œuvre, la plupart des termes liés au désir sont interchangeables. Pour 'Erâqi, plus qu'un rapport de succession entre le besoin et le désir, il y a divergence de sens et de contexte.

Cette notion de *niyâz* est extrêmement importante, parce qu'elle implique un rapport de réciprocité entre l'Aimé et l'amant. Si l'amant ne peut vivre sans l'Aimé, l'Aimé ne peut se passer du désir et du besoin de l'amant¹⁶⁸. Ahmad Ghazzâli rapporte une anecdote éclairante à cet égard. Un roi s'était offusqué de l'amour que lui portait un gueux qui l'attendait chaque jour sur son chemin, et il avait voulu faire mettre à mort l'impudent. Il ne l'avait épargné que sur le conseil de son vizir. Or, voici qu'un jour, le malheureux manqua au rendez-vous. Le roi en fut extrêmement affecté, car il ne pouvait plus se passer de cette silencieuse adoration¹⁶⁹. Le *nâz* du

¹⁶⁶ E. BERTELS. "Mer'at-e 'oshshâq" in *Tasavvof va adabiyyât-e tasavvof*, trad. du russe en pers par S. Izadi. Tehrân : Amir Kabir, 1356/1977, p. 235.

¹⁶⁷ M. MONAVVAR. *Asrâr al-towhid fî maqâmât al-sheyx Abu Sa'id*, éd. Z. Safâ'. Tehrân, 1361/1982, pp. 264 et 308.

¹⁶⁸ M. 322, v. 3854.

¹⁶⁹ GHAZZÂLI, *Savâneh*, chap. 11.

roi qui repousse le gueux et se montre cruel envers lui est en fait un *niyâz* déguisé. Pourtant, cela n'implique pas que le roi aime le mendiant comme celui-ci l'aime. Le roi n'aime finalement que lui-même.

Ibn 'Arabî exprime la même idée lorsqu'il enseigne que la Seigneurerie (*rubûbiyya*) dépend de la Servitude (*'ubûdiyya*). Dans le XXVI^e Eclair des *Lama'ât*, 'Erâqi reprend l'expression akbarienne de cette idée. L'amant découvre le secret de la Seigneurialité, *i.e.* sa dépendance par rapport à la Servitude : si la beauté existe indépendamment de tout, la coquetterie (*nâz*) n'existe pas sans besoin (*niyâz*), de même que le besoin ne naît que de la coquetterie. Même si Dieu Se suffit à Lui-même, Sa joie ne se parachève que s'Il obtient l'adoration des créatures amenées par Lui à l'être dans ce but. Il ne sert à rien au Roi de se trouver sur un terrain de polo, s'il ne dispose pas d'une balle¹⁷⁰. On se heurte ici à une aporie irréductible, à moins d'admettre que seul l'Aimé (et non l'Amour) dépend de l'amant, que tous deux sont des manifestations de l'Amour inconnaissable et suffisant à soi, et qu'ils ne possèdent qu'une existence empruntée à ce Principe unique.

Il y a un secret dans cette mélodie. Lorsque tu le connaîtras, tu sauras pourquoi la Vérité est prisonnière de la métaphore.

Tu comprendras pourquoi le bout de la chevelure d'Ayâz affole constamment l'esprit de Mahmud¹⁷¹.

Pourquoi la beauté du visage de l'Aimé, source de coquetterie, eut-elle soudain besoin du désir des amants¹⁷² ?

C'est l'Amour qui paraît à chaque instant sous une nouvelle couleur, Il est tantôt dédaigneuse coquetterie et tantôt vif besoin.

Lorsqu'Il apparaît à travers le visage de l'amant, Il est tout entier souffrance; lorsqu'Il se présente dans le vêtement de l'Aimé, Il est tout harmonie¹⁷³.

Les amants offrent les présents de leur besoin à la cour de la Majesté et de la Coquetterie¹⁷⁴.

¹⁷⁰ *Lama'ât*, X. 126-128. Voir aussi coquetterie de l'Aimé, chap. suivant.

¹⁷¹ Motif poétique où la relation entre deux hommes typifie une relation parfaite. Les héros sont ici le sultan ghaznavide Mahmud et Ayâz, un esclave turc d'une grande beauté et d'une fidélité à toute épreuve. L'amour parfait d'Ayâz entraîna la réciprocité de Mahmud au point que le roi devint l'esclave de son esclave. La question de l'homophilie, exclue dans l'islam mais largement utilisée dans le soufisme littéraire, se trouve ici soulevée. Nous y reviendrons dans le chapitre consacré au *shâhedbâzi*.

¹⁷² La notion de *nâz-o niyâz* (coquetterie de l'Aimé et besoin de l'amant) sera analysée dans le chapitre consacré à l'Aimé. Voir également supra, Métaphysique.

¹⁷³ M. 322, v. 3842 *sq.*

¹⁷⁴ M. 59, v. 458.

Ils mettent en garde leur Bien-Aimé : s'ils meurent, qui Le servira ? Et d'ailleurs, Il n'a pas à les mépriser : leur besoin est digne de Sa coquetterie¹⁷⁵ !

Ce qui est exigé de l'amant mystique, ce ne sont, certes, pas des actes de piété : la religion légale reste inefficace ou s'avère longue et lourde du danger de s'enliser dans une tiédeur pleine de fatuité. C'est bien plutôt le besoin et l'indigence, une certaine disposition d'esprit qui consiste en passivité, en vide qui demande à être rempli de l'Ami, une sorte d'attente patiente et confiante du bon-vouloir de Dieu, ou plutôt un calme intérieur parfait qui Lui permettra de Se refléter sur le miroir du cœur. Avant de parvenir à la perfection de cet état, le pèlerin parcourt une voie longue et tourmentée, pleine de hauts et de bas, et semée d'embûches. Nul ne peut comprendre le besoin, à part celui qui l'éprouve, car il mène à se conduire comme un insensé ou un impie.

Dans le quartier de la taverne, pour celui qui éprouve le besoin, sagesse et ivresse sont toutes deux la prière même.

Ici, on n'acceptera de toi ni prière, ni crainte révérencielle ni ascèse, la seule chose qu'on acceptera de toi dans cette ruelle, c'est le besoin de l'Autre¹⁷⁶.

Le *niyâz* ne peut exister que dans la douleur et la souffrance¹⁷⁷, mais lorsque la tyrannie de l'Aimé se fait trop sentir, l'amant cherche un refuge en l'Amour, afin que celui-ci le délivre du besoin de tristesse. L'Amour, en effet, est une baleine¹⁷⁸ qui avale à la fois le besoin de l'un et la coquetterie de l'autre¹⁷⁹. Le besoin engendre le désir ardent et insatiable (*showq*), éclos d'un "goût" (*dhowq*).

1.2.3 Pauvreté

Le besoin s'apparente à la pauvreté (*faqr*) de l'amant volontiers qualifié de pauvre (*faqir*) ou de mendiant (*gedâ*). La pauvreté s'oppose à l'*esteghnâ*' (autonomie, dépendance, suffisance à soi) attribué en principe à Dieu seul, et parfois au serviteur dans le sens de « n'avoir besoin que

¹⁷⁵ M. 174, v. 1917.

¹⁷⁶ M. 80, v. 693-4.

¹⁷⁷ M. 324, v. 3878.

¹⁷⁸ N.B. Chez nombre de poètes persans, la baleine est le symbole de la profession de foi (« Il n'y a de Dieu que Dieu »), interprétée par les soufis dans le sens d'un panenthéisme, parce que la baleine avale tout, de même que tout "se résorbe", s'unifie dans l'Être un de la Divinité.

¹⁷⁹ M. 296, v. 3552.

de Dieu, d'être riche par Dieu, lorsque l'on est attaché uniquement à Lui et détaché de tout ce qui est vie matérielle »¹⁸⁰. Elle est la conscience qu'a l'homme de son indigence et de son besoin de Dieu et le fait de se reconnaître comme n'ayant rien et n'étant rien, de tout attribuer à Dieu et de s'en remettre à Lui. Le Coran (35/16) oppose l'homme toujours dans le besoin, et Dieu éternellement riche, se suffisant à soi-même. L'indigence et le dénuement furent fortement valorisés par le Prophète et sa maison. Les premiers soufis, avec leur tendance poussée à l'ascétisme, considérèrent la pauvreté matérielle comme un élément indispensable de la voie mystique. Peu à peu, la conception de la pauvreté se spiritualisa et signifia l'absence absolue de tout désir en ce monde et dans l'autre. Pour Hojviri, la pauvreté devient une attitude de l'âme plus qu'une réalité physique : le soufi peut être riche à condition de n'être pas attaché à ses richesses. Condition bien difficile à atteindre ! 'Umar Suhrawardî considère la pauvreté uniquement comme une étape et met en garde contre le danger d'en faire un but en soi. Pour d'autres, la pauvreté est purement métaphorique et équivaut à l'abdication de toute volonté propre, et ultimement à l'anéantissement en Dieu. Elle est alors la vertu centrale¹⁸¹. On peut la définir comme un vide pour Dieu débutant par le rejet des passions et s'achevant par l'effacement du moi dans la Divinité¹⁸².

'Erâqi reprend cette ligne d'interprétation et consacre au *faqr* le XX^e chapitre des *Eclairs divins*. La pauvreté (*faqr, iftiqâr*), manque de Dieu, est "un besoin essentiel sans détermination du besoin", un besoin intrinsèque à l'essence de l'amant et un élément irréductible de sa nature. L'amant est pauvre non seulement parce qu'il a besoin de l'Aimé, mais encore parce que son être ne lui appartient pas et qu'il peut être amené à le restituer à son propriétaire dans l'état de dénudement (*tajrid*) et d'esseulement (*tafrid*)¹⁸³. La pauvreté est donc l'attribut par excellence de l'amant, tandis que la richesse est l'attribut de l'Aimé. Ces qualités respectives sont le fruit d'un choix arbitraire de l'Amour. La pauvreté est de deux types. Au début, l'amant a besoin de tout, car en tout, il perçoit l'Aimé. Ensuite, il n'a plus besoin de rien, parce que le besoin est un attribut de l'existant : or, il s'est noyé dans le néant (*nisti*) : « le pauvre n'a besoin ni de soi-même, ni de Dieu » (attribué à Junayd). Or, le seul qui n'ait besoin de rien est Dieu.

¹⁸⁰ Cf. RUZBEHÂN. *Commentaire sur les paradoxes des soufis*. Téhéran/Paris, 1958, p. 333.

¹⁸¹ SCHIMMEL, *Le Soufisme*, 158-162.

¹⁸² BURCKHARDT, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, 118.

¹⁸³ Dans la doctrine akbarienne, le *tajrid* est l'enlèvement de tout ce qui n'est pas Dieu et l'enlèvement de l'existencié (*kown*) de l'intime du cœur, et le *tafrid*, c'est être avec Dieu, lorsque l'Unique s'est isolé. IBN 'ARABÎ. *Istilâhât*. Beyrouth : Dâr al-Imâm Muslim, 1990, p. 62.

‘Erâqi reprend ensuite une sentence maintes fois citée et apparemment négative : « la pauvreté est la noirceur de la face¹⁸⁴ dans les deux demeures ». Que signifie ici la noirceur ? Dans la parfaite pauvreté, on atteint l’Essence divine qui est Fonds obscur, Mystère caché, Lumière noire. Elle ne peut être perçue, mais c’est grâce à elle que l’on connaît. La face de l’amant est invariablement noire : dans le néant de la prééternité, il est noir car inconnu, sans apparence, et dans le monde créé, il est noir, car privé de la Lumière par sa limitation dans un lieu d’apparition. De plus, l’auteur joue avec la polysémie de la racine arabe *kofr* pouvant signifier la noirceur et l’impiété. La pauvreté risque de devenir impiété lorsque l’homme se pose à lui-même des limites, soit en s’affirmant comme un être indépendant, “autre” que Dieu, soit au contraire en s’enfermant dans sa dimension de néant indifférencié en Dieu et en niant son rôle de révélateur de la Divinité dans le monde existencié. Mais en définitive, la pauvreté reste la Voie royale vers Dieu et ce sont les pauvres qui parviennent au but¹⁸⁵ !

1.2.4 Volonté

Le cheminement ne va pas sans une certaine volonté ou intention (*erâdat*). Elle est ambiguë : le *murid* (l’aspirant) est précisément celui qui ne doit pas avoir de volonté, qui a sacrifié sa volonté propre : « Je voudrais ne pas vouloir », s’écriait Bastâmî. Pourtant, il faut bien prendre la décision d’entrer dans la Voie et avoir la volonté d’y persévérer. Comment donc la comprendre ? Les premiers soufis ont affirmé qu’il s’agissait d’abandonner son *morâd* (l’objet de son désir) pour celui de l’Aimé. L’âme (*nafs*) doit renoncer à ses désirs, abandonner ses mauvaises habitudes, se conformer aux ordres divins et accepter avec joie ce que Dieu a décidé pour elle. S’étant libéré des liens terrestres, l’aspirant se rend disponible pour la recherche de Dieu. C’est l’accord de la volonté humaine avec la volonté divine qui est donc visé¹⁸⁶. Cet accord des volontés n’est possible que si un amour violent arrache l’homme à ses désirs égoïstes, et la “bonne” volonté est elle-même amour. Ce rapport de la volonté avec l’amour est souligné par de nombreux auteurs surtout dans la mouvance akbarienne. Jurjânî définit la volonté comme étant :

(...) l’amour que l’âme ressent lorsqu’elle se détache de ses propensions pour accepter les ordres de Dieu et Sa Satisfaction. C’est aussi un tison du feu de l’amour dans le cœur, amour qui impose de

¹⁸⁴ *I.e.* la honte, la malédiction, cf. l’expression “*sawwada’llâhu wajhaka*”, Que Dieu te damne !

¹⁸⁵ ‘ERÂQI. *Lama’ât*, X. 110-113.

¹⁸⁶ Voir par exemple Abû al-Qâsim QUSHAYRÎ. *Al-Risâla al-qushayriyya*, éd. ‘A. Mahmûd et M. b. al-Sharîf. Qom : Bidâr, 1374/1995, pp. 306-310.

répondre aux sollicitations ou provocations (*dawâ'î*) de la Réalité essentielle (*haqîqa*)¹⁸⁷.

Kâshâni n'affirme pas autre chose : la volonté est l'étincelle du feu de l'amour dans le cœur, étincelle qui impose de répondre aux désirs de la Vérité¹⁸⁸. D'après le *Miroir des amants*, il s'agit d'un éclair d'amour dans le cœur, qui focalise l'attention sur le "véritable Recherché" de gré ou de force. Il y a plusieurs degrés : 1) abandon des liens et des habitudes, 2) le chercheur dirige de façon permanente son attention sur le "véritable Recherché", 3) ahurissement devant "autre" que le Recherché et vision du Recherché par l'œil du Recherché¹⁸⁹. Pour Ansâri, elle consiste à répondre de bon gré aux appels de la Réalité et à oublier tout ce qui n'est pas Dieu¹⁹⁰. Chez 'Attâr, elle consiste, d'une part, à supporter les souffrances et à renoncer à la paix pour trouver Simorgh, et d'autre part, à purifier l'âme charnelle en cessant de stagner dans l'ignorance et de suivre ses passions, et à s'anéantir dans la Réalité éternelle pour y surexister¹⁹¹.

Dans le *Livre des amants*, *erâdat* est plutôt attribué à l'Aimé, et *showq* à l'amant. Dans le *Divân*, la volonté consiste en une parfaite obéissance au Recherché. On ne doit pas souhaiter autre chose que ce qu'Il accorde, il faut donc accepter de sa main le poison comme s'il s'agissait de nectar, et la séparation salvatrice avec la même tranquillité d'âme et la même joie que l'union¹⁹². D'ailleurs, la volonté de Dieu vainc toujours, quelles que soient l'opposition et la résistance de Ses serviteurs. C'est Dieu lui-même qui doit être voulu, et non pas un état ou une station. Il convient donc de s'abandonner avec confiance aux états donnés par Dieu sans désirer autre chose et surtout sans rien désirer des deux mondes et sans se souvenir d'autre chose que Lui¹⁹³.

Les mots *kâm*, *morâd*, *maqsud* et *gharaz* désignent l'objet du désir ou le souhait de l'amant, de même que *ârezu*. Il convient d'abandonner sa volonté propre pour celle de l'Ami,

¹⁸⁷ JURJÂNÎ. *Kitâb al-ta'rifât*, trad., introd. et annotations par M. Gloton, préface de P. Lory. Téhéran : Presses Universitaires d'Iran, 1994, p. 52.

¹⁸⁸ 'Abd al-Razzâq KÂSHÂNÎ. *Estelâhât-e sufîyye*, trad. pers : M. Xâjavi. Tehrân : Mowlâ, 1372/1993, p.7.

¹⁸⁹ *Mer'at al-'oshshâq* dans : E. BERTELS. *Tasavvof va adabiyyât-e tasavvof*, trad. du russe en persan par C. Izadi. Tehrân : Amir Kabir, 2536/1356/1977, pp. 167-8.

¹⁹⁰ 'Abd Allâh ANSÂRI. *Les étapes des itinérants vers Dieu (Manâzil al-sâ'irîn)*, éd. critique, introd., trad., lexique par S. de Laugier de Beaurecueil. Le Caire : IFAO, 1962, pp. 87-88.

¹⁹¹ S. SÂREMI. *Mostalehât-e erfâni va mafâhim-e bar jaste dar zabân-e 'Attâr*. Tehrân : Pazhuheshgâh-e 'olum-e ensâni va motâlê'ât-e farhangi, 1373/1994, p. 27.

¹⁹² M. 258, v. 3069.

¹⁹³ M. 135, v. 1374 sq.

c'est seulement alors que l'on atteindra ce que l'on souhaite vraiment¹⁹⁴. Le renoncement à ce que l'on désire correspond à la destruction du "soi" ennemi ici désigné par le nom du poète, 'Erâqi :

Jusqu'à quand resteras-tu assoiffé sur le rivage du désir ? Jette-toi dans la mer sans limites,

Afin que la Mer sans identité engloutisse ton identité, afin que la dent de la Baleine des états s'en prenne à ce que tu désires !

Lorsque 'Erâqi se sera noyé, tu trouveras la vie éternelle et tu verras les secrets du Monde Caché dans le monde manifesté¹⁹⁵.

Celui qui ne peut se résoudre à y renoncer n'est pas vraiment amoureux, il s'idolâtre soi-même¹⁹⁶. Qui a abandonné son désir est devenu lui-même le désiré de son Seigneur.

1.2.5 Aspiration spirituelle

L'instrument de la progression est l'aspiration spirituelle ou le haut dessein (*hemmat*)¹⁹⁷ possédé par le cœur. *Hemmat* est la concentration des forces psychiques dans une intention précise, elle est consciente et volontaire et se rapproche de la volonté spirituelle (*irâda nafsiyya*). Dans le soufisme classique, il s'agit de la possibilité que détient le maître spirituel d'influer sur l'univers et les événements en dirigeant son énergie spirituelle vers le monde des possibilités, ou d'agir sur les cœurs pour les guider dans la voie mystique. C'est en quelque sorte la délégation d'un pouvoir divin qui peut être accordé par grâce au spirituel avancé en raison de son extrême intimité avec Dieu. Chez les soufis proches du courant akbarien et chez 'Erâqi en particulier, il s'agit plutôt de la concentration du cœur sur le désir de Dieu afin de parvenir à sa propre perfection¹⁹⁸, et elle est le fruit d'une grâce, d'un don gratuit de l'Amour. Cette faculté de faire fi du monde, de mépriser les deux mondes, est une caractéristique du saint, de l'homme parvenu à

¹⁹⁴ M. 85, v. 756-7.

¹⁹⁵ M. 79, v. 690-692.

¹⁹⁶ M. 90, v. 834.

¹⁹⁷ Dans la littérature morale, le haut dessein est maîtrise de soi et fierté. Il est souvent défini comme le fait de se connaître soi-même et de se tenir en estime. Il implique de se comporter correctement pour ne pas déchoir par rapport à ce que l'on est et ce à quoi on tend. Cf. C.-H. de FOUCHECOUR. *Moralia : les notions morales dans la littérature persane du III^e/IX^e au VII^e/XIII^e siècle*. Paris : Recherche sur les civilisations ERC, 1986, pp. 406-408.

¹⁹⁸ C'est aussi ainsi que la définit Jurjânî dans ses *Ta'rifât* : "C'est l'orientation et le dessein du cœur qui concentre toutes ses forces spirituelles vers Dieu le Réel, pour actualiser sa perfection ou celle d'autrui", p. 445. Dans le *Mer'at al-'oshshâq*, c'est "l'orientation de l'amant dans la recherche de l'Aimé de façon que son cœur ne soit pas distrait par autre chose que cette recherche", p. 236.

sa perfection¹⁹⁹.

Kâshâni distingue trois degrés de haut dessein. Le pèlerin est d'abord encouragé à la recherche de ce qui subsiste (*bâqi*, l'Au-delà) et à l'abandon de ce qui est éphémère (*fâni*, ce bas-monde). Ensuite, il apprend à aimer Dieu sans souhaiter de récompense, et à ne pas s'enorgueillir de sa science et de ses actes. Enfin, il se donne pour but unique l'Essence sans s'arrêter aux stations ou à quelque Nom ou Attribut divin²⁰⁰.

Chez 'Erâqi, le haut dessein paraît dans des images diverses. Il est souvent associé à l'oiseau. 'Attâr le comparait déjà à un oiseau aux ailes pointues qui vole plus haut que le Ciel de l'univers (*giti*) et qui est au-dessus de l'ivresse et de la sobriété²⁰¹. 'Erâqi prie l'échanson de lui apporter les graines des oiseaux du Trône et de déposer un grain devant l'oiseau de son haut dessein. L'aspiration spirituelle est assimilée aux oiseaux qui gardent le Trône divin, puisque qu'elle peut recevoir la même nourriture : elle possède un très haut rang et elle demeure dans la proximité immédiate de Dieu²⁰². L'oiseau mythique (*homây*) du haut dessein (ici : Zakariyâ Moltâni) déploie les ailes de la joie et couvre les deux mondes de l'une de celles-ci dans un geste de protection afin de lui porter chance²⁰³. *Hemmat* apparaît fréquemment dans les panégyriques, surtout ceux qui sont dédiés à Zakariyâ Moltâni, puisque ce terme désigne aussi le pouvoir dont jouit le maître spirituel pour protéger ses disciples où qu'ils se trouvent. La sollicitude divine s'adresse au haut dessein émerveillé par la première demeure pour lui enjoindre de ne pas s'y arrêter, car la seconde lui est bien préférable²⁰⁴. Lorsque nous enfourchons le cheval du haut dessein pour jouer la partie de polo de notre vie, les deux mondes ne sont plus qu'un petit coin du terrain de jeu, notre cœur²⁰⁵. L'aspiration emprunte des chemins dangereux, elle est avide et insatiable, capable d'absorber la mer de l'Unicité afin de se transformer en elle²⁰⁶. Deux cents mers sont parfois offertes à l'amant par l'échanson du haut dessein²⁰⁷.

¹⁹⁹ M. 153, v. 1618 ss. et M. 49, v. 355.

²⁰⁰ KÂSHÂNI, *Estelâhât*, 157-8.

²⁰¹ SÂREMI, *Mostalehât*, 684.

²⁰² M. 19, v. 161.

²⁰³ M. 69, v. 576.

²⁰⁴ M. 33, v. 232.

²⁰⁵ M. 299, v. 3604.

²⁰⁶ M. 320, v. 3804.

²⁰⁷ M. 313, v. 3703.

1.2.6 Quête de l’Aimé

L’amant est constamment à la recherche de Son Aimé. Le mot *talab* signifie à la fois vouloir et chercher. Cette recherche est simultanément suscitée par une attirance et une souffrance. Elle est l’une des premières étapes de la Voie, parce qu’elle implique une volonté et un effort qui s’amenuiseront jusqu’à disparaître lorsque le pèlerin s’assimilera le lieu du pèlerinage. Elle est la première Vallée du cheminement mystique dans le *Langage des oiseaux* de ‘Attâr. Cette quête, issue d’une soif intense de Dieu, instinctive et sans but défini²⁰⁸, ne doit jamais cesser : le pèlerin concentre sa pensée sur Lui, jour et nuit, dans la solitude et dans la foule. Il fait preuve de patience et d’endurance, ne recherche que la vision de Dieu et accepte tout indifféremment de Lui : bonheur ou souffrance, joie ou chagrin, rejet ou acceptation. Tous les atomes de l’univers sont engagés dans cette recherche. Seul celui qui a trouvé l’Aimé et s’est perdu en Lui en sacrifiant sa vie et son âme charnelle a atteint la perfection²⁰⁹. C’est dans son propre cœur et non pas dans le monde ou à l’extérieur que l’on devra chercher. Dieu ne peut être trouvé qu’en soi ainsi que l’exprime Hâfez :

Pendant des années, mon cœur me réclama la coupe de Jamshid. Ce qu’il possédait lui-même, il le demandait à un étranger²¹⁰ !

Contrairement aux autres types de recherche, la quête spirituelle ne peut naître que si quelque chose a déjà été trouvé, et pourtant on ne cherche que lorsque l’on ne possède pas encore la Connaissance. Le chercheur est celui qui était au départ indifférent ou endormi, et qui, soudain, a perçu une effluve du parfum de l’Aimé. Désormais, il ne sera plus jamais tranquille. Sans connaître encore l’Ami, il est condamné à une quête éternelle au cours de laquelle il poursuit le fantôme (*xiyâl*) du Bien-Aimé.

A la longue, la recherche devient un obstacle et doit être abandonnée. Un adage soufi dit que la recherche est le voile du recherché, et le recherché le voile du chercheur. Le second voile dissimule la vraie nature du chercheur. Seul son abandon permet de découvrir au delà du chercheur et du recherché le principe de toute chose. Ruzbehân écrit dans son *Mashrab al-arvâh*

²⁰⁸ Car si le but était défini, il ne serait pas Dieu.

²⁰⁹ SÂREMI, 403-405.

²¹⁰ HÂFEZ. *Divân*, éd. P. Nâtel Xânlari. Tehrân, 1362/1983, gh. 136

qu'à chaque fois qu'un chercheur de Dieu est anéanti en Lui, il Le trouve ; il cherche alors son propre être plongé dans la vision de Dieu, passe de la subsistance à l'anéantissement et s'évanouit dans la Réalité de l'Unicité²¹¹. En réalité, le chercheur n'est autre que le recherché : c'est Dieu qui a l'initiative de la quête. Bastâmî l'exprime en une sentence que rapporte Sulamî dans ses *Tabaqât al-sûfiyya* :

Au début, je me suis trompé dans quatre choses : je m'imaginai que je me Le rappelais, que je Le connaissais, que je L'aimais et que je Le cherchais. Lorsque je suis arrivé au bout de la Voie, j'ai réalisé que Son souvenir avait précédé le mien, que Sa connaissance avait précédé la mienne et que Son amour était antérieur au mien. Au début, c'est Lui qui m'a cherché afin que je Le cherche²¹².

Olfati Tabrizi et le *Miroir des amants* proposent des définitions techniques qui allient la quête de Dieu à la condition de servitude (*'obudiyyat*) du pèlerin. Cette recherche est à la mesure de la capacité incluse dans l'essence du chercheur : elle n'est donc pas liée à sa volonté, ni à l'amour qu'il porte à Dieu. Son résultat est de libérer le cœur de la prison du corps²¹³.

Dans le *Divân* de 'Erâqi, le terme *talab* et son équivalent persan *jostoj(y)* sont employés. C'est l'Aimé, l'union, ou l'eau de la vie qui sont recherchés toute la vie durant. L'Aimé a mis la recherche dans la nature de l'amant²¹⁴. La recherche de l'union à l'Ami est au delà de la recherche²¹⁵. Tant que l'on cherche avec son "soi", ou que l'on cherche autre chose que l'Ami (son intérêt, la guérison), l'on n'arrivera jamais à ses fins²¹⁶.

Le vingt et unième Eclair reprend et précise la problématique de la quête. La recherche est l'abandon de tout désir personnel, de tout vouloir propre et la soumission aux desseins de l'Aimé. Toute quête individuelle doit être abandonnée, car ce qui est trouvé est proportionnel à la patience et à l'aptitude du chercheur, et limité par elles. Celui-ci a toujours tendance à s'arrêter en route, à s'installer dans un état par méconnaissance de la richesse de l'Aimé. Pour que la recherche aboutisse parfaitement, il faut donc que le chercheur soit le Recherché Lui-même. La recherche individuelle peut être dictée par un désir de délectation égoïste et conduit à la

²¹¹ RUZBEHÂN BAQLI SHIRÂZI. *Mashrab al-arvâh*, éd. N. Muhram. Istanbul, 1973, p. 40.

²¹² Abu 'Abd al-Rahmân SULAMÎ. *Tabaqât al-sûfiyya*, texte arabe, introd. J. Pedersen. Leiden, 1960, p. 64.

²¹³ OLFATI TABRIZI. *Rashf al-alhâz fi kashf al-alfâz*, éd. N. Mayel Herâvi. Tehrân : Mowlâ, 1362/1983, p. 41 ; *Mer'at*, p. 213.

²¹⁴ M. 233, v. 2868-9.

²¹⁵ M. 86, v. 772.

²¹⁶ M. 148, v. 1562.

fabrication d'une idole limitatrice. Chacun "crée" le Dieu qu'il adore, et dans un premier temps, Dieu se donne à lui sous la forme qu'il aime, mais ensuite cette forme devient un voile dont il faut se débarrasser. Le chercheur parfait percevra Celui qu'il désire en toute chose et jouira d'une paix et d'une joie parfaites. Cela n'arrivera pas avant qu'il ait cent fois abandonné ce qu'il cherche²¹⁷.

1.3 L'amour

En islam, l'idée d'un amour de réciprocité entre Dieu et l'homme n'est pas toujours allée de soi, bien que le Coran et le hadith ne l'excluent pas. Le souci jaloux de préserver la transcendance de Dieu et une certaine méfiance à l'égard de l'amour, compris uniquement comme une passion charnelle, la rendirent suspecte aux yeux des théologiens scolastiques. Par contre, les soufis en firent très vite un sujet de prédilection. L'amour apparaît chez eux comme l'échelle qui mène au Ciel, le lien spirituel le plus fort entre le Créateur et la création, la montagne du Qâf qu'il faut escalader pour accéder au royaume de Simorgh²¹⁸, la force unifiante qui réunit les incompatibles. L'amour est à la fois la condition et la conséquence du cheminement.

Deux termes sont employés pour désigner l'amour : *mahabba* et *'ishq*. L'amour de compassion (*mahabba*, *hubb*) est l'affection mesurée dont parle le Coran, il ressemble à la notion de l'*agapè* grecque et il est préféré par les traditionalistes, malgré ses résonances chrétiennes. Le *'ishq* ou amour passionné, d'origine non coranique, possède une connotation identique à celle du mot grec *éros*. C'est un terme beaucoup plus fort²¹⁹ qui a été vivement critiqué par les théologiens. L'amour passionné (*'ishq*) n'est plus seulement l'expression d'une reconnaissance pour les bienfaits de Dieu ; il ne se contente plus d'ascèse et de pratique rituelle assidue, il devient une exigence absolue qui ne suppose ni jouissance, ni apaisement, mais qui s'intensifie sans cesse. *'Ishq* en tant que désir ardent traduit chez celui qui l'éprouve un manque à combler,

²¹⁷ 'ERÂQI. *Lama'ât*, X. 115.

²¹⁸ D'après le *Livre des Rois*, célèbre épopée de Ferdowsi, Simorgh est un être céleste qui assiste les héros iraniens Zâl et Rostam contre les Turâniens et les revers du sort (Zâl est élevé au sommet de l'Alborz par Simorgh, Simorgh guérit les blessures de Rostam avec une de ses plumes et fait pencher la balance en sa faveur dans sa lutte avec Esfândiyâr). Simorgh devient pour les soufis une désignation de Dieu, et la montagne de Qâf le "lieu" où le mystique Le rencontre.

²¹⁹ Ce mot a un usage très charnel chez les Bédouins où on le fait dériver de la couleur jaune des branches coupées et où il peut signifier l'amertume du désir chez la chamelle insatisfaite. Il a la même racine que le liseron qui s'enroule autour de l'arbre et le fait sécher et jaunir. L'amour anéantit l'arbre de l'être de l'amant par la manifestation de la beauté de l'Aimé.

une déficience. *Mahabba* est statique et *'ishq* dynamique²²⁰.

Le premier à parler d'un amour réciproque entre l'homme et Dieu et à en faire le sommet de la vie spirituelle fut Hasan al-Basrî. L'amour de Dieu est source à la fois d'allégresse et de tristesse, quand il ne plonge pas dans l'ivresse et la stupeur la plus complète. L'amour va très vite exiger l'effacement du "soi", voire l'anéantissement de l'individualité. On en trouve un poignant écho chez Bastâmî. Junayd expose une conception plus équilibrée de l'amour lorsqu'il le définit comme étant le remplacement des qualités de l'amant par celles de l'Aimé, alors que les deux deviennent un²²¹. Hakîm al-Tirmidhî développa plusieurs grands thèmes liés à l'amour qui devinrent classiques : le Pacte prééternel, la création par amour, la *Walâya*.

Chez notre auteur, l'amour caractérise à la fois l'amant et l'Aimé. En réalité, l'amour de l'amant pour l'Aimé est emprunté à l'amour de l'Aimé pour l'amant, et ces deux amours s'écoulent du Principe de toute chose identifié par Ahmad Ghazzâli et 'Erâqi avec l'Amour (Dieu)²²². Il existe une relation hiérarchique entre l'amour de Dieu pour ses créatures et celui des créatures pour Dieu, ce dernier procédant du premier. Si l'homme répond à l'amour divin, des attributs divins lui sont peu à peu concédés et il s'approche insensiblement de Dieu par conformation à la nature divine.

L'amour est désigné par les deux termes : *mahabbat* et *'eshq*. Le premier, avec ses dérivés *mohebb* et *mahbub* apparaît surtout dans le *Livre des amants*. Le second, beaucoup plus fréquent, est employé avec prédilection dans les ghazals et les *Eclairs*. Les deux termes ont sensiblement le même sens, même si dans le *'Oshshâq-nâme*, nous trouvons une fois l'affirmation selon laquelle *'eshq* serait la *mahabbat* parvenue à sa perfection. Chez 'Attâr, l'ordre est inverse : l'amour de passion (*'eshq*) naît de la passion charnelle (*shahvat*), et lorsqu'il parvient à sa perfection, il devient amour de dilection (*mahabbat*). Lorsque cet amour de dilection atteint à son tour son

²²⁰ *'Ishq* est d'abord employé par l'école de Basra, en particulier par Hasan al-Basrî. Abû Yazîd Bastâmî, Junayd, Nûrî, Dhû al-Nûn, Yûsuf b. Husayn Râzî, Abû Bakr Wâsitî, Hûsrî, Hallâj et Shiblî prôneront la licéité de parler de *'ishq* par rapport à Dieu. Ce terme a connu une grande fortune dans le soufisme d'expression persane. Dhû al-Nûn Misrî propose le terme de *showq*, amour de désir ardent. Râbi'a, Ma'ruf-e Karxi et Muhâsibî préférèrent *hubb* ou *mahabba*. Certains auteurs plus tardifs emploient indifféremment les deux termes *'ishq* et *mahabba*. Pour Muhammad Ghazzâlî, les termes *hubb* et *mahabba* s'appliquent à Dieu et aux hommes, tandis que *'ishq*, plus fort, désigne l'amour de l'homme envers Dieu.

²²¹ KALÂBÂDI. *Kitâb al-ta'arraf*, texte et traduction par M. J. Shari'at. Tehrân : Asâtir, 1371, pp.109-111 (chap. 51).

²²² Voir Métaphysique.

sommet, l'âme s'anéantit dans l'Aimé²²³.

L'amour caractérise l'homme et le distingue des autres créatures, car aucune n'atteint à la même perfection de l'amour. L'homme qui ne connaît pas l'amour n'a d'humain que la forme extérieure (*surat*), il est tout entier apparence, extériorité et ne possède pas les qualités intérieures, la réalité essentielle (*ma'ni*) de l'homme. Pour illustrer ces propos, 'Erâqi raconte une histoire où il s'efforce de prouver qu'un paysan ignorant et stupide mais amoureux d'un âne vaut mieux que quelqu'un qui n'a jamais rien aimé ou qui se prétend tel. Il insiste également sur les mystérieuses correspondances qui existent entre celui qui aime et l'objet aimé : l'être frustré aimera des choses grossières, l'être subtil s'élèvera à l'amour spirituel et même divin ; le débauché s'arrêtera à des satisfactions matérielles, le pur s'élèvera au dessus des dispositions terrestres. Chacun aimera selon ce qu'il est, et deviendra ce qu'il aime. A celui donc qui vise haut s'ouvrent les portes du Royaume de l'Unique Aimé auquel en définitive retourne tout amour. L'amour n'est pas du domaine de l'âme (*jân*), ni même du cœur (*del*), il est le Roi du territoire de l'Esprit (*ruh*)²²⁴.

La voie la plus courte et la plus douce pour aller à Dieu est l'amour. Tous les autres chemins sont longs et tortueux, pénibles et semés d'embûches²²⁵. Pourtant, l'amour exige une patience infinie et l'abandon complet de soi : on ne peut fouler rapidement le sol du Ciel. Toutes ces vertus de patience, de quiétude et de renoncement manquent cruellement au malheureux amant. Aussi l'amour ne peut-il pas lui être attribué. Attribut de l'Aimé divin, il est toujours un don gratuit et inouï : l'amour est notre hôte, alors que nous n'avons rien à lui offrir. Les états d'âme qu'il inspire varient de la joie de l'union au chagrin de la séparation, de la nostalgie à la folie²²⁶.

Gage de la prévenance divine, l'amour est lié à la douceur. Avec la tendresse d'une mère, il éduque et transforme peu à peu celui dont il a pris possession. Il lui fait réaliser qu'il ne peut vivre sans amour, qu'il tient sa vie de l'amour. Après l'avoir ainsi fait naître, la nourrice de l'amour allaite l'âme en bas âge du lait de la grâce²²⁷. Elle veille jalousement sur son enfant spirituel, le porte dans ses bras, le nourrit de diverses sortes de lait, le protège, le choye, le

²²³ 'ATTÂR. *Elâhi-nâme*, éd. F. Ruhâni. Tehrân : Zavvâr, 1351/1972, v. 978-80, et S. SÂREMI, *Mostâlehât*, 575.

²²⁴ 'Oshshâq-nâme, IV, M. 405-409.

²²⁵ M. 322, v. 3848.

²²⁶ Voir partie sur les états spirituels.

²²⁷ M. 163, v. 1779.

caresse, l'encouragement. Ses baisers lui insufflent une vie nouvelle. Elle est fière de lui, mais s'inquiète des complots que trament les ennemis et se précipite à son secours au moindre danger. L'amant ne peut pourtant demeurer toute sa vie à l'état de bébé : il sera soumis à la douleur et à la séparation, afin de devenir adulte.

La nourrice de Ta douceur m'a pris dans ses bras, plus que ma mère, elle m'a donné cent sortes de lait²²⁸.

Tu m'as d'abord choisi parmi les deux mondes ; Tu m'élevais dans Tes bras comme un enfant.

Tu posais Tes lèvres sur les miennes ; Tu insufflais en moi une vie nouvelle.

Heureux les temps où, plein de joie, Tu paradais joyeusement avec moi au milieu de la société !

Par peur de mes ennemis, en cachette, Tu Te mordais la lèvre inférieure.

Tel un griffon, Tu volais au delà des deux mondes, afin de me reprendre en main.

Tu avais fait de moi Ta proie, mais, à la fin, Tu es parti Te reposer au nid²²⁹.

Souvent, l'amant se trouve soumis à la souffrance et à la douleur à cause de son impatience et de son renoncement imparfait. Souffrance et amour semblent indissociables. La souffrance amène la purification de l'amant et prépare l'union véritable. La purification consiste à se débarrasser de tout soupçon d'ipséité, de toute trace de l' "être" illusoire par lequel l'amant s'érige en individu "autre" que Dieu²³⁰.

L'amant a tendance à fuir la cruauté pour se réfugier dans l'amour, afin que celui-ci le rende indépendant par rapport à la douleur²³¹. L'amour véritable implique qu'on ne veuille rien pour soi, pas même l'union à l'Ami. Union ou exil doivent être également accueillis par celui qui aime et se ploie réellement à la volonté de l'Autre²³². Il faut que l'amant meure à sa volonté propre et à soi. Amour et mort se côtoient souvent. Dans son angoisse et son désir de rejoindre l'Ami, l'amant en vient à souhaiter la dissolution de son existence individuelle, ce qui ne lui

²²⁸ M. 214, v. 2519. Voir aussi M. 163, v. 1779.

²²⁹ M. 334, v. 4058-4063.

²³⁰ L'idée de souffrance chez 'Erâqi sera étudiée en détail dans un prochain chapitre. Pour un essai de comparaison avec d'autres poètes persans, voir notamment Sanâ'i chez qui apparaît déjà ce lien indissoluble entre l'amour et la souffrance (SANÂ'I. *Divân*, éd. Modarres Razavi. Tehrân : Sanâ'i, 1354/1975, pp. 167-9), 'Attâr pour qui cette thématique est étroitement liée à l'anéantissement douloureux mais indispensable du "soi" (S. SÂREMI. *Mostalehât*, 424 sq.), et Mowlavi, moins obsédé par la souffrance, mais pour qui l'amour est néanmoins un feu dévorant et une force qui fait dégringoler de son piédestal l'homme le plus orgueilleux et qui brise l'ego le plus affirmé (MOWLAVI. *Kolliyât-e Shams-e Tabrizi*, éd. Foruzânfar. Tehrân : Amir Kabir, 1372/1993, ode 27).

²³¹ M. 296, v. 3551.

²³² M. 325, v. 3893.

paraît possible que par la mort²³³. Le désir de la mort est souvent évoqué par les mystiques de tous horizons au moins à un moment de leur itinéraire spirituel. La mort d’amour peut intervenir par excès de douleur ou au contraire par excès de joie, commotion psychique intense, irradiation d’une intolérable beauté. On désire mourir parce que l’on a pressenti quelque chose, qu’on veut le rejoindre et qu’on ne le peut que par le passage à un autre monde.

Le plus souvent cependant, la mort d’amour est métaphorique : c’est l’anéantissement, la mort au “soi”, le *fanâ*, pour employer le terme technique des mystiques musulmans. Cette mort provoquée par une révélation du Visage divin est suivie d’une renaissance, d’une “résurrection” en Dieu, le *baqâ*. L’amour, en tuant en l’amant le “soi”, fait revivre le mort vivant qu’il est avant sa libération :

Que le mort revive grâce à Ton parfum, qu’il déchire son linceul à cause de l’amour pour Ton visage²³⁴ !

L’homme doit s’accrocher fermement à la courroie de selle de l’amour, car le voile de son ipséité ne tombera que grâce à l’amour. Il ne vivra vraiment qu’en s’abandonnant entièrement à cet amour. Alors, d’esclave il deviendra Seigneur. Par contre, celui qui ne s’est pas libéré de soi a les pieds entravés sur la voie de l’amour²³⁵. La valeur salvatrice de cet amour de Dieu, qui est sacrifice de soi, est soulignée à maintes reprises²³⁶.

On peut aussi comprendre le *fanâ* comme une perte de conscience du fait d’aimer même, ainsi dans ce poème de ‘Attâr :

Ô cœur, si tu es amoureux, dépasse l’amour, tant que tu seras occupé par l’amour, cela te sera une entrave !

Si dans l’amour, tu n’as plus connaissance de l’amour, alors cet amour te profitera. Tout ivrogne qui fait encore la différence entre sa tête et ses pieds ne devrait pas prétendre à l’ivresse²³⁷ !

²³³ M. 155, v. 1652.

²³⁴ M. 181, v. 2015.

²³⁵ M. 78, v. 678.

²³⁶ M. 154, v. 1641.

²³⁷ ‘ATTÂR. *Divân*, éd. T. Tafazzoli. Tehrân : ‘Elmi va farhangi, 1371/1992, gh. 56.

Fort heureusement, personne n'échappe entièrement à l'amour, car ce dernier est profondément gravé dans nos cœurs. Notre argile a été pétrie du vin de l'amour²³⁸. Le sceau de l'amour a été déposé sur nos âmes et les a mises sous la domination du Bien-Aimé²³⁹. Tous cependant ne savent pas qui ils aiment en réalité. Amour profane et amour mystique, loin de s'opposer, sont de la même essence, et le premier incline spontanément le cœur au second. Tout amour, même infiniment déformé, égoïste, avili, tout émoi, même le plus léger, devant la beauté créée est un acte d'adoration de Dieu, un mouvement nostalgique du cœur vers le Seigneur, un émerveillement extatique devant Sa beauté. L'amour pour une créature n'est pas donc un obstacle à l'amour de Dieu ; il est cependant appelé à se purifier de tout égoïsme, de tout désir de possession ou de jouissance. Cette idée qui se cristallisera en contemplation des beaux visages (*shâhedbâzi*) s'allie bien à la vision théophanique du monde professée par beaucoup de mystiques et systématisée par Ibn 'Arabî. L'aimé humain est alors considéré comme une icône du divin²⁴⁰. Tout amour n'est d'ailleurs que le reflet de l'amour de l'Unique Aimé pour Soi-même à travers toutes choses.

L'amour semble abroger la Loi, et anéantir tout point de repère. Il transforme même les saints et les prophètes en personnes indifférentes à leur renommée, se conduisant de manière scandaleuse et devenant un objet de scandale pour le commun, tel le Sheyx San'ân. C'est précisément au moment où l'on renonce à sa respectabilité, à l'image avantageuse que l'on voudrait donner de soi, choses symbolisées en poésie persane par l'hypocrisie et la froideur de l'ascète que se produisent l'anéantissement de l'ego et le choc salutaire qui ouvre au véritable amour²⁴¹ :

Lorsque l'amour est victorieux, il dérobe la religion aux prophètes.

En ce quartier, de désir pour la Gazelle, les saints font paître les porcs²⁴².

Son amour a mené à la ruine notre crainte révérencielle et notre désir du bien, ainsi nous sommes plongés dans la débauche à nouveau.

Dans notre néant, nous avons de la valeur et du prix, tandis que par notre être, nous sommes à nouveau dénués de toute valeur²⁴³.

²³⁸ M. 275, v. 3306.

²³⁹ M. 298, v. 3600.

²⁴⁰ Voir chapitre sur le *shâhedbâzi*.

²⁴¹ Voir chapitre sur le libertinage (*qalandari*).

²⁴² M. 393, v. 266 ('*Oshshâq-nâme*).

²⁴³ M. 106, v. 1006-1008.

Lorsque l'amour apparaît dans le cœur, il provoque le détachement de tout ce qui est autre que Dieu et vide l'esprit de tout ce qu'il avait appris jusque là. C'est une science qui ne souffre pas de partage et qui réclame l'exclusivité de l'attention. Elle inculque de nouvelles notions sur la foi et l'infidélité, sur la raison et le but de toutes choses :

Tout amour qui apparaît dans le cœur est sans aucun doute une rupture avec ce qui est autre que Dieu. Celui qui apprend l'alphabet de l'amour lave d'abord la tablette de son esprit de ce qu'il avait appris précédemment²⁴⁴.

L'amour s'avère incompatible avec la sagesse, il est au contraire folie, démesure et ivresse. Il est radicalement hors du mode de l'intellect et de la raison. L'on ne se fiera donc pas à la raison : la raison est un lien qui distraît l'esprit de la contemplation de l'Aimé et le berce d'illusions²⁴⁵. Lorsque l'amour s'introduit dans le cœur, l'intelligence ne sert plus à rien et le plus sage perd ses moyens²⁴⁶. L'amour est un vin qui enivre et fait s'enfuir la raison et la sagesse (*xerad*)²⁴⁷.

Lorsqu'ils ont vu les favoris encore en possession de leur raison, ils leur ont versé dans la bouche le vin de l'extase²⁴⁸.

L'affirmation de l'incompatibilité de l'amour et de la sagesse est une constante dans le soufisme iranien. Pour 'Attâr, l'amour est un océan sans rivage, au bord duquel se tient l'intellect qui le regarde de loin, sans rien connaître de la tempête et des vagues qui roulent le cœur²⁴⁹. L'amour est absolument inconnaissable : il est en dehors des deux mondes, différent de tout ce qu'on en dit, indescriptible, inaccessible à la sagesse et à l'intelligence humaines, hors de la conscience du cœur et de la pensée de l'âme, il transcende toutes choses²⁵⁰. Pour Mowlavi,

²⁴⁴ M. 392, v. 647-8 (*'Oshshâq-nâme*).

²⁴⁵ M. 378, v. 70 (*'Oshshâq-nâme*).

²⁴⁶ M. 90, v. 822.

²⁴⁷ M. 87, v.790.

²⁴⁸ M. 72, v. 603. *Bix'odi*, l'extase, l'absence à soi.

²⁴⁹ S. SÂREMI. *Mostalehât*, 424 sq.

²⁵⁰ 'ATTÂR. *Divân*, gh. 84.

l'amour doit être expérimenté, à l'inverse de certains thèmes plus intellectuels du soufisme qui peuvent être saisis par l'esprit. Il ne peut être exprimé par des mots, car, si déjà l'attachement entre deux êtres humains est difficile à circonscrire dans la parole, combien plus la passion pour un être qui dépasse les deux mondes et ne ressemble à rien de ce que l'homme peut imaginer :

L'amour ne peut être contenu dans notre parole ou notre écoute, l'amour est un océan dont les profondeurs sont insondables.

On ne peut compter les gouttes de la mer. Face à cet océan, les sept mers ne sont rien²⁵¹ !

L'Amour sème une recherche inquiète (*talab*) dans les cœurs. Là où régnaient le calme et le silence du désert, il suscite trouble, émotion et enthousiasme. Il fait naître le désir en décrivant l'Ami sous un jour des plus séduisants. Il dévoile une partie de Ses secrets dans le monde créé. Cette révélation qui suscite l'amour remonte d'ailleurs à la création : d'une gorgée de vin, il donna vie à Adam et Eve.

L'amour déposa le trouble en nous, il livra notre âme aux mains de l'émotion.

Il mit une controverse sur notre langue et une recherche dans notre nature.

Il commença l'histoire des bien-aimés, il déposa un désir dans le cœur éperdu.

Il parla à nouveau de l'Aimé de manière à enflammer vieux et jeunes.

Il révéla un des secrets du vin, il proclama dans le désert le secret de ceux qui sont ivres.

De la jarre, il répandit une gorgée sur la terre, il mit le mouvement en Adam et Eve²⁵².

Cet amour date du moment où l'amant apparut : il est donc éternel et même prééternel²⁵³ puisqu'il tire son origine du Pacte du Covenant conclu avec des êtres encore non-tirés du néant de la Divinité. Il implique une réciprocité et un besoin mutuel entre Aimé et amant²⁵⁴ : l'Aimé s'est revêtu de l'amant et a taillé Son vêtement à sa taille²⁵⁵.

²⁵¹ MOWLAVI. *Mathnavi-e ma'navi*, reprod. éd. Nicholson, op. cit., Ve daftar, v. 2731-32.

²⁵² M. 74, v. 623-628.

²⁵³ Cf. Ibn al-Fârîd : « Je me suis enamouré d'elle dans le monde invisible où il n'y a point de manifestations, et mon enivrement fut antérieur à mon apparence créée ». IBN AL-FÂRID. *La grande Ta'yya*, traduction française de Cl. Chonez. Paris : La Différence, 1987, p. 29.

²⁵⁴ M. 334, v. 4065-6.

²⁵⁵ Allusion à la création et plus précisément au verset coranique « Il a insufflé en lui (Adam) de Son esprit » (32/9),

1.4 Misère et tares

1.4.1 Condition de chien et valeur de poussière

Malgré ses aspirations, l'amant ne connaît pas d'intimité avec l'Aimé et paraît ne pas entrer en relation avec Lui²⁵⁶.

Ahmad Ghazzâli écrit dans les *Savâneh* que l'aimé ne devient jamais l'intime de l'amant, et lorsque l'amant s'imagine en être le plus proche, c'est alors qu'il en est précisément le plus loin. L'essence de l'amitié est dans l'égalité de rang, or l'amant est la terre de la bassesse et l'aimé le ciel de l'éminence. Si une amitié s'établit entre eux, elle ne peut être que métaphorique. L'amant fait connaissance avec l'amour, mais non avec l'Aimé, et il reste un mendiant²⁵⁷. Selon 'Eyn al-Qozât, l'amant possède depuis toujours l'amour caché dans son cœur, mais comme il est voilé, il ne sait où chercher l'Aimé, et demeure dans le désarroi et la perplexité. Il se souvient d'avoir eu part au Pacte Primordial et d'avoir répondu à la question : « Ne suis-je pas votre Seigneur ? », mais il n'en a gardé qu'une image imprécise²⁵⁸.

L'un des obstacles à l'union est donc l'incompatibilité des partenaires : l'amant est profondément indigne, infiniment petit et sans valeur face à l'Aimé ; il est de plus étranger à la Voie de l'amour. Même le sacrifice de sa vie ne peut lui valoir de récompense, tant elle a peu d'importance :

Face à la chandelle du visage de l'Aimé, que peut valoir le papillon ? Face à la torsade de la chevelure de l'Ami, le fou compte-t-il pour quelque chose ?

Comment le Prince entrerait-il en contact avec les amants éperdus ? Face aux initiés, que vaut un étranger²⁵⁹ ?

L'humilité et la bassesse de la condition de l'amant s'expriment avec prédilection dans les images du chien de la ruelle de l'Aimé et de la poussière de Son seuil. N. Purjavâdi a travaillé sur

ainsi qu'à la tradition selon laquelle l'homme est créé à l'image de Dieu.

²⁵⁶ M. 259, v. 3091.

²⁵⁷ GHAZZÂLI. *Savâneh*, chap. 36 et 61.

²⁵⁸ EYN AL-QOZÂT HAMADÂNI. *Tamhidât*, éd. 'A. 'Oseyrân. Tehrân : Manucehri, 1370/1990, pp.108, 109 (§§ 153-4).

²⁵⁹ M. 89, v. 817-818.

les origines de ces deux métaphores²⁶⁰.

Dans l'Orient musulman, le chien est considéré comme une bête insensée et rituellement impure ; elle est le symbole du vice et de la sauvagerie. Les chiens vivent autour des villes, dans les ruines. Traiter quelqu'un de chien est l'insulter de la pire manière. Par humilité et par référence à la misère de cet animal, les soufis se sont considérés comme des chiens. Ils ont parfois aussi donné ce nom à leur âme charnelle à cause de son aveuglement, de sa sensualité, de sa férocité et de sa détermination à barrer la route à celui qui chemine vers Dieu. Pour frapper l'esprit des disciples, ils ont parfois employé des anecdotes magnifiant la docilité, l'aptitude à être dressé, la patience, la gratitude, l'esprit de service et de sacrifice et la fidélité du chien qui, même repoussé, revient vers son maître, qualités chevaleresques (*futûwwa*) par excellence. Ces images sont des métaphores de ce que devrait être l'attitude du soufi face à Dieu, et elles sont destinées à inspirer l'humilité ou la pitié. Parfois, le chien sert ou révèle les desseins de Dieu. Le chien des Compagnons de la Caverne (Cor, XVIII) est mis à l'honneur par les soufis en tant que symbole de celui qui expérimente l'amour et acquiert la Connaissance mystique²⁶¹.

Une image a fait fortune dans la littérature persane : celle du chien de la ruelle de l'Aimé. Elle tiendrait son origine d'un hadith du IIe siècle de l'Hégire : « Lorsqu'un croyant aime un (autre) croyant, il aime aussi son chien ». D'après Muhammad Ghazzâlî, ce hadith serait ensuite passé chez les poètes, où il aurait servi à signifier que si quelqu'un aime d'amour une personne, il aime aussi tout ce qui a rapport à elle, sa ruelle, sa maison, ses voisins, etc. Majnun baise les murs de la maison habitée par sa bien-aimée. Ghazzâlî en conclut que si quelqu'un aime Dieu à la perfection, il aime aussi toute Sa création. 'Eyn al-Qozât al-Hamadâni dans les *Tamhidât* parle du chien de Leili : Majnun se réjouit en voyant un chien, car, dit-il, celui-ci est un jour passé par la ruelle de Leili.

Une autre métaphore est celle de la poussière du seuil de l'Ami. Dans les *Savâneh*, Ahmad Ghazzâlî présente la familiarité avec la poussière du chemin de l'Ami comme l'un des degrés de l'amour. L'amant s'est débarrassé des "autres" et désire ardemment l'Ami, mais il n'a pas encore la force de supporter Sa vue. Alors, il pactise avec la poussière de Sa ruelle²⁶².

Chez les poètes persans, les deux images se trouvent fréquemment associées.

²⁶⁰ N. PURJAVÂDI, "Sag-e ku-ye dust va xâk-e râhesh", *Nashr-e Dânesht*, XV, 3 (1374/1995), pp. 9-16.

²⁶¹ J. NURBAKHS. *Dogs from a Sufi Point of View*. London, N-Y : Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1989.

²⁶² GHAZZÂLI. *Savâneh*, chap. 25.

‘Erâqi accompagne durant toute la nuit les chiens dans leurs voyages autour du quartier de l’Ami, s’assimilant à eux : il est le chiot qui garde sa porte²⁶³. Mais l’Aimé paraît parfois le considérer comme pire qu’un chien puisqu’il ne lui permet pas de passer devant Sa porte, alors que tous les chiens de la région le font sans être chassés²⁶⁴. Sa vie n’est pas digne d’être offerte à l’Aimé, tout au plus mérite-t-elle d’être sacrifiée aux chiens de Sa ruelle²⁶⁵. Il souhaite être une humble poignée de poussière sous les pieds du chien de Son seuil²⁶⁶. Si l’Ami ne l’invite pas à la table de Son union, au moins qu’il ne soit pas avare des déchets qui reviennent au chien de garde²⁶⁷ ! Du Festin de l’Aimé, ‘Erâqi n’espère qu’un bout d’os, encore que seul Simorgh soit digne du débris tombé de Sa Table. Chaque nuit, tel un chien, il dort la tête sur Son seuil, afin d’empêcher ses rivaux de venir mendier à Sa porte. Il crie chaque jour dans Sa ruelle dans l’espoir de se faire remarquer, mais, hélas ! L’aimé ne demande jamais qui il est, ni pourquoi il se trouve là. Dans le ‘*Oshshâq-nâme*, l’auteur raconte l’histoire de l’amoureux de la fille de l’atabeg qui avait pour confident le chien de la ruelle de l’Aimée²⁶⁸.

L’amant n’est qu’un grain de poussière, il est même plus vil que la poussière, tant que subsiste la souillure du soi²⁶⁹. La poussière acquiert pourtant une valeur inestimable lorsqu’elle provient du Seuil de l’Aimé. L’amant s’en sert comme d’un collyre pour ses yeux aveuglés par les flots de larmes sanglantes qu’ils versent²⁷⁰. Il ne devient poussière que si l’Aimé l’asperge d’une gorgée de Sa coupe²⁷¹. Il se vautre dans la poussière de Son seuil, dans l’espoir de capter un regard de l’Ami, lorsque Celui-ci entre ou sort de Sa demeure, mais c’est en vain²⁷². Celui sur la tête duquel s’est déposée la poussière de Son seuil (en signe de deuil ou de malheur) est désormais glorifié et fait partie des grands de ce monde²⁷³. D’un grain de poussière issu de Sa ruelle, ils ont créé l’eau de la Vie éternelle. Sa poussière est donc un élixir d’immortalité²⁷⁴. L’amant n’ose pas baiser la terre de son seuil, de peur de la souiller et de l’avilir²⁷⁵. Mais

²⁶³ M. 198, v. 2269.

²⁶⁴ M. 194, v. 2208.

²⁶⁵ M. 86, v. 780.

²⁶⁶ M. 146, v. 1534.

²⁶⁷ M. 161, v. 1749.

²⁶⁸ M. 431.

²⁶⁹ M. 153, v. 1623.

²⁷⁰ M. 215, v. 2529.

²⁷¹ M. 244, v. 2897.

²⁷² M. 209, v. 2439.

²⁷³ M. 220, v. 2589.

²⁷⁴ M. 329, v. 3970.

²⁷⁵ M. 86, v. 778.

lorsqu'il le fait, les étoiles se prosternent devant lui et le roi se ceint les reins comme s'il était son esclave²⁷⁶. Même si l'amant se transforme en cette poussière, l'Aimé ne déposera pas le pied sur lui, car comment foulerait-Il la fourmi de Salomon²⁷⁷ ? Dans son ignorance, l'amant souhaite être foulé par les pieds de l'Ami afin de gagner une certaine intimité avec Lui, même si celle-ci lui vaut la mort. Mais Celui-ci l'épargne, le privant ainsi de la proximité²⁷⁸.

La conclusion de Purjavâdi qui affirme que ces deux métaphores expriment la peur et la faiblesse de l'homme face au dévoilement de la Majesté divine (*Jalâl*), paraît convenir parfaitement ici, du moins en ce qui concerne leur application à l'attitude de l'homme devant la cruauté de l'Aimé.

1.4.2 Les voiles de l'amant

Ce qui prive l'amant de l'union, c'est sa réalité de voile qui lui dissimule la face de l'Aimé :

Nous sommes nous-mêmes le voile nuptial du visage de l'Ami, bien que nous gémissions à cause de son amour²⁷⁹.

Le voile est ce qui s'interpose entre le soufi et son Dieu, ce qui l'empêche d'avoir accès à la vérité spirituelle²⁸⁰. Lorsqu'il est considéré dans son aspect négatif, ce sont les créatures qui sont dites voilées et non Dieu²⁸¹. Il peut s'agir de ce qui détourne l'attention de Dieu, ou du péché, et surtout de la présomption (Abu Sa'id, Nasafi), mais très vite, chez les Persans, le voile s'identifie avec le "soi". L'école d'Ibn 'Arabî va plus loin encore et le voile devient le mystique lui-même en tant qu'être existencié et donc sorti des ténèbres de l'Un indifférencié pour entrer dans le monde des déterminations²⁸². Parfois, le voile est le fait de l'Aimé et son existence est alors

²⁷⁶ M. 251, v. 2991.

²⁷⁷ Selon la tradition musulmane, Salomon, attentif à la création et connaissant le langage de toutes les créatures, avait rassuré les fourmis qui craignaient d'être écrasées par ses armées.

²⁷⁸ M. 333, v. 4049.

²⁷⁹ M. 153, v. 1624, voir aussi M. 259, v. 3082.

²⁸⁰ Cf. la définition classique de Ruzbehân Baqli Shirâzi : « Le voile, c'est l'écran entre le chercheur et le recherché. La réalité du voile est ce qui te fait obstacle vers la Vérité, Dieu ». RUZBEHÂN. *Commentaire des paradoxes des soufis*, éd. et introd. H. Corbin. Paris/Téhéran, 1958, p. 572.

²⁸¹ Cf. Hallâj : « Ce n'est pas Dieu qui porte un voile, ce sont les créatures ». L. MASSIGNON. *La passion d'al Hallâj*, 699-700.

²⁸² 'Abd al-Razzâq Kâshâni écrit dans son commentaire coranique (2/286) : « Pardonne-nous la faute que constitue

positive.

L'idée de voile s'exprime en persan par de nombreux termes : *hejâb*, *pushesh*, *setr*, *neqâb*, *parde*, *borqâ*'. Certains d'entre eux sont devenus au fil du temps des termes techniques. Olfati Tabrizi distingue *parde*, désignant les obstacles faisant partie des nécessités de la Voie et indépendants de la volonté de l'amant et de l'aimé, *hejâb*, le voile découlant de l'amant selon la volonté de l'Aimé, et *neqâb*, les obstacles qui éloignent l'Aimé de l'amant²⁸³. Le *Miroir des amants* introduit la même nuance de sens entre *hejâb* et *parde*, mais précise le sens du premier terme. *Hejâb* est un obstacle qui apparaît dans la personne de l'amant, il est de deux sortes : lumineux comme le voile de la connaissance et de la stupeur, et sombre comme le voile des mauvaises actions et des désirs impurs.

Dans les *Lama'ât*²⁸⁴, 'Erâqi donne un bon résumé des formes possibles de voile. Il en répertorie deux principales sortes : les voiles de l'Aimé (*i.e.* Ses noms et Ses attributs, les voiles dûs à Sa jalousie), et les voiles dûs à l'infirmité de l'amant²⁸⁵. Ce sont ces derniers qui nous intéressent ici. Ils sont de plusieurs types. Certains voiles proviennent de l'opacité de la créature : le fait de se croire un "je", un "autre" est le voile par excellence, voile qui l'empêche d'être vraiment. Dès que l'amant devient sans "soi", le voile, dont la fonction est de s'interposer entre deux objets, n'a plus de raison d'être.

A une autre catégorie appartient le voile qui protège l'amant encore incapable de supporter la Vision. Le voile est indispensable au début, pour atténuer l'intensité de la lumière de l'Ami, car l'Eclat divin brûlerait toute chose²⁸⁶. Il purifie l'amant en douceur sans le brûler et le prépare ainsi à la vision de la Substance. Mowlavi exprime cette idée à travers une très belle image :

Lorsque Dieu Très Haut Se révèle à la montagne à travers un voile, elle se couvre d'arbres, de fleurs et de verdure. Mais lorsqu'Il Se révèle sans voile, Il renverse la montagne et la réduit en cendres²⁸⁷.

notre propre existence, car c'est le plus grave des grands péchés ». Cité par P. LORY. *Les commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd al-Razzâq Kâshânî*. Paris : Les Deux Océans, 1980.

²⁸³ OLFATI 47.

²⁸⁴ *Lama'ât*, 85-89.

²⁸⁵ Encore que tout appartienne en réalité à l'Aimé et soit seulement attribué à l'amant qui, en raison de son non-être, ne peut rien posséder en propre.

²⁸⁶ Idée développée par nombre d'Akbariens, et entre autres par Molla Sadra dans les *Asfâr*.

²⁸⁷ MOWLAVI. *Fîhi mâ fîhi*, éd. Foruzânfar. Tehrân : Amir Kabir, 1369, p. 36.

Si l'amant parvient parfois à se débarrasser du "soi" ou du voile du corps, et se montre à âme découverte devant le visage de l'Ami, un autre voile le recouvre bientôt, celui de la honte et du scrupule qui lui révèlent son indignité et le font trembler devant la disparité qui l'oppose à l'Aimé. Il demeure incapable de supporter la vision qui s'offre à lui :

Devant Sa face, j'ai ôté le voile du corps de devant la face de l'âme, mais par crainte devant Son visage, je m'en vais la face voilée²⁸⁸.

Mais l'originalité de 'Erâqi, c'est d'identifier l'écran des qualités de l'homme avec le voile des attributs divins, conséquence de la sollicitude et de la miséricorde divines envers la créature. Les qualités de l'amant, négatives en tant que siennes, ne sont en réalité autres que les attributs, positifs cette fois, de l'Aimé.

Ultimement, le voile est la sauvegarde de l'existence de l'amant et du monde existencié ; s'il n'y en avait aucun, il n'y aurait pas de caché en Dieu, ni par conséquent de révélé. Si le voile était complètement levé, l'Unité de l'Essence paraîtrait et engloutirait tout. L'Essence est à elle-même son propre voile, parce qu'elle est voilée par Sa manifestation même. Elle ne peut être vue que par Elle-même. L'amant n'aura accès à l'Aimé que lorsque l'Aimé sera demeuré seul.

La vision de Dieu, qui est en réalité une vision de Dieu par Lui-même, n'est donc possible que quand l'amant disparaît retournant au non-être dont il est issu, ce qui ne se produit que dans la mort. Pour que les conditions soient remplies, la mort intérieure doit précéder la mort physique : c'est ainsi qu'a été interprété le hadith : « Mourez avant de mourir ! ». Or cette mort intérieure est ce qu'il y a de plus rare et de plus difficile, et elle n'intervient pas sans le secours de l'Aimé qui la provoque par le ravissement :

Avant que le cœur ne meure, l'âme ne peut quitter le corps.

Montre Ta beauté afin que je rende l'âme, ainsi un bénéfice me viendra de ce dommage.

Ah ! si cette affaire pouvait être accomplie par l'âme. Hélas, comment le pourrait-elle ? (...)

Caresse maintenant mon âme, de grâce, afin qu'elle quitte mon corps²⁸⁹.

²⁸⁸ M. 331, v. 4012.

²⁸⁹ M. 178, v. 1975.

Le rôle de la prévenance divine se trouve fortement accentué chez notre auteur. L'amant n'est capable de rien, car il n'est rien : sa pauvreté dépasse l'imagination. C'est l'Aimé qui est le dispensateur de tous les dons : c'est Lui qui dérobe le cœur de l'amant pour lui faire connaître l'amour, c'est Lui qui accorde la vision de sa Face afin de lui faire abandonner le monde et de le sortir de lui-même, c'est Lui qui lui ouvre les yeux et lui révèle les secrets, c'est Lui qui l'éveille du lourd sommeil de l'inconscience en traversant ses rêves d'éclairs fulgurants, c'est Lui qui le mûrit par la souffrance et annihile le "soi". A l'amant misérable restent l'espoir, l'aspiration ardente et la persévérance. Placé comme un heurtoir sur la porte de l'Ami, inlassablement, avec force pleurs et supplications, il ne cesse de frapper jusqu'à ce que la Porte lui soit enfin ouverte :

Ô Séducteur, si seulement Tu avais soudain volé mon cœur ! Ô Toi qui m'es proche, si seulement Tu avais écouté le récit de ma douleur !

Ô Beauté, si seulement Tu avais écarté le voile de Ta figure ! Si seulement l'attraction de Sa beauté m'avait dérobé à moi-même !

Hélas ! Si l'œil de ma chance n'avait pas dormi un jour à l'aube ! Ah, si l'Ami m'avait montré une nuit Son visage en rêve ! (...)

Jusqu'à quand ferai-je retentir le heurtoir de l'espoir sur la porte de l'Union à Lui ? Ah !, si seulement la main de Sa Sollicitude ouvrirait cette porte close²⁹⁰ !

L'amant se trouve donc dans une extrême pauvreté et un immense besoin de l'Aimé, alors que Celui-ci semble ne se soucier que de Lui-même :

Je ne cesse de Te désirer, et Tu ne désires que Toi-même, quand donc aurai-je le bonheur d'être désiré par Toi²⁹¹ ?

1.5 Splendeur de l'amant : le secret de sa nature

L'univers créé n'est pourtant pas inexorablement séparé de l'Aimé. Ce qui le rapproche de Lui, c'est surtout sa nature de miroir. Le monde est le miroir dans lequel se reflète la beauté de l'Ami. Il ne peut Se cacher puisque toute chose et tout être le manifestent. Roseraie et désert, printemps, cyprès sont autant de révélations de l'Un. Le Visage unique apparaît dans des milliers

²⁹⁰ M. 132, v. 1332-37.

²⁹¹ M. 251, v. 2987.

de miroirs. L'amant doit devenir un miroir parfaitement poli, dans lequel l'Aimé pourra se mirer. Lorsqu'en le regardant, l'Ami n'apercevra que Son propre visage, alors il aura droit à une œillade de Sa part, car Celui-ci ne contemple que Lui-même²⁹². Si les multiples éléments du monde sont les manifestations d'autant d'aspects de la richesse de l'Aimé, le cœur du mystique est appelé à en refléter l'ensemble, à laisser contempler en soi le portrait complet de l'Ami. Il sera traité plus loin du cœur en tant que miroir²⁹³. La thématique liée au miroir est étudiée dans les sixième et septième chapitres des *Lama'ât*. L'on se reportera à la partie de cette étude consacrée à la métaphysique.

L'Aimé a finalement besoin de l'amant, sans lequel Sa beauté demeurerait cachée à tous, y compris à Lui-même. Il ne regarde pourtant que Son reflet dans le miroir et ignore le support que Ses yeux fixent nécessairement. C'est pourquoi l'amant craint tout mouvement de colère, non pour lui-même, mais pour Celui qui exerce Sa cruauté avec légèreté. L'amant en soi n'a rien qui puisse attirer l'attention de l'Aimé, c'est pourquoi il le prie de le draper de Son être. Alors, Celui-ci ne pourra plus Se passer de ses services, car pour manifester Son être, Il a besoin du support du non-être de l'amant :

Si le soleil de Ton visage projette une ombre sur le sol, tous les habitants de la terre paraderont dans les Cieux.

Regarde-moi car c'est bien grâce à moi qu'apparaît la beauté de Ton visage ! Ses rayons ne seraient certes pas visibles, si la terre n'était pas. (...)

Tu me frappes du trait de Ton œillade et je crains que ce soit Toi qu'atteigne le trait que Tu lances si intrépidement.

Dans l'intérêt de Ton propre visage, regarde-moi, car c'est grâce à moi que Tu connais Ta beauté²⁹⁴.

Orne-moi de la parure de Ton être. Sinon, pourquoi donc regarderais-Tu le non-être ?

Si je ne portais le vêtement de Ton être, je déchirerais mes vêtements à cause de Ton indifférence à mon égard²⁹⁵.

Sublime est la condition de l'amant et grandiose le destin auquel il est appelé ! Encore faut-il qu'il respecte le Pacte conclu avec l'Ami et satisfasse à Ses conditions. Il a été créé pour vivre au pied du Trône divin, mais il préfère les jouissances méprisables de ce bas-monde. Au lieu de

²⁹² M. 330, v. 3985 ss.

²⁹³ Cf. partie "Psychologie".

²⁹⁴ M. 331. Dans les vers 4003 et 4004, les deuxièmes *mesra'* respectifs sont intervertis.

²⁹⁵ M. 331, v. 3998-4005.

se consacrer entièrement au service de l’Aimé, il court après d’illusoires amours terrestres et perd ainsi la Vie éternelle en l’Aimé :

Ton rang te permet de parvenir au-delà du Trône, mais à cause de ton manque de zèle, tu préfères mourir, dans ce bas-monde, pour un morceau de pain, comme les gens vils !

Vis de façon à trouver la paix dans la mort, vois que demain, tu mourras comme tu vis aujourd’hui.

Si tu es éperdu d’amour pour le Bien-Aimé et que tu en meurs, alors tu vivras éternellement, mais si tu as un autre amour, je ne sais comment tu mourras !

Si c’est Lui qui te fait vivre, tu trouveras dans la mort l’apaisement de l’âme, mais si tu vis charnellement, tu mourras forcément péniblement²⁹⁶.

Malgré un aspect pitoyable, l’amant atteint aux plus hauts degrés de la Connaissance mystique (*ma’refat*). Le terme *ma’refat* désigne toute connaissance qui s’allie à la pratique religieuse et au sentiment, et s’oppose à *‘elm*, science dénuée de toute signification spirituelle. Cette Connaissance est d’origine divine : c’est la communication providentielle par Dieu de la lumière spirituelle au plus profond du cœur (Dhû al-Nûn Misrî). Méprisé par les hommes, le mystique est le réceptacle de la Lumière divine et le lieu du Trésor :

Malgré notre être faible et plaintif, c’est sur le tapis de la Connaissance que se déroule notre course.

On n’attache aucune valeur à nos loques, et pourtant qui sait ce qu’il y a dans nos haillons²⁹⁷ ?

Si quelqu’un exige de nous une preuve, que Sa lumière dans nos âmes soit notre preuve !

Si nous mendions en apparence, le trésor de la Réalité se trouve dans notre cœur en ruines.

Le chanteur invisible du Bonheur m’a appelé et a dit : la lumière de ‘Erâqî lui vient de nous²⁹⁸ !

Les grands des deux mondes lui vouent, à leur insu, un culte et même l’Aimé demeure bouche bée de stupéfaction et d’admiration en le regardant. Hâfez s’est appliqué, lui aussi, à décrire la double condition d’humilité et de dignité des amants :

Tous les buveurs se sont ceint les reins pour servir le Maître, et pourtant de leur coiffure rapiécée, ils

²⁹⁶ M. 154, v. 1636 ss.

²⁹⁷ Cf. la locution théopathique de Bastâmî : « Il n’y a que Dieu dans mon froc ! ».

²⁹⁸ M. 299, v. 3605.

font ombrelle au-dessus des nuages²⁹⁹ !

Dans le *Livre des amants*, ces personnages apparaissent dans toute leur complexité. Les amants sont des créatures pleines de contradictions, réprouvées en ce monde, élues dans l'Autre : ils sont étrangers à ce monde, mais choyés au Paradis, vagabonds sur les routes d'ici-bas, mais pèlerins dans les Cieux. On les méprise et on se scandalise de leur attitude, alors qu'ils sont les intimes du Palais céleste et les lecteurs de la Tablette gardée. Accusés d'être impies, ils se prosternent devant le Trône, ayant accès à la Proximité la plus grande. Ils sont morts de chagrin et de douleur, mais leur âme est plus vivante que jamais. Ce sont des ivrognes clairvoyants et des faucons royaux restés en cage. Ils sont à la fois libres et captifs. Ils s'enivrent du seul parfum du vin, sans en avoir bu et abandonnent tout pour l'Aimé sans l'avoir jamais vu. Ils ont supporté le poids des plus grands malheurs comme Job et ont goûté au poison de la séparation comme Jacob, puis s'étant arraché au corps et au monde, ayant vaincu les passions et rompu les racines de l'Imagination trompeuse (*xiyâl*), ayant redécouvert la vérité du Retour et acquis la science de l'Union, ils ont dépassé l'enfer et le Paradis en s'écriant « Je suis la Vérité » (Hallâj). Ils demandent à être annihilés dans l'amour, car leur Subsistance est dans cette annihilation. Puisque Dieu les a agréés dans la Prééternité, l'éternité sans fin dépend de leur subsistance, et ce sont eux qui font exister l'Univers³⁰⁰.

2. L'Aimé

2.1 Qui est l'Aimé ?

Mélanger harmonieusement le sacré et le profane, les images terrestres et les images de l'Autre Monde, jongler consciemment entre plusieurs niveaux, exprimer des valeurs religieuses à travers des réalités humaines et vice-versa, cultiver une savante polysémie, voilà les grandes caractéristiques de la poésie persane lyrique surtout à partir du XII^e siècle. Un poème n'est jamais

²⁹⁹ HÂFEZ. *Divân*, éd. P. Nâtel Xânlari. Tehrân, 1362/1983, gh. 413.

³⁰⁰ M. 400-401. Remarque : Ils partagent la dernière caractéristique avec les saints apotropaïques du christianisme oriental ou les Imams shi'ites.

entièrement profane ni entièrement mystique. Chez les premiers soufis, l'amour est centré sur Dieu non représenté par des images du monde, et la pureté de l'expression est exceptionnelle. Mais très vite, cet amour pourra concerner un être humain censé refléter la beauté divine. Comme l'élément féminin est souvent absent des cercles soufis, ce sont les jeunes garçons imberbes qui deviennent l'idéal de beauté humaine et manifestent pour les mystiques la plénitude de la Beauté invisible, dont ils sont les témoins (*shâhed*). Evidemment, on prétendra ne pas les aimer pour eux-mêmes et ne voir en eux que l'art du Créateur, mais cette attitude comporte un danger évident et sera critiquée par beaucoup³⁰¹. En tous cas, il convient de se rappeler constamment cette subtile polysémie de la poésie : privilégier un des sens, ou un niveau de sens la prive de ce qui lui est essentiel.

Les mots employés pour désigner l'Aimé chez 'Erâqi sont *yâr, dust, jân, deldâr, negâr, bot* et *delbar* dans les ghazals, alors qu'il emploie plutôt *ma'shuq* ou *mahbub* dans les poèmes plus philosophiques et les *Eclairs*. Qui est donc l'Aimé du *Divân* ? Malgré la réputation de 'Erâqi parmi les Iraniens comme poète essentiellement mystique, on ne peut s'empêcher de se poser parfois la question. Certains portraits sont un peu trop précis et certaines scènes un peu trop réalistes pour être entièrement mystiques ou entièrement imaginées ! L'expression de la familiarité dépasse quelquefois les bornes. Le plus probablement, l'Aimé est tantôt Dieu, tantôt sa manifestation à travers un être de beauté, et parfois un être humain.

Dans les deux dernières éventualités, s'agit-il d'un homme ou d'une femme ? C'est en vérité difficile à trancher, car la langue persane ne connaît pas les catégories de genre et l'opalescence de la poésie veut que l'éphèbe ressemble comme deux gouttes d'eau à la jeune fille : ainsi chacun est libre d'interpréter les descriptions comme bon lui semble !

Cependant, l'idéal soufi a toujours été l'homme, et son attitude à l'égard de la femme est loin d'être claire et uniforme. Malgré le goût du Prophète pour les femmes et l'existence de nombreuses femmes soufies, la femme fut généralement considérée comme une source de tentation et de perte, et assimilée à la corruption de ce bas-monde, ou à l'âme charnelle. La femme parfaite est plus souvent une pieuse recluse ou une mère attentionnée que l'objet d'un amour pur³⁰². Ruzbehân, Ibn 'Arabî et Ibn al-Fârid sont des exceptions. Dans la littérature persane, la contemplation de Dieu à travers la beauté d'une femme est illustrée par les histoires

³⁰¹ Cf. infra, chapitre sur le *shâhedbâzi*.

³⁰² Sur l'élément féminin dans le soufisme, voir SCHIMMEL. *Le soufisme*, 518-531.

de Majnun et Leili et du Sheyx San'an³⁰³. Mais dans la poésie persane et turque, l'aimé est le plus souvent un très jeune homme ou un jeune garçon imberbe. Généralement, seuls quelques rares éléments permettent de le soupçonner : le recours à un vocabulaire militaire, le fin duvet qui ombre ses joues et sa lèvre supérieure, et enfin le rôle d'échanson, car l'on sait que cette fonction était remplie par des garçons. A en juger par les goûts de 'Erâqi tels que nous les rapportent ses biographes, il devrait s'agir d'un jeune garçon.

Un autre exemple d'adoration de Dieu à travers un être humain est l'amour pour le maître spirituel qui est en quelque sorte le représentant de Dieu sur terre, Son miroir parfait. 'Erâqi a consacré un long poème (*tarkib band*) élégiaque et de nombreux panégyriques à Bahâ al-dîn Zakariyâ, où celui-ci est présenté comme le bien-aimé avec des attributs cosmologiques tels qu'on en attribue généralement au Prophète³⁰⁴.

La question de savoir si tel poème s'adresse directement à Dieu ou à un être humain n'a pas, en fait, beaucoup d'importance, puisque, pour 'Erâqi, tout amour retourne en définitive à Dieu. C'est à travers la beauté, les faveurs, les refus et les coquetteries de l'ami(e) humain(e) que l'amant sera conduit vers son désir le plus profond, son désir transfiguré, celui de l'union avec le Bien-Aimé divin. On rejoint ici la problématique de la "contemplation des beaux visages" (*shâhedbâzi*), qui sera étudiée plus loin, et à laquelle est consacré un ouvrage entier, le '*Oshshâq-nâme*.

Nous avons vu dans le chapitre consacré à la métaphysique comment et dans quelle mesure l'Aimé était Dieu, et ce qu'il était par rapport à l'Amour. L'Aimé est ici le Seigneur personnel de celui à qui Il se révèle, le partenaire de la relation personnelle qui s'établit entre Dieu et un être particulier. Contrairement à l'Essence inconnaissable, il peut donc être "contemplé" et décrit.

Dans la poésie soufie, le poète décrit son Bien-Aimé exactement comme le faisait le poète chantant des amours profanes pour une femme, et bien que Celui qu'il aime soit Dieu, il Le représente sous une forme humaine. L'image du Bien-Aimé divin n'est généralement pas celle d'une personnalité historique définie, bien qu'il puisse occasionnellement s'agir de Mohammad, 'Ali, Xezr ou Jésus. Selon Purjavâdi, ces représentations sont liées à l'idée de Pacte primordial, où Dieu conclut une alliance avec l'homme et où Il Se manifesta sous la forme d'un homme. Si

³⁰³ Sheyx soufi déjà parvenu à un haut degré spirituel, mais qui n'accéda à la perfection de la Connaissance mystique que par le biais d'un amour coupable pour une jeune chrétienne.

³⁰⁴ M. 57, v. 425 *sq.*, voir *infra*, le Maître spirituel dans : Autres personnages.

les mystiques musulmans se représentèrent Dieu sous une forme humaine, c'est parce que cela correspondait à leur expérience épiphanique du Bien-Aimé divin dans le Monde de l'Imagination (*'âlam-e xiyâl*), monde suprasensible dans lequel les images sensibles ne sont que des symboles évocateurs, des icônes qui renvoient à une autre réalité. Il s'agit donc en quelque sorte d'une intuition mystique, d'une illumination qui leur révéla Dieu sous une forme humaine³⁰⁵. D'autre part, l'homme en tant que sommet de la Création était très vite devenu pour les soufis la manifestation la plus parfaite de Dieu.

C'est pourquoi le portrait de l'Ami sera flou, stéréotypé, stylisé, impersonnel. Il ne doit rien posséder qui puisse arrêter l'homme dans des détails extérieurs et superficiels, bien qu'il s'agisse paradoxalement d'un portrait physique. Le visage de l'Aimé se dépouille de toute singularité et de toute individualité. Les traits trop personnels s'effacent pour laisser percer peu à peu le Visage du Modèle, incolore, sans forme. Son but est de nous faire arriver à une certaine sobriété, à un certain silence des sens afin que nous puissions plonger au delà des formes jusqu'à la Face qui ne peut être atteinte, et abandonner nos relations passionnelles à un être précis ou à une représentation qui serait pour nous l'image du Tout. Que la beauté soit perçue indifféremment en tout et partout, et que toutes les créatures soient des doigts pointés vers l'Invisible Réalité !

2.2 Description de Sa Beauté

2.2.1 Introduction : la beauté dans la poésie profane

Même dans la poésie amoureuse profane, et même lorsque l'être aimé est quelqu'un de bien déterminé, ce n'est pas une personne précise qui est décrite, mais un archétype : la jeune fille (ou le jeune éphèbe) idéale, le canon de beauté qui inspire l'amour à tous, la beauté même dans l'absolu. La poésie mystique emprunte bon nombre de clichés à la poésie profane quand elle vient à décrire l'Aimé, mais elle les spiritualise en effaçant tout ce qui serait trop sensuel ou trop concret.

Les miniatures persanes de l'époque classique (Jalâyerides, Timourides, XIV^e-XV^e siècle) et la poésie amoureuse profane permettent de reconstituer un modèle de beauté : une taille fine et souple comme le cheveu, élancée comme un cyprès, des cheveux noirs comme la nuit, parfumés,

³⁰⁵ N. PURJAVÂDI. "Origines historiques du développement de l'Imago Dei dans la poésie mystique persane", *Loqmân*, VIII, 1 (1991-92), pp. 9-25.

brillants, très longs, abondants et bouclés, un visage rond comme une pleine lune au teint éblouissant de blancheur, orné de grains de beauté, un front large, de grands yeux noirs et langoureux en amande, aux longs cils et aux sourcils arqués, des joues roses comme le pourpre de l'aurore, une petite bouche étroite et rouge rubis, pas plus grande qu'une pistache et au goût sucré, et enfin des dents semblables à des perles régulières ou à des étoiles, un petit nez droit et mince, une fossette au menton.

La description de l'Aimée s'accompagne d'une pléthore de comparaisons (surtout avec des éléments de la nature printanière) que recensent les traités spécialisés comme le *Familier des Amants* de Sharaf al-din Râmi³⁰⁶.

Dans un article très éclairant sur l'origine des images littéraires iraniennes, Melikian Chirvani remarque que la beauté décrite dans la poésie persane est de type centre-asiatique plutôt qu'iranien, et d'après lui, elle est héritée du bouddhisme iranien dont le territoire au VIII^e siècle coïncide avec la région où est apparue la littérature persane (Turkestan, Kâshghar, Qandahâr, Farxâr)³⁰⁷. L'aimé est souvent appelé *bot* et nous traduisons couramment ce mot par "idole". Or, en moyen perse, c'est un autre mot qui désigne l'idole. Le mot *bot* aurait primitivement signifié la statue de Bouddha, puis son sens se serait élargi et modifié pour désigner toute idole. Dans la littérature persane, on trouve des clichés tels que *bot-e mâhrûy* (le Bouddha au visage de lune), *bot-e qandahâr* (le Bouddha de Qandahâr), *bot-e ârâste* (le Bouddha décoré), *negâr* (peinture) qui tous évoquent un climat bouddhiste et apparaissent bien plus souvent que les mots arabes correspondants, *lo'bat* (figurine) et *sanam* (idole). La face ronde comme la pleine lune, la bouche menue, les tresses noires et les boucles, l'œil en amande et le sourcil arqué, le corps d'argent sont autant de caractéristiques de l'art bouddhiste de la région. Ceci est un argument confirmant la prépondérance déterminante de l'Est iranien dans la formation de l'esthétique littéraire et des clichés poétiques.

2.2.2 La Face

Chez 'Erâqi, le visage est désigné par plusieurs mots : *ruy*, *vajh*, *cehre*, *rox*, *roxsar*, 'ârez. La blancheur ou la carnation rosée du visage ressortent sur le fond noir des cheveux. Les

³⁰⁶ Sharaf al-Din RÂMI. *Anis al-'Oshshâq*, éd. 'A. Eqbâl. Tehrân : Sherkat-e sahmî-ye câp, 1325/1946, petit traité du VIII^e/XIV^e siècle et C.-H. FOUCHÉCOUR. *La description de la nature dans la poésie lyrique persane du XI^e siècle*. Inventaire et analyse des thèmes. Paris : C. Klincksieck, 1969, pp. 167-169.

³⁰⁷ A. S. MELIKIAN-CHIRVANI. "L'évocation littéraire du bouddhisme dans l'Iran musulman", *Le monde iranien et l'Islam*, t. II. Genève : Droz, 1974, pp. 1-72.

métaphores les plus fréquentes de la Face sont le jardin ou la roseraie, et le soleil.

La face de l'Ami est si fréquemment comparée à un jardin que ce thème mérite une brève analyse. Les jardins tiennent une place importante dans l'imaginaire des poètes persans qu'il s'agisse de roseraie (*golestân*), de jardin (*bâq*) ou de verger (*bostân*). Ils renvoient à la représentation islamique du Paradis et sont le lieu de l'union de l'âme et de Dieu. Nous ne trouvons cependant pas chez 'Erâqi des descriptions de jardins princiers arrosés d'eau limpide et semblables à de riches étoffes rehaussées de pierres précieuses, comme c'est le cas dans la poésie profane. Le jardin est seulement une toile de fond où tout reste vague, ou bien, le plus souvent, le deuxième terme d'une comparaison. Quand il n'est pas consommé à la Taverne, le vin mystique est dégusté dans un beau jardin où l'on s'isole avec l'être aimé. Parfois, le jardin s'identifie à l'Aimé³⁰⁸ ou à son visage à côté duquel les roseraies de ce monde et de l'Autre Monde sont bien méprisables³⁰⁹. D'ailleurs toutes les parties du visage de l'Aimé donnent lieu à des métaphores florales.

L'amant erre dans la ruelle de l'Aimé dans l'espoir d'apercevoir le jardin du Paradis. Il aime le parfum de la rose, parce qu'il vient de Lui. Le jardin et la roseraie en sont imprégnés³¹⁰. Un sourire de l'Aimé fait éclore un Paradis pour son adorateur :

Dans le jardin de ton visage, une rose se mit à rire, ils en firent un paradis éternel³¹¹.

L'amant est comparé à un fêtu ou à une épine : n'importe quelle brindille n'est pas digne du jardin³¹². Dans le jardin de Sa beauté, il a parfois le bonheur de cueillir une fleur de son visage ou de recueillir la douceur de sa parole³¹³. Mais celui qui cueille une rose a le cœur plein d'épines³¹⁴, et il ne peut contempler la roseraie sans que son œil soit blessé par une épine³¹⁵. Brûlé au feu du beau visage, il lui semble, tel Abraham au sein de la fournaise de Nimrod, qu'il est entouré de

³⁰⁸ Chez certains auteurs chrétiens également, par exemple pour Saint Jean de la Croix, Dieu lui-même est un jardin pour l'épouse qui établit sa demeure en Lui.

³⁰⁹ M. 276, v. 3316.

³¹⁰ M. 273, v. 3316.

³¹¹ M. 329, v. 3969.

³¹² M. 275, v. 3300.

³¹³ M. 276, v. 3312.

³¹⁴ M. 90, v. 825.

³¹⁵ M. 128, v. 1275.

toute part d'une roseraie³¹⁶. Le plus souvent, il vit exilé de ce jardin :

Rends Toi-même justice au rossignol de l'âme assoiffé de désir, jusqu'à quand se débattrait-il dans une cage, loin de la roseraie de Ton visage³¹⁷ ?

Si l'Aimé est un jardin, par la beauté de son visage il fait également ressembler le monde entier à une roseraie en apparaissant dans chaque pétale de fleur. Fleurs, jardins et déserts, tout est Lui. Il réjouit les cœurs de ses adorateurs et les transforme à leur tour en roseraie, jardin, désert et printemps³¹⁸.

La deuxième série de métaphores se rapportant au visage est liée à la lumière. Le visage de l'Aimé est un rayon de soleil ; lorsqu'il paraît, c'est comme si cent soleils se mettaient à briller dans la nuit sombre. Les yeux sont éblouis et l'on est brûlé de douleur. Simultanément, il est une eau rafraîchissante qui désaltère les assoiffés de sa contemplation, un jour lumineux, la lumière de l'aurore, une lune resplendissante. Ce soleil projette une ombre sur le cœur. Il se projette dans l'œil de l'amant, mais il y est recouvert d'un voile³¹⁹. Son visage apparaît dans le monde entier et il rend tous les atomes lumineux aux yeux de l'amant³²⁰. Le monde lui sert de miroir, il se montre dans les jardins, les tulipes et les pétales des fleurs, dans le visage des êtres beaux, la rose lui emprunte sa carnation et sa beauté transfigure l'univers le transformant en roseraie³²¹. Il ressemble au printemps, à une verte prairie, au Paradis.

Au contact de sa lumière, les atomes, obscurs de nature, se transforment en soleils éblouissants³²². Ce visage change sans cesse d'aspect et de couleur³²³. Le seul désir de l'amant est d'apercevoir ce visage qui est invisible ou voilé par la chevelure. Il est la nourriture du cœur et de l'âme³²⁴. Il est impensable de sacrifier sa vie ou d'anéantir le "soi" sans son secours, car il est la certitude s'opposant au doute³²⁵. Il est la chandelle à laquelle l'amant se brûle les ailes, la flamme

³¹⁶ M. 277, v. 3324.

³¹⁷ M. 162, v. 1756.

³¹⁸ Ex. : M. 85, v. 761 *sq.*

³¹⁹ M. 272, v. 3260.

³²⁰ M. 260, v. 3101.

³²¹ M. 235, v. 2891-2.

³²² M. 164, v. 1781.

³²³ M. 236, v. 2806.

³²⁴ M. 273, v. 3269.

³²⁵ M. 261, v. 3117.

dans laquelle il se consume³²⁶. Il vivifie l'être spirituel et ôte la vie à l'être charnel. Le cœur est à l'agonie, lorsqu'il n'est point en relation avec lui, et le monde lui semble une prison. Il ne peut être perçu que par l'Ami lui-même ou à l'aide de son propre œil, il ne se dévoile pas aux yeux étrangers :

C'est Son œil même qu'il faut pour percevoir la beauté de Son visage, car là où réside Sa beauté, il n'y a pas de place pour les yeux³²⁷.

La seule part qui revient à l'amant de la rose de Son visage, ce sont les épines qui lui déchirent le cœur³²⁸. Voir le Visage signifie accéder à la Vision ou à l'Union. Si l'illusion (*xiyâl*) de son visage apparaît, cris et plaintes s'élèvent des cœurs des justes et un tumulte invraisemblable s'élève³²⁹. Lorsqu'Il ôte le voile de sa face, le désert et la montagne se mettent à danser, la raison s'enfuit et les soupirs et les lamentations des fous d'amour se font entendre³³⁰. Sans lui, on est privé de lumière et de clairvoyance :

Le soleil de Ton visage avait projeté son ombre sur nos têtes; mais sans le jour de Ta face, nous sommes restés dans la nuit obscure.

La sombre demeure de notre cœur ne s'est pas éclairée à la lueur de la chandelle de Ta face, et nous sommes restés sans lumière³³¹.

Or, nul ne peut le voir et continuer à vivre, car l'invitation au sacrifice lui est alors lancée³³². Il apparaît dans la coupe de Jamshid contenant l'image du monde.

2.2.3 La chevelure

La chevelure est également désignée par plusieurs mots qui, dans le langage courant, trahissent des nuances de sens : ce qui forme des anneaux de serpent autour du visage est appelé *zolf*; ce qui passe devant les oreilles et boucle sur le cou porte le nom de *gisu* qui désigne

³²⁶ M. 89, v. 817.

³²⁷ M. 248, v. 2959.

³²⁸ M. 115, v. 1111.

³²⁹ M. 151, v. 1596 *sq.*

³³⁰ M. 87, v. 788 *sq.*

³³¹ M. 189, v. 2143.

³³² M. 259, v. 3081.

également la tresse ; ce qui pend sur le dos s'appelle *torre* et ce qui caresse la taille de l'Aimé est *muy* ou *sar muy* ("le bout de la chevelure"). Mais 'Erâqi emploie ces différents mots de manière interchangeable selon les besoins de la prosodie et de la rime. La chevelure est séparée en deux par une raie (*farq*). Les cheveux sont tout en boucles qui peuvent être comparées à une chaîne ou à la forme enchevêtrée de certaines lettres (*vâv*, *mim*). Les cheveux sont emmêlés et en désordre à l'image des désordres qu'ils produisent dans le cœur de l'amoureux, dans le monde ou dans l'islam, ce qui en fait un piège redoutable : on les compare tantôt au filet dans lequel se prend le cœur de l'amoureux ou tantôt à un lien tantôt au lasso ou à la canne de polo :

Depuis que mon cœur s'est pris au bout de ta chevelure, je n'ai plus affaire qu'au lasso et au filet³³³.

Les cheveux ne sont jamais en repos à cause de la multitude de cœurs qui s'y agitent³³⁴. Les boucles sont des voleuses, des pillardes. C'est leur parfum, surtout lorsque l'Aimée défait sa chevelure, qui attire l'amant dans le traquenard. Il suscite des amoureux à l'Aimé même dans les cimetières³³⁵. Le parfum de musc ou de violette de la chevelure est le message que le zéphir apporte à l'amant de la part du Bien-Aimé : elle apporte la guérison de l'âme et parfume la roseraie³³⁶. La vue de la chevelure en désordre suscite l'effervescence autour d'elle : toutes les conventions, les contraintes et les voiles tombent alors, le vin est versé à flots, le monde enivré et l'on ne voit plus que Ses adorateurs chahutant devant Sa porte dans l'ivresse la plus folle, et la bien-aimée elle-même apparaît, ivre, ayant perdu le contrôle de son esprit, déchaînée, riant, chantant ! Un vent de folie souffle dans l'âme de l'amant, mais cette folie est au contraire libération des chaînes qui l'empêche de se rapprocher de son Aimé :

Lorsque le bout de ta chevelure s'emmêle, on ne peut plus mettre de chaîne aux pieds de l'âme de l'amant³³⁷.

³³³ M. 235, v. 2781.

³³⁴ M. 73, v. 606.

³³⁵ M. 87, v. 791.

³³⁶ M. 280, v. 3356.

³³⁷ M. 157, v. 1683. La chevelure de l'Aimé met l'amant dans un tel état de folie amoureuse que plus rien ne peut l'entraver, il rompt ses chaînes, *i.e.* l'esclavage qui le soumet au "soi".

L'amant ne demande pas mieux que de se laisser prendre au piège, il s'accroche lui-même irrévérencieusement à la chevelure de l'Aimé, car c'est à son ombre qu'il trouve son repos, que son cœur s'apaise, qu'il se libère des accidents et des déterminations de ce monde et c'est là qu'il pense trouver l'union³³⁸. C'est le bout de la chevelure qui dénoue le lien du cœur et le fait naître à l'amour en lui faisant quitter le monde et le soi, elle est le chemin douloureux qui mène à l'union, l'obscurité qui mène à la Lumière :

Lorsque les anneaux de Sa chevelure devinrent le lien du cœur éperdu, celui-ci fut libéré du monde et échappa à son être.

Le cœur s'entortilla dans la chevelure, je le réclamai à la boucle, ses lèvres répondirent : sois heureux, il s'est joint à nous³³⁹.

C'est dans les boucles de l'Ami que les âmes s'arrachent à la voie des créatures et acquièrent un grand prestige³⁴⁰. Cependant elle s'avère parfois traîtresse, et sous chaque boucle se cachent mille ruses :

Les amoureux n'ont d'autre poignée de secours que le bout de ta chevelure, la belle aide, puisque leur point d'appui s'avère être un serpent³⁴¹ !

Elle est noire comme la nuit, comme les ténèbres, comme la couleur de la peau de l'Ethiopien ou de l'Hindou, comme la plume du corbeau, mais aussi comme la mélancolie³⁴². Cette obscurité est un voile naturel pour le visage du bien-aimé (*borqa', neqâb, hejâb*); mais elle peut être aussi le symbole de la subversion, de l'impiété et du blasphème : la boucle coquine est infidèle (*kâfer*) et s'impose à l'amant comme la ceinture de l'infidèle (*zonnâr*), le transformant en chrétien ou en adorateur du feu. Dans chaque boucle, il y a la perte d'un musulman :

Nous avons été retenus par ta boucle cruciforme, nous nous sommes à nouveau ceints du *zonnar* de ta

³³⁸ M. 246, v. 2928.

³³⁹ M. 137, v. 1402.

³⁴⁰ M. 292, v. 3515.

³⁴¹ M. 277, v. 3326.

³⁴² M. 252, v. 3003.

chevelure³⁴³.

La chevelure bouge sans cesse, ce qui signifie qu'elle couvre et découvre tour à tour le visage : ce sont les dévoilements accordés au pèlerin. Le cœur se prend aux boucles : dans ce monde, les cœurs sont attirés par différentes créatures qui sont pour eux des voiles couvrant le visage de l'unique Aimé. La boucle est sombre nuit de la multiplicité, noirceur de la mélancolie de la séparation et "être-voile" de l'amant. La face est soleil de l'unité et transfiguration de l'amant. Y a-t-il dans ce dualisme de la chevelure et du visage une réminiscence zoroastrienne inconsciente ?

Le grain de beauté (*xâl*) est un petit Hindou, ou bien un grain de musc ou d'ambre. Il est fréquemment associé à la chevelure.

2.2.4 L'œil

Les yeux (*cashm*, 'eyn) sont noirs ou bleu foncé (*shahlâ*) ou couleur du vin (*meygun*). La forme en est allongée en amande "à la turque". Ils sont endormis (*xâb âlud*), enivrés (*maxmur*, *mast*), languissants (*bimâr*), malicieux (*shux*) ou fauteur de trouble (*fetne juy*). Ce sont des magiciens (*jâdu*, *sâher*) qui ensorcellent l'amant, des voleurs de grand chemin (*râh-zan*) qui dérobent les cœurs, ou des meurtriers (*xunriz*) qui les attaquent de nuit, les blessent et s'en prennent à leur vie³⁴⁴, qui ravagent et détruisent. Son œillade (*ghamze*) se poste en embuscade, verse le sang, vainc des armées et fait se lever le trouble et la sédition³⁴⁵.

Je ne sais quel tour de magie ont produit Ses deux yeux ensorceleurs, pour que de tels cris et une telle clameur se soient élevés du milieu des spectateurs³⁴⁶.

Plus banalement, on les appelle narcisse (*narges*). Ils agacent et enivrent continuellement l'amant de leurs clin d'yeux et de leurs œillades coquines³⁴⁷. Ils jouent la froideur et la coquetterie³⁴⁸. Ce jeu de l'œil a une importance capitale dans la relation amoureuse : l'œil de

³⁴³ M. 197, v. 2257.

³⁴⁴ M. 86, v. 783.

³⁴⁵ M. 279, v. 3346-7.

³⁴⁶ M. 255, v. 3032.

³⁴⁷ M. 72, v. 602.

³⁴⁸ M. 295, v. 3546.

l’Aimé provoque la rupture ou l’union, promet ou menace, retient ou donne, ordonne ou défend, met en garde contre les espions, fait rire ou pleurer, plonge dans le désespoir ou la béatitude, demande et répond, refuse et accorde, enivre ou rend sobre et clairvoyant³⁴⁹. Quant à l’amant, il exprime tour à tour par le regard l’anxiété, la douleur, la perplexité, la joie, l’amour et l’adoration. De ses clins d’yeux, l’Aimé force son adorateur à briser son repentir, ou plutôt à se repentir de s’être repenti. Toutes les valeurs sont bouleversées et le monde est mis sens dessus dessous. L’œil lui aussi a parfois un rôle libérateur, il délivre l’homme de soi et le met au dessus du bien et du mal³⁵⁰.

Mais en définitive, l’Aimé ne peut être vu que par son propre œil et il convient donc de le lui emprunter pour l’apercevoir³⁵¹.

La relation Aimé(e)-amant est une guerre où l’amant a perdu d’avance. Les sourcils et les cils sont des instruments de guerre tout aussi meurtriers que l’œil. Le sourcil (*âbru*) est soit un arc menaçant³⁵² qui décoche la flèche de l’œillade ou des cils, soit, moins belliqueusement, l’arc du mihrab des amants³⁵³. Le trouble, la sédition ou le désespoir naissent d’un froncement de ces terribles sourcils³⁵⁴. Les cils (*mojegân*) sont un poignard, une lance, une épée ou une flèche décochée de l’arc du sourcil.

Mon idole Se confectionne une flèche et un arc de Son œillade et de Son sourcil ; de Son œillade, elle verse le sang du cœur, de Son sourcil, elle donne la mort à l’âme.

Puisque le monde entier est pris au piège de Sa chevelure, pourquoi donc fait-elle une flèche de Ses cils et un arc de Ses sourcils³⁵⁵ ?

2.2.5 La bouche

La bouche (*dahân*), toute petite et étroite, est comparée à un champ de canne à sucre. Un sourire, tendre ou malicieux, s’y imprime. Elle a le goût du vin et des dragées (*noql*)³⁵⁶. L’amant

³⁴⁹ M. 137, v. 1405.

³⁵⁰ M. 246, v. 2932-3.

³⁵¹ M. 309, v. 3662.

³⁵² M. 237, v. 2818.

³⁵³ N. 151, v. 1606.

³⁵⁴ M. 272, v. 3257.

³⁵⁵ M. 251, v. 2993-4.

³⁵⁶ M. 257, v. 3060-1.

espère en obtenir un peu de sucre ou de douceur, mais ne récolte que l'amertume de la coloquinte du chagrin. Cependant, le plus souvent, assailli et blessé par l'œil, il n'a pas goûté à la saveur de la bouche de l'Ami³⁵⁷. Le mot *dahân* est par ailleurs le plus souvent attribué à l'amant dont la bouche s'emplit de sucre au souvenir de l'Aimé. On parle, par contre, des lèvres (*lab*) de l'Ami. Elles sont surtout chantées pour leur douceur et leur couleur. On les compare donc à des aliments sucrés : sucre, miel, dattes, sucre candi (*nabât*), dragées, halva, ou bien à des pierres précieuses : grenat, rubis spinelle (*la'l*), rubis (*yâqut*), agate (*'aqiq*). Dans le même ordre d'idée, elles ont la couleur du vin et du sang. Elles sont la fontaine d'eau de vie³⁵⁸, la coupe de vin³⁵⁹, le baume et la nourriture de l'âme, la source paradisiaque du Kowthar³⁶⁰. La bouche peut être soit souriante (*xandân*), soit moqueuse et mordante (*nish*)³⁶¹, prodiguant les injures aux amants. Elle est parfois comparée au perroquet du champ de canne à sucre (*tuti-ye shekarestân*). Elle fait naître le désir et par conséquent le chagrin qui est inséparable du désir³⁶².

L'amant réclame sans cesse de la bouche un baiser vivifiant :

Mon cœur disait hier soir à l'apparition chimérique de Tes lèvres : mon âme s'apprête à passer dans l'autre monde, donne-moi un baiser, car sa saveur évoque la félicité éternelle³⁶³ !

Les lèvres sont des coupes qui versent le vin à volonté à l'univers (une gorgée suffit d'ailleurs pour affoler les deux mondes) et procurent l'ivresse³⁶⁴. Ceux qui se souviennent d'elles souffrent du mal d'ivresse jusqu'à la fin du monde. Toute créature habitée par le désir ne souhaite pas autre chose que puiser un peu de vin pur à ses lèvres. Mais ses lèvres sont seules à en jouir et n'en accordent à personne³⁶⁵. La faveur est souvent promise mais rarement accordée bien que toujours espérée, et l'amant se morfond dans l'attente en rêvant à une meilleure fortune. La faute en est toujours à l'inferral "soi" : aucun bon morceau ne lui sera offert à la table des lèvres de

³⁵⁷ M. 253, v. 3010 et M. 139, v. 1428-9.

³⁵⁸ M. 244, v. 2896.

³⁵⁹ M. 76, v. 650.

³⁶⁰ M. 238, v. 2825-6.

³⁶¹ M. 278, v. 3341.

³⁶² M. 222, v. 2625.

³⁶³ M. 64, v. 511.

³⁶⁴ M. 235, v. 2786.

³⁶⁵ M. 234, v. 2772.

l'Ami³⁶⁶. Le baiser si rarement accordé est union vivifiante ou bref éclair d'union :

J'ai dérobé un baiser à Ta lèvre, mon cœur en a réclamé un autre, la séparation d'avec Toi a dit : tu peux disposer, il n'en reste plus³⁶⁷.

Les lèvres de l'Ami sont à la fois l'eau de la Vie et la Parole de Sagesse, elles sont une force créatrice, et une source de gnose :

Le prophète Xezr et l'Eau de la vie sont tous deux confus lorsque Ta lèvre et Ton duvet répandent le sucre.

Mon oreille, comme un coquillage, cueille les perles qui sortent du souffle de ce rubis³⁶⁸.

Son souffle est vivifiant comme celui de Jésus et il ressuscite les morts vivants, les libérant du "soi" et les arrachant au monde :

Ses lèvres de rubis ont, par leur doux rire, insufflé la vie au mort et Son œil par Sa scélérateuse a emporté le cœur hors de l'univers.

Ô Toi, qui as le souffle de Jésus et qui, par Tes lèvres, donnes cent vies au mort, pourquoi dérobes-Tu les cœurs par ruse à chaque instant³⁶⁹ ?

'Erâqi mentionne parfois le fin duvet (*xatt*) qui couvre la lèvre supérieure de l'Ami et qui est basilic (*reyhân*), ou verdure au dessus de la source de l'Eau de vie (les lèvres)³⁷⁰. Les dents (*dandân*) sont comparables à des perles enfilées régulièrement en collier. La fossette du menton (*zanaxdân*) est un puits où tombe l'amant à la ressemblance de Joseph³⁷¹.

C'est donc surtout le visage qui est décrit tel qu'il se révèle dans le miroir du regard de l'amant. Le reste du corps est à peine évoqué. L'auteur s'attarde seulement sur la taille qui est élancée et gracieuse comme le cyprès ou le buis, et droite comme l'*alif*. Sa finesse rivalise avec

³⁶⁶ M. 157, v. 1689.

³⁶⁷ M. 241, v. 2658.

³⁶⁸ M. 266, v. 3192.

³⁶⁹ M. 333, v. 4040-1.

³⁷⁰ M. 257, v. 3055.

³⁷¹ M. 257, v. 3058.

celle du cheveu et l’Aimé a une démarche souple et pleine de délicatesse et de grâce. Toutes les plantes qui ont tendance à s’élever tiennent ce penchant de Lui.

2.3 Sens métaphorique de la description physique de l’Aimé

2.3.1 Les lexiques de vocabulaire poétique

Toutes ces métaphores descriptives sont loin d’être la création de ‘Erâqi, il les partage avec des générations de poètes avant et après lui, et leur fonction est aussi symbolique que stylistique. Cela nous amène à traiter du vocabulaire mystique et de sa formation³⁷². La toute première esquisse de vocabulaire technique utilise la symbolique du voyage pour décrire les différentes étapes de la Voie. C’est ce que l’on observe dans les *Âdâb al-’ebâdat* de Shaqiq-e Balxi (m. 194/810)³⁷³. A partir du III^e/IX^e siècle, un vocabulaire soufi d’origine coranique se développe dans deux grands centres : Bagdad et le Khorassan³⁷⁴. Le IV^e/X^e siècle voit la formation d’une science du soufisme et l’élaboration de traités synthétiques. Certains de ces ouvrages comportent un chapitre consacré à la définition des termes techniques, des états et des stations. C’est le cas du *Kitâb al-luma’* d’Abu Nasr Sarrâj al-Tusi³⁷⁵, de la *Risâla qushayriyya*³⁷⁶ et du *Kashf al-mahjub* de Hojviri³⁷⁷. Il s’agit de termes arabes abstraits employés dans des œuvres en prose à caractère philosophico-mystique. Dans les siècles suivants, ce langage technique se retrouve dans les traités de groupes soufis de toutes tendances³⁷⁸. A partir d’Ibn ‘Arabî apparaissent des traités de

³⁷² Les lignes qui suivent doivent beaucoup à trois articles publiés par N. PURJAVÂDI, “Mas’ale-ye ta’rif-e alfâz-e ramzi dar she’r-e ‘âsheqâne-ye fârsi”, *Ma’âref*, VIII, 3 (1370/1991), pp. 3-40 ; “Ma’âni-ye estelâhât-e ‘erfâni dar adabiyât-e fârsi”, *Nashr-e Dânesht*, 1 (1362/1983), pp. 37-42 et “Resâle-ye Meshvâq, xalqe’i az yek zanjir-e adabi va ‘erfâni”, *Ma’âref*, IV, 1 (1366/1987), pp. 3-22. Purjavâdi s’est spécialement penché sur le problème de la terminologie poétique qui caractérise le soufisme persan.

³⁷³ SHAQIQ BALXI. “Resâle-ye âdâb al-’ebâdat”, éd. P. Nwyia, trad. N. Purjavâdi, *Ma’âref*, IV, 1 (1366/1987), pp. 106-120.

³⁷⁴ Cf. l’ouvrage de P. NWYIA. *Exégèse coranique et langage mystique*. Beyrouth : Dâr al-Mashreq, 1970.

³⁷⁵ SARRÂJ AL-TUSÎ. *Kitâb al-luma’ fi’l-tasawwuf*, ed. R.A. Nicholson. Leiden : Brill / London : Luzac and co, 1914, chapitre sur les *Ahwâl* et les *Maqâmât*, pp. 41-70 du texte arabe, et sur la terminologie pp. 333-374.

³⁷⁶ Abû al-Qâsim al-QUSHAYRÎ. *Al-Risâla al-qushayriyya*, éd. par ‘Abd al-Halîm Mahmûd b. al-Sharîf. Qom : Bidâr, 1374/1395 (éd. photographique de l’édition de Dâr al-Sha’b, Le Caire), sur la terminologie, pp. 121-167 et sur les états pp. 167-462.

³⁷⁷ HOJVIRI. *Kashf al-mahjub*, éd. Zhukowski, introd. Q. Ansâri. Tehrân : Tahuri, 1371/1992, terminologie, pp. 479-508. Cet ouvrage est le plus ancien traité de quelque importance en langue persane.

³⁷⁸ Par exemple ‘Abd al-Qâhir SUHRAWARDÎ. *Kitâb ‘awârif al-ma’ârif*. Beyrouth : Dâr al-kitâb al-‘arabi, 1966 ; ‘Abdallâh ANSÂRI. *Les étapes des itinérants vers Dieu*, éd. crit., introd., trad., lexique par S. de Laugier de Beaurecueil. Le Caire : IFAO, 1962 ; ‘Ezz al-din Mahmud KÂSHÂNÎ. *Mesbah al-hedâya va meftâh al-kefâya*, éd. par J. Homâ’i. Tehrân : Homâ, 1372/1993, cet ouvrage comporte une partie sur la terminologie, pp. 125-145 (4^e bâb).

termes propres à la théosophie akbarienne, tels les *Istilâhât* d'Ibn 'Arabî³⁷⁹ et ceux de 'Abd al-Razzâq Kâshânî (m. 735)³⁸⁰.

Au V^e/XI^e siècle, au Khorassan, un nouveau courant soufi apparaît, s'exprimant en termes d'amour, avec un vocabulaire emprunté à la poésie. Muhammad Ghazzâlî est le premier à mentionner, dans un chapitre sur le *samâ'*, l'existence d'une poésie soufie utilisant les métaphores de la littérature amoureuse et bacchique. Bâbâ Tâher, Sanâ'i et 'Attâr lui feront connaître ses premières heures de gloire. Ahmad Ghazzâlî et 'Eyn al-Qozât Hamadâni en seront les premiers théoriciens.

Chez Ahmad Ghazzâlî, les éléments du visage de l'Aimé correspondent à des états de l'amant plutôt qu'ils ne désignent des aspects de l'Aimé comme ils le feront plus tard. Dans les *Savâneh*, il explique que l'Amour projette parfois un signe dans le monde de l'Imagination afin de révéler Sa face. Ce signe est tantôt la chevelure de l'aimé, tantôt sa joue, tantôt son grain de beauté, tantôt sa taille, tantôt son œil ou son sourcil. Chacun de ces symboles se réfère à un lieu en l'amant, lieu d'où part une recherche spécifique. Celui dont le signe d'amour dans le Monde imaginal est l'œil de l'Aimé est protégé de toute imperfection et sa quête émane de son cœur et de son esprit. Si, par contre, le signe de l'amant est le sourcil, c'est que la recherche provient de l'esprit seul, et qu'elle est entravée par la peur. Tous les autres traits de la physiognomie de l'amour symbolisent ainsi différentes quêtes spirituelles ou matérielles et différents défauts. Ils permettent de déterminer le rang de l'amant en amour³⁸¹.

'Eyn al-Qozât Hamadâni distingue deux catégories de vocabulaire mystique : la terminologie du soufisme classique (désignations d'états et d'étapes, attributs et actes divins) d'une part, et les termes empruntés à la langue poétique d'autre part : vocabulaire lié à la description de la nature, parties du corps humain, termes bacchiques, objets fabriqués³⁸². Il élabore une théorie de la poésie-miroir : la poésie n'a pas en soi de signification, chacun la comprend selon son état spirituel du moment (*hâl*) et son degré d'avancement dans la Voie³⁸³.

³⁷⁹ IBN 'ARABÎ. *Istilâhât*, éd. B. 'Abd al-Wahhâb al-Jâbi. Beyrouth : Dâr al-Imâm Muslim, 1990.

³⁸⁰ 'Abd al-Razzâq KÂSHÂNÎ. *Istilâhât al-sûfiyya*, trad. M. Xâjavi. Tehrân : Mowlâ, 1372/1993.

³⁸¹ GHAZZÂLI, *Savâneh*, chap.38.

³⁸² 'EYN AL-QOZÂT. *Shakwâ al-gharib 'an al-awtân 'ilâ 'ulamâ' al-buldân*, éd. par 'Abd al Djâlîl, *Journal Asiatique*, janv - mars 1930.

³⁸³ Cf. les deux articles de Purjavâdi, "Bâde-ye 'eshq", *Nashr-e Dânesht*, 1370/1992 (6), pp. 4-13 et 1371/1992 (1), pp. 4-18.

Pourtant, ce n'est qu'à partir du VIII^e/XIV^e siècle qu'apparaissent des traités persans de termes poético-mystiques qui identifient chaque élément de la description physique de l'Aimé à une signification symbolique, à une allusion spirituelle précise, figeant ainsi en quelque sorte son sens. C'est la négation par les soufis eux-mêmes de la théorie de 'Eyn al-Qozât Hamadâni, puisqu'on s'efforce consciemment d'établir la signification des termes et de la garder conséquemment. Ils attribuent ainsi aux parties du corps de l'Aimé un sens technique mystique précis attribué une fois pour toutes. Les *Owrâd al-ahbâb* de Abu al-Mafâxer Yahyâ Bâxarzi (mort vers le milieu du VII^e/XIII^e siècle) contiennent la définition de quelques termes³⁸⁴. Le *Rashf al-alhâz fi kashf al-alfâz*³⁸⁵ de Sharaf al-din Hoseyn Ibn Olfati Tabrizi, rédigé à la charnière du VII^e et du VIII^e siècle et attribué à 'Erâqi sous le titre d'*Estelâhât*³⁸⁶ définit près de trois cents termes classés en trois parties : vocabulaire se rapportant à l'Aimé (désir, amour, recherche, coquetterie), lexique commun à l'Aimé et à l'amant (vin, coupe, cheveux, taille, etc.), et enfin expressions se rapportant à l'amant seul (souffrance, douleur, folie, pauvreté). Le *Mer'at al-'oshshâq* d'un auteur inconnu, publié par Bertels est de la même inspiration que l'ouvrage de Olfati Tabrizi³⁸⁷. Le *Golshan-e râz*³⁸⁸ de Shabestari (m. 720/1320) et son commentaire par Lâhiji (m. 912/1506)³⁸⁹, le traité en vers de Darvish Mohammad Tabasi³⁹⁰, le *Mer'at al-ma'âni* de Jamâli Dehlavi (m. 942/1535)³⁹¹, le *Meshvâq* de Mollâ Mohsen Feyz-e Kâshâni (m. 1091/1680)³⁹², le *Bayân fi estelâhât-e ahl-e 'erfân* de Mohammad Dârâbi (XII^e/XVII^e siècle)³⁹³ sont d'autres exemples de ce genre de traité.

Après Ibn 'Arabî, on a souvent mélangé les deux orientations : philosophique et poétique. Ainsi Lâhiji donne une interprétation akbarienne du *Golshan-e râz* de Shabestari et Shâh Dâ'i

³⁸⁴ Yahyâ BÂXARZI. *Owrâd al-ahbâb va fosus al-âdâb*, éd. I. Afshâr. Tajrish : Enteshârât-e farhang-e Irân zamin, 1358/1979, pp. 239-353 (intégré dans un chapitre sur le *samâ'*).

³⁸⁵ OLFATI TABRIZI. *Rashf al-alhâz fi kashf al-alfâz*, éd. N. Mayel Herâvi. Tehrân : Mowlâ, 1362/1983.

³⁸⁶ 'ERÂQI. *Majmu'e ye âthâr-e Faxr al-din 'Erâqi*, éd. N. Mohtasham. Tehrân : Zavvâr, 1372/1994, pp. 551-577 ; 'ERÂQI. *Kolliyât*, éd. Sa'id Nafisi. Tehrân : Sanâ'i, 1337/1958, pp. 410-427.

³⁸⁷ E. BERTELS. "Mer'at-e 'Oshshâq" in : *Tasavvof va adabiyât-e tasavvof*, trad. S. Izadi. Tehrân : Amir Kabir, 1356/1977, pp. 165-238.

³⁸⁸ Mahmud SHABESTARI. *Majmu'e-ye âthâr*, éd. S. Movahhed. Tehrân : Tahuri, 1371/1992, pp. 97-108.

³⁸⁹ LÂHIJI. *Mafâtih al-'ijâz fi sharh-e Golshan-e râz*, éd. M. R. Barzegar Xâleqi et 'E. Kerbâsi. Tehrân : Zavvâr, 1371/1992, pp. 464-603.

³⁹⁰ Darvish M. TABASI. *Athâr*, éd. I. Afshâr et M. T. Dâneshpazhuh. Tehrân : Xânqâh-e Ne'matollâhi, 1351, pp. 371-520.

³⁹¹ JAMÂLI DEHLAVI. "Mer'at al ma'âni", introd. et éd. N. Purjavâdi, *Ma'âref*, XI, 1 et 2 (1373/1994), pp. 3-69.

³⁹² FEYZ KÂSHÂNI. *Resâle-ye meshvâq*, éd. H. Rabbâni. Tehrân, 1354/1975 ; *Meshvâq*, éd. M. Feyz Kâshâni. Tehrân, 1348/1969, pp. 34-75.

³⁹³ Mohammad al-DÂRÂBI. *Latife-ye gheybi*. Shirâz : Ketâbxâne-ye Ahmadi Shirâz, 1357/1978, pp. 134-142. L'auteur applique les définitions proposées au *Divân* de Hâfez, donc à un ouvrage de beaucoup antérieur.

Shirâzi est l'auteur d'un commentaire du même ouvrage et d'un traité sur les termes soufis, où il revoit l'expression poétique du soufisme iranien à la lumière du système théosophique du Shayx al-Akbar³⁹⁴.

Shabestari et son commentateur Lâhiji ont consacré des pages intéressantes à la question de la signification d'une certaine terminologie poétique. A la fin de la *Roseraie du mystère*, Shabestari écrit :

Tout ce qui apparaît en ce monde est le reflet de l'autre Monde.

Le monde est comme le duvet, le grain de beauté, la boucle et le sourcil, et chaque chose est bien à sa place.

La manifestation est parfois du registre de la Beauté et parfois de celui de la Majesté : le visage et la chevelure sont les symboles de ces sens.

Les attributs de Dieu Très-Haut sont Bienveillance et Colère, c'est pourquoi la face et la chevelure des idoles sont deux choses différentes³⁹⁵.

Il ajoute que ces sens sont saisis par le goût spirituel (*dhowq*) et se révèlent extrêmement difficiles à exprimer avec des mots. L'on ne doit se permettre d'interpréter que dans trois états mystiques : l'annihilation (*fanâ'*), l'ivresse (*sokr*) et la familiarité ou privauté (*dalâl*). Lâhiji précise : tous les atomes d'être, dit-il sont des lieux d'apparition des noms ou de l'Essence de Dieu, et c'est grâce à l'apparition de Dieu dans les formes possibles que le monde de l'apparence est apparu et que chaque chose a été appelée d'un nom. L'œil, la lèvre, la bouche, le duvet et le grain de beauté sont des éléments qui assurent la perfection humaine, et en l'absence de l'un d'eux, le visage est affligé d'une tare. Chacun de ces éléments est le représentant d'un sens particulier de l'Essence une³⁹⁶.

Dans un article consacré à ces traités de termes poétiques³⁹⁷, l'iranisant russe Bertels affirmait que les œuvres d'auteurs antérieurs au VIII^e siècle pouvaient être également décryptées à l'aide de ces "dictionnaires", et que ces traités n'avaient fait, somme toute, qu'asseoir ou

³⁹⁴ DÂ'I SHIRÂZI. *Nasâyem-e golshan*, éd. M.N. Rânjhâ. Lahore : Markaz-e tahqiqât-e fârsi-e Irân va Pâkestân, 1362/1983. Voir aussi *Ma'âref*, II, 3 (1364/1985), pp. 3-17 et III, 2 (1365/1986), pp. 100-101.

³⁹⁵ SHABESTARI. *Majmu'e-ye âthâr*, éd. S. Movahhed. Tehrân : Tahuri, 1371/1992, p. 97.

³⁹⁶ LÂHIJÏ. *Mafâtih al-'ijâz fi sharh-e Golshan-e râz*, éd. M. R. Barzegar Xâleqi et 'E. Kerbâsi. Tehrân : Zavvâr, 1371/1992, pp. 464-466.

³⁹⁷ BERTELS. "Dar bâre-ye estelâhât-e she'ri -ye sufyân-e irâni", *Tasavvof va adabiyât-e tasavvof*, trad. du russe en persan par S. Izadi. Tehrân : Amir Kabir, 2536/ 1356/1977, pp.145-163.

préciser le sens le plus courant de métaphores créées depuis longtemps. A l'appui de sa thèse, il analysait l'une des plus courantes, celle de l'opposition de la face et de la chevelure. Si, dans l'exemple choisi, cette thèse semble défendable, les choses se gâtent lorsqu'on passe aux autres parties du corps, dont le sens a été très sensiblement creusé et précisé par les compositeurs de traités. Là, il est difficile de soutenir que les auteurs antérieurs au VIII^e siècle voulaient effectivement signifier ce que les traités nous proposent. Certes, nous sommes libres d'interpréter une œuvre littéraire selon une grille choisie, mais nous devons toujours nous rappeler que nos auteurs n'ont pas connu de grille aussi définie et aussi systématique. D'ailleurs, Bertels lui-même ne se limite pas à un seul sens philosophique, mais développe toute une palette de sens autour de la face et de la chevelure de l'aimé. La plus grande prudence s'impose donc, d'autant plus que beaucoup d'auteurs de traités se recrutent dans un courant proche d'Ibn 'Arabî, et donc de tendance théosophique. Etudions donc l'exemple de 'Erâqi.

2.3.2 Le cas de 'Erâqi

D'après les traités, la chevelure et la face de l'Aimé symbolisent deux aspects opposés et complémentaires de la Divinité : Sa transcendance et Son immanence, ou la révélation de Sa Majesté et de Sa Beauté, ou encore la pluralité et l'instabilité du monde créé en opposition avec l'Unité divine. Le fait d'écarter le voile des cheveux de la face symboliserait l'apparition du visage unique de la Réalité Divine telle qu'elle se connaît elle-même et telle qu'elle n'a jamais été vue sauf par elle-même ou par ceux dont il n'est plus rien resté.

Selon Olfati Tabrizi, *zolf* est le Monde caché, alors que les expressions *ruy*, *mâh*, *cehre* et *rox* désignent différentes modalités de la Manifestation divine³⁹⁸. Dans un manuscrit étudié par Bertels, la boucle est le monde des non-existants (*ma'dumât*) face au visage qui est le monde des êtres (*mowjudât*)³⁹⁹. Pour l'auteur du *Miroir des amants*, les cheveux sont les voiles de la Beauté absolue et unique, tandis que le visage est le lieu d'apparition de la Beauté essentielle et des manifestations de la Beauté⁴⁰⁰. Il est à noter que ces auteurs découvrent des nuances de sens selon les mots associés à *zolf* (*xam*, *pic*, *tâb*, etc...) ou les différents termes désignant le visage (*rox*, *roxsar*, *cehre*, *ruy*, etc...) et en donnent des définitions alambiquées.

Shabestari présente une interprétation légèrement différente : la chevelure manifeste

³⁹⁸ OLFATI, *Rashf...*, 54 et 76.

³⁹⁹ BERTELS. *Tasavvof va adabiyât-e tasavvof*, 151.

⁴⁰⁰ *Mer'at al-'oshshâq*, 200 et 202.

l'aspect glorieux de la Divinité (*jalâl*) alors que le visage exprimerait la Beauté (*jamâl*). Cette compréhension se rapproche de la première, car la Majesté voile la Beauté et illusionne les créatures. La boucle désigne la Manifestation de Majesté dans les formes matérielles (*sovar-e jesmâni*) et le visage est la Vérité en tant qu'elle-même (*min haythu hiyya hiyya*), c'est-à-dire comportant à la fois le Caché et le Manifesté⁴⁰¹.

Parfois, le visage est symbole de foi et de connaissance gnostique positive, s'opposant à la chevelure qui est ignorance et inconnissance. Nous lisons dans *Owrâd al-ahbâb* que la chevelure est incroyance et impiété, alors que le visage est dévoilement de la foi et de la connaissance⁴⁰².

Chez 'Erâqi, le fait d'écarter les cheveux de la Face signifie le dévoilement, la Révélation de la Beauté divine sans voile, la joie de la rencontre après la tristesse de la séparation, l'illumination du jour après l'obscurité de la nuit, le lever du soleil dans les ténèbres, l'apparition du monde sous sa réelle identité, et donc sa transfiguration :

Sors de toi-même et regarde le visage du Bien-Aimé, ne reste pas enfermé à la maison, alors que l'on t'a ouvert le chemin de la roseraie.

Regarde, car en écartant l'extrémité d'un cheveu de Sa face, ils ont révélé deux cent soleils à chaque atome.

Lorsqu'ils ont à nouveau écarté le bout de Sa chevelure de devant Son visage, ils ont écarté de la face du monde la boucle de la sombre nuit.

Afin que la mandragore sorte de la terre obscure, ils ont fait jaillir la source des lumières à la surface de la terre.

Afin que celui qui possède un visage de tulipe vienne contempler la prairie, ils ont écarté du visage de la rose le voile des sépales.

Ils ont déchiré le voile du soleil d'un rayon de vin, et ils ont fait sourire les arbres à cause du rire de la rose⁴⁰³.

Une telle révélation équivaut à l'Union qui implique la disparition de ce qui pose l'amant comme "autre" par rapport à l'Aimé, *i.e.* la nature existenciée individuelle :

⁴⁰¹ SHABESTARI. *Golshan-e râz*, 98-99, LÂHIJ. *Sharh-e Golshan*, 466-467 et 486-499.

⁴⁰² BÂXARZI. *Owrâd al-ahbâb va fosus al-âdâb*, 246. 'Eyn al-Qozât dans les *Tamhidât* identifie la chevelure à la lumière noire d'Iblis et l'oppose au grain de beauté, symbole de la Lumière muhammadienne.

⁴⁰³ M. 75, v. 638-643.

L'échanson est sorti de derrière le voile, la coupe à la main. Il a déchiré notre voile et brisé notre repentir.

Il a montré Son beau visage et nous sommes devenus amoureux fous. Lorsqu'il n'est plus rien resté de nous, Il est venu s'asseoir dans nos bras⁴⁰⁴.

Montre le soleil de Ta face, afin que comme des ombres, nous nous évanouissions⁴⁰⁵ !

Les cheveux désignent donc la partie directement visible de l'Identité divine, telle qu'elle se manifeste dans le monde créé. Cette manifestation est simultanément un voile, c'est la connaissance négative de la Divinité à travers Sa création. La Face est le dévoilement de l'Unité telle que les créatures ne peuvent La percevoir à moins d'être devenus Elle. Cette interprétation se rapproche de celle d'Olfati, mais 'Erâqi préfère employer la métaphore du soleil et de l'ombre pour exprimer cette idée. Il n'exclut pas une interprétation proche de celle de Bâxarzi :

Ma foi et mon impiété, ce sont Ton visage et Ta chevelure ; je suis prisonnier de l'impierité, et c'est la foi que je désire⁴⁰⁶ !

En fait, chez lui, le sens de cette métaphore est plus flou et varie selon le contexte, mais reste toujours fortement liée à l'expression d'une expérience spirituelle. La chevelure est parfois voile et parfois instrument de libération : le cœur qui en est devenu prisonnier a quitté les deux mondes et s'est libéré du soi⁴⁰⁷. Rester pris au piège de la beauté créée que représente la chevelure n'est d'ailleurs pas une tare pour un *shâhedbâz* tel que 'Erâqi, à condition d'être conscient qu'elle renvoie à une Beauté unique, à une Face invisible. La chevelure signifie donc le monde existencié, le manifesté (*zâher*) tandis que la face symbolise la Réalité pure et une, le caché (*bâten*).

Continuons notre enquête. Pour nos auteurs de traités, l'œil symbolise soit la Vue divine, soit la beauté destructrice et insaisissable, et les qualifications de l'œil désignent les différentes attitudes de l'Aimé vis-à-vis de l'amant selon qu'Il dissimule ou fait apparaître ses erreurs. Olfati et l'auteur du *Mer'at* font des distinctions, trop subtiles et peu adaptées à la spontanéité de la

⁴⁰⁴ M. 137, v. 1397-8.

⁴⁰⁵ M. 226, v. 2682.

⁴⁰⁶ M. 273, v. 3276.

⁴⁰⁷ M. 137, v. 1403-4.

création poétique, entre *cashm-e sar mast*, *cashm-e xomâr*, *cashm-e ahuâne*, *cashm-e tork*, etc.⁴⁰⁸ Nous ne trouvons rien de pareil chez ‘Erâqi, pour qui cependant l’œil blesse et rend malade ; peut-être peut-on l’identifier parfois avec la Vue divine, puisque l’Ami n’est vu que par Son propre œil.

Le sourcil, qui est chez beaucoup de poètes un simple élément de la beauté divine, devient chez Olfati et dans le *Mer’at* une négligence ou une erreur du pèlerin qui dévie de la Voie⁴⁰⁹. De même, les cils seraient un voile dû à des actes fautifs⁴¹⁰. Cils et sourcils sont donc davantage les attributs de l’amant que ceux de l’Aimé. Chez Shabestari, l’œil est une indication relative à la vision (*shohud*) par Dieu des essences (*a’yân*) et de leurs possibilités (*este’dâdât*) et se rapporte à l’attribut de vision (*basiri*). Les attributs, parce qu’ils sont le voile (*hajeb*) de l’essence sont désignés par le mot “sourcil” (*âbru*). ‘Erâqi associe les sourcils et les cils à l’œil avec lequel ils partagent le rôle de révélateurs des attributs de Majesté et de Colère de l’Ami.

Quant à la bouche, elle est, chez nos théoriciens, l’attribut du Locuteur dont les secrets ne peuvent être saisis par des facultés humaines⁴¹¹. La lèvre est la Parole qui descend sur les Prophètes par l’intermédiaire de l’Ange ou sur les amis de Dieu par inspiration⁴¹². Les dents sont l’attribut de compréhension à l’origine de l’apparition des secrets de la Parole⁴¹³. Ils différencient le duvet vert, *i.e.* le monde intermédiaire (*barzax*), et le duvet noir, *i.e.* le Monde ultra-secret (*gheyb al-gheyb*)⁴¹⁴. Dans la *Roseaie du Mystère*, la lèvre désigne le Soupir Miséricordieux (*nafas-e rahmâni*) qui est effusion d’être sur ces essences, et le duvet est l’apparition de la Vérité dans des lieux de manifestation spirituels. Chez ‘Erâqi, ces parties du visage sont davantage liées à la Parole créatrice et vivificatrice qu’à la Parole en tant qu’inspiration. Dispensatrices de grâce et de douceur, les lèvres et le duvet enivrent, ouvrent à l’illumination, guérissent les blessures causées par l’œil et “ressuscitent” l’amant. Ils révèlent les attributs de Miséricorde et de Bienveillance.

Shabestari oppose également les yeux et les lèvres :

⁴⁰⁸ OLFATI, 57, *Mer’at*, 189-191.

⁴⁰⁹ OLFATI, 56, *Mer’at*, 166.

⁴¹⁰ OLFATI, 57, *Mer’at*, 228.

⁴¹¹ OLFATI, 78, *Mer’at*, 197.

⁴¹² OLFATI, 77, *Mer’at*, 226.

⁴¹³ *Mer’at*, 197.

⁴¹⁴ OLFATI, 77 ; *Mer’at*, 194.

De Son œil naquirent la maladie et l'ivresse, de Ses lèvres de rubis surgit la source de l'être.
 Son œil met les cœurs dans l'affliction, Sa lèvre de rubis est la guérison de l'âme malade.
 D'une œillade, Il met l'être au pillage, d'un baiser, Il restitue tout.
 Son œil met notre sang en ébullition, Sa bouche rend nos âmes constamment inconscientes.
 D'une œillade, Son œil dérobe les cœurs, d'une minauderie, Sa bouche accorde un supplément de vie.
 Lorsque tu implores l'étreinte de l'œil et de la lèvre, le premier dit non, la seconde dit oui !
 Un clin d'œil précipita la fin du monde, d'une insufflation d'esprit apparut Adam⁴¹⁵.

Il nous reste à examiner le cas du *xâl*. Pour Olfati, le grain de beauté noir signifie ou représente le monde⁴¹⁶. Dans le *Mer'at*, il s'agit de l'Unité essentielle qui est un lieu intermédiaire (*barzax*) entre l'unicité de la Beauté de la Face divine et l'unicité de la détermination (*ta'ayyon*)⁴¹⁷. D'après Shabestari, le grain de beauté serait le point de l'Unité véritable, centre du cercle de l'existence qui contient tous les êtres dans sa circonférence et entoure les deux mondes, le caché et le manifesté, séparés par une ligne⁴¹⁸. Toutes ces définitions sont beaucoup trop abstraites pour s'adapter à la poésie de 'Erâqi.

En définitive, on peut affirmer que les compositeurs de traités de termes techniques s'engagent dans une théorisation croissante de la poésie et "récupèrent" leurs prédécesseurs en interprétant à posteriori leurs poèmes selon leur propre grille. Lâhiji est un modèle du genre. Interprète de la pensée akbarienne, il emploie force termes techniques et définitions abstraites. Il cite assez souvent 'Erâqi, bien que sans le nommer, pour illustrer ses propos. Shabestari et Lahiji semblent cependant plus proches de la pensée réelle de notre auteur qu'Olfati et le *Miroir des amants*. De toute manière, il ne s'agit guère que d'une interprétation parmi d'autres, d'une récupération de la poésie pour appuyer des idées philosophico-mystiques dont l'expression abstraite est étrangère aux poètes avant le XIV^e siècle. D'ailleurs, se plier à respecter des définitions aussi compliquées et aussi précises lors de la création d'un poème tuerait toute spontanéité et tout lyrisme ! Les définitions des traités sont donc applicables à la poésie antérieure dans les grandes lignes, mais non dans les détails, et non lorsque ces définitions deviennent trop techniques et trop précises. Et puis, limiter une image à un sens unique, n'est pas priver la poésie de la polysémie qui fait son charme ?

⁴¹⁵ SHABESTARI, *Golshan*, 98. Voir aussi le commentaire qu'en donne LÂHIJI, 478-482.

⁴¹⁶ OLFATI, 77.

⁴¹⁷ *Mer'at*, 193.

⁴¹⁸ SHABESTARI, 100 et LÂHIJI, 499-503.

2.4 Portrait moral

2.4.1 Coquetterie et cruauté

L'une des clefs de la relation aimé(e)-amant est le concept de *nâz* (coquetterie) et de *niyâz* (besoin de l'autre, désir). La description du jeu de *nâz-o niyâz* se développe d'abord dans la poésie et l'épopée amoureuses profanes. Gorgâni et Nezâmi, entre autres, s'y sont brillamment illustrés. Le *niyâz* exprime le besoin et le désir de l'homme, tandis que le *nâz* typifie l'attitude de la femme face à ce désir, et la spécificité de l'expression de son propre *niyâz*. Le *nâz-o niyâz* investit ensuite la poésie mystique où elle acquiert une coloration spécifique en évoquant les relations complexes du spirituel avec Dieu : la rencontre sans cesse différée évoque la poursuite de Dieu par l'âme.

L'amoureux se plaint toujours de l'exil que lui fait subir l'aimé. Il ne s'agit pas, cependant, d'un éloignement dans la distance, où aimé et amant ne se verraient jamais, car alors le manège amoureux serait impossible. Il s'agit bien plutôt d'une séparation dans la proximité, issue d'une attitude des deux partenaires. L'aimé est le maître du *nâz-o niyâz*, l'amant le subit. L'aimé fait le fier, l'orgueilleux et joue l'indifférence. Il prétend dédaigner l'amant, mais cherche à exacerber et à intensifier son amour de toutes sortes de manières. Il se fait désirer et servir, il se montre capricieux : tantôt il attire, tantôt il repousse l'amant dans un jeu cruel. Il se cache, se dérobe à l'autre, n'offrant de lui-même qu'un reflet des plus flatteurs qui sera idéalisé et cristallisé par l'amant. Pourtant, celui qui fait du *nâz* a bien besoin de l'autre, sinon à qui s'appliquerait sa coquetterie ? Le *nâz* n'a pas de raison d'être sans le *niyâz* de l'amant et en dehors de la relation avec lui. En définitive, le *nâz* est aussi du *niyâz* et l'aimé finit par en être la victime : lorsque l'amant s'éloigne dépité, l'aimé se lance à sa poursuite et cherche à le reconquérir. Aimé et amant échangent ainsi leurs rôles jusqu'à ce que les deux *niyâz* se rencontrent enfin⁴¹⁹ ! Le manège amoureux implique donc une réciprocité de sentiments entre les deux partenaires.

Le *nâz-o niyâz* en amour profane s'exprime à travers une métaphore extrêmement fréquente en lyrique persane à partir du X^e siècle, mais assez rare chez 'Erâqi : celui de la rose et du rossignol. La rose est la beauté consciente d'elle-même, le symbole de l'*istighnâ'* ("autosuffisance") et du *nâz* parfaits. Inaccessible, elle méprise l'amant et se raille de lui, mais

⁴¹⁹ C.-H. de FOUCHÉCOUR. "Nâz o niyâz, ou : l'amour et l'Orient", *Luqmân*, V, 2 (1989), pp. 77-86.

cette déesse hautaine ne serait rien sans l'amour du rossignol⁴²⁰. Il existe une relation mystérieuse de besoin mutuel entre ces deux : le rossignol n'existe que par rapport à la rose et vice-versa.

En mystique, le *nâz* divin est considéré comme une grâce qui encourage et stimule le progrès dans le cheminement vers Dieu, en augmentant l'amour pour Lui, l'amour étant la seule voie d'accès à Lui. Cela ressort clairement des définitions des théoriciens du vocabulaire mystique : le *nâz* est, pour Olfati, une force ou une intensité (*qovvat*) d'amour accordée à l'amant par l'Aimé⁴²¹. Dans le *Miroir des amants*, il consiste pour l'Aimé à se rendre cher (*ta'azzoz*) et à se voiler à l'amant afin d'exciter son désir jusqu'à ce qu'il parvienne à sa perfection. Il tend à exaspérer la passion de l'amant afin que son énergie dans la recherche croisse de jour en jour et que, dépassant les divers degrés de progression, il parvienne plus vite au but⁴²². Le *nâz* de l'Aimé s'apparente à la richesse (*ghenâ'*) et à la suffisance à soi (*esteghnâ'*) de Dieu, tandis que le *niyâz* est lié à la pauvreté (*faqr*) du pèlerin. Toutefois, en soufisme, on tend à un dépassement de la dualité du *nâz-o niyâz* dans l'unité de l'amant et de l'aimé. L'un des éléments inséparables du manège amoureux est l'œillade (*kereshme, ghamze*), le jeu de la prunelle. Elle est un signe de bienveillance et de faveur divine, grâce à laquelle le cœur du pèlerin est attiré exclusivement vers Dieu⁴²³.

'Erâqi associe fréquemment *nâz* et *kebr*, la superbe, l'orgueil, et il décrit le mécanisme du *nâz*. L'Aimé est imbu de Sa beauté et plein de fatuité. Par la coquetterie, Il commence par embraser les cœurs et par combler ceux qui L'aiment de faveurs, afin de mieux les blesser ensuite⁴²⁴. Il trompe effrontément ceux qui ont la naïveté de se fier à Lui et de croire en Ses promesses. Après lui avoir parlé d'amour, Il Se voile et claque la porte au nez de l'amant⁴²⁵. Il lui promet l'union, puis Se dérobe et S'enfuit⁴²⁶. Par Ses intrigues et Ses tromperies incessantes, Il sème le trouble et la zizanie dans le monde.

Il est capricieux, fantasque, imprévisible, charmeur, infidèle, inconséquent et impitoyable. Il fait la pluie et le beau temps dans la cité : ses moindres sautes d'humeur mettent tout sens dessus dessous et Ses adorateurs tremblent au moindre froncement de sourcil ou se mettent à

⁴²⁰ E.I.2, "ghazal".

⁴²¹ OLFATI, 46.

⁴²² *Mer'at*, 231.

⁴²³ *Mer'at*, 229.

⁴²⁴ M. 160, v. 1742.

⁴²⁵ M. 187, v. 2115 sq.

⁴²⁶ M. 275, v. 3306.

espérer follement à la moindre œillade. Tantôt, ils sont en grâce, tantôt en disgrâce. Mais l’Aimé s’en moque éperdument, il courtise tantôt l’un, tantôt l’autre, attisant le feu de la jalousie et faisant subir à sa (ses) victime(s) une lente agonie cent fois renouvelée. Le malheureux amant a l’impression d’être le seul à ne pas jouir de la faveur de l’Aimé, de n’être que l’objet de son mépris :

Tu as agréé les “autres” avec sollicitude, mais Tu as jeté à la porte mon cœur brisé.

Ô Bien-Aimé, quelle valeur possède le cœur qui est capable de rendre cent mille fois l’âme devant Ton seuil !

‘Erâqi a totalement perdu espoir, lorsque Ton œil ensorcellant a froncé les sourcils en une moue⁴²⁷ !

Vous qui avez vu combien j’étais apprécié devant Son portail, voyez maintenant combien je suis méprisé et secourez-moi, ô amis⁴²⁸ !

Pourtant, si la beauté de l’Aimé se suffit à elle-même, la coquetterie est tributaire du besoin de l’amant et n’existe pas sans lui. C’est donc à elle que l’amant doit l’intérêt qu’il lui porte⁴²⁹.

Un autre concept, très chanté dans la poésie amoureuse persane et très proche du *nâz*, est le *jafâ*, terme qui peut être traduit par “oppression”, “violence”, “injustice”, ou bien par “cruauté”, “perfidie en amour”. L’Aimé est invariablement cruel, capricieux et infidèle, se faisant prier, excitant les jalousies, ne répondant pas à l’amour de ses adorateurs et oubliant jusqu’à leur existence, violant effrontément ses pactes ; du moins c’est comme cela que l’amant voit les choses. La poésie persane suggère rarement l’amour de l’Aimé pour l’amant. L’idée, chère à la mystique chrétienne, d’un Dieu poursuivant la créature de Son amour, l’enveloppant de Sa tendresse et mendiant la réciprocité, jusqu’à ce que celle-ci Lui cède, lui est étrangère. Pourtant, pour la plupart des auteurs, l’amour des créatures pour leur Seigneur découle de l’amour de Dieu pour elles ou pour Lui-même à travers elles. Ibn ‘Arabî conçoit ce que Corbin appelait un “Dieu pathétique”, soupirant de désir pour Sa créature, même si cet amour, qui est amour de Soi, peut paraître un peu abstrait.

D’après les auteurs de définitions savantes, la cruauté amoureuse consiste à voiler le cœur

⁴²⁷ M. 272, v. 3662.

⁴²⁸ M. 125, v. 1243.

⁴²⁹ M. 322, v. 3844.

du cheminant par rapport aux connaissances (*ma'âref*) et aux visions (*moshâhedât*)⁴³⁰, afin qu'il ne perçoive pas les détails de la Beauté et ceci pour le mettre à l'épreuve (*emtehân*)⁴³¹. La cruauté amoureuse est d'abord ressentie comme une punition injuste.

'Erâqi exprime la cruauté et la colère de l'Aimé et le désarroi de l'amant qui, non seulement ne sait pas comment il est devenu la cause d'un tel courroux, mais encore n'a rien à Lui offrir pour se faire pardonner :

Lorsque le Bien-Aimé tire avec colère l'épée de la cruauté, que peut faire l'amant quand il n'a déjà plus de tête à offrir à Ses coups⁴³² ?

Lorsque l'amant écœuré par la cruauté et l'injustice de l'Aimé renonce à son amour et se prépare à abandonner la quête, l'Aimé se lance à sa poursuite, le relance, le provoque par quelque menue faveur pour mieux le repousser dès qu'Il le sentira à nouveau conquis⁴³³.

L'amant est rendu plus vulnérable à la cruauté par le souvenir des faveurs passées et la cristallisation de l'image de l'Aimé. La privation fouette son désir et mûrit son aspiration en le détachant de tout ce qui n'est pas Lui. Quand l'Aimé sent l'amant bien en son pouvoir, Il lui assène coup sur coup et ajoute la douleur à la douleur abusant sans pitié de sa détresse⁴³⁴.

La cruauté fait partie des habitudes de l'Aimé et il ne reste plus à l'amant qu'à accepter son destin⁴³⁵. Il prétend ne pas supporter la cruauté, mais ne fuit pas devant elle. La cruauté de l'Ami est en fait une savante pédagogie amoureuse qui a pour but le dressage de l'âme charnelle et la purification du cœur de tout égoïsme, de tout reste d'amour de soi. Cependant, la cruauté sera finalement dépassée. L'amant qui a anéanti le "soi" arrive au terme du voyage vers Dieu et commence le voyage en Dieu, d'attribut en attribut. Il se réfugie alors en l'amour contre la cruauté, afin que l'amour le rende sans besoin (*bi niyâz*) par rapport au chagrin, il dépasse alors à la fois joie et chagrin⁴³⁶.

⁴³⁰ OLFATI, 46.

⁴³¹ *Mer'at*, 187.

⁴³² M. 278, v. 3340.

⁴³³ M. 272, v. 3262.

⁴³⁴ M. 204, 2365.

⁴³⁵ M. 179, v. 1989-90.

⁴³⁶ M. 296, v. 3551-2.

Ahmad Ghazzâli étudie la question de la cruauté de l'Aimé dans les *Savâneh*. La cruauté accroît l'amour au temps de l'union et constitue une consolation au temps de la séparation, et cela tant que l'amant possède encore une volonté propre et que quelque chose persiste de lui. Lorsque l'amour a complètement apprivoisé l'amant, ce dernier ne connaît plus ni union, ni séparation, ni cruauté. La cruauté est de deux genres, car l'amour a deux versants dont l'un monte et l'autre descend. Tant que l'amour augmente, la cruauté aide l'amant en serrant le nœud du lien qui l'attache à l'Aimé. Il en est de même pour la jalousie. Lorsque l'amour commence à décroître, la jalousie et la cruauté, en desserrant ce nœud, permettent à l'amant de parcourir plus rapidement les étapes et d'atteindre la stabilité et la paix⁴³⁷.

La cruauté est directement liée à la jalousie (*gheyrat*) de l'Aimé. Ce dernier, lassé par les multiples et inconscientes infidélités de l'amant se venge par la cruauté. C'est par jalousie qu'Il se cache et voile Sa face, c'est par jalousie qu'Il ferme les yeux de l'amant qui s'intéresse à "autre chose" que Lui, mais Il finira par lui ouvrir la porte du Trésor des secrets⁴³⁸. La jalousie est indissociable de l'amour et tend à débarrasser l'amant de son attachement aux "autres" et à soi-même. La jalousie de Dieu consiste donc à vouloir que Ses amis n'aiment personne d'autre que Lui⁴³⁹. Lorsqu'elle s'abat sur le monde, elle le bouleverse, s'impose avec violence et fait souffrir. Lorsque l'amant s'éloigne de l'Aimé ne fût-ce que d'un cheveu et pendant une seconde, Celui-ci le châtie sévèrement en le frappant du glaive de la jalousie. Gare aussi aux indiscrets : qui trahira les secrets de l'Ami sera exécuté sans autre forme de procès⁴⁴⁰ ! Même les pèlerins expérimentés ne peuvent s'approcher de Sa ruelle, car, par jalousie, Il se couvre du voile de Majesté. Ces images sont l'expression poétique d'une opinion classique. Qushayrî l'avait exprimée par une anecdote :

Un groupe de soufis lisait le Coran, et le lecteur arriva au verset « Si tu récites le Coran, nous avons mis entre toi et ceux qui ne croient pas en la fin du monde un voile épais ». Sari Saqati dit à ses compagnons : « Savez-vous ce qu'est le voile ? C'est la jalousie, et nul n'est plus jaloux que Dieu. La Connaissance est interdite aux infidèles et Il empêche même Ses adorateurs de Le voir »⁴⁴¹.

⁴³⁷ GHAZZÂLI, *Savâneh*, chap. 45 et 69.

⁴³⁸ M. 76, v. 547.

⁴³⁹ M. 226, v. 2671.

⁴⁴⁰ M. 105, v. 997.

⁴⁴¹ QUSHAYRÎ, *Risâla*, 368-73.

L'homme, lui aussi, est jaloux :

Tu as assez tourné par bonté autour de la porte de ceux qui ne se soucient pas de Toi, approche-Toi un peu du cœur de ceux qui sont accablés de chagrin⁴⁴² !

Mais sa jalousie ne porte aucun bon fruit : il prétend à l'amour et n'accepte pas que quelqu'un soit plus avancé que lui-même. Il accuse également l'Aimé de n'être pas fidèle à ses engagements (*bi vafâ'*). Or, le *vafâ'* se rapporte à lui et non à l'Ami. C'est l'accomplissement de la promesse et du Pacte d'amour consistant en un réveil de la partie la plus secrète du cœur (*sirr*) du sommeil de l'ignorance et une purification de la pollution des péchés (Ma'ruf-e Karxi). Il s'agit donc de garder son cœur pour qu'il ne se laisse pas envahir par un "autre" que l'Ami. A un niveau plus métaphysique, c'est l'accomplissement du Pacte prééternel conclu avec Dieu par les essences éternelles (*'ayân thâbete*) et les esprits (*arvâh*)⁴⁴³. Or, l'Aimé est toujours demeuré fidèle au Pacte. C'est l'amant qui s'est laissé distraire par le monde existencié et qui est devenu infidèle.

2.4.2 Beauté et Majesté - Douceur et Colère

Cependant, l'Ami n'apparaît pas toujours cruel et capricieux. Il se révèle parfois au contraire plein de douceur et d'amour. Il devient alors le protecteur et le consolateur de l'amant, Il verse du baume sur son cœur meurtri et le comble d'une joie parfaite :

Quel bonheur que ce soit Toi mon aimé, mon compagnon, mon confident et mon ami !
C'est Toi qui es le remède de mon cœur endolori, c'est Toi qui es la guérison de mon âme malade.
Ma joie débordera les limites du monde, si Tu compatis à ma douleur, ne serait-ce qu'un instant !
Bien que mon affaire amoureuse soit compliquée à l'extrême, elle devient simple si Tu y intervienst.
Je n'ai pas de compagnon dans la grotte du monde, viens et sois Toi-même mon confident.
Même si le monde entier m'est hostile, je ne craindrai pas, car Tu seras mon gardien⁴⁴⁴ !

Les soufis se plaisent à souligner l'existence de deux aspects opposés et complémentaires

⁴⁴² M. 195, v. 2224.

⁴⁴³ *Mer'at*, 235.

⁴⁴⁴ M. 316, v. 3741.

dans la personnalité de l’Aimé : la Majesté (*jalâl*) et la Beauté (*jamâl*) qui se rencontrent en la Perfection (*kamâl*) et qui révèlent des attributs divins différents : beauté, douceur, miséricorde, tendresse ou au contraire majesté, colère, toute-puissance et vengeance. Les premiers sont de la nature de la lumière et éveillent l’amour, les seconds sont de la nature du feu et éveillent la crainte. Cette division fait penser au *mysterium tremendum* et *mysterium fascinans* de Rudolf Otto. Ce théologien allemand du début du siècle distinguait deux éléments du Sacré (*das Heilige*) coïncidant dans toute expérience religieuse : le numineux, mystérieux et “totalement autre”, qui fascine, attire, exalte, et la toute-puissance (*majestas*) inaccessible, qui effraye⁴⁴⁵.

Dhû al-Nûn Misrî (m. 245/859) est le premier à juxtaposer les qualités de Beauté (*mysterium fascinans*) et les qualités de Majesté (*mysterium tremendum*). Pour Jurjânî, la Majesté est la révélation des Qualités ou Attributs qui dépendent de la Contrainte (*qahr*) et du Courroux (*ghazab*) divins, tandis que la Beauté est la manifestation de la perfection de l’Aimé dans les attributs de douceur et de miséricorde divines, de Satisfaction (*rezâ’*) et de Bonté (*loṭf*)⁴⁴⁶. Pour Olfati et le *Mer’at al-’oshhâq*, la majesté est la révélation de la Grandeur de l’Aimé et de son autosuffisance (*esteghnâ’*) ainsi que le dévoilement de l’état misérable de l’amant. La Beauté est l’apparition des perfections de l’Aimé afin de susciter en l’amant le désir et la recherche⁴⁴⁷. La Majesté anéantit les désirs de l’âme charnelle et l’empêche de suivre ses penchants. Celui qui aime Dieu recherchera Sa colère comme Iblis, car il n’éprouvera pas Sa douceur avant d’avoir été rassasié de colère. La Grâce (*loṭf*) rapproche le serviteur de l’Obéissance et l’éloigne du péché, elle éduque l’amant par la vigilance, l’indulgence et la sincérité. Dans le premier aspect, l’Aimé révèle Sa cruauté et Sa jalousie, et dans le second Sa loyauté (*vafâ’*).

La complémentarité des aspects Majesté-Beauté recoupe celle de la Transcendance et de l’Immanence au sein de la Divinité. La Majesté symbolise la transcendance divine, le fait pour la Divinité d’être dérobée aux regards, tandis que la Beauté représente l’immanence, la révélation. La Majesté est la boucle sombre qui dérobe aux regards le visage, et elle détruit, anéantit, car elle est liée à la manifestation de la Colère (*qahr*). La Beauté est l’apparition de la Face lumineuse et elle recrée, transfigure, car elle s’apparente à la Tendresse divine (*loṭf*). Le soufi trouvera refuge dans l’amour contre la colère.

⁴⁴⁵ R. OTTO. *Le Sacré. L’élément non-rationnel dans l’idée du divin et sa relation avec le rationnel*, trad. de l’allemand A. Jundt, d’après la 18^e édition allemande. Paris : Payot, 1949.

⁴⁴⁶ JURJÂNÎ, *Ta’rifât*, 153 et 155.

⁴⁴⁷ OLFATI, 43 et *Mer’at*, 187.

Dans le courant akbarien, la conception des attributs divins de Beauté et de Majesté s'approfondit et s'enrichit d'une réflexion sur leurs relations réciproques au sein de la Divinité. Kâshânî écrit :

Dieu est voilé à nos yeux par sa Majesté (*'ezzât*) pour que nous ne Le connaissions pas dans Son Ipséité et Sa Vérité, tel que Lui-même Se connaît, car personne, sauf Lui, ne connaît Son Essence, telle qu'elle est en réalité. Quant à la Beauté, elle est la manifestation de Dieu à Sa propre essence, car la Beauté est une majesté telle que personne ne surexiste pour Le voir. Cependant, Il s'est rapproché de nous en descendant et en apparaissant dans l'ensemble des choses. Cette beauté possède aussi une majesté parce qu'elle est cachée dans les déterminations des créatures (*ta'ayyonât-e mowjudât*). Chaque beauté possède donc une majesté et chaque majesté une certaine beauté⁴⁴⁸. Dans la majesté, Dieu, voilé et glorieux, est Domination tandis que l'humilité et la peur sont notre lot ; dans la beauté, proche et dévoilé, Il est grâce et miséricorde et la familiarité est notre lot⁴⁴⁹.

'Erâqi analyse l'étroite coopération entre la Majesté et la Beauté. Toutes deux paraissent d'abord inaccessibles : la Majesté est au-delà des catégories humaines, et aucun parfait n'est jamais parvenu auprès de Sa Beauté et de Sa Perfection. Beauté et Majesté sont complémentaires et chacune d'entre elles contient un peu de l'autre. Ce sont des voiles qui, d'une part, protègent Dieu des regards indiscrets et, d'autre part, ménagent la faiblesse de l'homme en tamisant la trop vive lumière de la révélation divine : tantôt ce sont les rayons de la Beauté qui abritent le monde contre la violence de la Majesté qui le détruirait, tantôt c'est la Majesté symbolisée par la chevelure qui dissimule ou tempère l'éclat de la Beauté figurée par la face. Lorsqu'on parvient à l'Unité, il n'y a plus ni Beauté, ni Majesté, parce que le témoin pour lequel elles sont apparues a lui-même disparu :

La grandeur de Sa Majesté est au-dessus du "combien ?" et du "comment ?", Son attribut impérissable et sans fin est hors du "quand ?" et du "où ?".

Jamais le regard d'aucun parfait n'est parvenu ni ne parviendra aux environs des palais de Sa Beauté et de Sa Perfection.

Si les rayons de Sa Beauté n'existaient pas, le monde entier serait anéanti par la puissance de Sa Majesté.

Et si Sa Majesté ne voilait pas la lumière de Sa Beauté, le monde serait consumé par l'éclat de Sa

⁴⁴⁸ Cette complémentarité ou compénétration de *Jalâl* et de *Jamâl* évoque le principe de dénomination par prédominance des penseurs grecs. Cette idée remonte à un pré-socratique commenté par de nombreux néoplatoniciens dont Proclus, et dont l'adage est « Tout est en toute chose, mais en chacune d'une façon qui lui est propre ».

⁴⁴⁹ KÂSHÂNÎ, *Estelâhât*, 21.

beauté.

Par bienveillance, la Colère a de nouveau imposé la séparation d'avec Lui ; par la colère, la Bienveillance a préparé l'union à Lui⁴⁵⁰.

La Majesté anéantit les êtres créés, leur faisant perdre leur existence empruntée. La Beauté rend l'âme et le cœur fous d'amour et la Majesté consume la raison et l'esprit⁴⁵¹. Nous existons grâce à son attribut de Majesté, puisque notre existence individuelle n'est garantie que par le voile qui sépare l'existencié de l'Incréé et que ce voile est la Majesté⁴⁵². Le monde existencié est d'ailleurs l'ombre de l'Incréé : le visage du soleil de Sa beauté brille, tandis que l'ombre du parasol de Sa majesté se projette⁴⁵³. Par conséquent, lorsqu'on parvient à l'Unité, il n'y a plus ni Beauté, ni Majesté, parce que le témoin pour lequel elles sont apparues a lui-même disparu.

D'après les *Lama'ât*⁴⁵⁴, la vision de la Beauté dans la forme (*surat*) précède celle de la Majesté dans les réalités (*ma'ni*). La première, par le plaisir qu'elle fait naître, attire l'amant vers l'Aimé et renforce l'énergie de sa recherche. Il voit l'Aimé en toutes choses terrestres, car la Beauté invisible apparaît en toutes choses, voilée par l'excès de sa manifestation⁴⁵⁵. La vision de la Majesté, par contre, l'anéantit (*fanâ'*) jusqu'à ce qu'il n'en reste plus trace et que seul subsiste l'Un. Lorsque la mer de Sa majesté fait des vagues, tous sont engloutis au fond de l'océan sans rivage où les formes et les oppositions s'effacent⁴⁵⁶. L'amant n'éprouve plus le plaisir de la vision, ni celui de l'existence. Ici a lieu l'extinction de celui qui ne fut jamais et la surexistence de Celui qui ne cessa jamais d'être. La beauté est donc le voile de la majesté et la majesté celui de l'Unité. Avec la disparition successive des voiles, le non-être s'efface progressivement devant l'Être, comme l'ombre disparaît devant la lumière. La Substance (*dhât*), connaissable uniquement par Elle-même, paraît alors.

Les mystiques distinguent deux sortes de voyage : le voyage vers Dieu qui trouve un terme, et le voyage en Dieu qui succède au premier et ne se termine jamais. Le voyageur en Dieu se trouve dans un état de solitude (*xalvat*) en l'Aimé, dans l'être de son non-être (*bud-e nâbud-e*

⁴⁵⁰ M. 22, v. 155-9.

⁴⁵¹ M. 173, v. 1911.

⁴⁵² M. 300, v. 3613.

⁴⁵³ M. 318, v. 3778.

⁴⁵⁴ 'ERÂQI. *Lama'ât*, X. 73-75, M. 477-479 (Eclair 8).

⁴⁵⁵ M. 318, v. 3779.

⁴⁵⁶ M. 318

x od)⁴⁵⁷ et il ne voyage plus que d'un nom à l'autre, évoluant des attributs de Colère à ceux de Grâce, de la Majesté à la Beauté, prenant refuge contre Sa Cruauté (*jafâ'*) dans Son Amour⁴⁵⁸. Il en ressort que lors du voyage vers Dieu, l'expérience de la Beauté précède celle de la Majesté, tandis que pendant le voyage en Dieu, l'ordre s'inverse et l'on chemine de la Majesté vers la Beauté.

'Erâqi développe la description de la Beauté beaucoup plus que celle de la Majesté. Chez lui comme chez la plupart des poètes mystiques persans, amour et beauté sont étroitement liés, puisque c'est la beauté qui suscite et entretient l'amour. 'Erâqi désigne la beauté par deux vocables : *jamâl* et *hosn*. La source de toute beauté est la Beauté divine, qui est aussi infinie et aussi inconnaissable que Son possesseur, bien qu'elle apparaisse partout. Toute beauté terrestre et visible est un reflet, une théophanie de cette beauté invisible, car il a plu à Dieu de révéler quelque chose de Soi à celles de Ses créatures qui Le cherchent. Dans de nombreux poèmes, 'Erâqi se fait l'écho de cette pensée : toute la création est drapée de Sa beauté, le monde est un songe où apparaît la beauté de l'Ami, la rose et le visage des belles Lui ont emprunté un atome de Sa beauté. L'amant parfait contemple l'univers avec un regard purifié et le perçoit alors transfiguré, imprégné de la présence, et du parfum de l'Ami pourtant apparemment absent et inaccessible.

Cette beauté attire irrésistiblement, captive, fascine, indépendamment du fait que l'on soit conscient ou pas de ce que l'on contemple. Tous tombent dans ses filets et en deviennent prisonniers. Elle est une sorcière qui règne de façon absolue sur ceux qu'elle a pris au piège, elle leur enlève sagesse et raison, foi et piété, les réduit en esclavage, les transforme au point qu'ils ne se reconnaissent plus eux-mêmes, les rend fous, les plonge dans l'extase, les fait mourir de stupeur et finit par les immoler pour les faire renaître en l'Amour. Il est impossible de percevoir la beauté absolue en ce monde, on n'en connaît que des éclats : nous cueillons de temps à autre une fleur dans le jardin de la Beauté. Pourtant, la beauté imparfaite et limitée que nos yeux aveugles aperçoivent suffit à faire naître et à attiser le désir de connaître la Beauté éternelle sans forme et sans apparence qui ne se trouve qu'en Lui. Elle est donc ce qui fait avancer dans la Voie et aucun être ne lui échappe : le monde entier est amoureux d'elle, même s'il l'ignore.

⁴⁵⁷ Etat qu'il connaissait avant son existenciation, sa "création". Le voyage mystique consiste donc en un processus de dé-création.

⁴⁵⁸ *Lama 'ât*, X. 83-84, M. 486-487 (12^e chap.)

Elle est la source de tout dynamisme dans les deux mondes, tel un printemps capable de redonner vie au désert, parce qu'elle est à la racine de tout amour et de tout désir :

Ta beauté a jeté une rumeur dans le monde, chaque cœur l'ayant entendue a sacrifié sa vie.

Les chevaliers de Ta beauté ont conquis le royaume de l'âme, la renommée de Ta beauté a submergé le monde entier.

Le désir de Toi, qu'il soit visible ou caché, me fait courir autour du monde⁴⁵⁹.

La Beauté est guerrière et utilise la force si c'est nécessaire, mettant le trouble partout, attaquant et pillant comme un voleur de grand chemin, conquérant l'univers entier, sans que rien ni personne ne puisse lui résister. Celui qui s'en est épris ne lui échappera plus, et, désormais, plus rien ne sera capable de le distraire de la blessure qu'elle lui a infligé. Il ne cessera d'errer sans but en ce monde. Cette beauté absolue et invisible qui n'est pas contenue dans le monde habite pourtant le cœur du mystique, mais elle y est si profondément enfouie et si bien cachée que peu la découvrent : c'est là que l'on peut contempler Dieu comme dans un miroir à condition d'avoir cessé d'être soi-même, car Sa beauté ne peut être perçue que par Son œil. C'est pourquoi la première victime de la Beauté est Dieu Lui-même, puisqu'Il est éperdument amoureux de Sa propre Beauté qu'Il a répandue sur Sa création. C'est Lui-même qui S'aime Lui-même à travers Ses créatures.

2.5 Absence et omniprésence

L'amant est dans la perplexité : celui qu'il aime est indescriptible, inconnaissable et incompréhensible, tout comme l'amour que l'on éprouve pour Lui. L'union lui paraît impossible, tant il est misérable : quoi de commun entre un atome et le soleil ? Pourtant, il ne cesse d'espérer :

Quelqu'un peut-il donc exprimer le secret de l'amour pour Toi ? Non ! Quelqu'un peut-il Te décrire avec éloquence⁴⁶⁰ ? Non !

L'œil de quelque fêtu peut-il balayer la poussière de Ton seuil du balai de ses cils ? Non !

⁴⁵⁹ M. 419, v. 646 (*'Oshshâq-nâme*).

⁴⁶⁰ Litt. « percer les perles de ta description ».

A la nuit, je frappai à la porte du cœur, Tu me dis “entre”, j’étais sur le point d’obéir quand la jalousie s’écria : non !

Je suis comme un atome devant le soleil de Ta face. Le soleil se voile-t-il la face devant un atome ? Non !

Une rose du jardin de Ta beauté merveilleuse a-t-elle jamais fleuri pour un fou d’amour ? Non !

A la fin, éveille donc ma chance. Est-ce que la chance de quelqu’un a jamais dormi aussi longtemps ? Non !

Ô Toi qui n’a pas d’égal en beauté dans le monde entier, fais-moi grâce, sinon, ‘Erâqi restera seul⁴⁶¹.

L’Aimé semble à première vue absolument insaisissable, introuvable. Il se joue de l’amant, se cache et déménage sans cesse pour le semer. Les rumeurs sur le lieu de son séjour vont bon train, mais s’avèrent toujours fausses :

Tu changes sans cesse de lieu de séjour pour que personne n’ait l’adresse de Tes quartiers.
A chaque instant, Tu effaces les traces, afin que ‘Erâqi ne trouve pas de chemin vers Toi⁴⁶² !

L’absence de l’Ami est en réalité purement illusoire, car il n’est point de lieu, ni d’être qui ne soit habité par Sa présence. Cette beauté pour laquelle toute créature est pleine de nostalgie et d’inquiète recherche, l’amant ne cesse de l’avoir sous les yeux, mais il est aveugle. Il regarde sans intelligence et sans comprendre ce qu’il voit. Il ne distingue que les résultats de la manifestation de l’Ami, l’existence du monde et son illumination, mais il ne voit pas la Source de l’être et de la lumière. Le monde est vivifié par l’amour de l’Aimé et embelli par Sa beauté, mais Lui-même reste voilé par l’excès de Sa manifestation, dissimulé derrière un voile de Lumière aveuglante.

Es-Tu cœur ou ravisseur de cœurs ? Es-Tu mon âme ou mon bien-aimé ? Je n’en sais rien ! Tout ce qui est, c’est Toi qui l’est entièrement, je ne distingue pas l’un de l’autre !

Je ne vois pas d’autre aimé que Toi. Dans le monde entier, je ne connais d’autre charmeur que Toi dans l’univers.

Je ne perçois dans mon cœur que le tumulte de l’amour pour Toi, je ne vois au fond de mon âme que la nostalgie de l’Union à Toi.

(...) Je ne Te trouve pas dans mon cœur et Tu débordes les limites du monde, où Te chercherai-je, moi

⁴⁶¹ M. 185, v. 2084 *sq.*

⁴⁶² M. 244, v. 2912.

qui suis éperdu ?

Le plus étonnant c'est que je vois clairement Ta beauté ! Moi, l'ignorant, je ne sais pas ce que je vois !

Je sais que le jour et la nuit de ce monde sont éclairés par Ton visage, mais je ne sais si Tu es soleil ou lune resplendissante !

Puisque Tu apparais aux yeux de chaque atome comme un soleil, pourquoi Te caches-tu devant le misérable que je suis ? Je n'en sais rien ! (...) ⁴⁶³

Doit-on voir ici une allusion au fossé qui sépare connaissance mystique théorique et expérience réelle, réalisation intérieure de la connaissance, *'ilm al-yaqîn* et *haqq al-yaqîn* ?

Si l'Aimé est présent dans toute la création, il est un lieu où l'amant peut le trouver plus facilement : son propre cœur. Mais c'est l'endroit qu'il omet précisément de fouiller, car il lui semble impossible qu'Il puisse S'établir dans un lieu aussi exigü et aussi souillé. L'obstacle que l'amant rencontre sur la voie ne consiste pas seulement en l'idée fausse qu'il se fait de l'Aimé, mais aussi en l'erreur de jugement dont il se rend coupable à l'égard de sa propre nature. Par son cœur, il est inclus dans le jeu de l'Aimé avec Soi-même, jeu dont les "autres" ⁴⁶⁴ semblent à première vue exclus. Il n'en deviendra cependant conscient que lorsqu'il aura réussi à faire le vide et le silence dans le cœur, palais de Celui qui est sans limites. En attendant, il lui est plus facile de faire le tour du monde que de pénétrer dans la forteresse bien gardée :

Puisque c'est Toi qui es amoureux de Ta propre beauté, il est impensable que Tu montres Ton visage à un autre que Toi-même !

Le voile de Ton visage est en même temps Ton visage. Tu es caché aux yeux du monde entier tellement Tu es apparent.

Qui que je regarde, j'aperçois Ton visage. A travers toutes ces belles idoles, c'est Toi qui T'offres à ma vue. (...)

Par jalousie, pour que personne ne Te reconnaisse, sans cesse Tu ornes Ta beauté d'un autre vêtement.

Comment Te trouver, T'atteindre ? Car à chaque instant Tu demeures ailleurs.

'Erâqi ne cesse de Te chercher dans la lune, alors que tu habites ouvertement au fond de son cœur ⁴⁶⁵ !

Nous trouvons déjà, dans un beau poème de Hallâj, l'affirmation du Dieu caché dans l'intime des consciences, et des créatures égarées dans l'obscurité du monde qui Le révèle et Le

⁴⁶³ M. 249, v. 2972-81.

⁴⁶⁴ *Gheyr, aghyâr*, ce qui n'est pas l'Aimé lui-même.

⁴⁶⁵ M. 240, v. 2847-53.

dissimule simultanément, cherchant à l'extérieur Celui qui les habite :

(Dieu), l'Intime des consciences se cache, laissant des traces intelligibles du côté de l'horizon, sous des replis de lumière,

Mais comment ? Le "comment" ne se devine que du dehors, tandis que le dedans du mystère, c'est à l'Essence divine pour Elle-même.

Les créatures s'égarer dans une nuit ténébreuse en Te cherchant et ne perçoivent que des allusions.

C'est par la conjecture et l'imagination qu'elles se dirigent vers Dieu, et, tournées vers l'atmosphère, elles interpellent les cieux.

Or, le Seigneur est parmi elles, en chaque événement, dans tous leurs états, d'heure en heure.

Elles ne se retireraient pas de Lui, l'espace d'un clin d'œil, si elles savaient ! Car Lui ne se retire pas d'elles, non, à aucun moment⁴⁶⁶.

L'amant malheureux, toujours en train de déplorer l'absence de l'Ami, recèle à son insu un secret qui a pourtant été révélé à la face du monde. Le monde a trahi l'Aimé en Le révélant, l'Aimé lui rend la monnaie de sa pièce en dévoilant le secret de son être qui n'est autre que l'Être Un. Même ce qui paraît autre que Lui est Lui-même :

Dans la poitrine de tout éploré, ne vois que Lui, caché ; dans le regard de tout amoureux, sache que Lui seul apparaît⁴⁶⁷.

Ton visage a révélé le secret du monde entier, la trahison n'étonne pas de la part du soleil.

Ce qui est plus étonnant, c'est que le monde ait révélé Ton secret avec cent langues et que Tu sois resté intime avec lui⁴⁶⁸ !

Tout ce que tu connais en dehors de Lui, sache que c'est Lui, ne connais rien dans les deux mondes, ou sache que tout est Lui⁴⁶⁹ !

A cause de sa cécité, l'amant meurt de soif auprès de la Source. Possesseur du Trésor, il erre dans le monde en mendiant. Il réclame aux autres ce qui est en lui. La cause de sa maladie est l'illusion de se croire "autre" que l'Aimé et l'attachement à cette fausse individualité. Le remède conféré par l'Ami est la prise de conscience de sa condition de néant amené à l'être, et le retour à l'Origine dans le repos de la Prééternité, là où Dieu seul était :

⁴⁶⁶ *Le Divân d'Al Hallâj*, éd., trad., et annoté par L. Massignon. Paris : Paul Geuthner, 1955, p. 49.

⁴⁶⁷ M. 153, v. 1634.

⁴⁶⁸ M. 259, v. 3084-5.

⁴⁶⁹ M. 153, v. 1635.

Nous sommes assoiffés à l'extrême, et l'eau limpide de l'Union a rempli le monde à ras-bord.

Nous baignons dans cette eau, et nous la cherchons ; nous sommes dans l'union, et nous ignorons tout de l'union.

Le soleil est en notre demeure, et nous courons de porte en porte, tels des atomes de poussière.

Le Trésor est en notre possession, et nous en cherchons une petite parcelle en chaque lieu.

Jusqu'à quand errerons-nous dans le monde tout effarés ? Jusqu'à quand serons-nous prisonniers de l'ombre de l'illusion ? (...)

Montre le soleil de Ta face, afin que, comme des ombres, nous disparaissions à l'horizon.

Afin que la postéternité se mélange à la prééternité, que le présent soit à la fois mon passé et mon futur⁴⁷⁰.

Dans les *Lama'ât*, l'auteur explique que l'Aimé apparaît dans le monde entier et, quel que soit l'objet de l'amour de l'amant, c'est Lui seul qui est adoré. L'amant s'aime soi-même en tant qu'il est un lieu de manifestation de l'être de l'Aimé. En réalité, l'amour n'est pas l'attribut de l'amant, mais celui de l'Aimé : c'est Dieu qui S'aime Soi-même en lui. La Jalousie divine produit sans cesse de nouveaux portraits de l'Aimé qui apparaissent en toute chose : elle provoque ainsi une recherche éperdue et toujours renouvelée de l'Aimé par les créatures, et elle lui réserve l'exclusivité de tout amour⁴⁷¹. Les questions de l'omniprésence de l'Aimé et de la fonction théophanique du monde sont étroitement liées. Tout ce qui existe est miroir de Sa beauté.

Dans les *Lama'ât*⁴⁷², 'Erâqi avait analysé les relations amour-aimé-amant en termes de miroirs. Le Visage unique invisible en soi se reflète dans deux miroirs placés face à face qui se renvoient mutuellement leurs images réciproques : si l'amant est le miroir de l'Aimé, l'Aimé est aussi le miroir de l'amant. Cependant, dans le miroir de l'Aimé, l'amant ne peut contempler que sa propre forme. Ce miroir est donc un voile, car son reflet change selon les états de celui qui s'y reflète, donnant ainsi l'illusion de la multiplicité. L'Aimé ne peut être vu Lui-même, car Il est voilé par l'excès de Sa manifestation : Ses théophanies, tout en Le révélant, Le voilent par leur opacité et leur "être" qui s'opposent à l'absolue transparence divine et à son "non-être" qui est en deçà de l'être. Voici comment Ibn 'Arabî s'exprime au sujet du miroir de l'Aimé :

⁴⁷⁰ M. 226, v. 2676-83.

⁴⁷¹ 'ERÂQI. *Lama'ât*, X. 56-61, M. 462-466 (chap. 4, 5).

⁴⁷² *Lama'ât*, X. 66-72, M. 471-477 (chap. 6 et 7).

L'Essence ne se révèle que sous la "forme" de la prédisposition de l'individu qui reçoit cette révélation (...) Dès lors, le sujet recevant la révélation essentielle ne verra que sa propre "forme" dans le miroir de Dieu; il ne verra pas Dieu (il est impossible qu'il Le voie), tout en sachant qu'il ne voit sa propre "forme" qu'en vertu de ce miroir divin. Ceci est tout à fait analogue à ce qui a lieu dans un miroir corporel : en y contemplant des formes, tu ne vois pas le miroir, tout en sachant que tu ne vois ces formes, ou ta propre forme, qu'en vertu du miroir. Ce phénomène, Dieu l'a manifesté comme symbole particulièrement approprié à Sa révélation essentielle, pour que celui à qui Il Se révèle sache qu'il ne Le voit pas ; il n'existe pas de symbole plus direct et plus conforme à la contemplation et à la révélation dont il s'agit. Tâche donc toi-même de voir le corps du miroir tout en regardant la forme qui s'y reflète ; tu ne le verras jamais en même temps. (...) Dieu est le miroir dans lequel tu te vois toi-même, comme tu es son miroir dans lequel il contemple Ses Noms. Or, ceux-ci ne sont rien d'autre que Lui-même, de sorte que la réalité s'inverse et devient ambiguë⁴⁷³.

L'inaltérabilité du miroir évoque l'inaccessibilité de Dieu. Son immutabilité, quelles que soient les formes et couleurs qu'il reflète évoque la permanence divine en opposition avec la nature changeante de l'homme.

Mais outre le miroir de l'Aimé, l'amant, chez 'Erâqi, dispose d'un second miroir qui lui permet de s'élever à un degré supérieur de connaissance, celui de son cœur. Dans le miroir de son cœur, c'est l'Aimé qui Se contemple Soi-même et l'amant peut y voir les véritables attributs et noms de l'Aimé. Apercevoir l'Aimé dans ce miroir implique l'identité du regardant et du regardé. Cette vision n'intervient que lorsque l'homme est devenu le regard même dont Dieu se contemple⁴⁷⁴. Le cœur est donc le seul lieu où se rencontrent l'Eternel et l'existencié, la Divinité et l'humanité. Il est le seul miroir qui ne soit pas simultanément un voile.

Kâshânî distingue également deux sortes de miroirs et précise leur identité. Le miroir de l'existencié (*mer'at-e kown*) est l'Etre absolu unique, car les êtres n'apparaissent qu'en lui ; c'est un lieu d'apparition qui est caché à cause de sa manifestation, de même que la surface d'un miroir se cache lorsque des figures apparaissent dedans. Il fait face au miroir de l'Etre (*mer'at-e vojüd*) que sont les choses et dans lequel il se reflète⁴⁷⁵.

Il est naturel à la Divinité d'être voilée, secrète, mystérieuse et inconnue. Très tôt, on a donné diverses interprétations du hadith des soixante-dix mille voiles de lumière et de ténèbre qui, soit par clémence, soit par rigueur, tamisent l'éclat de la Divinité. Pour certains auteurs, le voile de ténèbre est la face cachée (*botun*) de la Majesté et de la Violence (*jalâl va qahr*) et

⁴⁷³ IBN 'ARABI. *La Sagesse des Prophètes*, trad. et notes T. Burckhardt. Paris : Albin Michel, 1974, pp. 46-48 (Verbe de Seth).

⁴⁷⁴ *Lama'ât*, 7.

⁴⁷⁵ KÂSHÂNÎ. *Estelâhât*, 129.

l'ensemble des attributs blâmables ; le voile lumineux, c'est la face révélée (*zohur*) de la Douceur et de la Beauté (*lotf va jamâl*) et l'ensemble des attributs louables. Pour d'autres, le voile ténébreux provient de l'imperfection du serviteur, alors que le voile lumineux provient du Seigneur, dont l'essence est voilée par les attributs et les actes. Pour 'Erâqi, les voiles, lumineux et ténébreux, de Dieu sont ses noms et ses propriétés. Leur rôle est d'atténuer l'intensité de l'Eclat divin qui brûlerait toute chose, et ils sont donc une marque de la sollicitude divine. Il est également un autre voile qui est la sauvegarde de l'existence de l'amant. Ce voile délimite le monde existencié par rapport à ce qui est éternellement, le non-être par rapport à l'être, le révélé par rapport au caché. Sans ce voile divin qui recouvre l'unité de l'Essence, les réalités existenciées, dont la fonction est de manifester ce qui est caché, voleraient en éclat⁴⁷⁶.

En définitive, l'amant ne peut être séparé de l'Aimé, car Celui-ci est présent partout et en toute chose. Il n'existe pas de chose qui ne soit son miroir et son lieu de manifestation :

Le monde est le miroir de Ton visage, le reflet de Ta face apparaît en lui.
Comment Te cacherais-tu, puisque le reflet de Ta face apparaît dans la coupe qui montre le monde ?
La rose a la couleur de Ton visage, car sinon, d'où lui viendrait cette beauté ?
Et si ce n'est pas Ta taille qu'a vue le cyprès, pourquoi est-il attiré vers les hauteurs ?
Par la beauté de Ton visage le monde est un jardin, heureux le cœur qui le contemple !
Dans le jardin, on ne voit que Ton visage ; c'est lui qui apparaît dans chaque pétale de fleur⁴⁷⁷.

3. Autres personnages

3.1 Le guide

La figure du guide spirituel apparaît épisodiquement dans les ghazals, mais c'est surtout à partir des panégyriques adressés à des maîtres spirituels et du dernier chapitre des *Lama'ât* que nous pouvons nous faire une idée de la représentation de ce personnage chez 'Erâqi. Le maître paraît s'identifier tantôt avec l'amant parvenu à la perfection, tantôt avec l'Aimé.

⁴⁷⁶ *Lama'ât*, X. 85-89, M. 488-490 (chap. 13).

⁴⁷⁷ M. 235, v. 2791. Les deuxième, troisième et quatorzième vers sont tirés de l'édition de Nafisi, N. 148, v. 1546-48.

Les ghazals nous livrent quelques informations. Le guide s'apparente au vieux Mage ou au Maître de la Taverne qui incite au libertinage et libère de l'ascèse hypocrite⁴⁷⁸. Il ne convient pas de parcourir le chemin spirituel sans lui afin de ne pas devenir le jouet des illusions⁴⁷⁹. Le guide (*râhnamâ*) porte secours à qui s'est noyé dans la mer de l'Exil⁴⁸⁰, mais il est absent du désert de la stupeur⁴⁸¹, et il n'est plus d'aucune utilité pour qui a achevé le périple⁴⁸², car celui-là est devenu lui-même un guide pour ses semblables. Ivre, il a découvert le trésor de la Taverne et acquis une sagesse supérieure à celle de cent maîtres⁴⁸³.

Dans les panégyriques⁴⁸⁴ consacrés à ses deux maîtres, Zakariyâ Moltâni et Qunawî, et dans l'élégie⁴⁸⁵ composée pour le premier d'entre eux, le maître apparaît nanti des attributs réservés aux prophètes. Le style de ces louanges est d'ailleurs assez stéréotypé. Les compliments qui lui sont adressés sont impersonnels et peuvent nous paraître choquants à force d'exagération. Mais rappelons-nous que le maître est d'une certaine manière déifié par ses disciples pour qui il représente Dieu sur terre. Il est en quelque sorte une théophanie divine, un miroir dans lequel se reflète la Face de l'Unique Aimé.

Témoin de contemplation enivré, il offre le vin de l'Amour à ses disciples. Sa beauté dérobe raison et patience, sa coupe détruit la nature charnelle, le parfum de sa chevelure mène à l'autre monde. Le disciple aperçoit son fantôme au crépuscule et quémande un baiser, afin d'avoir un avant-goût de la vie éternelle, baiser que l'œil meurtrier refuse. C'est un connaisseur des instructions du Coran et des secrets du Monde Caché. Ni la Mère du Livre (*umm al-kitâb*)⁴⁸⁶, ni la Tablette bien gardée (*lowh-e mahfuz*)⁴⁸⁷ n'ont de mystère pour lui. Il est aussi le miroir du monde, la coupe de Jamshid⁴⁸⁸. S'étant enfoncé par extase (*bi x'odi*) dans la mer du Néant, il a extrait la perle de la familiarité du secret de l'absence à soi. Il est le guide des Purs et des Amis de Dieu, l'égal des Prophètes et le détenteur de la Vérité et de la Certitude, le maître des maîtres

⁴⁷⁸ M. 84, v. 749 sq.

⁴⁷⁹ M. 28, v. 205.

⁴⁸⁰ M. 163, v. 1774.

⁴⁸¹ M. 108, v. 1029.

⁴⁸² M. 329, v. 3965.

⁴⁸³ M. 78, v. 680.

⁴⁸⁴ M. 46; M. 51; M. 63; M. 69; N. 82.

⁴⁸⁵ M. 57.

⁴⁸⁶ Prototype du Coran se trouvant au ciel.

⁴⁸⁷ Le Coran est écrit sur une table gardée (Cor. 85/21-22). Ce terme s'est mis à désigner la substance métaphysique (*hylé*) par opposition au calame (*eidós*) qui écrit sur la Table gardée.

⁴⁸⁸ Coupe mythique dans laquelle l'univers entier se trouvait reflété.

et le Pôle de la terre et de son temps. Son portail est la *qibla* de ceux qui font le bien, et le refuge des pécheurs. Sa sollicitude est le repos des cœurs, et la poussière de ses pieds le collyre des sages. Moïse de son temps, il fait jaillir des cœurs de ses disciples l'eau de Xezr à l'aide du bâton tenu par une main miraculeusement blanchie. Le troupeau qui bénéficie d'un tel berger ne craint aucunement le loup ennemi. Son haut dessein ressemble à l'oiseau mythique Homâ⁴⁸⁹ lorsqu'il déploie les ailes de la Joie et en recouvre les deux mondes. Du jardin de son âme, des milliers de rivières plus limpides que la source du Kowthar⁴⁹⁰ s'écoulent pour abreuver les jardins de vie. Grâce à lui, tous les matins à l'aube, Xezr verse l'eau de la Vie éternelle dans la coupe d'Alexandre. Celui qui a obtenu un regard de lui vit éternellement.

L'importance que le Coran donne à l'homme dans la création, et en particulier les versets de la Lumière (9/32 et 61/8) qui indiquent que Dieu lui a transmis une lumière plus parfaite qu'aux autres créatures, l'établissant vicaire de Dieu sur terre (*xalifa*), ont formé le fondement de la doctrine de l'Homme Parfait. Elle peut être rapprochée de celle de la Lumière Muhammadienne, lumière divine créée passant à travers les Prophètes et les Saints. Cette réalité serait une création avant la création du monde, concentrant tout en elle, une sorte de Logos, un Adam primordial, miroir parfait de la Divinité. La notion de l'Homme Parfait est également la transposition d'une conception alchimique de l'homme en tant que microcosme. Selon Jurjânî, l'Homme Parfait réunit la totalité des mondes divins et des mondes existenciés, il est l'écriture qui réunit les écritures divines et les écritures du devenir. Par son esprit, il est *Umm al-Kitâb* ; par son cœur, il est *Lawh mahfuz* ; par son âme, il est le Livre de l'abolition et de l'établissement (*mahw wa ithbât*)⁴⁹¹. Comme nous venons de le voir, 'Erâqi attribue toutes ces qualifications et ces caractéristiques au maître spirituel.

Que faire lorsque le maître est absent et que l'on reste seul ? 'Erâqi évoque ce problème dans une élégie à Zakariyâ Moltâni. Zakariyâ a disparu, ravi par la mort : il est comme le Soleil qui abandonne la maison de ce bas-monde. 'Erâqi resté seul tremble dans la nuit obscure où le guettent mille dangers, puisque désormais il n'y a plus personne pour le protéger. Son état est celui du malade abandonné par son médecin. Eperdu, en proie à la plus grande détresse, traqué par les forces ténébreuses, ayant perdu à la fois son cœur et son bien-aimé, il ne lui reste plus

⁴⁸⁹ Equivalent de Simorgh.

⁴⁹⁰ Source du Paradis.

⁴⁹¹ *E.I.2*, "al-insân al-kâmil".

qu'à verser des larmes sanglantes sur son abandon. Sa révolte contre la cruelle séparation reprend les mêmes clichés que la plainte de l'amant. L'aimé est accusé d'être insensible à la souffrance de son adorateur, un dialogue vespéral s'instaure entre le cœur et l'amant, au cours duquel ils renchérissent de doléances. Pourtant, même disparu, l'Ami continue à guider ses disciples : après l'avoir cherché partout, ils s'élancent au-delà du monde créé. Par son intercession, il rend parfaits ceux qui errent.

Ayant achevé son périple terrestre, le maître est devenu l'un des hôtes du monde céleste. Les images soulignent son haut rang et son extrême proximité de Dieu. Tel Simorgh, il vole si haut que même l'archange Gabriel est incapable de le suivre, lui qui fut déjà dépassé par un homme lors de l'Ascension du Prophète. Il se pose au sommet des neuf sphères. Il est l'oiseau du Trône et son nid se trouve au sommet de l'arbre du Lotus. Il demeure à une "portée de deux arcs" du Très-Haut qui tient sa main dans Sa droite. Du fait qu'il a trouvé refuge en Sa main, il est maître de toute créature éphémère et apparaît en toute chose de ce monde. 'Erâqi n'est qu'une misérable fourmi dont Simorgh a pris soin avec sollicitude, le transportant de la Chine à la Montagne du Qâf et jusqu'au bord de l'Océan sans rivage. Mais Simorgh se trouvait à l'étroit en ce monde, il a quitté sa cage et s'est élançé dans les airs, vers le septième ciel où sa beauté se révèle pleinement, comme celle de la perle qui jaillit de son écrin de coquille. N'étant pas contenu dans les neuf sphères, il s'est réfugié dans l'Empyrée. Sortant de la contingence des attributs, il réside au sein de l'Essence. Au Paradis, il continue à bouillonner de désir pour l'Unique Aimé.

Il est l'Aimé, le Roi, le cavalier de l'arène de la Sainteté, le faucon de la Proximité, le Soleil de la connaissance initiatique, un rayon du Soleil prééternel, le pôle de la Religion et de la Foi, la Lumière et le parfum des jardins du Paradis, la source de l'Effusion sainte du Très-Haut, le Sceau des Saints, le secours des affligés et le guide des égarés, le Garant de l'époque, le confident du Miséricordieux, le Trésor du Monde sacrosaint. Il est aux saints qui le servent et l'imitent ce que Mohammad est aux prophètes. Il fait la joie des prophètes et des saints, et sa beauté émerveille les anges. On le rapproche de Salomon, du Christ au souffle vivifiant, et son cœur est enflammé par le buisson ardent de Moïse.

C'est dans le XXVIII^e éclair des *Lama'ât* que 'Erâqi développe le plus pleinement le thème du maître. Ayant gravi tous les échelons de la Voie, le pèlerin est parvenu jusqu'à son Seigneur.

Deux cas de figure se présentent alors. Dans le premier cas, Dieu garde le “parfait” auprès de Lui, celui-ci est alors incapable d’exprimer quoi que ce soit du Mystère divin, et de revenir à la condition humaine normale. Il s’est anéanti en Dieu et n’est pas revenu (*fanâ*). Dans le second cas, au contraire, le mystique est renvoyé dans le monde pour servir de guide spirituel et mener vers la perfection ceux qui sont encore imparfaits (*barâ-ye takmil-e nâqesân*). Il garde alors les nouveaux attributs divins octroyés, mais retourne dans le monde en tant qu’homme conscient de soi en Dieu. C’est le *baqâ*, la surexistence que l’on définit classiquement comme étant un retour à la conscience de la pluralité du monde des créatures, accompagné d’un retour au monde avec une “conscience prophétique”, *i.e.* une perception nouvelle des choses et le désir de les faire parvenir à leur perfection. Celui qui vit cette expérience va donc interpréter le monde de façon divine et s’efforcer de le faire évoluer.

Il guide les âmes par son comportement et par sa parole, mais surtout par sa conformation à son Seigneur. En effet, en le renvoyant dans le monde sensible, l’Aimé lui rend le vêtement de ce monde, c’est-à-dire sa condition de créature distincte, sans laquelle il ne pourrait communiquer avec les autres. Mais il remplace les couleurs de ce monde par Sa propre couleur qui est la Beauté et l’Unité. Le pèlerin devient ainsi porteur de l’Aimé dans le monde, lumière de Dieu dans les ténèbres de l’univers existencié, manifestation parfaite de la Divinité. Dans le *Ketâb fihî mâ fihî*, Mowlavi utilise l’image de celui qui est allé du parfum du musc à la chose même, s’est uni à elle et a été perpétué dans l’essence même du musc. Alors, il s’en va communiquer au monde entier son parfum, et par lui, le monde est vivifié et attiré vers la Source. Figure de lumière dans laquelle transparaît Dieu, le maître guide les créatures grâce à sa ressemblance avec Lui.

Il est enivré d’une telle joie qu’il ne peut s’empêcher de parler du Secret, mais son discours incohérent ressemble à celui d’un homme ivre, parce que son expérience est indicible et incommunicable à celui qui n’a rien vécu de pareil. Le discours mystique n’éveille qu’un écho proportionné à l’aptitude de celui à qui il est adressé : « Qui n’a pas goûté ne peut savoir ». Le mystique parvenu à un tel état est entièrement espoir : il connaît déjà par expérience intérieure Celui à qui il aspire et vit tendu vers la promesse de la Rencontre définitive, lorsqu’aura lieu la dissolution complète du “soi” et que Dieu seul sera⁴⁹².

Le guide de ‘Erâqi correspond à l’Homme Parfait (*insân kâmil*) d’Ibn ‘Arabî. Chez cet

⁴⁹² *Lama’ât*, X. 132-136, M. 528-532 (28^e chap.).

auteur, l'Homme Parfait, en tant qu'entité cosmique et première création de Dieu, manifeste l'ensemble des Noms divins et contient donc l'univers entier. Il est le Vice-Régent de Dieu sur terre. L'homme parfait, archétype de l'univers, s'identifie avec la Réalité Muhammadienne. C'est en Muhammad et par lui que les prophètes et les saints trouvent leur perfection, car, comme le développera 'Abd al-Karîm al-Jîlî, il existe des hommes parfaits qui apparaissent concrètement dans l'histoire. Les hommes ne manifestent, en général, que des facettes et des aspects particuliers de l'Absolu selon leurs capacités propres, mais ils peuvent s'élever au rang d'homme parfait. L'Homme parfait est celui qui par sa propre annihilation a réalisé en soi l'unité essentielle (*wahdat*) au point d'être redevenu ce qu'il était en Dieu avant de venir à l'être. Cette annihilation se déroule en trois phases. La première appelée *taxalluq* consiste en la disparition de tous les attributs humains et leur remplacement par les Attributs divins. Dans la seconde (*tahaqquq*), c'est l'essence du mystique qui est annihilée et il prend conscience de son fait d'être un avec Dieu. Dans la troisième phase désignée par les termes de *ta'alluq* ou *baqâ'* (surexistence), le mystique rentre en possession de son individualité. Cependant, il la retrouve non en soi-même, mais au sein de l'Essence divine⁴⁹³.

Nasafi iranise cette doctrine akbarienne et désigne l'Homme parfait à l'aide des métaphores de la Coupe révélant l'univers, du Miroir du monde, de Xezr qui but l'eau de la vie, de Salomon qui connaissait le langage des oiseaux, ou de Jésus ressuscitant les morts par son souffle. L'Homme parfait est le maître spirituel, le Guide, celui qui se tient en avant inspiré par la guidance divine, le Pôle, l'Imam, le Maître du Temps, le Remède, mais il vit dans le plus profond renoncement et personne ne le connaît pour ce qu'il est. On rencontre donc les mêmes dénominations que dans les panégyriques de 'Erâqi ou d'autres poètes. Pour Nasafi, il y a toujours un Homme Parfait dans le monde, sans quoi ce dernier s'anéantirait. Il n'y en a qu'un à la fois, car tous les êtres sont comme un seul corps dont l'Homme Parfait constitue le cœur. Lorsqu'il disparaît, un autre sage accède à son rang. Il a une connaissance parfaite des mondes, est héritier des prophètes et ne vit que pour mener lentement le monde à sa perfection, sans toutefois avoir un quelconque pouvoir. L'Homme Parfait est la manifestation des attributs de Lumière, le substrat et la quintessence des êtres. Les anges, les cieux et les étoiles, le Trône et

⁴⁹³ Cf. *E.I.2*, "al-insân al-kâmil" ; T. IZUTSU. *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*. Part I. Tokyo, 1966 ; T. BURCKHARDT. *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*. Paris : Dervy Livres, 1985.

les Esprits, tout tourne autour de lui et le sert⁴⁹⁴.

En définitive, l'homme parfait du soufisme est l'intermédiaire entre l'Éternel et l'existencié, il s'identifie avec l'Aimé ou le maître. C'est une personne non en tant qu'individu, mais en tant qu'image parfaite de Dieu qui permet l'union des "opposés" ; il est la source, le modèle et le but de la création⁴⁹⁵.

3.2 *Le zéphir*

Dans la littérature persane, le zéphir joue avant tout le rôle du messager. Le messager est de la plus haute importance, puisque les amants sont presque toujours séparés et doivent donc recourir à ses services pour communiquer. Le chapitre XI du *Tawq al-hamâma* nous énumère les qualités qu'il doit posséder : discrétion, fidélité, dévouement, ingéniosité, perspicacité, faculté de passer inaperçu⁴⁹⁶.

Quoi de plus discret que le vent ? La brise aurorale et le souffle du printemps (*bâd, sabâ, nasim-e bahâr*) sont dans la poésie persane l'instrument privilégié de communication entre les amants. La brise est la messagère qui joue avec la chevelure de l'Ami et rapporte les effluves parfumées en provenance de Sa roseraie. Ces effluves ravivent les souvenirs de l'amant, l'énamourent, l'enflamment de nostalgie et désir ardent, stimulent son avancement dans la voie. Le vent qui souffle à l'aube et apporte le parfum de l'Ami est supérieur à cent brises des jardins du Paradis et il transforme le feu de la géhenne en un lieu délicieux⁴⁹⁷. La brise se charge également de porter les messages en sens inverse : ceux de l'amant à son Bien-Aimé, messages d'amour, de plaintes, de reproches. C'est elle qui est sa confidente et sa consolatrice. C'est elle aussi qui soigne et guérit l'âme, chassant le chagrin du cœur⁴⁹⁸. L'amant espère qu'elle portera les cendres de son cœur auprès de l'Ami :

Chaque jour, à l'aube, je pousse cent gémissements et plaintes en présence du zéphir afin qu'il apporte

⁴⁹⁴ 'Aziz al-din NASAFI. *Ketâb al-ensân al-kâmel*, éd. M. Molé. Tehrân : IFRI, 1371/1992 ; *Le Livre de l'Homme Parfait*, trad. du pers. par I. de Gastines. Paris : Fayard, 1984.

⁴⁹⁵ Une comparaison de l'Homme Parfait avec l'*Adâm qadmôn* de la Kabbale juive et l'Homme premier du manichéisme s'avèrerait sans aucun doute fructueuse.

⁴⁹⁶ IBN HAZM. *Le collier de la Colombe*, trad. Bercher, Paris : Papyrus, 1983, pp. 69-70.

⁴⁹⁷ M. 164, v. 1782.

⁴⁹⁸ M. 144, v. 1504.

un message de moi à l'entrée de Ta ruelle. (...)

Puisque je n'ai pas de confident, je converse avec le vent. Puisque je ne dispose pas d'un remède, je cherche la guérison auprès du vent,

Comme le feu de mon cœur ne diminue pas malgré les larmes de mes yeux, je souffle sur le feu afin qu'il me brûle plus vivement,

Car, peut-être, si je devenais cendres me soulèverais-je avec le vent et m'échapperais-je de la prison de souffrance de cette cité de malheur⁴⁹⁹.

La brise printanière est une puissance vivifiante et créatrice. Si elle souffle au dessus d'un cimetière, les amants s'élancent par centaines hors de leur tombe⁵⁰⁰. Elle guérit l'âme de tous les malades⁵⁰¹. Elle dispense la vie à l'amant qui la renvoie aussitôt en offrande au bout de la chevelure⁵⁰².

3.3 *Le xiyâl*

Le terme *xiyâl*, dont la signification la plus courante est l'imagination, désigne en outre chez 'Erâqi l'apparition illusoire et imaginaire de l'Aimé, le fantôme, l'image vue en rêve, la chimère, le fantasma. Si, durant le jour, l'Aimé est désespérément absent, Il apparaît la nuit dans les rêves de Son adorateur et Il hante ses songes. L'amant est tellement subjugué par le désir qu'il souffre d'hallucinations et aperçoit partout la projection de ses fantasmes. Le *xiyâl* est donc essentiellement un produit de l'imagination du mystique. Ses effets sont le plus souvent négatifs, mais peuvent parfois être positifs, lorsque, par exemple, l'imagination contribue à apporter un répit provisoire à la douleur de la séparation, insupportable aux novices en amour.

Chez Erâqi, l'apparition chimérique de l'Ami est parfois déléguée par Lui-même pour visiter le cœur de l'amant, l'énamourer, le rendre fou⁵⁰³. L'âme perd tous ses pouvoirs lorsqu'elle se trouve confrontée au *xiyâl* de l'Ami⁵⁰⁴. Souvent, l'amant n'a jamais vu l'Aimé, il ne le connaît qu'à travers le *xiyâl* qui le visite la nuit dans son délire d'amour. L'amant peut à la rigueur voir le *xiyâl* de l'Aimé en restant lui-même, mais lorsque l'Aimé paraît en personne, l'amant en tant que personne individuelle s'efface et seul l'Aimé demeure. Si l'Aimé ne peut être aperçu que par

⁴⁹⁹ M. 145, v. 1512 *sq.*

⁵⁰⁰ M. 87, v. 791.

⁵⁰¹ M. 144, v. 1504.

⁵⁰² M. 197, v. 2259.

⁵⁰³ M. 151, v. 1600.

⁵⁰⁴ M. 175, v. 1935.

l'œil du cœur, le *xiyâl* réjouit au moins l'âme à laquelle il sert de succédané⁵⁰⁵. Lorsque l'amant a déjà connu la vision, le *xiyâl* est une consolation au temps de la séparation : il fut un temps où l'amant plein de vaine gloire ne se satisfaisait même pas de l'Union, à présent, il n'aspire plus qu'à l'illusion d'apercevoir Son visage⁵⁰⁶.

Nul ne visite mon cœur à l'exception de Ton apparition chimérique ; à part Joseph, qui donc se rend à la prison ?

Hier soir, mon cœur disait à Ta chimère : qui possède le remède à ma douleur⁵⁰⁷ ?

Pendant le temps des prières intimes, la chimère de Son visage a brillé, des cris et des plaintes se sont élevés des cœurs des justes⁵⁰⁸.

‘Erâqi ne manque pas de mettre l'amant en garde contre la recherche de la consolation dans les illusions et les rêves⁵⁰⁹.

3.4 L'ennemi médisant

Ce personnage peu sympathique revêt des appellations et des rôles différents. La poésie amoureuse arabe le désigne sous le nom de *raqîb*, mot tiré d'une racine signifiant "garder, observer, surveiller". Il correspond au *gardador* ou au *lauzengier* des troubadours. Fourbe, cynique et curieux, il épie les amoureux et rapporte ce qu'il a vu. C'est un délateur et un calomniateur qui cherche à provoquer la rupture entre les amants. Il apparaît à l'époque omayyade, mais reste peu fréquent avant le III^e/IX^e siècle, où il devient l'un des principaux obstacles à l'union des amants. Les traités d'amour (Ibn Dâwud, Ibn Hazm, Ibn Abî Hajala) le décrivent. Ibn Hazm lui consacre un chapitre du *Collier de la colombe* et discerne trois catégories : le témoin importun, mais accidentel de la rencontre des amants ; le curieux qui désire vérifier, en observant les amants, si ses soupçons sont fondés ; le garde chargé de surveiller l'aimé. Le pire de tous est le guetteur qui a été autrefois éprouvé par la passion, puis s'en est

⁵⁰⁵ M. 161, v. 1746.

⁵⁰⁶ M. 148, v. 1560.

⁵⁰⁷ M. 249, v. 2966-67.

⁵⁰⁸ M. 151, v. 1600.

⁵⁰⁹ M. 86, v. 774. Cf. aussi Sanâ'i (par ex. *Divân*, 335) et Mowlavi pour lesquels le *xiyâl* possède sensiblement les mêmes caractéristiques.

détaché après en avoir acquis une parfaite expérience et désire en protéger celui qu'il surveille⁵¹⁰. Le guetteur s'adresse de préférence à l'aimé qui se laisse plus aisément convaincre que l'amant, il prétend que ce dernier ne garde pas le secret, qu'il est infidèle ou intéressé. Parfois, le délateur est un rival en amour et vise par ses médisances à évincer son concurrent⁵¹¹.

Pour les Persans, le *raqib* est le rival, le concurrent, la troisième personne du trio amoureux et l'obstacle majeur entre l'aimée et son amoureux. C'est ce sens que lui donnent Hâfez et Sa'di. Dans la réalité quotidienne, le *raqib* est le gardien de la jeune fille de bonne famille et l'odieux persécuteur de l'amant. Hâfez le fait souvent intervenir pour l'insulter et souhaiter sa mort. Il est démoniaque et paraît se multiplier à l'infini autour de l'aimée si jalousement gardée que personne ne l'a jamais vue. L'amant s'habitue à sa présence au point de ne plus se révolter contre lui et d'accepter sa présence naturellement. Le gardien n'est pas toujours inflexible et cruel, il est parfois distrait, ou devient l'intime de l'Aimée.

Plus que du *raqib*, 'Erâqi parle de l'ennemi délateur (*doshman-e badgu*). L'amant reproche souvent à l'aimé de trop tenir compte des médisances de l'ennemi, et d'entrer dans son jeu. Il conjure le bien-aimé de ne pas le croire et soupçonne son influence maléfique à chaque fois qu'il subit quelque revers de fortune⁵¹². Il doute de ses amis et se demande lequel d'entre eux l'a trahi⁵¹³. En l'abandonnant et en le déshonorant, l'Aimé agit selon le désir de l'ennemi⁵¹⁴. Ce que l'ennemi désire surtout, c'est la brouille et la séparation des amants et il ne cesse d'œuvrer dans ce sens en attisant les jalousies, en suscitant des malentendus par ses paroles malveillantes et en faisant naître disputes et rancœurs :

Quel ennemi médisant s'est interposé entre nous, pour que la séparation soit tombée entre nous, ô Ami ?

Ne romps pas avec les amis sur une parole de l'ennemi médisant; malgré l'ennemi, passe joyeusement notre seuil, ô Ami⁵¹⁵ !

⁵¹⁰ E.I. 2, "rakib" ; IBN HAZM. *Le collier de la Colombe*, 93-95.

⁵¹¹ IBN HAZM, *Le collier* 97-99.

⁵¹² M. 194, v. 2219-20.

⁵¹³ M. 117, v. 1138.

⁵¹⁴ M. 159, v. 1713.

⁵¹⁵ M. 194, v. 2219.

L'ennemi se réjouit avec malveillance du malheur de l'amant⁵¹⁶. Contrairement à la bonne fortune (*baxt*) qui s'absente fréquemment, il ne s'endort jamais et ne relâche pas sa surveillance⁵¹⁷. Il est fort en magie et en sortilèges⁵¹⁸.

Qui est en réalité l'ennemi ? Il semble vouloir usurper la place de l'Ami dans le cœur. Est-ce le monde ? L'ego ? Le résultat de quelque révolte ou de quelque découragement ? Parfois, l'ennemi semble être le monde, puisque, lorsque le monde n'a pas accès au cœur de l'amant, l'ennemi ne peut se substituer à l'Ami⁵¹⁹. Mais le monde ne peut nuire que si l'attitude de l'amant par rapport à lui n'est pas correcte, aussi l'ennemi n'est finalement personne d'autre que les mauvaises tendances de l'amant. Il est une personnification du "soi" égoïste⁵²⁰ : nous sommes à nous-même notre propre ennemi⁵²¹. En tout cas, l'ennemi empêche d'avoir accès à l'Ami parce qu'il est focalisé sur soi-même. Ne connaissant pas l'Ami, il conçoit difficilement que l'on soit fasciné par Lui et voudrait que l'on quitte ce dernier pour s'intéresser à lui :

L'adversaire me dit de quitter l'Ami, malgré lui, je Le recherche !

Ô ennemi, tu deviendrais fou d'amour comme 'Erâqi, si tu apercevais le beau visage de l'Ami⁵²² !

⁵¹⁶ M. 127, v. 1269.

⁵¹⁷ M. 145, v. 1524.

⁵¹⁸ M. 123, v. 1223.

⁵¹⁹ M. 221.

⁵²⁰ M. 188, v. 2129.

⁵²¹ M. 152, v. 1616.

⁵²² M. 222, v. 2623.

III LE CHEMINEMENT DANS LA VOIE

1. Psychologie mystique

1.1 La structure de l'être humain

Dans le prologue du *Livre des amants*, 'Erâqi nous décrit la création de l'homme. Sa conception de la création allie des éléments traditionnels d'origine coranique à une doctrine akbarienne de l'existenciation. D'après le Coran, l'homme a été créé par la main de Dieu (Cor. 38/75). La tradition précise que Dieu a pétri la glaise d'Adam pendant quarante jours afin d'insuffler en lui de Son esprit (*rûh*) lui donnant ainsi la vie (cf. Cor. 15/29 ; 38/72). Cette conception de la création accorde à l'homme un statut très haut puisqu'elle en fait l'œuvre la plus parfaite du Créateur et le réceptacle de Son souffle. Dans le '*Oshshâq-nâme* comme dans les *Lama'ât* et le *Divân*, la création a lieu en deux temps. Les réalités essentielles (*haqâyeq*) des choses sont d'abord extraites des points de surgissement de l'Innovation (*matâle'-e ebdâ'*), c'est une première création encore toute spirituelle, appelée création première (*fetrat-e ula*). Ensuite, la matière de leurs corps futurs subit des transformations pendant quarante jours avant que l'Esprit soit infusé dans les esprits au moyen du vin de l'aube (*râh, sabuhi*). Alors, la lumière de vie (*jân*) éclaire et anime l'argile sombre des corps, au moment où l'Ordre (*amr*, le "sois !" existenciateur) est prononcé¹. L'homme dépend donc d'une réalité essentielle, et il est composé d'un corps, d'un esprit et d'un principe de vie.

Les mystiques traitent relativement peu du corps. Les musulmans furent influencés dans leur théorie du corps par la tradition néoplatonicienne dont découlent deux grands principes : l'incorporel est par essence simple, indivisible, tandis que le corps est composé, divisible. L'incorporel est le principe causal, alors que le corps est un produit de l'incorporel. Le corps est constitué de matière et de forme (*hayûlâ* ou *mâdda*, et *sûra*), toutes deux incorporelles et indivisibles en elles-mêmes, et il naît de la corporéité (idée corporelle de la forme) reçue par la

¹ M. 371-373.

matière. Quand le corps absolu a pris naissance, les dimensions et les autres qualités des corps concrets naissent aussi². ‘Erâqi emploie les termes de *jesm*, *badan* et *tan* pour désigner le corps. Celui-ci est considéré comme une ruine sans valeur et il n’apparaît généralement qu’en association avec un autre élément connoté négativement, par exemple le “soi” (*x^vod*), ou contrastant avec lui, telle l’âme (*jân*).

Dans le *Livre des amants*, le poète relate l’histoire d’un charbonnier des bains publics qui ne connut pas l’Ami jusqu’à ce qu’il sorte de l’obscur poète du corps (*golxan-e tan*) où il s’occupait assidûment des bains de l’âme charnelle (*hammâm-e nafs*). Lorsqu’il s’aventura dans la verdoyante prairie du cœur, il rencontra enfin le Bien-Aimé et s’éprit de lui³. Le corps est présenté comme un voile plein d’images recouvrant l’âme (*jân*)⁴. Le corps fait partie, avec l’âme, le cœur, la raison et la foi, des choses raziées par l’Ami⁵. L’âme est encouragée à quitter le palais du corps, triste lieu de souffrance. Lorsque le Soleil du visage de l’Ami brille sur le cœur, le poète dévaste la maison du corps d’un torrent de larmes⁶. A la révélation d’un atome de la beauté de l’Ami, les esprits sont bouleversés et les corps dissouts⁷. Le corps de l’amant est devenu semblable à une aiguille à l’aide de laquelle il enfile les perles de l’amour sur le fil de l’âme⁸. Le corps de celui qui fait l’objet d’un amour métaphorique a été créé tout entier d’âme⁹.

C’est la composante incorporelle de l’homme qui nous intéresse ici. La mystique musulmane distingue traditionnellement trois niveaux dans l’être humain : l’âme charnelle (*nafs*), principe le plus bas dans l’homme, le cœur (*qalb*), et l’esprit (*rûh*). Cette division se trouve déjà dans le commentaire du Coran du sixième Imam Ja’far al-Sâdiq, et elle a été reprise par Abû Yazîd Bastâmî, Tirmidhî et Junayd. Xarrâz insère la nature (*tab’*), *i.e.* les fonctions naturelles, entre l’âme charnelle et le cœur. Ces trois niveaux ont chacun une essence, des qualités et des propriétés spécifiques¹⁰.

Pour les soufis, l’âme charnelle est essentiellement une ennemie féroce, incitatrice au mal

² *E.I.* 2, “djism” (De Boer).

³ M. 411-412.

⁴ M. 298, v. 3585.

⁵ M. 116, v. 1122.

⁶ M. 164, v. 1786.

⁷ M. 292, v. 3514.

⁸ M. 324, v. 3871.

⁹ M. 329, v. 3972.

¹⁰ SCHIMMEL. *Le Soufisme*, 242 ; Roger ARNALDEZ. *Réflexions chrétiennes sur la mystique musulmane*. Paris : OEIL, 1989, pp. 109-120.

et associée à la passion (*hawa*). Elle est le voile le plus épais entre l'homme et Dieu, et elle entrave l'ascension spirituelle. Elle persuade l'homme de s'abandonner à ses traits de caractère blâmables et à satisfaire ses mauvais instincts (orgueil, colère, mépris, jalousie, immoralité, paresse, avarice, avidité, vanité, etc.)¹¹, et lui fait préférer le monde et soi-même à Dieu. Elle doit être maîtrisée et on doit s'en défier sans cesse. Le mystique lutte contre elle extérieurement par l'ascèse (*riyâzat*) et intérieurement par la repentance (*towbe*, étym. retournement, retour vers Dieu)¹². Celui qui lui obéit fait preuve d'incroyance (*kufr*) ou d'associationisme caché (*shirk xafî*).

Le cœur est le lieu de la Présence divine (*sakîna*), celui de la Révélation et de l'Inspiration (*kashf wa ilhâm*), l'instrument de la connaissance savoureuse (*ma'rifa*) du mystique, l'intermédiaire entre l'esprit et l'âme, et la réalité de l'homme (*haqiqat al-insân*). Il est tout entier tourné vers Dieu et n'existe que pour Lui. Le cœur a la faculté de la contemplation (*mushâhada*) liée au dévoilement (*mukâshafa*). Certains soufis distinguent différents éléments dans le cœur ; ainsi Nûri différencie le "sein" (*sadr*) en liaison avec l'islam, soumission à la Loi révélée, le cœur (*qalb*), siège de la foi (*imân*), l'intérieur du cœur (*fu'ad*), siège de la connaissance spirituelle (*ma'rifa*) et le tréfonds du cœur (*lubb*), siège de l'unification (*tawhîd*)¹³. Souvent, les soufis parlent aussi de la conscience, *sirr*, la partie la plus intime et la plus intérieure du cœur, là où Dieu se donne au mystique. Pour certains, le cœur s'identifie à l'esprit.

L'esprit est une substance sainte et pure, créée immédiatement par l'Ordre divin et c'est ce qui, en l'homme, reflète de plus près la Beauté et la Splendeur de Dieu. L'esprit est le fond le plus secret, le plus intime de la créature et n'appartient qu'à Dieu, c'est un endroit muré à toute créature, "vierge inviolée" (Junayd). Il peut se rapprocher de l'étincelle de l'âme de Maître Eckhart. Certains auteurs sous-entendent même qu'il est incréé, et en quelque sorte divin. 'Erâqi parle rarement de l'esprit ; le plus souvent, il l'emploie dans le sens de souffle vital, et l'oppose au corps¹⁴.

¹¹ QUSHAYRÎ. *Risâla*, 165.

¹² HOJVIRI. *Kashf al-mahjub*, 245 sq.

¹³ Paul NWYIA. *Exégèse coranique et langage mystique*. Beyrouth, 1970, p. 321 ; JURJÂNÎ. *Ta'rifât*, 316 ; GHAZZÂLI. *Ihyâ'*, IIIe partie, 1e livre : Commentaire sur les merveilles du cœur (*Sharh 'ajâ'ib al-qalb*).

¹⁴ M. 372, 329.

1.2 Le combat spirituel

Parmi les soufis, certains insistent essentiellement sur l'évolution de l'âme : celle-ci connaît trois "moments historiques" à travers lesquels la conscience de soi s'affine. On distingue l'âme concupiscible qui incite au mal (*ammâra bi al-sû'*), passionnelle et égoïste, l'âme blâmante (*lawwâma*) qui se repent, se censure et joue un rôle important dans l'auto-examen en vue du progrès spirituel (Hasan al-Basrî, Hârith al-Muhâsibî), et enfin l'âme apaisée, agréée par son Seigneur (*mutma'inna*), transfigurée, qui correspond à l'intellect des philosophes, et qui est toute entière pénétrée de la présence en elle de la seule action divine. Cette âme pacifiée correspond au cœur ou même à l'esprit. L'âme doit donc être "dressée" et nombre d'auteurs se sont penchés sur les moyens de la soumettre¹⁵.

D'autres mettent l'accent sur la lutte acharnée que se livrent l'âme charnelle et l'esprit pour la possession du cœur qui revêt la nature de celui des éléments qui l'emporte. Tant que l'âme est la plus forte, le cœur est voilé, divisé et réduit en esclavage par elle. Si l'esprit prédomine, le cœur se transforme en lui et transfigure à son tour l'âme par la lumière spirituelle dont il s'est laissé imprégner. Il s'agit donc de discerner entre les aspirations de l'âme charnelle qui doivent être rejetées, et les inspirations du souffle divin (*rûh*) qu'il faut accueillir. Hasan al-Basrî est le premier à parler de "science des cœurs et des mouvements de l'âme" (*ilm al-qulûb wa al-xawâtir*), et Abû Tâlib al-Makkî intitule son ouvrage sur le soufisme la *Nourriture des cœurs* (*Qût al-qulûb*).

Chez de nombreux poètes mystiques persans, notamment Sanâ'i, 'Attâr et Mowlavi, une vision légèrement différente du combat spirituel prédomine, bien qu'elle allie les deux systèmes précédents. La lutte a lieu entre le "soi" (*x'od*), lieu des tendances mauvaises et de l'individualité illusoire, et le cœur (*del*), lieu de l'unification avec Dieu (*towhid*). Le soi ne s'identifie pas totalement à *nafs*. Il n'est pas seulement l'âme passionnelle, le moi égoïste, individualiste, jouisseur et destructeur. Il est aussi l'individualité de la créature, ce qui la pose comme un être distinct, "autre" que Dieu, ce qui la désintègre et la divise. Le mystique éprouve la conscience aiguë et douloureuse que son moi est ce qui le constitue comme un être différent de Dieu. Son individualité est ressentie comme un obstacle à l'union avec l'Aimé. Il cherche donc à se débarrasser des éléments différenciateurs qui le constituent en personne distincte. L'âme doit se

¹⁵ Par exemple, Muhâsibî, Tirmidhî, Sulamî, Muhammad Ghazzâlî, etc.

dépouiller de son individualité amoindrissante afin de retrouver l'Unité originelle. Elle doit se dépersonnaliser en sorte que l'Un seul subsiste. La dualité entre l'Aimé et l'amant doit s'effacer, et le multiple se perdre dans l'Un. C'est en abandonnant son être individuel, partiel que le mystique se met à "être" réellement en Dieu. Il est alors unifié, et assimilé à Lui. La plupart des auteurs prennent soin de souligner que l'homme ne devient cependant pas Dieu et qu'il surexiste d'une certaine manière.

On trouve des préfigurations de cette pensée dans le soufisme classique (IX^e siècle - début X^e siècle), notamment chez Bastâmî et Hallâj :

Je me suis dépouillé de mon moi comme la vipère de sa peau. Puis je me suis regardé : j'étais Lui.

Jusqu'à quand cet ego s'interposant entre Toi et moi ? Je Te demande d'effacer mon moi. Que mon moi soit Toi. Ainsi il ne restera que Toi ; et c'est Toi seul qu'on verra¹⁶.

Ton toi est ton propre voile : Un secret t'est montré, qui te fut longtemps caché, une aurore se lève, et c'est toi qui l'enténèbres encore.

C'est toi qui voiles à ton cœur l'intime de son mystère, et si ce n'était toi, ton cœur ne serait pas scellé¹⁷.

Quant au cœur, il est bien le lieu de la vision de Dieu et ce par quoi le mystique passe de la dualité à l'unité et de l'irréel au réel. Mais cela ne se fait pas sans peine. Le cœur doit être purifié afin que son aptitude passe de la puissance à l'acte. C'est l'image du miroir qui revient le plus souvent. Le cœur se présente au départ comme un miroir obscurci et oxydé, dont la rouille couvre la surface et empêche les images de s'imprimer. Il convient donc de le clarifier, de le frotter et de le polir, d'en enlever la rouille afin qu'il puisse refléter les images telles qu'elles sont en réalité, sans les déformer. Il est également nécessaire de bien l'orienter pour qu'il ne reçoive que l'Image de Dieu. Alors, il sera rempli de cette Image au point de s'y identifier dans un sens, bien qu'il en reste distinct dans un autre.

¹⁶ BISTÂMI. *Les dits de Bistâmi (shatahât)*, trad. de l'arabe, présenté et annoté par A. Meddeb. Paris : Fayard, 1989, p. 59 et 140.

¹⁷ HALLÂJ. *Le Divân d'Al Hallâj*, éd., trad., et annoté par L. Massignon. Paris : Paul Geuthner, 1955, p. 87.

1.3 Le “soi” dans le Divân de ‘Erâqi

1.3.1 La maladie de l’amour du soi chez ‘Erâqi

Le thème du “soi” revient obsessionnellement dans l’œuvre poétique de ‘Erâqi. Il apparaît comme un leitmotiv à la fin de beaucoup de ghazals. L’auteur utilise différents termes pour désigner le soi : *x^v od, x^v odi, to, to’i* (“toi”, “tuité”), *bûd, hasti* ou *vojud* (“être”, “existence”). Il le désigne aussi par son propre nom, ‘Erâqi, symbolisant l’individualité. L’“autre” (que Dieu) (*gheyr, aghyâr*), désignant plus généralement tout ce qui détourne de Dieu, n’est parfois qu’un déguisement du “soi”, de même que l’ennemi (*doshman*).

Les effets pervers du “soi” sont abondamment décrits. Il empêche d’avoir accès à Dieu ou à la Connaissance spirituelle, et il est directement responsable de la séparation. C’est une poussière aveuglante qui obscurcit la vue de l’amant et brouille l’image de l’Aimé. Il est lui-même un misérable aveugle, car son intérêt pour le monde créé l’empêche de discerner la Beauté de l’Ami. Par son opacité, il est un voile épais qui dissimule l’image de l’Aimé. Il est la rouille à la surface du miroir du cœur. Il tient l’amant prisonnier jour et nuit, et s’érige toujours en obstacle sur la Voie. Il est perfide et tente de devenir le confident du cœur afin de saisir quelque secret et de le trahir aussitôt auprès des ennemis. C’est un adversaire rusé, fourbe, et d’autant plus dangereux qu’il est intérieur à l’amant. Il est bien difficile de s’en débarrasser :

Mon cœur est un miroir et Son visage ne se reflète pas dedans, il est difficile de le polir, puisque c’est ‘Erâqi qui est sa rouille¹⁸.

Le monde temporel emprisonne tyranniquement l’amant, et le “soi” est une lourde chaîne entravant ses pieds qui aimeraient s’élancer légèrement à la poursuite du Bien-Aimé :

Dans le cachot des deux mondes, ‘Erâqi est devenu la chaîne à mes pieds. Serai-je ou non délivré de cette prison ? Je n’en sais rien¹⁹ !

Mais, l’amant ne semble pas toujours conscient du rôle de voile d’une partie de son être, et

¹⁸ M. 253, v. 3014.

¹⁹ M. 250, v. 2982.

il s'étonne du refus que lui oppose l'Ami. En réalité, l'Aimé ne le rejette pas lui-même, mais cherche à écarter ce "soi" haïssable :

On dirait que je suis moi-même le voile de Ton visage : lorsque je Te demande d'ôter le voile de devant Ta face, c'est moi que Tu rejettes au loin²⁰ !

Toute recherche de l'Aimé est vouée à l'échec, tant que l'on n'a pas réglé ses comptes avec le "soi" qui pervertit tout : tant que tu chercheras l'Ami avec ton "toi", ne t'attends pas à Le trouver²¹ ! Centré sur lui-même, le "soi" ne s'intéresse à l'Autre que comme à Celui qui va assouvir son désir, il est à la poursuite d'une possession de l'Ami qui serait clôture sur soi. Sa soi-disant quête de Dieu est en fait une quête déguisée de soi-même et de l'assouvissement de ses propres désirs. Enflé d'orgueil et beau parleur, il a une tendance poussée à l'autoglorification : il ne cesse de chanter ses propres louanges. Il prétend aimer l'Ami et lui sacrifier sa vie, mais il se plaint incessamment de Ses cruautés, récrimine et revendique de nouvelles faveurs. Jamais il n'est satisfait. Egoïste invétéré, focalisé sur lui-même, il aime ses aises, se complaît dans l'adoration narcissique de soi, et vit dans l'oubli le plus complet de l'Ami. En un mot, il est l'infidélité même et ne mérite que la lapidation.

Jusqu'à quand ne ferons-nous que chanter nos propres louanges ? Jusqu'à quand suivrons-nous notre propre désir ?

Jusqu'à quand réciterons-nous en vain des qasides ? Jusqu'à quand raconterons-nous en vain des contes ? (...)

Je sais que (c'est) ce "soi" (qui) ne permet pas que nous respirions la fragrance d'une rose du jardin de Son visage !

Il n'y a rien de mieux à faire que de nous mettre à laver notre tapis à l'aide de nos larmes !

'Erâqi est poussière sur la Voie, balayons cette poussière de notre chemin²² !

L'Aimé repousse avec mépris celui qui prétend à l'amour (*da'vi*). Lui offre-t-il sa vie ? La belle affaire ! Il croit donc être quelqu'un ? Son pseudo-sacrifice n'est d'aucune valeur ! Comment pourrait-il obtenir audience auprès de l'Ami, alors qu'il est l'esclave enchaîné du

²⁰ M. 259, v. 3082.

²¹ M. 148, v. 1562.

²² M. 223, v. 2634-2641.

“soi” ? En voilà un bel amoureux qui ne cherche qu’à satisfaire son désir et qui veille si jalousement à ses intérêts personnels²³ ! L’homme qui ne s’est pas libéré en échappant aux griffes de son ipséité est un idolâtre : il croit rendre un culte à l’Aimé, alors qu’il vénère les idôles païennes ‘Uzza et Lât. Il se donne bonne conscience en pratiquant vaniteusement l’ascèse et l’obéissance dans sa cellule d’ermite. Il devrait plutôt se rendre à la Taverne pour s’oublier lui-même et perdre la conscience de toutes choses dans l’ivresse du vin de l’Inconnaissance et de l’anéantissement²⁴.

Le cœur et le “soi” ne cessent de s’opposer et de se chamailler. Ils révèlent la division de l’amant déchiré entre sa tendance individualiste et sa profonde aspiration à Dieu. Le cœur s’efforce d’avancer vers l’Ami, mais le “soi” rechigne et traîne les pieds en maudissant son compagnon. Le cœur aperçoit l’Ami en toutes choses et se réjouit ; le “soi” est aveugle, sourd et insensible. Le cœur se fait une gloire d’être tué par la peine causée par l’Ami, tandis que le “soi” ne supporte aucune souffrance :

Puisque le reflet de l’Ami apparaît mieux dans l’eau, les larmes viennent à mes yeux en consolatrices.

Le monde est un songe et j’y vois la beauté de l’Ami, sans doute est-ce pour cela que le sommeil vient sans cesse à mes yeux.

‘Erâqi ne voit pas un tel visage en rêve, c’est pourquoi, dans son esprit, il me blâme de cent manières²⁵.

Le “soi” est particulièrement vicieux et retors, et l’homme ne cesse d’y succomber malgré ses efforts. C’est une sorte de démon intérieur qu’il est difficile de subjuger. Sans cesse il trouve de nouvelles ruses pour réduire à rien les plus grands efforts, pour souiller les aspirations les plus nobles. Pris entre deux feux par les éléments contradictoires de sa personnalité et las de la lutte interminable qu’il livre à cet adversaire insaisissable, l’homme doute de lui-même et se décourage. Le non-être de ‘Erâqi serait préférable à son être nuisible à sa relation avec l’Ami²⁶. Il souhaite n’être jamais né, car c’est sa descente dans le monde des contingences qui est cause de sa corruption et de son iniquité²⁷. Il invoque la mort afin qu’elle le soulage de sa honte et qu’elle le libère de cette existence maudite et de cet ennemi fort en magie et en sortilèges :

²³ M. 90, v. 833 *sq.*

²⁴ M. 79, v. 685 *sq.*

²⁵ M. 280, v. 3361-3363.

²⁶ M. 118, v. 1153.

²⁷ M. 127, v. 1264.

Mon existence m'accable de tristesse ! Ô Mort, occupe-toi de moi !

(...) Quand serons-nous enfin débarrassés du "soi", quand échapperons-nous au souci de notre réputation ? (...)

Si je jette un regard vers moi-même, que deux cent pierres me tombent dans l'œil. (...)

Je me plains non de l'Ami, mais de l'ennemi versé en magie et en sortilèges.

L'Ami et moi sommes toujours en paix. Si je mène une guerre, c'est contre moi-même !

La cause de toutes ces doléances est 'Erâqi, car il n'est pas devenu maître de son propre corps²⁸.

Dans le *Divân*, le "soi" s'identifie donc très souvent avec l'âme charnelle du soufisme classique et avec ses tendances mauvaises, que ce soit l'attraction des deux mondes, l'amour de soi ou la vanité. Mais il accompagne l'homme jusqu'au bout de la Voie spirituelle, même lorsque celui-ci s'est totalement défait de ses passions et a acquis les vertus correspondantes. Il persiste sous la forme d'une méconnaissance de soi-même : l'impression mensongère d'être une essence individuelle distincte, l'illusion d'une altérité qui le poserait en être indépendant de Dieu. Ne se connaissant pas soi-même, l'amant ne connaît pas non plus l'Aimé tel qu'Il est et il ne peut accéder à l'union. C'est dans les *Lama'ât* que ce problème est exposé avec le plus de clarté. Ce qui retient le mystique et entrave sa marche, c'est l'ignorance de l'Unicité de l'Être. Au fur et à mesure du cheminement, Dieu Se révèle à lui de manière toujours plus approfondie, jusqu'à ce qu'il comprenne sa propre fonction théophanique et les fondements réels de son existence²⁹. Dans le *Divân*, le "soi" est étudié de manière pratique tandis que les *Lama'ât* abordent la question de manière plus théorique.

1.3.2 Le remède : la lutte contre le soi

Une fois que l'amant a repéré la cause de son infortune et qu'il a compris qu'il était lui-même son propre ennemi, il ne rejette plus la faute sur le Bien-Aimé, mais gémit sur lui-même et ne cesse d'appeler au secours contre le "soi"³⁰. Le détachement par rapport au soi conditionne le progrès dans la Voie. Qui s'éloigne de soi-même se rapproche de Dieu :

La nuit dernière, la brise a chuchoté à l'oreille de mon cœur : 'Erâqi, ferme la porte de ton "toi", car ils

²⁸ M. 123, v. 1214-1225.

²⁹ Voir supra, Métaphysique.

³⁰ M. 152, v. 1617.

ont ouvert la porte de l'Ami.

Ils ont jalousement fermé l'œil des "autres", puis ils ont ouvert la porte du Trésor des Secrets³¹.

L'arme la plus efficace est l'amour. Il est très difficile, sinon impossible, de se libérer si l'on ne possède pas l'amour. Afin d'arracher le voile du soi qui encombre la Voie, l'amant n'a pas d'autre issue que de s'accrocher solidement à la courroie de selle de l'amour³². Mais en réalité, il ne peut rien par lui-même. Il ne lui reste qu'à confesser sa faiblesse et son impuissance et à implorer le pardon de l'Ami qui, seul, peut le secourir, car Il est le maître de l'amour³³.

L'Aimé emploie plusieurs stratégies. Parfois, Il a recours à la douceur : Il S'offre à nos regards et nous arrache à nous-mêmes, ou Il jette sur nous un regard qui nous ravit³⁴. Il abreuve l'amant d'un vin d'extase, le réjouit de l'union afin qu'il s'oublie soi-même et s'attache plus fortement à Lui :

Lorsque les anneaux de Sa chevelure devinrent le lien du cœur éperdu, celui-ci fut libéré du monde et échappa à son "soi".

Son œillade et Son visage me rendent tantôt ivre, tantôt sage, à cause de Sa boucle et du rubis de Ses lèvres, tantôt je suis non-être, tantôt être³⁵.

Bien plus souvent, Il manifeste une certaine rigueur et inflige la séparation afin de mortifier le "soi" et de purifier l'amant. Mais le remède est toujours adapté à l'état du malade, et le pèlerin doit s'y abandonner avec confiance. Il fait le difficile apprentissage de l'abandon des désirs propres et de la volonté personnelle. Il se conformera donc à la volonté de l'Aimé et acceptera sans murmurer les états donnés par Lui, même si à première vue, ils peuvent paraître peu attirants. Il pratiquera la vertu du contentement (*rezâ'*). Si les épreuves lui paraissent insupportables, c'est que sa volonté propre prime sur la satisfaction des souhaits de l'Aimé et qu'il préfère les dons de l'Aimé à l'Aimé lui-même. Or, il doit renoncer à ses désirs afin de laisser Dieu désirer en lui.

³¹ M. 76, v. 646-7.

³² M. 88, v. 798.

³³ M. 156, v. 1665.

³⁴ M. 89, v. 807-8.

³⁵ M. 137, v. 1402 et 1405.

Et si tu aperçois le reflet de Son visage dans la coupe, tu t'enivreras et perdras conscience sans vin.
Si tu veux parvenir à un tel but, tâche d'abandonner ce que tu désires.
Si tu abandonnes ton désir personnel, tu obtiendras tout que tu souhaites.
Si l'Echanson de l'Amour te donne de la lie de l'outre du chagrin, ne réclame pas l'écume du vin !
Abandonne-toi à Lui et sois heureux, qu'Il te donne du poison ou du nectar³⁶.

Abdiquer la volonté propre ne suffit cependant pas : c'est son existence même en tant que conscience individuelle que 'Erâqi ressent comme une entrave et il vise à supprimer ce qui, en lui, n'est pas Dieu, ou ne se reconnaît pas comme tel. Il aspire au non-être (*nisti*) : « Allons, 'Erâqi, romps avec ton propre être, car le non-être est préférable pour toi à l'être »³⁷.

Le non-être ne peut être atteint que par l'extinction de l'être individuel (*fanâ'*). Le *fanâ'* est à la fois une expérience humaine et la manifestation de Dieu à Lui-même. Il se prolonge par le *baqâ'* ou la subsistance, c'est-à-dire la permanence éternelle en Dieu. Dans l'anéantissement, le soi relatif ou partiel s'est complètement dissout dans le néant. Lors de la surexistence, l'homme ressort du néant complètement transformé en Soi absolu. Il reprend sa conscience normale, et le monde de la multiplicité réapparaît avec toute sa richesse de couleurs. Mais il a atteint la vraie Connaissance de l'Existence : le monde phénoménal n'est rien d'autre que la Réalité absolue sous son aspect épiphanique. *Fanâ'* et *baqâ'* ne sont pas seulement des états subjectifs, mais aussi des états objectifs. Pour employer un vocabulaire plus technique, le *fanâ'* objectif est un état d'unification ontologique (*jam'*), tandis que le *baqâ'* est l'unification de l'unification (*jam' al-jam'*) ou la seconde séparation (*farq thâni*)³⁸.

Celui qui s'est anéanti et qui est ainsi parvenu à exalter en soi l'élément divin au détriment des limitations de la nature humaine, celui-là n'est plus soumis aux mêmes lois. Dans cette expérience, l'amant abandonne tout être personnel et perd les couleurs du monde existenciel pour emprunter celles de l'Ami. Il n'est plus soumis aux lois et aux limitations du monde de la pluralité, mais au contraire, il gagne sur lui un pouvoir étrange. Alors, il n'est plus question ni de guerre ni de paix, puisque l'Ami seul subsiste : Lui est toi, et tu es Lui !

³⁶ M. 85, v. 755-769 ; N. 218, v. 2856-2861 (M.v. 758 trad. d'après Nafisi, v. 2859).

³⁷ M. 78, v. 679.

³⁸ T. IZUTSU. *Unicité de l'Existence et Création perpétuelle en Mystique islamique*. Paris: Les Deux Océans, 1980, pp.14-29.

Lorsqu'il ne m'est plus resté de couleur, j'ai pris la Sienne, et lorsque je suis devenu de la même couleur que Lui, les deux mondes m'ont été soumis !

Lorsque 'Erâqi a cessé de nous séparer, il n'a plus été question de guerre ni de paix entre Lui et moi³⁹.

Sur cette voie, si tu renonces à toi-même, tu auras la certitude que Lui est toi et que tu es Lui⁴⁰.

Le résultat de l'unification est l'acquisition de la Connaissance parfaite, ou plutôt la réalisation personnelle et intérieure de cette Connaissance qui est un état ontologique. Elle consiste à savoir que Dieu est l'Être et que ce qui apparaît dans le monde de la multiplicité n'a de raison d'être que par sa fonction théophanique. Les formes font illusion, mais elles n'ont pas d'être en soi :

Tu apprendras que Lui est l'Existant et toutes les choses sont illusoire.

Si la forme de 'Erâqi n'existait pas, toutes les difficultés seraient résolues⁴¹.

L'une des images préférées dans la description de cette étape est celle de l'Océan engloutissant la gouttelette. L'amant plonge dans la mer à la recherche du Joyau et, en perdant son identité, il découvre qu'il est lui-même le Joyau. Jadis esclave du monde, il en est à présent le maître. Alors qu'il était le fervent disciple de 'Erâqi, voilà qu'il est maintenant son Guide spirituel⁴². Il possède la Science divine : le monde existencié ne lui voile plus le Monde caché :

Jette-toi dans cette mer, peut-être trouveras-tu une perle, car, de cette mer sans fin, émergent de nombreux joyaux.

Et si une vague te submerge, quel bonheur ! C'est le mieux qui puisse t'arriver ! Le monde devant ta valeur se lèvera pour te servir⁴³.

Jusqu'à quand resteras-tu assoiffé sur le rivage du désir ? Jette-toi dans la Mer sans limites,

Afin que ton identité se perde dans l'Océan sans identité, afin que la dent de la Baleine⁴⁴ engloutisse,

³⁹ M. 320, v. 3810-11 ; N. 217, v. 2832 et 34.

⁴⁰ M. 81, v. 711 ; N. 302, v. 4434.

⁴¹ M. 262, v. 3139-40 ; N. 222, v. 2931-2.

⁴² M. 106, v. 1008.

⁴³ M. 88, v. 796-7.

⁴⁴ *Nahang*, "le crocodile", "la baleine". Le dictionnaire Mo'in et le *Borhân-e Qâte'* indiquent que ce n'est qu'abusivement que *nahang* a commencé à signifier la baleine. Les panégyristes du X^e-XI^e siècle associent *nahang* au Nil, et désignent par ce mot le crocodile. Très probablement, un glissement de sens a eu lieu entre le XII^e et le

selon ton désir, les états spirituels⁴⁵ !

Lorsque 'Erâqi se sera noyé, tu trouveras la vie éternelle et tu verras les secrets du Monde Caché dans le monde manifesté⁴⁶.

L'anéantissement est la condition *sine qua non* de cet état renouvelé du pèlerin. Il lui faut se perdre avant de se retrouver. Tant qu'il conservera un seul atome de "soi", il sera soumis aux vicissitudes du monde de la pluralité et il lui sera impossible d'accéder à la roseraie de l'Unicité divine. Couvert des blessures qu'il s'inflige à soi-même et tourmenté intérieurement, prisonnier de ses instincts comme la balle de polo est prisonnière de la canne, sans cesse distrait par ses passions et ses souffrances, il sera incapable d'apprécier le parfum de la rose :

D'abord on perd, et ensuite seulement, on trouve. Toi qui n'as rien perdu, que chercherais-tu ?

Tant que cent épines te tourmenteront de l'intérieur, tu ne sentiras jamais le parfum d'une rose de ce jardin. (...)

Sur ce terrain de polo, celui qui, comme toi, est couvert de blessures tombe prisonnier du creux de la canne, à l'exemple de la balle.

Tu ne te délivreras pas du creux de la canne, 'Erâqi, tant que tu n'auras pas abandonné le soi⁴⁷ !

1.4 Le Cœur, précieux allié

1.4.1 Le cœur dans le Divân

L'amour est l'essence du cœur : un cœur sans amour est un aveugle démoniaque. Etant par sa nature prédestiné à l'amour, il trahit sa vocation s'il demeure fermé à l'Ami. Il est l'œil spirituel de l'amant et l'organe de la Vision. Mais seul l'amour apporte la lumière nécessaire pour que l'œil puisse voir :

Tout cœur qui n'est pas incliné à l'amour, considère-le comme étant la tanière du démon, car ce n'est pas un vrai cœur.

Un cœur sans amour est un œil sans lumière, juge d'après toi-même, il n'est pas besoin de preuves⁴⁸ !

XIII^e siècle chez les poètes mystiques pour lesquels la baleine est un symbole de la profession de foi « Il n'y a de Dieu que Dieu » comprise comme une affirmation de l'unicité de l'être. *Nahang* est alors parfois associé au prophète Jonas notamment chez Mowlavi (S. SHAMISÂ. *Farhang-e talmihât*. Tehrân : Ferdows, 1373, "nahang").

⁴⁵ Car ces états sont par nature partiels et instables.

⁴⁶ M. 79, v. 690-92.

⁴⁷ M. 81, v. 717-723.

A cause de la faiblesse de l'amant et de l'esclavage du soi, le cœur éprouve du mal à se libérer et à se consacrer à l'amour. Aussi, l'Aimé l'aide-t-il en le déroband sans cesse à l'attention jalouse de 'Erâqi. A peine l'amant l'a-t-il retrouvé qu'il le perd à nouveau. Malgré les conseils et les remontrances, le cœur s'enfuit à la suite de l'Aimé, attiré par les effluves de Son parfum et la beauté de Son visage, et il est fait prisonnier par Sa boucle. C'est alors qu'il accède à une paix ineffable. Désormais, il ne supportera plus la compagnie du moi et quittera définitivement le monde⁴⁹.

Dès qu'il s'est attaché à l'Aimé, le cœur va éprouver de très grandes souffrances : il nous est décrit noyé dans ses propres larmes et éperdu de douleur, gémissant, blessé, ensanglanté, agonisant. Celui qui cueille une rose dans le jardin de Son visage a le cœur soudain rempli d'épines qui le déchirent et le meurtrissent⁵⁰. Pour devenir pleinement réceptif à l'Image de l'Ami, le cœur doit être brisé, broyé, dévasté, démoli de fond en comble. Un *hadith qodsi* affirme : « Je suis avec ceux dont le cœur est brisé à cause de moi ». Ce sont les vieilles maisons en ruines qui recèlent des trésors. L'Ami s'y réfugie, car plus personne n'y habite.

Fou de nostalgie, le cœur perd la tête et se met à battre la campagne. Le cœur et la raison ('*aql*) sont incompatibles. La raison est impropre à comprendre le mystère de l'amour⁵¹ et ne peut que s'effacer pour laisser la place à une sainte folie. Le cœur sort du palais de la raison⁵². Celui qui n'est pas fou de mélancolie n'est pas sensé⁵³.

La souffrance éprouve la constance et purifie le cœur. Celui-ci a beau être roulé de tous côtés par les eaux tumultueuses du fleuve de la vie spirituelle, ses sentiments pour le Bien-Aimé ne changent pas, quelles que soient les épreuves rencontrées. Il est vrai qu'il est aidé et soutenu par l'Ami Lui-même :

Puisque l'Eau de la Vie de Ton ruisseau est offerte gracieusement, pourquoi mon cœur misérable ressemble-il donc à un gravier roulé par l'Amoudaria ?

⁴⁸ M. 328, v. 3934-6.

⁴⁹ M. 315, v. 3731 *sq.*

⁵⁰ M. 90, v. 825.

⁵¹ M. 90, v. 822.

⁵² M. 189, v. 2132.

⁵³ M. 328, v. 3938.

Bien que le cœur de 'Erâqi ait été tourné et retourné de mille manières, il n'a cependant jamais changé en ce qui concerne l'amour pour Toi⁵⁴ !

Trop de souffrance nuit, car il détourne le cœur de l'Ami pour le focaliser sur la douleur éprouvée et l'accabler de manière exagérée. Alors la salle d'audience du cœur destinée uniquement à accueillir le Bien-Aimé se trouve encombrée de serpents et de fourmis, alors que l'œil devient aveugle⁵⁵. Le miroir du cœur, attaqué par la rouille du chagrin, ne reflète plus le beau Visage qui demeure désormais invisible⁵⁶. Une séparation trop longue, l'ignorance ou l'engourdissement dans l'indifférence peuvent tuer le cœur. Lorsqu'il perd l'amour qui est sa vie, il devient un mort-vivant que seule une effluve du parfum de l'Ami apportée à l'aube par le zéphir peut ressusciter :

Accorde un effluve à la brise de Ta ruelle, afin qu'elle parvienne au cœur à l'aube.
Que ce mort revive grâce à Ton parfum, et qu'il déchire son linceul pour l'amour de Ton visage.
Ne permets pas que la vie du malheureux 'Erâqi s'écoule sans amour pour Toi⁵⁷ !

L'amour parfait absorbe et transfigure la souffrance. Celui qui s'est laissé totalement envahir par l'Aimé ne dispose plus de place pour accueillir la souffrance :

A présent, mon cœur ne contient plus que l'Ami, il est si plein de cet Ami que rien d'autre ne peut y trouver place. (...)
Je me réjouis toujours que dans ce cœur serré, ni le chagrin, ni la peine ne trouvent à se loger⁵⁸.

Le cœur est donc soumis aux changements et ballotté d'un état spirituel à l'autre. Il est aussi parfois entaché de graves tares. Il est idolâtre, plein de ruse, d'hypocrisie et de vanité :

A quoi me sert de faire mes dévotions dans la Ka'ba si mon cœur sert 'Uzza et Lât dans le temple des idoles ? (...)

⁵⁴ M. 193, v. 2203-4.

⁵⁵ M. 182, v. 2045.

⁵⁶ M. 195, v. 2232.

⁵⁷ M. 180, v. 2014-16.

⁵⁸ M. 248, v. 2954-56.

Où est le Vin, car ce cœur plein de ruse, de tromperie, de duplicité et de vanité m'excède⁵⁹.

Il se laisse parfois distancer par l'âme (*jân*). Celle-ci, mue par le désir ardent (*showq*), le précède parfois dans la prosternation⁶⁰. Elle partage de nombreux secrets avec l'amour pour l'Aimé, sans que le cœur en soit informé⁶¹.

Mais il n'en reste pas moins que le cœur joue le rôle principal dans la relation amoureuse : c'est lui qui était témoin lors du Pacte prééternel et c'est lui qui "reconnaît" l'Ami en ce monde, alors que l'âme doit se contenter de l'illusion (*xiyâl*). Il est malade de désir et d'ivresse sans même avoir bu à la coupe de l'Union lors du festin de l'amour (*bazm-e 'eshq*). Le cœur seul est capable de vision directe de l'Ami. Quant à l'œil, quoiqu'averti du passage de l'Ami, il n'aperçoit pas Celui-ci. Tout au plus voit-il les cent mille amoureux qui s'écrient que l'Ami est en train de passer. L'âme est aveugle, mais elle possède une oreille spirituelle qui perçoit la voix de l'Aimé. Désormais, 'Erâqi errera aux alentours de la demeure de l'Ami, consumé de désir pour ce qu'il ne connaît pas⁶².

Lorsque le cœur s'est enfui à la suite de l'Aimé, 'Erâqi reste seul, complètement désorienté et incapable de trouver son chemin jusqu'à Celui qu'il désire. Son guide a quitté ce monde créé pour le vestibule de l'Ami. Le poète, abandonné et laissé à lui-même, n'a aucune chance de découvrir autre chose que des fantômes illusoires :

Mon cœur est perdu, pas trace de lui ! Je ne retrouve pas cet égaré dans le monde. (...)

Depuis que j'ai perdu ce joyau de lune, je ne trouve plus le chemin jusqu'au seuil de l'Aimé.

Depuis que ce mélodieux rossignol a quitté mon jardin, je ne sens plus le parfum de la rose et de la roseraie. (...)

Où donc chercher mon Joseph ? Je ne le trouve pas dans le puits du monde créé !

S'il vit, il est à la porte de l'Ami et, tout seul, je n'aurai droit qu'à une chimère⁶³ !

Le pèlerin vit une sorte de dédoublement vis-à-vis de son propre cœur qui lui est étranger

⁵⁹ M. 107, v. 1011 et 1014.

⁶⁰ M. 83, v. 728.

⁶¹ M. 199, v. 2295.

⁶² M. 219, v. 2581-3.

⁶³ M. 113, v. 1079-87.

au point qu'il en vient à douter de son existence. Le cœur s'apaise à l'ombre (*sâye*) de la chevelure de l'Aimé et s'y dégage des contingences de ce monde. Mais dès qu'il devient apte à distinguer la lumière, il quitte l'ombre pour la lumière, la chevelure pour le visage, l'illusion pour la vérité, le reflet pour la vraie Lumière. C'est alors que l'atome s'unit au soleil, que le cœur se dissout en l'Aimé :

Ce cœur dont nous n'avons aucune nouvelle est lové au creux de Sa boucle, s'il existe encore. (...)

Il a trouvé le repos dans l'ombre de Sa boucle et s'est libéré du bien et du mal de ce monde.

Lorsqu'il aperçut les rayons de soleil de Son visage, il quitta immédiatement l'ombre.

Ne cherche pas le cœur de 'Erâqi dans l'ombre, car cette poussière s'est unie au Soleil⁶⁴ !

Le cœur est la demeure inviolée de l'Ami et l'âme n'a jamais pu accéder à ce lieu secret. L'amant s'y rend en pèlerinage et vient frapper à sa porte de nuit. Mais étant accompagné du "soi" encombrant, il n'est pas reçu. Même s'il obtient la faveur de l'Ami, la Jalousie s'oppose formellement à cette intrusion : le cœur restera toujours la coquille refermée sur la perle précieuse qu'elle contient :

Mon âme frappait à la porte du cœur, celui-ci lui dit : va-t-en, car en cet esseulement avec l'Ami, il n'a de place pour personne d'autre !

Si tu veux entrer, laisse donc là 'Erâqi, car dans cette tente des Lumières, il n'existe pas de contingences⁶⁵.

A la nuit, je frappai à la porte du cœur et Tu me dis "entre !" J'étais sur le point d'entrer quand Ta Jalousie me l'interdit⁶⁶ !

Le cœur est essentiellement un miroir dans lequel apparaît la beauté de l'Ami⁶⁷. Puisque Dieu seul est, le cœur reflète le monde et devient un microcosme. Sa dignité extrême est magnifiée. Le cœur est un palais plus richement décoré que le Paradis et il est prêt à recevoir le Roi et ses amis. C'est de la beauté même du Souverain qu'est parée cette forteresse ; c'est Lui qui est l'ornement de la Maison. Le cœur devient un espace mythique qui contient le monde entier

⁶⁴ M. 246, v. 2926-2930.

⁶⁵ M. 248, v. 2960-1.

⁶⁶ M. 185, v. 2086.

⁶⁷ M. 331, v. 4000.

avec les neuf cieux, l'Apparent et le Caché, le Premier et le Dernier, l'Alpha et l'Oméga. On dirait qu'il n'y a qu'un seul cœur qui remplit tout : les âmes du monde se rassemblent en rangs autour de la tribune d'apparat du cœur. Le corps est un voile plein d'images devant le seuil de l'âme et l'âme est le chambellan à la porte du Bien-Aimé du cœur. La raison est le scribe qui note les décrets de la chancellerie du cœur. Lorsque la beauté inouïe du cœur se manifeste dans le monde, tout ce qui possède la vue reste stupéfait devant lui. Il est un mirage tellement merveilleux que même le prophète Xezr ne cesse de tourner autour de lui dans l'espoir de boire l'eau de la Vie éternelle. Ses couleurs changent au rythme des variations des théophanies de l'Aimé, et il brille de tous ses feux afin de colorer le monde entier à son image. Dans le cœur, on a dressé la table d'un festin de joie, mais il n'y a personne qui soit digne d'y être invité⁶⁸.

1.4.2 Le cœur dans les *Lama'ât*

Le dix-neuvième chapitre des *Lama'ât* est entièrement consacré à une présentation plus théorique et plus synthétique du cœur⁶⁹. Il apparaît essentiellement comme la demeure de Dieu et le lieu du voyage mystique. Le cœur est étendu à l'infini. Comme Ibn 'Arabî, 'Erâqi juxtapose les deux *hadiths qudsi* : « Ni Ma terre, ni Mon ciel ne sont assez grands pour Me contenir, mais le cœur de Mon serviteur Me contient » et « Le cœur se trouve entre deux doigts du Miséricordieux », et il s'appuie sur la sentence de Bastâmî : « Même si le Trône divin et tout ce qui y est contenu devaient se trouver multipliés à l'infini dans un seul coin du cœur du mystique, celui-ci n'en aurait pas conscience ». Comme l'Essence divine, le cœur est libre de toute détermination (*ta'ayyon*) et réunit en soi la mer du Mystère et celle du Témoignage (*bahr-e gheyb o shahâdat*), i.e. le monde caché et le monde manifesté. Il contient l'infinité des théophanies divines. Il possède l'aspiration spirituelle (*hemmat*) et un désir insatiable pour Dieu. Sa capacité de Le recevoir est aussi infinie que le désir de Dieu de Se donner à lui. C'est un abîme sans fond pouvant seul contenir l'infinitude de Dieu et n'étant comblé que par Lui. Aussi, c'est là que l'Ami dresse la tente de Sa monoïté (*fardâniyyat*) et installe la cour de Sa souveraineté (*bargâh-e soltanat*) pour y entreprendre ses œuvres, c'est-à-dire l'éducation du cœur. Celui-ci devient le siège des différents états spirituels et des étapes : le détachement (*hall*), l'attachement (*'aqd*), le "serrement" du cœur (*qabz*), la "dilatation" du cœur (*bast*), le fait d'être soumis aux variations (*talvin*) et la stabilité (*tamkin*). Ces états se présentent par couples opposés et complémentaires et

⁶⁸ M. 297, v. 3581 et sq.

⁶⁹ *Lama'ât*, 19, X. 107-109, M. 507-510.

sont générateurs les uns des autres, en ce sens que chacun d'eux en prépare un autre.

Hall est le détachement du cœur d'une vérité lorsqu'il accède à la vérité supérieure, tandis que '*aqd* est l'attachement ferme à une vérité spirituelle avec laquelle le mystique conclut un pacte. Alchimiquement parlant, *hall* est la dissolution du mystique en Dieu, et donc une sorte d'anéantissement (*fanâ*'), tandis que '*aqd* est la coagulation ou reprise de conscience de soi au sein de l'Essence (*baqâ*'). Le *qabz* se caractérise par la tristesse, l'angoisse, la contraction du cœur ; c'est un état de peur où le cœur est voilé ; il accompagne la manifestation de l'attribut divin de Majesté. Le *bast* est, au contraire, détente et dilatation du cœur, c'est un état d'espoir, d'ouverture à la révélation et un signe de l'amitié de Dieu pour le mystique. Il accompagne la manifestation de la Beauté. Aussi longtemps que l'homme chemine, il est soumis aux variations (*talvin*), car il passe d'un état à un autre, d'un attribut à un autre et d'une station à une autre. Lorsqu'il arrive au terme du voyage, il est confirmé, stabilisé (*tamkin*)⁷⁰.

Le cœur contient donc le chemin et l'aboutissement du pèlerinage. Non seulement il contient Dieu, mais il est de la même substance que Celui-ci. On le compare au vase de glace rempli d'eau : lorsque le soleil brille, on comprend que le récipient et son contenu sont une même réalité dans des états différents. Il existe donc une connaturalité entre le cœur et son Seigneur, qui permet au premier de contenir le Second. Quand Dieu investit le cœur, toute trace de créé disparaît et seul Dieu demeure. Il y a donc en l'homme une partie divine qui rappelle le « quelque chose dans l'âme qui est tel que si l'homme tout entier était cela, il serait tout entier incréé et incréable » de maître Eckhart : c'est son cœur.

La conception du cœur dans les *Lama'ât* s'inspire fortement d'Ibn 'Arabî, bien que celui-ci soit plus complexe dans son vocabulaire et son expression. Pour cet auteur, le cœur, une fois vidé de toute chose en dehors de Dieu, est à Son image et reflète alors l'ensemble des noms et les attributs divins. Seul le cœur est susceptible d'être changé de la condition d'être créé en être divin. Il représente la présence de l'Esprit sous son double aspect (Connaissance et Etre), car il est à la fois l'organe du dévoilement (*kashf*) et le point d'identification (*wajd*) avec l'Etre (*wujûd*). Le cœur est une théophanie, le miroir de la Manifestation (*mir'ât tajallî*) où Dieu contemple Son Image identique à Lui-même. 'Erâqi n'a pas vraiment développé, bien qu'il l'ait sous-entendu, l'un des points les plus originaux de l'enseignement d'Ibn 'Arabî sur le cœur :

⁷⁰ C'est ce que veut exprimer 'Erâqi lorsque, dans un poème, il parle de l'avalement par la Baleine des états (*hâlât*). Cf. M. 79, v. 691.

l'insistance sur le lien entre la création perpétuelle et la transformation incessante du cœur. *Qalb* est associé étymologiquement à *taqallub*, transformation continue. Le cœur correspond à la transformation ontologique incessante et constante de l'Absolu que l'on appelle *tajallî*. Le cœur reflète instant après instant toutes les formes dans lesquelles l'Absolu se manifeste. Il est le correspondant microcosmique de la Table Gardée (*al-Lawh al-Mahfûz*) sur laquelle se trouvent "inscrites" de façon indélébile par le Calame suprême toutes les choses du Monde jusqu'au Jour de la Résurrection. Seul l'Homme Parfait fait passer toutes les potentialités de son cœur de la puissance à l'acte⁷¹.

2. Les expériences heureuses

Si la poésie mystique musulmane est souvent mélancolique et s'attache à la description de la douleur de l'inaccessibilité, on y rencontre également l'expression de la joie et de l'extase de l'union. Pourtant, il est rare que ces états soient sans nuances : la joie se teinte de la crainte de la séparation, et la souffrance est pleine d'espoir. Certains soufis, comme Hasan al-Basrî, Râbi'a, 'Attâr, n'ont aucune estime pour la joie et la considèrent même comme stupide et impie, puisque la séparation est notre lot en ce monde et qu'elle ne cessera qu'avec la mort. D'autres, au contraire, sont dominés par une joie extatique. Parmi les Anciens, Dhû al-Nûn al-Misrî, chef de file de l'école d'Egypte, prêche l'amour de Dieu, et exulte de joie mystique ; il est le grand promoteur du concert spirituel (*samâ'*) qu'il décrit sous la forme allégorique d'un concert céleste au Paradis. L'un des mystiques les plus extatiques et les plus exubérants que l'islam ait connu fut Ruzbehân Baqli Shirâzi dont les écrits sont pleins de descriptions paradisiaques d'un monde transfiguré : on y côtoie beautés turques et jeunes pages, prophètes et saints, anges au teint de rose et aux longues tresses, revêtus d'étoffes somptueuses, parés de fleurs, la Ka'ba dansant, et Dieu lui-même sous la forme d'un beau jeune homme jouant de la musique ! Ruzbehân y danse avec le Bien-Aimé jusqu'à ce qu'il sombre dans la stupeur sanglotant de désir et d'amour et

⁷¹ S. AL-HAKÎM. *Al-mu'allim al-sûfî*. Beyrouth : Dandara, 1981, pp. 917-919 ; T. IZUTSU. *Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique*. Paris : les Deux Océans, 1980, pp. 108-115 et IBN 'ARABÎ. *Fusûs*, XII, *Hikma qalbiyya*, éd. 'Affî, Beyrouth, 1954, pp. 119-126.

poussant des cris sous la violence de son état. Il nage dans un océan de vin rouge et rejoint en son centre le Prophète qui lui offre une coupe, à moins qu'il ne boive une mer de lumière⁷². Les théosophes de la mouvance akbarienne connaissent un bonheur plus calme découlant de la certitude de l'Unicité de toute chose et de l'impossibilité d'être réellement séparé de Dieu. Ainsi toute l'œuvre d'Ibn 'Arabî est imprégnée d'une joie paisible, celle de l'unification déjà partiellement accomplie.

De nombreux termes techniques expriment les nuances des expériences de grâces mystiques. Nous n'étudierons ici que ceux utilisés par 'Erâqi : la proximité (*qorb*), l'espérance (*rajâ'*, *omid*), le désir (*showq*), l'intimité (*ons*), la certitude (*yaqin*). Les soufis parlent également de goût spirituel (*dhowq*), de solitude (*xalvat*, dans le sens d'esseulement avec l'Ami) et de joie (*tarab*, transport extatique). La notion d'extase est exprimée par les expressions *vajd*, *vojûd* et parfois *hâl* en persan. Toute une série de termes se rattachent à l'idée de vision : *shohud*, *moshâhede*, *kashf*, *mokâshefe*, *ro'ya*. Dans le registre de l'union, on trouve *vasl*, *vesâl*, *ettehâd*, *ettesâl*, *towhid*. La plupart des expériences désignées par ces mots sont des "états spirituels" (*ahvâl*).

Nous rappelons brièvement la différence que la plupart des manuels de soufisme classique introduisent entre l'état (*hâl*) et la station (*maqâm*). L'état est une grâce divine, généralement éphémère, accordée à l'homme indépendamment de sa volonté et de son mérite personnel. Les stations sont les différentes étapes de la voie mystique, stables, acquises par un travail personnel de lutte (*mojâhede*)⁷³. Le repentir (*towbe*), la délicatesse de conscience (*vara'*), l'ascèse (*zohd*), la pauvreté (*faqr*), la patience (*sabr*), l'abandon à Dieu (*tavakkol*) et la conformité à la volonté de Dieu (*rezâ'*) sont considérés comme des stations. Par contre, la proximité, l'amour, la crainte et l'espérance, le désir ardent, l'intimité, la vision, la certitude, etc. sont des états. Certains de ces états deviennent des stations : pour Ibn 'Arabî, celui qui a réellement atteint la vision (*shohud*) ne peut plus en être privé, puisqu'il s'agit d'une transformation ontologique acquise une fois pour toutes par le mystique, et non d'un état passager soumis à des causes extérieures⁷⁴.

⁷² RUZBEHÂN. *Le dévoilement des secrets et les apparitions des lumières*. Journal spirituel, prés. et trad. P. Ballanfat. Paris : Seuil, 1996.

⁷³ Cf. par exemple QUSHAYRÎ, *Risâla*, 123-124, JURJÂNÎ. *Ta'rifât*, 160.

⁷⁴ Voir infra, "Vision".

2.1 Quelques états moins souvent évoqués par 'Erâqi

2.1.1 La proximité

L'idée d'une proximité entre Dieu et le serviteur trouve sa justification dans l'emploi du mot *qurb* dans le Coran⁷⁵ ainsi que dans un *hadith qudsi* :

Mon serviteur ne cesse de s'approcher de Moi par des œuvres de dévotion, jusqu'à ce que Je l'aime, et, quand Je l'aime, Je suis l'œil avec lequel il voit et l'oreille avec laquelle il entend. Et quand il s'approche d'un empan, Je m'approche d'une coudée, et quand il vient en marchant, Je viens en courant⁷⁶.

Pour les premiers soufis, la proximité est le résultat de l'obéissance (*tâ'a*) et de l'accomplissement des commandements divins (Sarî Saqatî), tandis que la désobéissance provoque la séparation. Nûri insiste sur la grâce divine : l'homme ne peut se rapprocher de Dieu, mais c'est au contraire Dieu qui s'approche de lui, lorsqu'il risque de sombrer dans le désespoir par sa propre faute⁷⁷. C'est l'homme qui est plus ou moins loin de Dieu : Dieu n'est jamais loin l'homme, quel que soit le malheur ou la félicité de ce dernier⁷⁸. Le degré de proximité accordé est proportionnel à la capacité du mystique. Pour Xarrâz, la proximité est un regard transfigurateur de Dieu posé sur l'homme de derrière un voile qui le protège de l'anéantissement et permet sa transformation intérieure⁷⁹. Peu à peu, les mystiques persans infléchissent le sens de la proximité de Dieu : elle devient fuite de la prison de l'être personnel, partiel⁸⁰.

Dans le *Divân*, 'Erâqi parle rarement de la proximité (*qorb*, *nazdiki*) et c'est toujours pour souligner l'éloignement présent (*bo'd*). L'Ami est proche du cœur, bien qu'Il soit loin des yeux⁸¹. L'amant est un petit oiseau aux pattes et aux ailes brisées, qui ne peut voler jusqu'à la porte de la

⁷⁵ Cf. Coran, 2/182, 50/15, 56/84, etc...cité par SARRÂJ. *Lum'a*, 56.

⁷⁶ Mohammed GHAZZÂLÎ. *Ihyâ'*, IV^e partie, *Kitâb mahabbati Llâh wa ma'nâhâ*, 300 ; QUSHAYRÎ. *Risâla*, 445 ; HOJVIRI. *Kashf al-mahjub*, 326.

⁷⁷ KALÂBÂDÎ. *Ta'arruf*, 107.

⁷⁸ Cf. « La proximité est le maintien dans les œuvres d'obéissance. Dans le vocabulaire technique, il s'agit de la proximité du serviteur par rapport à Dieu, obtenue par tout ce que la félicité lui confère, et non la proximité de Dieu le Réel par rapport au serviteur, en vertu de cet argument coranique : "Et Lui (est) avec vous où que vous soyez" (Cor. 57/4). Il s'agit donc d'une proximité universelle que le serviteur soit heureux ou malheureux ». JURJÂNÎ. *Ta'rifât*, 308.

⁷⁹ Paul NWYIA. *Exégèse coranique et langage mystique*. Beyrouth : Dâr al-Mashriq, 1970, pp. 252-267.

⁸⁰ *Mer'at al-'oshshâq*, 22.

⁸¹ M. 148, v. 1560.

Proximité et il supplie l’Aimé de le laisser parvenir jusqu’à Lui⁸². La proximité semble réservée aux prophètes et aux saints. Dans une Louange du Prophète, le poète rappelle que, lors de son Ascension, il s’approcha de Dieu à “une portée de deux arcs”⁸³. Zakariyâ Moltâni, le maître spirituel de ‘Erâqi, est qualifié de “faucon de l’étendue de la Proximité”⁸⁴. L’aspiration spirituelle d’un autre soufi, Vali al-din Mohammad, est comparée à l’oiseau mythique Homâ, et s’envole dans le désert de la proximité de Dieu⁸⁵. Dans les *Lama’ât*, proximité ou éloignement dépendent d’une disposition intérieure du mystique, la pauvreté (*faqr*) qu’il possède ou dont il est dépourvu. Le “riche” demeure éloigné de Dieu dans l’extrême de la proximité et le “pauvre” est proche de Lui dans l’extrême de l’éloignement, parce qu’il est détaché de tout, y compris du désir de la proximité⁸⁶. Le mystique doit préférer l’éloignement à la proximité, si tel est le désir de l’Aimé, et il en sortira libéré de soi-même. Le désir de la proximité est parfois une ruse du “soi” jouisseur et vaniteux. On brise sa volonté propre par le renoncement à la proximité, afin de parvenir à un réel rapprochement, selon la qualité du désir de l’Aimé⁸⁷.

2.1.2 L’espérance

L’espérance est inséparable de la crainte⁸⁸, et Muhammad Ghazzâlî insista sur la nécessité d’un parfait équilibre entre ces deux sentiments. Mais les premiers ascètes mirent l’accent surtout sur la crainte. On craint Dieu et l’on se défie de soi-même comme de son pire ennemi⁸⁹. Plus tard, on eut tendance à privilégier l’espoir et la confiance en la Miséricorde infinie de Dieu. Ansâri dans ses *Étapes* distingue trois degrés d’espérance dont le dernier est l’espoir de la rencontre de Dieu, espoir qui demeure même après l’union, car le serviteur continue à désirer la vision à travers l’infinité des révélations (*tajalliyât*)⁹⁰. Pour ‘Attâr au contraire, l’espérance, caractérisée par la joie, est carrément un obstacle pour le pèlerin, car elle le détourne de l’Aimé. Elle est donc assimilée à la volonté propre⁹¹. Pour beaucoup de spirituels, lorsque le mystique a “rejoint” ou

⁸² M. 42, v. 294.

⁸³ M. 44, v. 311.

⁸⁴ M. 60, v. 464.

⁸⁵ M. 311, v. 3694.

⁸⁶ *Lama’ât*, 20, X. 113, M. 513.

⁸⁷ Car la chose désirée est proportionnelle au désirant et à ses qualités. C’est donc Dieu qui doit désirer en l’amant. *Lama’ât*, 22, X. 117, M. 517.

⁸⁸ La crainte et l’espoir sont les deux ailes de l’action sans lesquelles il est impossible de voler. SARRÂJ TUSÎ. *Kitâb al-luma’ fi al-tasawwuf*, ed. R.A. Nicholson. Leiden : Brill / London : Luzac and co, 1914, p. 62.

⁸⁹ KALÂBÂDÎ. *Ta’arruf*, 97-98.

⁹⁰ ANSÂRI. *Les étapes...*, 25 et 67-68 de la traduction.

⁹¹ SÂREMI, *Mostalehât*, 320-322.

s'est anéanti (*fanâ'*), il n'y a plus ni crainte, ni espoir.

'Erâqi emploie dans la poésie le terme persan *omid*, réservant *rajâ'* aux *Lama'ât*. Il espère entrevoir la Beauté de l'Aimé, Le rencontrer, recevoir le remède à son mal qui est son existence individuelle, et finalement s'unir à Lui. Il espère en la loyauté des êtres beaux, espoir bien souvent déçu⁹². Sa vie s'est écoulée en vain dans l'espoir que l'Ami se souviendrait de lui pour lui adresser un message⁹³. Il s'exhorte pourtant à garder l'espoir, car la fortune est changeante⁹⁴. Cet espoir réjouit, vivifie, donne des forces et du courage et permet de supporter les souffrances. Il apporte une mort vivifiante, celle de l'annihilation de l'être propre : le cœur a renoncé à tout et s'est mis à danser dans l'espoir de se suspendre aux vêtements de l'Aimé⁹⁵. L'homme est encouragé à espérer en dépit de son indignité, à frapper à la porte de l'Union avec le heurtoir de l'Espoir⁹⁶, à persévérer vautre dans la poussière du seuil de l'Ami⁹⁷ jusqu'à ce que pointe l'aube de l'Espoir⁹⁸. Il ne convient d'espérer qu'en l'Aimé seul et donc de perdre espoir en tout stratagème humain et toute aide extérieure pour s'effondrer à la porte de la grâce divine⁹⁹. L'amant, qu'il ait vécu une première expérience d'intimité ou non, ne vit que par l'espoir de l'union et il se berce de l'espérance que l'Aimé l'agrèera malgré ses imperfections¹⁰⁰. Mais l'espoir est finalement appelé à disparaître dans l'unification. Lorsque l'amant se débarrasse du vêtement de la forme et plonge dans la mer de l'Unité (*ahadiyyat*), il n'y a plus pour lui ni peur, ni espoir¹⁰¹.

2.1.3 Le goût spirituel

Le "goût", l'"acte de savourer" (*dhowq*) est dans la terminologie technique du soufisme le début d'un dévoilement initiatique (*kashf*). On emploie ce terme dans un sens plus large pour désigner la connaissance initiatique en opposition avec la connaissance théorique. Le goût spirituel se prolonge par le fait de boire (*shorb*) puis la satiété (*riyy*, pers. *sirâbi*)¹⁰². C'est une expérience directe, illuminative, qui découle d'une manifestation divine. Voici la définition qu'en

⁹² M. 215, v. 2528.

⁹³ M. 124, v. 1231.

⁹⁴ M. 103, v. 983.

⁹⁵ M. 255, v. 3036.

⁹⁶ M. 132, v. 1337.

⁹⁷ M. 209, v. 2440.

⁹⁸ M. 132, v. 1329.

⁹⁹ M. 108, v. 1030.

¹⁰⁰ M. 294, v. 3528.

¹⁰¹ *Lama'ât*, 10, X. 79, M. 483.

¹⁰² QUSHAYRÎ. *Risâla*, 146.

donne Jurjânî :

En rapport avec la connaissance de Dieu, cette expression désigne une lumière cogniscible que le Vrai projette par sa théophanie (*tajallî*) sur le cœur des saints, et par laquelle ceux-ci distinguent le vrai du faux, sans que cette illumination ne résulte pour eux, ni d'une connaissance théorique ou livresque, ni d'une autre cause extérieure¹⁰³.

Pour Ansâri, le goût est plus durable que l'extase, et il est ultimement la saveur de l'union et de la vision¹⁰⁴. Pour les mystiques plus tardifs, il est le premier degré de la Vision (*shohud*) et s'affine jusqu'à la douceur de l'Union¹⁰⁵. Le goût augmente le désir ardent (*showq*).

Chez 'Erâqi, l'amant goûte à la coupe de vin offerte à l'aube par l'échanson ou bue avec les compagnons dans la roseraie. Il goûte également au rubis des lèvres sucrées de l'Ami. Ces "goûts", qui symbolisent les premiers éclairs de la Révélation de l'Ami, lui procurent l'ivresse et l'embrasent de désir et d'amour. Ils apportent joie, plaisir (*ledhdhat*) et vie (*hayât*). Celui qui abandonne ses mauvaises tendances pour cheminer dans la Voie de Dieu découvre un paradis où l'arbre Tubâ¹⁰⁶ de la Foi s'élance vers les cieux les plus hauts. Les ramifications de cet arbre sont le rayonnement de la tendance au mieux (*ehsân*), et son fruit est le goût spirituel suscitant l'extase (*dhowq-e vajdâni*)¹⁰⁷. Lorsque l'atome aperçoit le Soleil, il devient fou d'amour, il emprunte un peu de sucre à Sa lèvre et ce goût lui donne le don de la parole¹⁰⁸. Les lèvres de l'Echanson ont le goût de l'eau de la Vie¹⁰⁹. La délectation qui envahit les hommes spirituels à l'ouïe du récit de la beauté de l'Ami les incite à Lui offrir leur cœur¹¹⁰. Souvent en effet, le goût s'identifie avec la beauté de l'Ami entrevu.

Dans les *Lama'ât*, le goût participe à la création et s'identifie à l'être (*vojud*): en entendant la mélodie du "sois !", l'amant éprouve le plaisir de la vision et goûte à la saveur de l'être¹¹¹. C'est donc l'être qui est la semence du dévoilement spirituel. Ce goût accompagne le pèlerin

¹⁰³ JURJÂNÎ, *Ta'rifât*, 202.

¹⁰⁴ ANSÂRI. *Les étapes*, 111.

¹⁰⁵ *Mer'at*, 199, KÂSHÂNÎ. *Estelâhât*, 36.

¹⁰⁶ *Tubâ*, litt. "joie", "bien", arbre paradisiaque dont les branches atteignent les demeures de tous les élus leur procurant diverses sortes de fruits délicieusement parfumés.

¹⁰⁷ M. 31, v. 221.

¹⁰⁸ M. 225, v. 2668.

¹⁰⁹ M. 244, v. 2896.

¹¹⁰ M. 327, v. 3933.

¹¹¹ Cf. *Lama'ât*, 2, X. 53, M. 460.

pendant son cheminement et ne disparaît que lorsque celui-ci parvient au but. Lorsque, par l’anéantissement de celui qui ne fut jamais et la surexistence en Celui qui ne cessa jamais d’être, il a dépassé la forme et le sens, il n’expérimente plus ni le plaisir de la vision, ni le goût de l’être¹¹².

2.1.4 Le désir ardent

Le *showq*, mot d’origine non-coranique, désigne dans le langage profane le désir du bien-aimé (humain) absent. Les soufis empruntèrent ce mot pour désigner l’un des états de la Voie. Au II^e/VIII^e siècle, on distingue entre désir du Paradis et désir de Dieu Lui-même. Pour Shaqîq-e Balxi, le désir du paradis (*showq be behesht*) précède l’amour de Dieu (*mahabbat*)¹¹³. Peu à peu, le désir se tourne vers Dieu seul et fait suite au “goût”. Tirmidhî en donne l’une des plus belles définitions :

(Le désir) se manifeste par l’impatience (*qalaq*), qui ne laisse plus aucun repos à celui qui a reçu les premières lueurs de la beauté divine et qui a perçu un avant-goût (*dhowq*) des joies de la rencontre. Le désir ardent est le feu de Dieu qui embrase les esprits pour qu’ils ne trouvent de repos en rien hormis Dieu¹¹⁴.

Au IV^e/X^e et au V^e/XI^e siècle, le mot *showq* se met à désigner plus spécialement un désir violent de la vision de l’Aimé par le cœur et en ce monde, désir qui augmente au fur et à mesure que l’on avance dans la Voie. Seul ‘Abd Allâh Ansâri considère le désir ardent comme une imperfection et une maladie spirituelle¹¹⁵. Pour certains, le désir s’apaise et disparaît lorsque le but est atteint. Sarrâj divise les “désirants” en trois groupes : ceux qui désirent le paradis, ceux qui désirent le Bien-Aimé et enfin les désirants sans désir qui sont parvenus dans la proximité de Dieu¹¹⁶. Pour Muhammad Ghazzâlî, le désir se calme lors de la vision, mais pour Ahmad Ghazzâlî, il ne fait qu’augmenter. Dans le *Miroir des amants*, le désir ardent est caractéristique de la séparation et s’efface lors de l’union, à la différence de l’amour et de la douleur (*‘eshq va*

¹¹² Cf. *Lama’ât*, 8, X, 74, M. 478 et Métaphysique.

¹¹³ Dans les deux étapes, c’est Dieu qui est aimé, à travers le Paradis, puis sans intermédiaire. Cf. SHAQIQ BALXI. “Resâle-ye âdâb al-‘ebâdât”, éd. P. Nwyia, trad. Purjavâdi, *Ma’âref*, IV, 1 (1366/1997), pp. 106-120.

¹¹⁴ P. Nwyia. *Exégèse coranique*, 286-287

¹¹⁵ Serge de LAUGIER de BEAURECUEIL. *Khwâdjâ ‘Abdullâh Ansâri (396-481H/ 1006-1089), mystique hanbalite*. Beyrouth : Imprimerie catholique, 1965, p. 282-283. On désire celui qui est absent, or Dieu est toujours près de nous (Cor. 57/4). La voie de l’élû consiste à être absent, Dieu étant présent.

¹¹⁶ *Luma’*, 63.

dard) qui ne cessent de croître avec celle-ci¹¹⁷.

Abû ‘Ali Daqqâq, Nasrâbâdî, Ruzbehân et Farghânî distinguent entre *showq* et *eshiyâq* : le premier disparaît à la vision tandis que le second persiste. Pour d’autres, la connaissance en ce monde est imparfaite et laisse donc subsister le désir ; ce n’est que dans l’Au-delà que le désir disparaîtra. Mais Abu Sa’id affirme que la vision augmente le désir et que celui-ci ne s’éteindra même pas dans l’Autre Monde¹¹⁸.

Quelques-uns s’appuient sur deux hadiths *dâvudi*¹¹⁹ pour affirmer la primauté du désir divin pour la créature et la cruauté de celle-ci¹²⁰. Le désir est le plus souvent comparé à un vin qui enivre ou à un feu qui brûle l’âme (déjà chez Sarrâj). Il provoque inquiétude et agitation (*ezterâb va biqarâri*) avant de consumer l’amant. En poésie, il est traduit par les métaphores du rossignol soupirant après la Rose, du papillon voletant autour de la chandelle, et de la flûte qui gémit de nostalgie pour la roseraie.

‘Erâqi souhaite apercevoir la face de l’Ami ou s’unir à Lui. Ce désir ennoblit le cœur et l’incite à se consacrer tout entier à l’Aimé. Il excite le trouble et la douleur et met à l’agonie¹²¹. C’est un vin enivrant qui ne cesse d’attiser une soif toujours plus insatiable, rend inconscient et mène à l’anéantissement de celui qui est ivre d’amour¹²². C’est aussi un feu qui consume tout ce qui, dans le cœur, n’est pas l’Ami¹²³. Sa flamme élève le cœur jusqu’au dessus des cieux. ‘Erâqi partage avec ‘Attâr cette conception du désir ardent qui provoque la sortie de soi et l’annihilation (*fana*). Lorsque cette purification sera accomplie, le pèlerin quittera le rivage du désir pour se perdre tout entier dans la mer sans limites¹²⁴. Le poète emploie également le terme d’*eshiyâq* qui est lié à la séparation et cause bouleversement et tristesse¹²⁵.

Dans les *Lama’ât*, ‘Erâqi analyse le dynamisme du désir ardent qui croît au fur et à mesure

¹¹⁷ *Mer’at*, op. cit., p. 211.

¹¹⁸ Cf. PURJAVÂDI, “Showq-e didâr”, *Nashr-e Dânesht*, XIV, 4 (1373/1994), pp. 6-15; “Qeble-ye showq”, *Nashr-e Dânesht*, XIV, 5 (1373/1994), pp. 15-23; et “Âtesh-e showq”, *Nashr-e Dânesht*, XV, 6 (1374/1995), pp. 6-14.

¹¹⁹ Dieu révéla à David : Dis aux fils d’Israël : « Ne vous occupez pas d’autre chose que Moi, car Je vous désire. Quelle est cette cruauté ? Si ceux qui complotent contre Moi savaient combien Je les attends et désire qu’ils abandonnent leurs péchés, ils mourraient de désir pour Moi. (...) Ô David, voilà ma volonté pour ceux qui s’élèvent contre moi. Quelle est (donc) Ma volonté pour ceux qui Me reçoivent ? » QUSHAYRÎ. *Risâla*, 462.

¹²⁰ QUSHAYRÎ. *Risâla*, 458-462.

¹²¹ M. 149, v. 1573 sq.

¹²² M. 417-422 (*‘Oshshâq-nâme*)

¹²³ M. 186, v. 2100.

¹²⁴ M. 79, v. 690-691

¹²⁵ M. 119, v. 1165.

des différentes révélations (*tajaliyyât*) et ne doit pas se laisser fixer de limites, puisque Dieu seul doit être désiré et que le désir est aussi infini que son Objet. Chez les Akbariens, le désir humain est le reflet du désir divin. Etant étroitement lié à la Théophanie, le désir ardent est donc à l'origine de deux mouvements : le premier est l'existenciation qui fait apparaître des créatures hors de Dieu et répond à Son désir de S'aimer en elles, et le second est la remontée vers Dieu des âmes qui Le cherchent, pressées par la soif spirituelle. 'Erâqi rejoint ainsi la vision cosmique de 'Attâr pour qui le désir ardent est responsable de la course des astres et de l'évolution du monde, du voyage vers le bas-monde et du retour au Monde Eternel¹²⁶.

2.1.5 La certitude

La certitude (*yaqîn*) se présente sous trois formes : connaissance certaine (*'ilm al-yaqîn*), certitude oculaire (*'ayn al-yaqîn*) et réalité de la certitude (*haqq al-yaqîn*). Selon Hojviri, par *'ilm al-yaqîn*, les soufis désignent la connaissance de la pratique religieuse dans ce monde conformément aux commandements divins. *'Ayn al-yaqîn* est la connaissance de l'état de mort et le moment du départ de ce monde, et *haqq al-yaqîn* est la connaissance intuitive de la vision et de la nature de Dieu qui seront révélées au Paradis. C'est pourquoi la première forme de certitude est celle des théologiens du Kalâm en raison de leur observance correcte des commandements divins, la seconde, celle des mystiques (*'ârefân*) parce qu'ils sont prêts à mourir, et la troisième, celle des amoureux (*dustân*) en raison du fait qu'ils rejettent toutes choses créées et s'annihilent¹²⁷. Hallâj donne une description plus imagée de ces trois étapes dans son *Kitâb al-tawâsîn* : la phalène qui aperçoit la flamme de la chandelle expérimente la connaissance certaine, lorsqu'elle s'approche et en sent la chaleur, elle atteint la certitude oculaire, et lorsqu'elle est consumée par la flamme et devient la même chose que le feu, elle réalise la réalité de la certitude. Pour Ibn 'Arabî, l'argumentation et la preuve philosophique ou théologique apportent la connaissance certaine, la Vision (*mushâhada*) et le dévoilement (*kashf*) conduisent à la vision certaine, et enfin la réalité de la certitude est l'assimilation métaphysique suite à une science donnée par une vision¹²⁸.

C'est uniquement dans les *Lama'ât* que 'Erâqi emploie deux de ces termes. Les réalités qu'ils recouvrent font partie des dernières étapes et ont sensiblement le même sens que chez Ibn

¹²⁶ SÂREMI, *Mostalehât*, 381.

¹²⁷ HOJVIRI. *Kashf al-mahjub*, 497.

¹²⁸ IBN 'ARABÎ. *Istîlâhât*. Beyrouth : Dâr al-Imâm Muslim, 1990, "yaqîn".

‘Arabî. La certitude oculaire permet d’apercevoir la beauté de l’Ami, et l’amant la recherche inlassablement en tout lieu jusqu’à ce qu’il découvre que la source de Xeẓr est en lui-même, bien qu’elle soit obturée par la fausse idée qu’il se fait de soi-même. Alors, lorsqu’il regarde en lui-même à l’aide de la certitude oculaire, il s’éclipse et retrouve l’Ami. Il réalise avec stupeur qu’il est Lui. Celui qui a acquis un tel regard voit que l’Ami apparaît dans chaque atome. Seule la réalité de la certitude apaise véritablement le cœur. Ce plus haut degré de certitude, c’est Dieu lui-même. Il s’acquiert par l’abandon de soi pour que Dieu seul subsiste. Alors, “Il est toi et tu es Lui”. La réalité de la certitude apparaît ici comme un état ontologique stable, tandis que la certitude oculaire est le moyen pour parvenir à cet état¹²⁹.

Dans le *Divân*, ‘Erâqi ne parle que de *yaqin*, mais sa doctrine au sujet de la certitude demeure la même. La certitude détache l’homme du monde et l’attire vers Dieu. Alors que la lumière de la certitude émane du rayon de Sa chandelle, les amants deviennent ses papillons de nuit et abandonnent les beautés créées de ce monde et de l’Autre. La certitude est due à un dévoilement, à une théophanie, et rien ne lui résiste : lorsque l’Aimé écarte le voile de Sa Face, la certitude survient, la présomption et l’illusion (*pendâr*) s’enfuient et le monde se rend¹³⁰. La certitude implique l’extinction du mystique en Dieu. En guise de certitude, le poète demande la vision du Visage qui lui permettra de faire le sacrifice nécessaire de sa vie, c’est-à-dire de son moi partiel¹³¹. Lorsque la certitude paraît, le doute (*gamân*) s’efface, de même que quand l’Ami Se présente, le mystique s’annihile¹³². La certitude transforme le regard posé sur le monde : les “connaissants” qui ont passé leurs yeux au kohl de la certitude aperçoivent l’Ami à chaque instant et en toutes choses¹³³.

2.1.6 La joie spirituelle

Le terme *tarab* a d’abord signifié l’émotion qui s’empare de l’homme sous l’effet de la tristesse (*huzn*) ou de la joie (*surûr*)¹³⁴. Surtout employé par les poètes, il est généralement lié à une série d’autres mots appartenant tous au registre de la musique et de la danse extatique : le concert spirituel (*samâ’*), le luth (*‘ud*), la flûte (*ney*), le tambourin (*daf*), le chanteur (*motreb*,

¹²⁹ Cf. *Lama’ât*, 25, en entier.

¹³⁰ M. 248, v. 2958.

¹³¹ M. 261, v. 3117.

¹³² M. 255, v. 3037. Cf. une citation des *Lama’ât* : “La certitude, c’est Dieu”, X. 125, M. 522.

¹³³ M. 51, v. 370.

¹³⁴ JURJÂNÎ, *Ta’rifât*, 254.

qavvâl), la mélodie (*naghme*), battre des mains (*dast zadan*), danser (*raqs kardan*), frapper du pied sur le sol (*pâ(y) kuftan*), projeter les bras en dansant en signe de renoncement au monde (*dast afshândan*). Il est proche de *'eysh* et *'eshrat* (“plaisir”, “réjouissance”, “bombance”) et indique l’intimité avec Dieu et la gaîté du cœur.

‘Erâqi lie également la joie à la musique, à la danse et au festin : l’instrument de musique de la Joie de l’Amour met en mouvement les neuf cieux et fait danser le monde entier qui n’est lui-même n’est que l’écho de cette mélodie. L’âme fredonne à l’unisson de Son chant. La création est une œuvre de joie et d’amour où se dissimule le plus beau secret de l’Ami¹³⁵. C’est dans cette joie primordiale que s’enracine toute joie de ce monde, qu’elle soit terrestre ou céleste.

Elle est particulièrement forte lorsque l’Ami Se manifeste aux yeux éblouis du monde. Lorsque l’ombre de l’Aimé se projette sur le monde, celui-ci, de joie, jette son chapeau vers le ciel¹³⁶. Le poète réclame le vin de la joie¹³⁷ et se précipite au festin de la Joie¹³⁸. La joie lui fait dépasser les limites des deux mondes, lorsque lui parvient le parfum du vin. Pour connaître la joie, il doit oublier toute chose et soi-même, pour ne se souvenir que de l’Ami. Cette joie exubérante est due à un dévoilement ou à une faveur accordée par le Bien-Aimé : les prémices de la vision et l’union réjouissent le cœur au delà de toute mesure, car seul le cœur est capable de cette béatitude.

C’est pourquoi ‘Erâqi se sent parfois le cœur en liesse sans savoir pourquoi. Son cœur s’est-il enivré, à son insu, du vin de l’amour, ou est-ce la vue de la chevelure en désordre de l’Ami qui le fait exulter ? Toujours est-il que sa joie folle est communicative. Cependant, une dissonance apparaît souvent entre ‘Erâqi alias le “soi”, et le cœur. Ce dernier a reçu une insigne faveur, dont ‘Erâqi est inconscient. Alors, celui-ci s’interroge sur la raison de ce bonheur, il voudrait lui aussi recevoir quelque grâce, et son immaturité spirituelle le pousse à implorer un baiser, au mépris de la déférence (*adab*) due à l’Aimé¹³⁹. Très souvent, il ne recevra pas ce qu’il demande, parce qu’il ne fait que chercher un plaisir égoïste. Aussi, la joie fuit-elle presque toujours le poète. En tout cas, elle n’est pas sans mélange. La joie pure jaillit du plus profond de

¹³⁵ M. 322, v. 3839 *sq.*

¹³⁶ M. 327, v. 3929.

¹³⁷ M. 275, v. 3301.

¹³⁸ M. 329, v. 3977.

¹³⁹ M. 263, v. 3149.

la douleur : c'est la souffrance à cause de l'Ami qui est source de joie pour le cœur¹⁴⁰.

La joie qu'éprouve le mystique est participation à la joie de l'Aimé : c'est Lui qui en réalité boit à la coupe de la Joie (*jâm-e tarab*). Et puisque les deux mondes sont Sa coupe, ils sont en contact avec le vin de la joie. Ce vin de joie n'est d'ailleurs pas autre chose que l'Ami qui S'offre Lui-même en Se répandant dans le cœur de ses adorateurs. L'agitation extatique qui en résulte est pourtant une imperfection : il s'agit de dépasser l'étape du trouble et de l'émotion. Le cœur doit être parfaitement pacifié et vide de tout état affectif pour que l'union véritable s'accomplisse. Lorsque le silence se sera fait en lui, alors l'Ami viendra et s'y établira :

Le cœur et l'âme du monde entier sont offerts en sacrifice au Boute-en-train, qui, lorsqu'Il vide le calice de la Joie, fait des deux mondes Sa coupe.

C'est pour moi un sujet constant d'étonnement qu'une Idole dont la beauté n'est pas contenue dans le monde puisse demeurer dans mon cœur étroit.

Ô 'Erâqi, éloigne-toi de ce tumulte et fais le vide en ton cœur, afin que le griffon de l'Union y fasse son nid¹⁴¹.

2.1.7 L'intimité et l'esseulement

L'intimité s'oppose à la révérence (*hayba*). Celui qui a atteint l'intimité, même jeté dans le feu n'oubliera pas Dieu, tel Abraham lorsqu'il fut jeté dans la fournaise de Nimrod¹⁴². L'intimité amène la joie de la vision, la dilatation du cœur (*enbesât*) et la subsistance (*baqâ'*) en l'Ami¹⁴³. Pour Qushayrî, elle trahit une imperfection, car celui qui a acquis la stabilité (*tamkin*) et s'est anéanti en Dieu n'est plus soumis aux états de peur et d'intimité¹⁴⁴. Pour Ansâri, le dernier degré d'intimité est précisément la disparition dans la contemplation de la Présence¹⁴⁵.

Nous trouvons peu d'indications sur l'intimité chez 'Erâqi. Il reprend l'opposition classique de cet état à la peur (*vahshat*) à laquelle on ne peut s'accoutumer¹⁴⁶. Tantôt l'amant rit d'aise dans la roseraie à cause de l'intimité, tantôt tel un nuage, il répand la pluie de ses larmes à cause

¹⁴⁰ M. 150, v. 1591.

¹⁴¹ M. 252, v. 2997-9.

¹⁴² KALÂBÂDÎ. *Ta'arruf*, 167.

¹⁴³ HOJVIRI. *Kashf al-mahjub*, 490.

¹⁴⁴ QUSHAYRÎ. *Risâla*, 129-130.

¹⁴⁵ ANSÂRI. *Les Etapes*, 54 (arabe) et 90 (trad.).

¹⁴⁶ M. 28, v. 203.

de la crainte (*heybat*)¹⁴⁷. L'intimité n'est atteinte que par l'abandon du monde et de soi : l'amant qui s'est élevé au dessus du monde a atteint l'intimité avec l'Ami¹⁴⁸.

L'esseulement est l'unité où il n'y a que Lui, lorsque l'amant s'est séparé de toutes choses : il est absence (*gheybat*) au monde créé et présence (*hozur*) à Dieu exclusivement. Les poètes parlent souvent de demeure de l'Esseulement (*xalvatxâne*). C'est le lieu de la familiarité avec Dieu, là où l'intime du cœur (*serr*) converse avec l'Aimé, et chaque personnage possède le sien : celui d'Abraham fut la fournaise de Nimrod, celui de Moïse, le mont Sinaï, et celui de Jésus, le quatrième Ciel.

Dans le *Divân*, l'esseulement est associé à l'intimité et à la joie de la vision, c'est donc une solitude à deux. C'est dans un doux esseulement que le vin de l'aube est savouré avec l'Ami¹⁴⁹. L'âme se voit exclue du cœur, car dans l'esseulement avec l'Ami, il n'y a de place que pour Lui¹⁵⁰. Dans les *Lama'ât*, nous rencontrons l'expression de la maison de l'esseulement (*xalvatxâne*) dans deux contextes différents. La maison de l'esseulement de l'être et du non-être (*xalvatxâne-ye bud o nâbud*) est le lieu du Pacte prééternel, où l'amant reposait au sein de l'Aimé avant l'existenciation. La maison de l'esseulement de la Vision (*xalvatxâne-ye shohud*) marque le retour à cette solitude bienheureuse, mais avec la conscience du bonheur et la "connaissance" de l'Aimé.

2.2 L'extase

2.2.1 L'extase dans le soufisme

L'extase est un état dans laquelle une personne se trouve hors de soi et du monde sensible, absorbée en une autre Réalité. Elle est connue de toutes les traditions religieuses et de certains courants philosophiques (néoplatonisme). Son interprétation et son importance varient selon le milieu et l'époque. Dans l'hindouisme et certains courants du bouddhisme, elle est le moyen nécessaire pour atteindre à notre fin suprême ; dans le christianisme et l'islam, elle n'est qu'un degré de la vie mystique, pas forcément le plus haut, ni absolument nécessaire à la perfection. Soudaineté, désarroi de l'esprit, oubli de soi et de tout le créé, suspension de la vie inférieure et

¹⁴⁷ M. 35, v. 237.

¹⁴⁸ M. 78, v. 675.

¹⁴⁹ M. 100, v. 955.

¹⁵⁰ M. 248, v. 2960.

fugacité la caractérisent.

En mystique musulmane, le mot *wajd*, dont la racine suggère la rencontre, le fait de trouver, est habituellement traduit par extase. Or, les notions ne se recoupent pas exactement. L'extase, terme grec emprunté par le christianisme aux néoplatoniciens, implique dans la spiritualité chrétienne une sortie de soi et du monde qui mène au delà de toute pensée, une désappropriation où s'accomplit la rencontre avec Dieu. P. Nwyia a proposé de traduire *wajd* par "instase"¹⁵¹, car le soufi est transporté dans les profondeurs de l'océan de son cœur où il rejoint Dieu, s'anéantissant dans son rôle de pur miroir de l'Image divine. Pourtant, s'il y a rentrée dans la partie la plus profonde et la plus intime de son être, celle par laquelle l'homme transcende l'homme, il y a aussi "sortie", extase hors de l'âme, du "soi" conscient d'être un individu.

L'extase est transitoire, c'est un brusque choc, un instant fugitif de grâce, une "touche mystique", contrairement à la connaissance sapientiale (*ma'rifa*) qui est stable et ne passe pas. L'extase n'est donc qu'un signe avant-coureur, une bonne nouvelle envoyée pour annoncer la Présence. Et la Présence quand elle se manifeste, volatilise, anéantit l'extase qui doit donc disparaître pour ne plus masquer Dieu (Junayd), car le *wajd* est encore un voile entre l'âme et Dieu. Le *wajd* est ambigu, il donne une joie intense, mais se teinte souvent de tristesse, car après la manifestation de Dieu qui le submerge un instant tout entier, le mystique éprouve une profonde douleur et une poignante nostalgie, lorsque Celui-ci s'éloigne. C'est un bref éclair de Présence entre deux périodes de séparation, et il n'intervient que quand l'amant n'est pas complètement purifié¹⁵².

D'après le *Kitâb al-Ta'arruf*, l'extase est la rencontre soudaine du cœur avec un événement spirituel : crainte, affliction, vision de réalités appartenant à la vie future, révélation d'un état reliant Dieu à l'homme. Elle comporte des degrés. Si elle est faible, celui qui l'éprouve aura tendance à la manifester extérieurement en cherchant à l'intensifier (*tawâjud*). Si elle est forte, il restera maître de soi et se taira¹⁵³.

Le *wujûd* est un degré supérieur par rapport au *wajd* : dans le *wajd*, on éprouve la nostalgie

¹⁵¹ Paul NWYIA. *Ibn 'Ata' Allâh et la naissance de la confrérie shadilite*. Beyrouth, 1972, pp. 276 sq, cité dans SCHIMMEL. *Le soufisme*, 227.

¹⁵² Cf. GARDET, ANAWATI. *Mystique musulmane*, 175-183.

¹⁵³ KALÂBÂDÎ. *Ta'arruf*, 112. Même chose en mystique chrétienne où l'extase n'est qu'un effet de la présence de Dieu ; il y a extase quand la présence de Dieu est trop forte pour la faiblesse de l'âme. Lorsque la capacité d'amour s'est agrandie, il n'y a plus que paix. GARDET, ANAWATI. *Mystique musulmane*, 177, note 6.

de l’Aimé, tandis que dans le *wujûd*, on accède à l’objet de son amour. Pour Qushayrî, le *wajd* est ce qui arrive au cœur spontanément, et le *wujûd* est l’état du serviteur pris par Dieu et s’éprouvant dans son fait d’être existenciel. Le premier exige la plongée du serviteur en Dieu, sa noyade (*istighrâq*) et le second, sa perte sans retour (*istihlâk*), l’extinction de la nature humaine qui ne subsiste pas lorsque paraît le Roi de Vérité (Dieu). Il est absent à soi sans être conscient de sa propre absence¹⁵⁴. Le *wajd* correspond donc au *fanâ’* (anéantissement), et le *wujûd* au *baqâ’* (surexistence).

Plus on évolue vers la *wahdat al-wujûd*, plus l’extase a tendance à être comprise comme une volatilisation du moi humain, où il ne subsiste plus que l’Un, auquel s’identifie l’amant. Ibn ‘Arabî associe les trois termes *samâ’*, *wajd*, *wujûd* : l’existence réelle du soufi (*wujûd*), qui est Dieu, est obtenue grâce à l’extase (*wajd*) suscitée par le concert spirituel (*samâ’*). Cela est aussi vrai dans le sens de la “remontée” du mystique vers Dieu que dans le sens de la “descente” existenciatrice : le *samâ’* est alors la Parole créatrice “sois !”¹⁵⁵.

2.2.2 L’extase chez ‘Erâqi

‘Erâqi désigne l’extase par les termes *vajd* ou *hâl*. Elle est une ivresse qui procure un vif plaisir, et dans laquelle on s’enfonce toujours plus profondément, en abandonnant la piété extérieure et en perdant tout signe, toute indication, toute conscience de soi. Elle dépasse toutes les sciences exotériques (opposition *qâl-hâl*)¹⁵⁶. Elle est infiniment précieuse : c’est un trésor que le pèlerin ne découvrira que lorsqu’il se sera perdu lui-même et aura dépassé les stations (*maqâmât*)¹⁵⁷. Le poète la compare au parfum du vin, le vin lui-même symbolisant la manifestation de l’Essence (*tajalli-ye dhât*), sa couleur, la lumière des attributs (*nur-e sefât*) et la coupe, le verbe (*kalâm*)¹⁵⁸. Parfois, elle est elle-même un vin qui ôte la raison et que l’Ami verse dans la bouche de ses compagnons (*nadimân*)¹⁵⁹.

Son rôle principal est d’éveiller l’amour pour le Bien-Aimé, de détacher l’amant de toute chose pour l’assujettir au service de Dieu. La beauté de l’Ami induit l’extase et attire les créatures

¹⁵⁴ QUSHAYRÎ. *Risâla*, 130-133; cf. aussi JURJÂNÎ. *Ta’rifât*, 434 et ANSÂRI. *Les étapes*, 76 et 107 (arabe), pp. 108 et 133 (trad.).

¹⁵⁵ Su’âd AL-HAKÎM. *Al-mu’allim al-sîfî*. Beyrouth : Dandara, 1981, p. 105.

¹⁵⁶ ‘Oshshâq-nâme, M. 410, v. 503.

¹⁵⁷ M. 79, v. 685. Lire selon la variante “hâli” et “bogzashte az” au lieu de “nagozashte az”.

¹⁵⁸ M. 134, v. 1357-8.

¹⁵⁹ M. 72, v. 603.

vers Lui¹⁶⁰. Elle donne la vraie vie, et même les défunts ne peuvent s’y dérober. Le Nom de l’Aimé prononcé par le Messie sur les tombes plonge les morts dans le trouble et l’extase¹⁶¹.

Pourtant, l’extase, loin d’être le sommet de l’expérience de Dieu, est un état imparfait, instable, émotionnel qui disparaît aussitôt que son but est atteint. L’absence à soi (*bix^v odi, x^v od-râ az x^v ishtan râstan*) expérimentée dans la Taverne par la voie du libertinage est supérieure à l’extase (*vajd*) que le poète associe à la cellule, à l’ascèse et aux états (*hâlât*), à cause de son caractère éphémère et instable¹⁶². *Bix^v odi* paraît correspondre chez ‘Erâqi au *wujûd* du soufisme classique : l’Aimé n’est trouvé que si l’amant a disparu (*fanâ’, nisti*) et n’est donc plus sujet aux états d’âme : il a dépouillé les attributs humains pour revêtir les attributs divins. Lorsque la vague de l’océan du “Lui” (*hû*) dérobe le pèlerin à soi-même, alors, celui-ci ne connaît plus ni connaissance, ni ignorance, ni extase, ni privation (*foqdân*), ni union, ni séparation, ni douleur ni remède, ni difficulté ni facilité. Rien de lui ne subsiste, seul l’Aimé demeure et c’est alors que des locutions théopathiques (*shatahât*) comme “Je suis la Vérité” ou “Louange à moi” sont proférées. Elles ne sont pas des blasphèmes, parce c’est Dieu Lui-même qui parle par la bouche du mystique¹⁶³.

L’extase en ce bas-monde est le résultat d’une extase primordiale qui eut lieu avant la création du monde et qui fut responsable de l’existenciation de tout être. Dans les *Lama’ât*, nous retrouvons la même conception de la relation entre l’extase et l’être que chez Ibn ‘Arabî. La mélodie du “Sois !” existenciateur réveille l’amant du sommeil du néant et le fait entrer en extase. Cette extase le fait sortir de l’être du non-être et lui confère une existence (*vojud*). En même temps que cette existence, il reçoit l’amour et la nostalgie de son Créateur¹⁶⁴. C’est ce désir qui le fait cheminer sans repos en ce monde jusqu’à ce qu’il retrouve le Bien-Aimé.

L’expérience du Pacte prééternel et son retentissement présent trouvent également une expression dans le *Divân*. Un gémissement s’élève de la Taverne et éveille un écho dans l’âme des amants. Un grand bouleversement se produit dans le monde. L’Ami fait circuler une coupe venant de la Taverne, et les âmes s’élancent à sa suite. Une gorgée est répandue sur le sol et la

¹⁶⁰ M. 331, v. 4011.

¹⁶¹ M. 41, v. 284.

¹⁶² M. 106, v. 1010-12.

¹⁶³ M. 37-38.

¹⁶⁴ *Lama’ât*, 2, X. 53, M. 460 et 18, X. 105, M. 505.

terre entre en ébullition. L'amant entend la parole de la gorgée et s'élève au-dessus du monde. C'est l'extase : l'œil de son cœur s'ouvre, toute chose créée disparaît, et sa vue spirituelle se concentre durant un bref instant sur l'Aimé seul. Il s'élance à Sa rencontre, croit parvenir à l'union. Hélas ! Un lien solide entrave ses pieds : c'est son existence individuelle ! Il en vient à souhaiter une mort libératrice¹⁶⁵.

L'extase primordiale qu'a éprouvée toute créature alors qu'elle n'existait pas encore individuellement rejaillit donc en ce monde sur ceux qui recherchent leur Seigneur. C'est une expérience qui oscille entre la joie et le chagrin, et qui naît de l'éveil du cœur lorsque celui-ci se détourne du monde. C'est un éclair qui écarte le voile des secrets divins le temps d'un souffle, une brusque ouverture sur un autre monde que l'on a pas le temps de distinguer, mais dont on découvre qu'il existe. Le mystique est ici entre la veille et le sommeil, et lorsqu'il essaye de réaliser ce qui lui arrive, il se découvre emprisonné dans l'obscurité. Il a eu la révélation de son état de prisonnier et celle de la possibilité d'une autre existence dont il ne sait encore rien, mais qu'il va rechercher ardemment. Ce premier éveil est ponctué d'un cri de nostalgie, d'un gémissement de douleur¹⁶⁶.

2.3 La Vision de Dieu

2.3.1 Vision béatifique et vision en ce monde chez les soufis

La vision de Dieu est une expérience intérieure du cœur. Les musulmans ont professé différentes opinions sur la possibilité de la vision de Dieu (*mushâhada*, *ru'ya*, *liqâ'*) dans l'Au-delà ou en cette vie¹⁶⁷. A partir du VI^e/XII^e siècle, toutes les écoles théologiques admettent la vision de Dieu dans l'Au-delà. Pour le Kalâm, elle n'est cependant pas essentielle, les joies principales des élus étant des impressions matérielles concernant des objets créés. La vision de Dieu, quand elle intervient, est momentanée, indirecte et exempte de joie parce qu'"anéantissante". Pour les soufis, par contre, la vision de Dieu, sans intermédiaire et sans voile, tend à devenir la suprême béatitude des élus ('Abd al-Wâhid b. Zayd, Râbi'a 'Adawiyya, Hârith al-Muhâsibî). Certains spirituels distinguent plusieurs degrés au Paradis et réservent la Vision de

¹⁶⁵ M. 73-74, v. 613 sq

¹⁶⁶ cf. M. 219, v. 2582.

¹⁶⁷ Nasr Allâh PURJAVÂDI. *Ro'yat-e mâh dar âsemân : bar resi-ye târîxi-ye mas'ale-ye leqâ' Allâh dar kalâm va tasavvof*, préf. C.-H. de Fouchécour et F. Meier. Tehrân : Markaz-e Nashr-e Dâneshgâhi, 1375/1996.

l'Ami à l'élite de ceux qui ne désirent que Dieu¹⁶⁸. Kalâbâdî présente la vision de Dieu par certains élus à la Résurrection comme un article de foi, mais déclare que les soufis sont unanimes dans leur négation d'une quelconque vision de Dieu en ce monde, que ce soit par les regards ou les cœurs¹⁶⁹.

C'est à partir du IV^e/X^e siècle que les soufis s'enhardissent à désirer la vision de Dieu en ce monde même. Ils légitiment ce désir en s'appuyant sur le récit de l'Ascension (*mi'râj*) du Prophète et sur leurs expériences personnelles. Le vocabulaire change à partir de la deuxième moitié du VI^e/XII^e siècle : au lieu des mots *ru'yat* ou *liqâ'*, on emploie des termes comme *kashf*, *mushâhada*, *shuhûd*. La vision de Dieu est le plus haut degré de Connaissance et son instrument est le cœur. Mais elle ne deviendra parfaite que dans l'Au-delà. A partir du V^e/XI^e siècle surtout, les soufis diront que Dieu est une lumière. La vision sera divisée en plusieurs étapes au cours desquels on découvrira une autre lumière : la lumière des actes (*af'âl*), celle des attributs (*sifât*) et celle de l'Essence (*dhât*).

Pour Ibn 'Arabî, la Réalité Divine essentielle est trop élevée pour être contemplée par l'“œil”, tant que subsiste une trace de la condition de créature dans l'œil du contemplant. Mais lorsque “s'éteint ce qui n'a pas été” (ce qui est périssable par nature) “et demeure ce qui n'a jamais cessé d'être” (ce qui est par nature permanent), alors intervient la Vision. La vision n'a donc lieu que par l'extinction du visionnaire. Dieu ne peut être vu que par l'Œil du cœur, c'est à dire l'essence même de l'être (*'ayn*) qu'Il est Lui-même. La Vision est acquise définitivement : lorsque Dieu S'est réellement révélé à quelqu'un, Il ne Se voile plus jamais à lui. Si quelqu'un pense que Dieu S'est caché après S'être révélé, c'est qu'il n'a pas vécu la vraie contemplation, Dieu lui a seulement montré quelque clarté. La vraie contemplation une fois accordée ne peut plus être retirée, de même qu'il est impossible de faire revenir un être existenciel à l'état de simple possibilité¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Nous devons à Ibrâhîm Adham (m. 161/778) la première description du Paradis et des bienheureux. Dieu a promis des choses différentes aux croyants d'après leur degré spirituel : aux repentants le pardon, aux pénitents la miséricorde, aux effrayés les jardins, aux obéissants les houris et à ceux qui sont éperdus de désir la vision. Hârîth al-Muhâsibî réserve la vision à une élite. On distingue donc le désir du Paradis et des bienfaits de Dieu et le désir de Dieu Lui-même.

¹⁶⁹ KALÂBÂDÎ, *Ta'arruf*, 42-43. Cf. la réponse de Dieu à la requête de Moïse, telle que la rapportent la Torah et le Coran : *lan tarânî*, tu ne me verras pas ! Le christianisme primitif affirme la réalité de la vision béatifique mais aussi l'impossibilité de voir Dieu ici-bas (cf. Jn1, 18).

¹⁷⁰ IBN 'ARABÎ. *Le Livre de l'Extinction dans la Contemplation*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par M. Vâlsan. Paris : Les Editions de l'Œuvre, 1984, pp. 27-28.

2.3.2 Examen du vocabulaire lié à la vision

Penchons-nous à présent sur le vocabulaire technique employé par les soufis. Pour que la vision ait lieu, il faut qu'il y ait dévoilement (*kashf*), *i. e.* enlèvement du voile qui dissimule le monde des réalités cachées. Le dévoilement est proche de la théophanie (*tajalli*). L'expérience du *kashf* s'opère dans (et opère) la *mukâshafa*, l'illumination. Le dévoilement est proche de la théophanie (*tajalli*)¹⁷¹. Qushayrî distingue trois étapes dans la progression vers Dieu : la mise en présence du Recherché qui reste derrière le voile (*muhâzara*), le lever du voile sur le Monde du Mystère (*mukâshafa*) et la vision directe de l'Essence (*mushâhada*)¹⁷². 'Abd Allâh Ansâri considère aussi la vision comme supérieure au dévoilement, parce qu'elle est du domaine de l'Essence (*dhât*), alors que le dévoilement est du domaine de la qualification (*na't*)¹⁷³. Pour Hojviri, le *kashf* est le degré de la proximité; *mukâshafa* et *mushâhada* semblent pratiquement se confondre. La vision n'est pas représentative : il n'y a pas d'image de Dieu qui se formerait dans l'esprit par l'imagination. On ne peut rien en exprimer¹⁷⁴. Plus tard, la vision s'identifiera avec la conscience de l'Unicité de tout ce qui est, et elle impliquera la vision de la théophanie divine en toutes choses :

Al-mushâhada – la contemplation, le témoignage contemplatif, la constatation. Ce terme s'entend de la vision (*ru'ya*) des choses avec (la conscience) des preuves de l'Unicité divine (*bi dalâ'il al-tawhid*). C'est aussi la vision de Dieu le Réel dans les choses. Il s'agit alors de la Face (*wajh*) qui est à Lui en vertu de Sa Fonction extériorisante (*zâhiriyya*) en toute chose¹⁷⁵.

Quant au *shuhûd*, il est défini comme étant la vision de Dieu par Dieu, ou le fait de voir par Dieu et non par soi-même¹⁷⁶.

2.3.3 Les degrés de la vision chez 'Erâqi

L'étude de l'œuvre de 'Erâqi nous permet apparemment de distinguer deux compréhensions différentes de la vision de Dieu en ce monde. Dans les *Lama'ât* et dans les poèmes dogmatiques (*tarji'ât*, *tarkibât*), sa conception de la vision se rapproche de celle d'Ibn

¹⁷¹ E.I.2, "kashf" (Gardet).

¹⁷² QUSHAYRÎ, *Risâla*, 150.

¹⁷³ ANSÂRI, *Les Etapes*, 92-93 (arabe), p. 121-122 (trad.).

¹⁷⁴ HOJVIRI, *Kashf al-mahjub*, 487.

¹⁷⁵ JURJÂNÎ, *Ta'rifât*, 377.

¹⁷⁶ KALÂBÂDÎ, *Ta'arruf*, 118 ; JURJÂNÎ, *Ta'rifât*, 237 ; KÂSHÂNÎ, *Estelâhât*, 54.

‘Arabî : c’est un état objectif définitif, qui amène la paix de la certitude. L’auteur emploie surtout le terme technique *shohud*. Par contre, dans la poésie lyrique (*ghazal*), la vision apparaît le plus souvent comme une expérience imparfaite et éphémère qui s’estompe après avoir ébloui le mystique, le laissant en proie à une violente et douloureuse nostalgie. Elle s’exprime à travers des images poétiques empruntées au registre amoureux. En réalité cependant, l’enseignement de ‘Erâqi sur la vision est cohérent, mais ce sont des degrés différents de vision qui sont décrits. Les *Lama’ât* s’attachent surtout à définir la vision la plus parfaite, tandis que les ghazals s’attardent davantage aux premiers éclairs de la vision.

Dans la partie plus théorique de l’œuvre de ‘Erâqi, le dévoilement (*kashf*) et la vision (*shohud*) sont mentionnés. *Kashf* est employé dans l’expression *kashf-e ahvâl* (“dévoilement des états spirituels”) attribué à celui qui est totalement engagé dans la recherche de Dieu. Il s’agit ici non de la découverte de Dieu, mais de la “saisie” par réalisation personnelle des différents états qui jalonnent la Voie spirituelle¹⁷⁷.

Dans les *Lama’ât*, la vision appartient à Dieu, elle est antérieure au monde. Dans la prééternité, tout être à venir en a joui en tant qu’il était en Dieu à l’état d’archétype. Avant sa création, le monde se trouvait dans le calme de l’être du non-être et dans la solitude de la Vision, là où Dieu était à l’exception de toute chose. Le visionnaire s’identifiait donc avec la Connaissance divine où étaient contenues les réalités essentielles de toutes choses. Donc, il s’agit d’une vision de Dieu par Dieu. ‘Erâqi replace ensuite la vision dans le cadre de la tri-unité Amour, Aimé, Amant. L’Amant en tant qu’il est Dieu jouit de la vision parfaite, mais en tant qu’il est monde des êtres existenciés, il est voilé par l’existenciation même qui dévoile l’Amour à Lui-même. En étant existencié (*mowjud*), l’amant est devenu le voile recouvrant sa propre vue spirituelle (*basar*). Abreuvé d’Eau de la Vie, il s’éveille du sommeil du néant, enfile le vêtement de l’être, se coiffe du turban de la vision (*shohud*), se ceint du désir ardent (*showq*) et s’engage sur le chemin de la Recherche. Chacun de nous, bien qu’il ne possède plus actuellement la Vision, emporte en viatique le souvenir de la Vision dans la prééternité¹⁷⁸. Les soufis spéculent sur le fait qu’une même racine sert à rendre les idées de vision et de témoignage. Nous possédons tous potentiellement la vision, puisqu’en nous Dieu Se rend témoignage à Lui-même.

Durant cette vie, nous tendons à cette vision primordiale. L’acheminement vers une vision

¹⁷⁷ M. 288, v. 3471.

¹⁷⁸ *Lama’ât*, 2 en entier. Se reporter également à Métaphysique.

parfaite comporte plusieurs degrés. En tant qu'ils sont des lieux d'apparition de Dieu, les pèlerins contemplent leur propre face dans Son visage qui leur sert de miroir. La multiplicité des descriptions qu'ils font du Visage unique devrait leur faire comprendre leur réalité de multiples théophanies en lesquelles Dieu Se connaît et Se contemple. Il s'agit donc ici d'une vision partielle, celle des attributs¹⁷⁹. Tant que la Beauté divine s'offre aux regards de l'amant sous une forme définie correspondant à ses aspirations, celui-ci en retire un plaisir et une connaissance. Mais cette vision est intermittente, et le mystique souffre de nostalgie à chaque fois qu'il la perd. A l'étape suivante, c'est la Majesté qui S'offre aux yeux de l'amant. Celui-ci s'anéantit pour surexister en l'Aimé. Ce type de vision est exempt de joie, de plaisir et de connaissance¹⁸⁰. Lorsqu'il revient à la conscience de la pluralité des choses existenciées, il ne discerne plus qu'une seule essence en toutes choses¹⁸¹. Alors, il jouit continuellement d'une joie parfaite et calme, découlant de la vision de l'Essence. La recherche de la Vision n'est possible qu'à celui dont l'être personnel (*vojud*) s'anéantit, car alors, il est à la fois le regardant et le Regardé. C'est Dieu qui Se contemple Lui-même en sa personne¹⁸².

La vision de l'Essence (*shohud-e dhât*) n'est accessible *sensu stricto* qu'à Dieu, et par extension aux rares créatures qui ont atteint en ce monde le degré d'Homme Parfait. Comment s'étonner dès lors que la vision de l'Essence apparaisse dans un poème consacré à la louange du Prophète et de la Réalité Muhammadienne ? Le Prophète est le miroir de l'Essence et l'ensemble des attributs divins se trouvent manifestés en lui. C'est la lumière infinie de son esprit qui rend peu à peu visibles les lumières des créatures. Le monde serait brûlé par le rayon de sa Majesté s'il déchirait le voile de sa beauté. La vision de l'Essence n'est donc possible qu'à celui qui a actualisé l'ensemble des attributs divins, parce qu'il révèle le plus parfaitement Dieu à Lui-même, son être personnel ayant été effacé pour faire place à l'Être divin. Il devient alors un miroir parfait qui ne fait plus qu'un avec la réalité qu'il reflète. D'une part, il rend Dieu "visible" aux créatures : qui l'a vu a vu Dieu. D'autre part, il révèle les créatures à elles-mêmes en les rendant conscientes de leur propre réalité. Il est le Sceau de la Prophétie (*nobovvat*) et la perfection de la Sainteté (*valâyat*)¹⁸³.

¹⁷⁹ *Lama'ât*, 5, en entier.

¹⁸⁰ *Lama'ât*, 8, en entier.

¹⁸¹ *Lama'ât*, 11, X. 82, M. 486.

¹⁸² *Lama'ât*, 27, X. 130, M. 528.

¹⁸³ M. 306.

Dans les poèmes lyriques, l'auteur emploie le verbe persan *didan* et le substantif *didâr*. Le dévoilement s'exprime le plus volontiers à travers la métaphore classique de la chevelure s'écartant pour laisser paraître la face lumineuse de l'Ami. D'autres images sont plus originales : deux cents soleils apparaissent à chaque atome, la chevelure de la nuit sombre s'écarte de la face du monde, la source des lumières est répandue sur la terre sombre afin d'y susciter la croissance d'une mandragore, la Rose s'ouvre pour attirer le visage de tulipe dans la prairie, un rayon de vin déchire le voile du Soleil, le rire de la rose se communique aux arbres, la porte du Trésor des secrets s'entrouvre¹⁸⁴.

Lorsque l'Ami apparaît ivre au bazar, il y sème le trouble. Tous sont bouleversés de passion et de douleur. Il hante indifféremment les boutiques des marchands de vin, les temples et les monastères. Les croyants en perdent leur cœur et les guèbres leur ceinture rituelle, symbole de leur infidélité au regard des musulmans. Pour Lui, on est prêt à accepter les pires souffrances et à subir le martyre avec joie. La vision jaillit d'un cœur embrasé d'amour : de la brûlure du cœur de l'amant s'élève la flamme des Lumières¹⁸⁵. La vision de la Face de l'Ami est préférable à cent paradis réunis et rien n'a de prix par rapport à elle. Les effets de Son apparition sont fulgurants et merveilleux : de partout se lèvent les amants, les fous d'amour poussent des cris, les morts ressuscitent, la nature entre en danse et le monde tombe en extase devant la Beauté merveilleuse. Même l'âme charnelle est apprivoisée; abandonnant les deux mondes, elle s'élanche à la poursuite de l'Ami. La vision est donc une expérience libératrice :

Si la chevelure de l'Ami se soulève de Son visage, ne serait-ce qu'une seconde, des milliers de soupirs et de lamentations s'élèvent en tout lieu de la poitrine des fous d'amour.

Si Son œillade pose une embuscade, le cœur renonce à la vie, et si Sa chevelure s'emmêle, l'âme n'est plus en sécurité.

Lorsqu'Il écarte le voile de Sa face, montagne et désert se mettent à danser, lorsque l'Amour montre Son visage, la raison est contrainte de battre en retraite.

Si le zéphir achemine une effluve de sa chevelure jusqu'au cimetière, le parfum de l'Ami fait surgir deux cents amoureux de chaque tombe.

Si la brise de Sa grâce traverse soudain le Turkestan, que d'amants surgissent de Seqsin et de Bolghar !

Si la mélodie du chantre de Son amour parvient à l'âme, elle se lève à la manière des libertins et abandonne les deux mondes en dansant¹⁸⁶.

¹⁸⁴ M. 75, v. 636.

¹⁸⁵ M. 151, v. 1596.

¹⁸⁶ M. 87, v. 787-93.

Hélas ! Elle ne dure pas et plonge bientôt l'amant dans les affres de la séparation. L'amant la ressent comme un précaire sursis, un rare moment de bonheur volé, elle se teinte donc d'angoisse et de tristesse. L'Ami est annoncé, mais Se dérobe aussitôt. La dualité de l'amant et de l'Aimé n'a pas disparu. L'amant se prosterne devant Sa face sans L'apercevoir réellement. Il n'a pas encore dépassé l'étape active de l'adoration (*'ebâdat*) pour passer à celle, passive, de la contemplation (*moshâhede*) :

La coupe réjouissante de l'Echanson m'a annoncé la rencontre de Celui-ci.
A l'instant, telle une coupe, je me suis prosterné devant Son visage vivifiant.
N'ayant pas encore déposé, tel un calice, mes lèvres sur les lèvres envoûtantes de l'Echanson,
Je crains que Son œil séduisant ne fasse à nouveau des dégâts¹⁸⁷.

Le souvenir de la vision est particulièrement douloureux, car il met l'accent sur l'inaccessibilité actuelle et déchire le cœur de l'amant. Cette souffrance est utile. Il existe deux types de vision : la première, imparfaite et indirecte, attachée aux accidents, consiste à apercevoir l'Ami à travers des éléments de la création, la seconde est sans intermédiaire, secrète, ineffable, et transcende les limitations du monde existencié. L'image de l'Ami aperçue dans la roseraie finit par se brouiller, effacée par les larmes, et l'amant s'en détourne, préférant respirer la brise pure, venue de Sa ruelle :

La rose rit de joie, et moi je gémis de chagrin, car sa couleur me rappelle le visage du Bien-Aimé.
Du jardin, je ne distingue rien, à cause des larmes qui ne cessent de monter à mes yeux, à Son souvenir.
Si certains aiment la roseraie, moi, je préfère la brise de Sa ruelle à cent roseraies¹⁸⁸.

Parfois, c'est le chagrin qui est un obstacle à la vision : le visage de l'Aimé est visible dans le cœur clairvoyant (*del-e binâ*), à condition que celui-ci ne soit pas voilé par la rouille du

¹⁸⁷ M. 296, v.3555-8.

¹⁸⁸ M. 144, v. 1507-9.

chagrin¹⁸⁹. Mais ‘Erâqi s’étend surtout sur la nécessité d’anéantir le “soi” pour parvenir à la vision :

La brise a dit hier à l’oreille de mon cœur : ‘Erâqi, ferme la porte de ton ipséité, car ils ont ouvert la porte de l’Ami.

De jalousie, ils ont fermé l’œil fixé sur les “autres”, puis ils ont ouvert la porte du trésor des secrets¹⁹⁰.

Absent de la cellule de l’ascète, l’Ami apparaît à la taverne, dans le sommeil de l’ivresse, dans le reflet de la coupe, lorsque le moi a disparu d’entre le regardant et le Regardé¹⁹¹. L’anéantissement du moi (*fanâ’*) s’identifie à la mort par amour : celui qui désire la Vie éternelle doit sacrifier sa vie à Son Visage et mourir face à lui pour obtenir la surexistence (*baqâ’*). Au moment où la Beauté se dévoile, l’amant meurt de stupeur (*heyrat*)¹⁹².

La mort au “soi” rime avec l’abandon du monde et de toute représentation de Dieu. Même la méditation sur les noms et les attributs de Dieu doit être abandonnée. Dieu est d’abord connu par Ses attributs, mais cette connaissance s’anéantit lorsque Se manifeste l’Essence. Quant à l’essence individuelle du mystique, elle s’évanouit sans laisser de trace tandis que celui-ci se perd dans la Beauté éternelle sans apparence et sans forme. Il connaîtra alors la béatitude parfaite, car tout ce qu’il désirera, il le découvrira en l’Aimé :

Ô inconscient, dépasse le souvenir de toute chose, souviens-toi de Dieu afin de demeurer éternel ! (...)

Tu ne goûteras pas au souvenir de l’Ami tant que tu te souviendras de toi-même, de ce qui te rapporte et de ce qui te nuit. (...) Tu dépasseras l’invocation des noms et des attributs, lorsque Celui dont il est fait mémoire apparaîtra clairement à ton âme.

Il engloutira le souvenir de ton essence tant et si bien que tu ne te souviendras plus ni du cœur, ni de l’âme, ni de l’esprit.

En cet instant, tu seras dans la stupeur et tu te perdras dans la Beauté éternelle sans signe.

Et ce que tu désireras alors, tu le trouveras en Lui. Est-ce que quelqu’un peut désirer quoi que ce soit en dehors de Lui alors ?

Tu ne connaîtras pas une telle joie à moins que tu n’éradiques du cœur le souvenir de toute autre chose.

¹⁸⁹ M. 195, v. 2231-32.

¹⁹⁰ M. 75, v. 646-7.

¹⁹¹ M. 246, v. 2929.

¹⁹² M. 154, v. 1641.

D'aucune manière, Dieu ne se souviendra de toi, tant que tu te souviendras du monde¹⁹³.

Les organes de la vision sont l'oreille du cœur et l'œil de l'âme. Mais en réalité, la Beauté ne peut être vue que par elle-même, de même que le soleil n'est perçu que grâce à sa propre lumière. Il convient donc d'emprunter un regard à l'œil de l'Ami pour apercevoir Celui-ci. Cela implique que l'amant soit devenu l'Aimé. Alors, il Le voit en toutes choses et en soi-même¹⁹⁴.

2.4 L'union

2.4.1 Les théories et le vocabulaire de l'union dans le soufisme

L'union est relation entre deux termes dont elle atténue la dualité à certains égards. Elle exige, en principe, deux êtres entrant dans une catégorie commune. Or entre Dieu et la créature, rien de commun. Pour préserver la transcendance divine, on glisse soit vers une unité où la créature, qui est néant, se perd en Dieu qui est l'Être (Plotin, spiritualités hindoues, soufisme), ou vers une théoconformation de la créature appelée à l'union, une déification¹⁹⁵ (christianisme)¹⁹⁶.

Dans le soufisme, plusieurs termes désignent l'idée d'union : *wasl* ou *vesâl* en persan, *ittisâl* et *ittihâd*.

Pour les premiers soufis, la "jonction" (*ittisâl*) unit l'amant et l'Aimé consécutivement à l'anéantissement de l'être de l'amant et à sa subsistance en l'Aimé. Elle est plus qu'un état spirituel et s'apparente à la vision sans voile (Nûrî, Yahyâ Ma'âdh Râzî)¹⁹⁷. L'école akbarienne distingue deux sortes d'*ittisâl* : la jonction contemplative (*shuhûdî*) et la jonction existentielle (*wujûdî*). La première consiste pour l'amant à rejoindre l'Aimé dans la station de la vision (*mushâhada*). Dans la seconde, l'essence (*dhât*) de l'amant est qualifiée par les attributs de l'Aimé, et les degrés de cette station n'ont pas de fin, car les attributs de l'Aimé sont illimités. Là

¹⁹³ M. 135, v. 1374-1385.

¹⁹⁴ M. 260, v. 3098 *sq.* ; M. 253, v. 3006.

¹⁹⁵ La théologie catholique parlerait plutôt de "sanctification". La théologie orientale insiste sur le fait que Dieu est devenu homme pour que l'homme devienne dieu (par grâce), et que cette "déification", commencée dès ici-bas et accomplie dans le siècle futur, est la vocation profonde de tout homme, et sa perfection. Elle est le retour à la ressemblance et à la pleine communion avec Dieu, communion qui a été brisée par le péché originel et ses suites.

¹⁹⁶ *Dictionnaire de Spiritualité*, "Union à Dieu".

¹⁹⁷ KALÂBÂDÎ, *Ta'arruf*, 108.

a lieu le voyage en Dieu (*sayr fi 'llâh*)¹⁹⁸. Pour ‘Abd al-Razzâq Kashânî, l’*ittisâl* est la vision par le serviteur de son essence (*‘ayn*) unie à l’Être (*wujûd*) unique, avec absence de limitation de son être par son essence (de créature)¹⁹⁹.

Le mot *ittihâd* (“union-fusion”) a été rejeté à la fois par les théologiens et par certains soufis, notamment Ibn ‘Arabî, mais pour des raisons différentes. Les exotéristes condamnent l’*ittihâd* comme sacrilège en tant qu’il semble affirmer la confusion des essences, la divinisation de la créature ou encore l’incarnation du Transcendant. Pour Ibn ‘Arabî, l’erreur de l’*ittihâd* consiste à penser que l’être humain repose sur une essence ultime distincte de l’essence divine, et de concevoir l’Unité finale comme le résultat d’une fusion des deux essences. Ceci est en contradiction avec le *tawhîd* qui affirme une Réalité essentielle unique. La réalisation est une prise de conscience de ce qu’est l’Essence unique. L’*ittihâd* est non seulement impossible logiquement, il est surtout inutile, car l’“unité” à laquelle on veut arriver entre l’être relatif et l’Être absolu est consommée de toute éternité, puisque l’essence de tous les êtres est une²⁰⁰.

Quelques auteurs akbariens proposent par ailleurs une définition, acceptable pour eux, de ce mot, et soulignent son lien avec la Vision :

C’est la vision (*shuhûd*) de l’Existence (*wujûd*) de Dieu le Réel, l’Unique, l’Inconditionné, par lequel toute chose se trouve actuelle (*mawjûd*) et s’unifie, puisqu’elle est existante par Lui, inexistante par elle-même (*ma’dûm bi nafsi-hi*), et non pas en raison d’un être actuel propre (*wujûd xâss*) par lequel elle s’unifierait, car cela est absurde²⁰¹.

Vasl et *vesâl* sont les mots les plus employés par la poésie persane pour désigner l’union mystique. Ils s’opposent invariablement à *hejr* ou *ferâq*, la séparation, et la réalité qu’ils désignent se confond pratiquement avec la vision (*didâr*). L’union implique le renoncement au “soi”, mais la personne de l’amant n’est pas anéantie au point de ne pas jouir de l’union, qui s’avère éphémère. Cependant, à partir d’Ibn ‘Arabî, les définitions poétiques savantes de *vasl* vont insister sur l’Unité de l’Être et l’extinction de toute trace du créé. Pour le *Miroir des amants*, l’union est l’arrivée à la station de l’Unicité (*vahdat*) et de l’unité de totalité (*ahadiyyat al-jam’*),

¹⁹⁸ Cf. ‘EZZ AL-DIN KÂSHÂNÎ, *Mesbâh al-hedâya*, 429-430.

¹⁹⁹ KÂSHÂNÎ, *Estelâhât*, 5.

²⁰⁰ IBN ‘ARABÎ. *Le Livre de l’Extinction dans la Contemplation*, trad. de l’arabe, présenté et annoté par M. Vâlsan. Paris : Les Editions de l’Œuvre, 1984, pp. 11-12; *Futûhât*, ch. 73, quest. 153.

²⁰¹ JURJÂNÎ, *Ta’rifât*, 38 ; KÂSHÂNÎ, *Estelâhât*, 5.

et la proximité de Dieu par anéantissement des traits de l'humanité et effacement des attributs du créé²⁰².

Les idées de l'Unicité de l'Être et d'un processus d'unification (*tawhîd*) par lequel disparaît tout ce qui n'est pas Dieu existaient d'ailleurs en germe bien avant l'école akbarienne. Abû Yazîd Bastâmî parle dans ses blasphèmes pieux de cette annihilation du moi du mystique en l'unicité de Dieu, mais pourtant sans confusion des deux²⁰³. Il s'interroge sur la nature de l'être et sur les rapports entre l'existence de Dieu et celle des créatures. Il affirme d'une part l'extension de la personnalité du mystique jusqu'à ce qu'elle coïncide avec l'essence de toutes les choses, d'autre part, son oblitération complète et sa disparition en Dieu²⁰⁴.

Pour Junayd, le point de départ de l'union est le Pacte prééternel (*mithâq*) avec Dieu (Cor. 7, 172), qui aurait dévoilé Sa divinité aux élus, alors que ceux-ci n'étaient encore que des idées en Dieu et n'avaient pas d'existence propre. Actuellement, l'homme oscille entre deux états : détaché de l'Unité divine, il devient présent au monde, détaché du monde, il est présent à Dieu. Lors de l'union mystique, il atteint le sommet du *tawhîd* et redevient tel qu'il était avant qu'il ne fut, son individualité disparaissant dans l'être de l'Unicité. Mais cette extinction (*fanâ'*) ne dure pas et Dieu le rend au monde (*baqâ'*). Dans les deux modes d'existence (en Dieu et hors de Lui), l'être de la créature lui vient de Dieu, mais jamais elle ne devient Dieu ni ne se confond avec Lui²⁰⁵.

Pour Hallâj, dans l'union, l'homme est dépouillé de ses qualités, revêtu des qualités divines et voit en toute chose une seule essence qui transparaît partout et transfigure toute chose. Il aspire à la disparition de son individualité :

Est-ce Toi ? Est-ce moi ? Cela ferait une autre Essence au dedans de l'Essence.

Loin de Toi, loin de moi le dessein d'affirmer "deux" !

Il y a une ipséité tienne qui vit en mon néant désormais pour toujours,

C'est le Tout qui brille par devant toute chose, équivoque au double visage. (...) Entre moi et Toi, il traîne un "c'est moi !" qui me tourmente ...

²⁰² *Mer'at*, 235.

²⁰³ BISTÂMÎ. *Les dits de Bistâmi (shatahât)*, trad. de l'arabe, présenté et annoté par A. Meddeb. Paris : Fayard, 1989, p. 117.

²⁰⁴ M. MOLE. *Les mystiques musulmans*. Paris : Les Deux Océans, 1982, p. 56.

²⁰⁵ ARBERRY. *Soufisme*. Paris : Cahiers du Sud, 1952, pp. 29-30 et R. CASPAR. *Cours de mystique musulmane*. Rome : PISAI, 1993, p. 65.

Ah ! Enlève de grâce ce “c’est moi !” d’entre nous deux²⁰⁶ !

On ne saurait manquer d’être frappé par les similitudes entre la doctrine néoplatonicienne et les conceptions du soufisme sur l’union avec Dieu, que ce soit chez les soufis du IX^e et X^e siècle ou chez des mystiques plus tardifs comme Ibn ‘Arabî.

2.4.3 Les compréhensions de l’union chez ‘Erâqi

Dans sa poésie, ‘Erâqi parle plus souvent d’union (*vasl*, *vesâl*) que de vision. Cependant, il considère cette union intensément désirée comme un degré inférieur de la Voie, précédant la séparation, alors que la Vision (*shohud*) est à la fois la plus haute Connaissance et une profonde transformation ontologique. L’union est une haute faveur mystique, mais affective et éphémère, elle appartient encore aux états (*ahvâl*) et doit être dépassée.

En ce qui concerne le vocabulaire, ce sont les mots *vasl* et *vesâl* qui sont le plus fréquemment employés. ‘Erâqi emploie peu *ettesâl* qu’il semble considérer comme un synonyme de *vasl*. Ce terme apparaît à plusieurs reprises dans des quatrains dont l’authenticité est douteuse²⁰⁷. *Ettehâd*, l’union substantielle, est employé dans le *Livre des amants* comme un synonyme de *vasl*²⁰⁸. Dans les *Lama’ât* par contre, l’auteur réfute vigoureusement l’union (*ettehâd*) et la fusion (*holul*) de l’Image dans le miroir (i.e. du mystique en Dieu) à cause de la dualité qu’elles impliquent. Le raisonnement est akbarien : on ne peut parler d’union ou de fusion que dans le cas de deux essences. Or, il n’y a qu’une seule Essence dont l’Unité absolue se manifeste dans la pluralité. Ce qui unit Dieu et la créature, c’est la théophanie (*tajalli*)²⁰⁹.

Dans les ghazals, le modèle du mystique n’est pas l’homme vivant dans l’extase ou la quiétude de l’union, mais celui qui est torturé par l’absence de Dieu. Les périodes d’union sont aussi brèves que les temps de séparation sont longs. L’union parfaite, symbolisée par le baiser, est porteuse d’une intense délectation, d’autant plus que l’Aimé s’est longtemps refusé. L’union n’est souvent qu’un souvenir cuisant : l’Aimé a claqué la porte de l’Union au nez de ses adorateurs et leur a ouvert la porte de l’Exil. Le poète souhaiterait n’être jamais né, car c’est son

²⁰⁶ Louis MASSIGNON. *La Passion de Hallâj, martyr de l’Islam*. T. III Doctrine. Paris : Gallimard, 1975, pp. 47-60.

²⁰⁷ M. 40, v. 267 ; M. 342, v. 4164 et 347, v. 4230.

²⁰⁸ M. 401, v. 380.

²⁰⁹ *Lama’ât*, 11 en entier.

existence individuelle qui fait obstacle à l'union²¹⁰. Il se sent fréquemment au seuil de l'union, mais sans y parvenir entièrement : jamais l'Ami ne lui accorde d'audience²¹¹. Pas une coupe n'a été accordée à l'amant malheureux au festin de l'Union aux Beautés²¹². L'amant ne peut parler de l'union que lorsqu'il ne la vit plus, et dans un langage forcément allusif et imprécis. Au temps de l'union, il ne sait plus rien, car il s'est précisément "absenté". Et lorsque l'union est passée, il ne lui en reste que des souvenirs vagues comme un rêve, et une grande nostalgie. C'est que la Jalousie divine ne permet pas à d' "autres" que Lui de Le voir et de s'unir à Lui. Parfois, l'amant ne connaît ni dévoilement, ni union au cours de sa vie terrestre, et il ne désire la Rencontre de l'Ami qu'à cause du souvenir du Pacte prééternel.

Faveur insigne et imméritée, l'union est le fruit de la grâce, et le rôle de l'amant ne consiste qu'à frapper avec persévérance à la porte de l'Union à l'aide du heurtoir de l'espoir. Seule la main de la tendresse divine peut ouvrir cette porte²¹³. L'union est un vin enivrant et le remède à tous les maux. Elle dissipe le mal de tête dû à la lie de la séparation. Elle est un instant d'esseulement avec l'Ami, esseulement tel que personne ne puisse y trouver place, esseulement où le "je" du mystique ne s'interpose plus, alors que l'Ami est près de lui. Elle est un baiser accordé qui s'identifie avec l'eau de la Vie²¹⁴.

Ascèse et pratiques soufies ne sont d'aucune aide à qui recherche l'union. L'amour seul peut amorcer un rapprochement. Alors peut-être l'amant se retrouvera-t-il à la Taverne en compagnie de l'Aimé. Il s'enivrera du vin de Ses lèvres et de Ses yeux. L'amant se sert du vêtement de rayons qu'est le monde de la manifestation et de la pluralité pour se hisser jusqu'au Soleil. D'atome il deviendra Soleil, à condition d'avoir rompu le lien qui le relie à 'Erâqi, *i.e.* le "soi". Dans un tel état, l'amant est-il, ou n'est-il pas ? Subsiste-t-il quelque chose de lui ?

Nous avons déchiré le froc soufi et noué la ceinture des amoureux.

Joyeusement, nous nous sommes installés pour un instant à la Taverne, pourvus de vin et en compagnie du Bien-Aimé.

Nous nous sommes enivrés du vin de Ses lèvres de rubis et nous avons fait passer le mal de l'ivresse en puisant à Ses deux yeux d'onyx. (...)

²¹⁰ M. 127, v. 1262 *sq.*

²¹¹ M. 128, v. 1278.

²¹² M. 124, v. 1228. Lire d'après la variante "jâmi".

²¹³ M. 132, v. 1337.

²¹⁴ M. 273, v. 3266 *sq.*

Nous avons empoigné le vêtement de rayons afin de nous unir à ce Soleil.

Nous étions atome et nous sommes devenus soleil, nous avons rompu nos liens avec ‘Erâqi comme on rompt un sceau.

Tout cela est réel, et nous n’en savons rien. A ce moment, sommes-nous ou ne sommes-nous pas²¹⁵ ?

L’union est un anéantissement (*fanâ’*) suivi d’une subsistance (*baqâ’*). Elle exige bien une mort à soi-même, un anéantissement de l’existence individuelle, car “dans le paradis de l’union vivifiante à l’Ami, à part Sa propre lèvre, personne ne boit le nectar paradisiaque”²¹⁶. Mais cela ne signifie pas que le mystique est Dieu. Si la gouttelette se perd dans l’Océan, elle ne s’identifie pas pour autant à l’Océan :

Je ne professe pas l’union substantielle (*ettehâd*), mais je dis plutôt que si je m’anéantis, je surexisterai.

Ne dis pas que je suis Lui et que Lui est moi, mais sache qu’Il est unique et incomparable.

Comment les gouttelettes s’écoulant des étroits ruisselets seraient-elles visibles au milieu des vagues de la mer ?

Ne révèle pas ce discours, afin qu’ils ne te suspendent pas à la potence comme Hallâj, ô ‘Erâqi²¹⁷ ?

Pourtant, l’union en ce monde est fugitive et précaire : elle ne se produit que lorsque le mystique se dégage de l’amour des deux mondes, et ne dure guère, car il ne tarde pas à revenir au monde :

Une fois de plus, nous avons accroché notre cœur au nœud de Ta boucle et nous nous sommes séparés de l’amour des deux mondes.

Nous avons vu la coupe des deux mondes pleine du vin de Ton amour, nous avons bu le vin et nous avons brisé la coupe, une fois de plus.

Peut-être élèverons-nous des plaintes d’ivrogne, car nous sommes de nouveau ivres de la coupe du vin de l’union à Toi.

Louange à Dieu, car après beaucoup de souffrances, nous sommes restés à nouveau avec Toi pendant un court instant²¹⁸.

²¹⁵ M. 183, v.2051-2058.

²¹⁶ M. 234, v. 2772.

²¹⁷ M. 72, v.598-601; N. 284 v. 4083-4086. Deuxième vers d’après Nafisi.

²¹⁸ M. 258, v. 3064-67.

Il ne faut souhaiter ni l'union, ni la séparation et ne pas chercher à se consoler en voyant l'Ami en rêve, car c'est une illusion (*xiyâl*). L'amant désire l'union, mais l'Aimé préfère lui infliger la séparation. Dans l'union, le mystique est encore esclave de son âme charnelle qui jouit de l'Aimé. Pour parvenir à la réalisation parfaite de l'unification, il doit donc abandonner son désir pour celui de l'Aimé. Il doit continuer à cheminer sans se laisser troubler par la perte des faveurs sensibles²¹⁹.

L'union et la séparation telles qu'il les vit sont d'ailleurs illusoires ou tout au moins extérieures, car en réalité, l'amant n'est jamais séparé de l'Aimé. Comment le pourrait-il, alors que Celui-ci apparaît en toute chose et constitue son être même ?

2.5. Le symbolisme de l'aube

Le jour est dans beaucoup de traditions religieuses le temps de l'espoir et des faveurs divines. La poésie soufie n'y fait pas exception. Le jour est surtout associé à deux choses : l'union, s'opposant au désespoir et à la séparation nocturnes, et la face de l'Ami étincillante comme le soleil et la lune, et symbolisant le dévoilement.

L'aube est le moment privilégié pour l'amant : c'est un symbole de renaissance et de bonheur. C'est au petit matin que l'amant espère que sa chance (*baxt*) s'éveillera enfin de son lourd sommeil. C'est le moment propice aux inspirations et aux perceptions de "saveurs" divines. Les compagnons savourent le vin de l'Echanson dans les jardins. Le rossignol chante dans la roseraie et la brise aurorale apporte les vivifiantes effluves du parfum de l'Aimé, effluves qui sont un remède pour les âmes malades et les cœurs blessés²²⁰.

L'aube est donc le symbole de la vision et de l'union. Le visage de l'Aimé ressemble à la lueur rosée de l'aurore naissante, porteuse d'espoir de bonheur pour la journée à venir. Elle s'oppose à la nuit d'un sort défavorable, pleine de désolation, de désespérance et de découragement. 'Erâqi compte sur la mansuétude de l'Ami pour en disperser les ténèbres :

Ô 'Erâqi, peut-être que la nuit sombre du sort s'éclairera grâce à l'aube du visage de l'Ami fidèle, qui

²¹⁹ *Lama'ât*, 22.

²²⁰ M. 180, v. 2014-15 ; M. 144, v. 1504.

sait²²¹ ?

L'aube n'est pas toujours un moment précis de la journée. Lorsque le pèlerin s'est entièrement dépris de son soi pour devenir Celui qu'il aime, l'aube a chassé le crépuscule pour tout imprégner :

Lorsque l'air prend la couleur du soleil, les ténèbres s'en vont.

Lorsque la nuit et le jour se mélangent, ils donnent la couleur et l'odeur de l'aube au crépuscule²²².

Parfois la nuit a été pleine d'une ivresse de joie, et l'aube n'est que la continuation et l'exaltation de ce bonheur : l'amant se hasarde à demander toujours plus :

Chaque jour à l'aube, ivre mort, je me rends à la porte de l'Ami. Comme j'ai vidé la coupe de la joie, je m'empresse.

Bien que je sois anéanti par le vin pur de son onyx, je m'avance pour qu'Il m'offre à nouveau du vin avec grâce²²³.

C'est à l'aube qu'est révélée l'unicité de toutes choses à travers l'apparente multiplicité²²⁴. En réalité, il n'y a ni jour ni nuit, car tous deux se rencontrent en l'Ami. Le crépuscule est le moment de la découverte de Son aspect glorieux et transcendant symbolisé par la sombre chevelure, et l'aube est la manifestation de Son aspect de beauté et de douceur symbolisé par la face lumineuse. L'aube est la Face cachée de Dieu, aperçue par quelques privilégiés de façon intermittente. Mais dans l'unification, l'amant ne connaît plus ni jour ni nuit :

Mon matin et mon soir sont Sa chevelure et Son visage, bien qu'il n'y ait ni matin, ni soir, là où Il demeure²²⁵.

²²¹ M. 127, v. 1271.

²²² M. 133, v. 1342-3.

²²³ M. 331, v. 4007-8.

²²⁴ M. 85, v. 768.

²²⁵ M. 234, v. 2774.

3. Les expériences douloureuses

3.1 Les sentiments de peur

La peur (*xawf*, *bim*) s'oppose à l'espérance (*rajâ'*). A l'origine, elle est l'impression produite sur l'âme par la menace du châtement divin que ce soit ici-bas ou dans l'Autre Monde²²⁶. L'homme s'introduit dans la peur par le souvenir de la mort et le sentiment de la présence de Dieu. Petit à petit, la peur se spiritualise en crainte devant la Majesté divine, ou en crainte d'être séparé en ce monde de Dieu aimé et désiré. Ansâri énumère trois degrés de peur : la peur du châtement, la peur de la Ruse divine (*makr*) qui soumet les hommes à des épreuves en leur enjolivant le monde ou leurs propres actions, et enfin la crainte révérencielle²²⁷. On évite la peur en fuyant le Dieu redoutable pour se mettre sous la protection du Dieu miséricordieux²²⁸. La peur doit se trouver en parfait équilibre avec l'espérance : selon Abu 'Abd Allâh Rudhbari, la peur et l'espérance sont comme les deux ailes de l'oiseau.

'Erâqi emploie toujours le terme technique arabe *xawf* en association avec son antonyme *rajâ'*. Il demande à être délivré des états imparfaits de la peur et de l'espoir, propres à la Révélation de l'Aimé à travers le voile de la forme. Lorsque les formes laissent la place à la réalité essentielle, les états instables de peur et d'espoir, de joie ou de chagrin caractérisés par la variation (*talwîn*) s'évanouissent, et une paix stable (*tamkîn*) s'instaure. Cette paix est le lot de ceux qui ont atteint la station de l'Unité (*ahadiyya*). Celle-ci implique l'extinction ou l'anéantissement (*fanâ'*) de toute trace du créé²²⁹. Dans les *Lama'ât*, plusieurs sortes de peur liées à la thématique du voile sont analysées : crainte d'être voilé de Dieu, ou au contraire crainte d'être consumé par la Majesté divine se montrant à découvert. Ce sont des états qui disparaissent avec l'unification (*towhid*)²³⁰.

Dans les ghazals, les mots persans *tars*, *bim* et *bâk* remplacent souvent *xawf*. Le poète craint les flèches du regard de l'Aimé qui infligent de graves blessures au cœur de l'amant, mais

²²⁶ Cf. par exemple QUSHAYRÎ. *Al-Risâla al-qushayriyya*, éd. 'A. Mahmûd et M. b. al-Sharîf. Qom : Bidâr, 1374, p. 212 (*Bâb al-xawf*).

²²⁷ 'Abd Allâh ANSÂRI. *Les étapes des itinérants vers Dieu*, éd. crit., introd., trad., lexique par S. de Laugier de Beaucueil. Le Caire : IFAO, 1962, p. 20 du texte arabe et p. 62 de la traduction (12e chapitre).

²²⁸ Cf. Nûrî : « Celui qui a peur fuit de son Seigneur vers son Seigneur ».

²²⁹ *Lama'ât*, 10.

²³⁰ *Lama'ât*, 13.

il s'émeut surtout du fait que l'Aimé pourrait lui-même être blessé par ses propres traits :

Tu me frappes du trait de ton œillade et je crains que le trait que tu lances sans peur ne t'atteigne toi-même²³¹.

Il craint également les turpitudes du “soi” et l'indiscrétion de l' “autre” (*gheyr*). Il se refuse à révéler les secrets de l'Ami par peur des “autres” et il s'exprime dans un langage abscons afin de n'être compris que par les confidents²³². Par contre, il ne craint pas l'enfer, car il marche dans les flammes depuis qu'il connaît l'amour²³³. Pourtant, celui dont le cœur cesse d'être entièrement absorbé par l'Ami est à nouveau soumis à la crainte de l'enfer. L'homme dont le gardien est l'Aimé n'éprouve aucune peur de quoi que ce soit, et reste indifférent à l'hostilité que lui manifeste le monde²³⁴.

La contraction du cœur (*qabz*) ou “empoignement dans la poigne de Dieu” est un autre état proche de la peur. Il se caractérise par la tristesse, l'angoisse, le voilement du cœur ; il accompagne la manifestation de l'attribut divin de Majesté. Il est provoqué par un apparent manque de Grâce (*lotf*) et une sorte de correction et de blâme divin, et il s'oppose à *bast*, la mise au large, la dilatation. Ces deux états apparaissent après que l'homme ait dépassé la crainte et l'espérance²³⁵. Pour certains, la peur et l'espérance concernent tout croyant et se rapportent à des événements futurs de l'Au-delà, tandis que le serrement ou la dilatation du cœur se rapportent à des états présents du soufi. Le mot apparaît épisodiquement chez notre auteur en tant que terme technique, sans que sa signification soit chargée d'un sens nouveau, original : il est plutôt mentionné en passant comme un état à dépasser, notamment dans les *Lama'ât*²³⁶.

La crainte révérencielle (*hayba*) est associée à l'intimité (*uns*) et est supérieure à l'état précédent²³⁷. Le cœur y est vide de toute pensée autre que celle de Dieu, absent (*ghaybat*) à soi-même et aux états qu'il peut éprouver et présent (*huzûr*) à Dieu seul²³⁸. Ce mot est très rare chez

²³¹ M. 331, v. 4002 ; N. 221, v. 2908; voir aussi M. 320.

²³² M. 137, v. 1406.

²³³ M. 186, v. 2100.

²³⁴ M. 251, v. 2989-90.

²³⁵ QUSHAYRÎ. *Risâla*, 126-128.

²³⁶ Cf. *Lama'ât*, 19, X. 107, M. 507.

²³⁷ QUSHAYRÎ. *Risâla*, 129.

²³⁸ Roger ARNALDEZ. *Réflexions chrétiennes sur la mystique musulmane*. Paris : O.E.I.L., 1989, pp. 155-166.

‘Erâqi qui le mentionne une fois en association avec l’intimité. Ce type de crainte lui fait verser des larmes²³⁹.

3.2 La tristesse et la souffrance

3.2.1 Introduction – Le vocabulaire employé par ‘Erâqi

Ghamm et dard, la tristesse et la souffrance semblent pratiquement s’identifier chez ‘Erâqi et découlent toutes deux de la conscience d’être séparé de l’Aimé divin. Les soufis et en particulier les poètes ont abondamment traité de la tristesse et de la souffrance.

Pour les poètes mystiques persans, la tristesse est synonyme de purification du cœur, d’affinement de la conscience et d’accroissement de la capacité d’amour de l’âme. Les soufis ne sont sans ignorer l’existence d’une tristesse morbide découlant d’un refus d’accepter la souffrance, et donc la volonté de l’Aimé, et d’une recherche secrète de son propre intérêt. Cette mauvaise tristesse décourage profondément, suggère l’abandon de la Voie et fait souhaiter la mort.

Pour beaucoup de mystiques musulmans, la tristesse et la souffrance sont inséparables de l’amour et doivent être acceptées avec joie et reconnaissance. L’âme de l’homme ne peut mûrir que dans la souffrance. Cette souffrance est le plus souvent causée par l’inaccessibilité de l’Aimé accusé, à tort, de cruauté, mais elle englobe aussi toutes sortes de tribulations et de persécutions matérielles. La sentence selon laquelle Dieu afflige particulièrement ceux qu’Il aime et qui L’aiment le plus est devenue proverbiale chez les soufis. La souffrance est donc un signe d’élection. Râbi’a est torturée sans répit par sa séparation de l’Ami en ce monde et aspire à la mort. A Bastâmî qui était dans la tristesse, quelqu’un dit :

Lorsque Dieu désire un amant, Il lui ravit le cœur et le dépose dans la crainte et la nostalgie pour qu’il se décante. Une fois épuré, Dieu se fait aimer de lui et l’aime à Son tour²⁴⁰.

D’après Abû al-Hasan Xaraqânî, lorsque Dieu a partagé Ses dons entre Ses créatures, il a

²³⁹ M. 35, v. 237.

²⁴⁰ BISTÂMI. *Les dits de Bistâmi*, 34.

confié la douleur aux Chevaliers de la Voie (*javânmardân*) qui auraient d'ailleurs été les seuls à l'accepter. Cette douleur provient, selon lui, du sentiment de profonde indignité face à Dieu que le mystique éprouve de plus en plus fortement au fur et à mesure qu'il se rapproche de son Seigneur. Hallâj a magnifié la souffrance, parce que l'homme s'unit à la volonté divine en l'acceptant : « La souffrance est Lui-même, tandis que le bonheur vient de Lui ». Dans le récit allégorique intitulé *Mu'nis al-'ushshâq* ("Le confident des amants") de Yahyâ Sohravardi, Amour et Nostalgie sont inséparables dans leur quête de l'Aimée, Beauté.

Cette souffrance attisant une quête éternelle a été exprimée à travers de nombreuses images en littérature persane : Iblis, champion du monothéisme absolu, repoussé par son Seigneur et acceptant un exil éternel, Hallâj montant avec joie sur son gibet pour accomplir la volonté de l'Aimé, les oiseaux souffrant mille maux pour parvenir à Simorgh, l'éléphant plein de nostalgie pour son Hindoustan natal, personnification de l'âme du mystique aspirant à rejoindre la patrie céleste, les raisins écrasés et le froment broyé, la balle de polo rudement frappée par le maillet, le cœur déchiré par la flèche de l'œillade de l'Ami.

La tristesse de l'amant est très présente dans tout le *Divân* de 'Erâqi et revêt des nuances différentes : chagrin, amertume, dépression, abattement, tourment, trouble, remords, détresse, désir inapaisé, soif inassouvie, souffrance ou douleur morale. Toute une série de termes est employée. L'un des plus utilisés est *ghamm*, signifiant selon le contexte la peine, le chagrin, la tristesse, le souci. En arabe, ce mot possède une nuance d'anxiété, de perplexité ou de désespoir et contient l'idée d'être couvert de nuages ou voilé. Pour Olfati Tabrizi et le *Miroir des amants*, tristesse et recherche inquiète de l'Ami sont étroitement liées, car la séparation étant la cause du chagrin, l'amant concentre toutes ses forces dans la recherche de l'Aimé divin²⁴¹.

Quatre synonymes sont couramment utilisés : le mot arabe *huzn* qui comporte une nuance de mélancolie, ou les mots persans *anduh* (douleur et chagrin), *qosse* et *timâr* (peine, souci), employés plus rarement mais sans nuance de sens par rapport à *gham*. Pourtant, pour Olfati Tabrizi et le *Mer'at* qui sont légèrement postérieurs à 'Erâqi, *anduh* a acquis un sens particulier : il est stupeur et perplexité, là où l'on ne connaît ni "trouvaille" (expérience de révélation, *vajd*), ni perte (*faqd*)²⁴². 'Erâqi emploie également le mot *sowdâ'* qui désigne la mélancolie et possède chez lui une connotation plutôt négative : la mélancolie s'oppose à la saine tristesse, qui la fait

²⁴¹ Olfati, 84 et *Mer'at*, 218.

²⁴² Olfati, 84, *Mer'at*, 173.

disparaître.

Dard désigne la douleur, le mal, l'affliction. C'est le cœur qui souffre et exhale ses plaintes et ses confidences. La douleur est sans remède (*bi darmân*) et sans répit (*bi ârâmi*) et on en reste prisonnier. L'idée de souffrance psychologique et de douleur morale est exprimée également par les mots *suz* (douleur aiguë comme une brûlure, souffrance, tristesse, chagrin), *ranj*, *'enâ* (tourment). L'idée de désastre, de calamité, de malheur et d'épreuve est exprimée par *balâ* et *mehnat*. *Balâ* paraît surtout toucher le corps²⁴³. La douleur est le moteur de la quête : tant que la souffrance n'apparaît pas, l'homme ne cherche pas et par conséquent ne trouvera pas. C'est la douleur qui conduit au but. C'est pourquoi les maîtres spirituels cherchent d'abord à exciter cette douleur chez leurs disciples²⁴⁴.

3.2.2 Développement du thème dans le *Divân*

Chez 'Erâqi, la tristesse est fréquemment associée à l'amour (*ghamm-e 'eshq*) et devrait combattre le désir immature (*ârezu-ye xâm*). La métaphore de la rouille du chagrin qui couvre le miroir de la poitrine (*â'ine-ye sine*) confirme cette idée. L'amant demande parfois à être délivré du chagrin²⁴⁵. Cependant, ce chagrin est une bénédiction pour les indignes et pour les imparfaits à cause de sa valeur de guérison et de purification²⁴⁶ : il empêche l'homme de s'attacher au monde et d'y trouver un quelconque bonheur qui le détournerait de l'Unique Aimé. Il est une brûlure (*dâgh*, *suz*), pour laquelle il n'existe pas de baume, à laquelle personne ne compatit (*ghamm-xor*, *ghamm-gosâr*, "compatissant") et dont l'intensité augmente avec les larmes au lieu de diminuer. On ne peut y échapper. L'amant s'égaré seul dans la vallée du chagrin (*vâdi-e ghamm*) ou est lié par le lasso (*kamand*) du chagrin. Quand à ceux qui ont atteint la perfection et dont le cœur est rempli par Dieu, il est impensable que le chagrin (*ghamm o timâr*) y trouve place²⁴⁷ :

Dans mon œil plein de larmes, seul l'ami se projette, dans mon âme dévastée, seul l'ami trouve place.

Je me réjouis toujours du fait que, dans ce cœur serré, il n'y ait de place ni pour le chagrin ni pour la

²⁴³ M. 172, v. 1884 ; M. 170, v. 1861.

²⁴⁴ B. FORUZÂN FAR. *Farhang-e Foruzânfar*, rassemblé par M. Al-Sâdât Ranjir. Tehrân : Porsesh, 1374/1995, p. 272.

²⁴⁵ M. 163, v. 1775.

²⁴⁶ M. 210, v. 2450 sq.

²⁴⁷ M. 184, v. 2060.

peine²⁴⁸.

Besoin de l'Autre et souffrance aiguë (*niyâz va dard*) accompagnent inexorablement l'amant durant toute sa vie terrestre. Les descriptions de son triste état sont toujours pathétiques : son cœur est ensanglanté, déchiré par les épines de la Rose, il est à l'agonie et des larmes de sang coulent incessamment de ses yeux au point de le rendre aveugle, larmes d'ailleurs inutiles. Sa vie n'est qu'un poignant regret, une lancinante nostalgie pour ce qu'il a connu de l'Aimé, et un désir intense de découvrir ce qui était resté un secret. Sa douleur est sans remède et son être n'est qu'une plaie envenimée pour laquelle il n'existe pas de baume :

Lamentons-nous sur cette vie dévastée par le regret et sur ce cœur envahi par le chagrin.
Gémissons un instant à cause de cette douleur sans remède, pleurons cette plaie sans baume. (...)
Notre corps malade s'est tordu de douleur, pleurons cet affligé bouleversé²⁴⁹.

La souffrance est surtout due au désir inassouvi d'union. L'amant se trouve engagé dans le tourbillon d'un cercle vicieux : plus il aime, plus il souffre, et plus il souffre, plus son amour s'enflamme. La douleur infligée par l'Aimé loin de l'éloigner de Lui le rend toujours plus attaché à Celui-ci, jusqu'à ce que se consume entièrement tout soupçon d'égoïsme et d'ipséité. A l'issue de cette purification douloureuse, le cœur entièrement réduit en cendres sera emporté par la brise de la miséricorde hors de ce monde de souffrance :

Puisque le feu de mon cœur ne diminue pas malgré les larmes de mes yeux, je souffle sur le feu afin qu'il me brûle plus vivement,
Car, si je deviens cendres, peut-être le vent me soulèvera-t-il et échapperai-je ainsi à la prison de souffrance de cette cité de malheur²⁵⁰.

Si le chagrin est le lot de ce monde temporel, il semble que la seule manière de s'en libérer soit la mort, qui est de deux sortes : la mort physique qui met fin définitivement à l'exil terrestre, et la mort par extase, souvent symbolisée par le vin, qui donne un fugitif avant-gôût de la Vision

²⁴⁸ M. 248, v. 2955-6 ; N. 170, v. 1967-8.

²⁴⁹ M. 139, v. 1432-3 et 1439.

²⁵⁰ M. 145, v. 1515-6.

suprême²⁵¹.

Si la tristesse mène à l'agonie, elle est aussi puissance de résurrection. L'amant meurt à soi et revit en l'Aimé ; le chagrin se mue en joie :

Une seule fois, nous avons vu Sa face, cent fois, nous sommes morts et nous sommes renés. (...)

A cause de l'amour pour Lui, le chagrin a pris nos cœurs d'assaut, vois combien nous sommes à nouveau pleins de joie, malgré toute cette tristesse²⁵².

L'amant dépasse le monde et ses contingences et retrouve sa patrie d'avant la naissance charnelle, là où il n'était pas²⁵³.

La souffrance joue donc un rôle éminemment positif : elle fait mûrir le désir en le creusant et en l'exaspérant. Si le poète se réjouit parfois de s'être libéré de la joie et d'avoir atteint la tristesse d'amour, ce sentiment est loin d'être toujours positif, car si l'on brûle dans le creuset de la souffrance et de la séparation, c'est parce qu'on n'a pas estimé l'union à sa valeur et que l'on a été infidèle à l'Ami. La tristesse accompagne surtout 'Erâqi, *i.e.* le "soi" et c'est en l'imitant que l'amant a quitté la joie pour s'enfoncer avec lui dans le chagrin²⁵⁴. Le cœur est ennemi du chagrin, car celui-ci doit être dépassé dans une perspective unitive²⁵⁵.

D'un côté, le poète reconnaît la valeur de purification et d'initiation de son expérience et estime que l'homme sort grandi de cette épreuve ; d'un autre côté, il se lasse et ne peut s'empêcher de fuir devant la souffrance, tel un vagabond infidèle. Mais le chagrin continue à le poursuivre sans répit et même la vision du visage de l'Aimé paraît ne lui apporter aucun réconfort.

Si le chagrin est supérieur à la joie, c'est parce que celle-ci ne subsiste que lorsque l'homme n'est encore qu'un mercenaire, cherchant avant tout, inconsciemment, sa propre délectation. C'est lorsque ses sentiments s'affinent jusqu'au véritable amour qu'il réalise pleinement le fossé entre la grandeur de l'Ami et sa propre indignité. Alors, la joie le quitte, le

²⁵¹ M. 109, v. 1041.

²⁵² M. 105, v. 1003-4.

²⁵³ M. 129, v. 1296 *sq.*

²⁵⁴ M. 169, v. 1853 *sq.*

²⁵⁵ M. 129, v. 1296 *sq.*

respect et la douleur de l'inaccessibilité l'envahissent. Dans cette affliction, il grandit jusqu'à une dignité insoupçonnée :

Celui dont la tête s'est couverte de la poussière de Ton seuil²⁵⁶ a été glorifié et fait désormais partie des grands de ce monde.

Quel que soit l'endroit vers lequel j'ai dirigé mes pas pour trouver le bonheur, le chagrin causé par Toi est revenu au galop vers mon cœur.

Hélas ! Le cœur de 'Erâqi ne s'est plus réjoui de Ton frais visage, depuis qu'il s'est épris²⁵⁷.

Parfois, 'Erâqi s'insurge avec impatience contre cette douleur qui ne porte pas à maturité son désir et il demande le vin de l'expérience extatique pour porter à son comble la nostalgie (*sowdâ'*)²⁵⁸. Il réclame de l'Ami la reconnaissance de ses souffrances, lui demande s'il considère sa mort comme licite, l'accuse d'ignorer avec mépris son cœur accablé de tristesse, de ne pas prendre de ses nouvelles :

Participe un moment au concert spirituel de ceux qui souffrent, ô Ami ! Ecoute la mélodie que nous jouons à cause de la brûlure de notre cœur²⁵⁹ !

C'est que le chagrin et l'âme charnelle se livrent une guerre acharnée et éternelle. Si le cœur accepte la souffrance, le "soi" méprisable proteste et récrimine à grands cris. Sa tendance à la jouissance se porte vers les biens spirituels aussi bien que matériels et doit être réprimée coûte que coûte. C'est justement le chagrin qui fait dépérir l'âme charnelle, et à mesure que les forces de celle-ci diminuent, l'amour croît en intensité et en perfection. La sagesse consiste donc non pas à demander d'être libéré de la souffrance mais bien à faire mourir le "soi". On rejoint ici le thème obsessionnel de la lutte contre le "soi".

Bien que le chagrin amoindrisse l'âme et le cœur, l'amour pour Toi ne fait que croître sans cesse.

Puisque je suis heureux du chagrin et de la douleur que Tu me causes, pourquoi 'Erâqi est-il de

²⁵⁶ En signe de deuil et d'affliction.

²⁵⁷ M. 220, v. 2589-91.

²⁵⁸ cf. M. 102, v. 965.

²⁵⁹ M. 169, v. 1855.

nouveau attristé²⁶⁰ ?

La seule attitude valable face à cette souffrance est l'abnégation totale, le contentement et la soumission aveugle à la volonté de l'Ami.

Comment ne serai-je pas heureux de la douleur que Tu m'infliges, puisque Tu Te réjouis toujours de mon chagrin²⁶¹ ?

‘Erâqi emploie, outre les images plus classiques du désert et de la vallée sanglante de la souffrance, la métaphore curieuse du festin, pourtant employée dans beaucoup de traditions comme le symbole d'un événement heureux. Il décrit le banquet de la tristesse, les ripailles de la douleur, les festins pris à la table du chagrin et les dîners composés d'affliction (*xun-e jegar*, litt. sang du foie), comme si l'idée même de satiété était négative, comme si l'homme devait toujours être “à jeun”, c'est-à-dire dans un état de manque impossible à combler, “vide” et donc susceptible d'accueillir une autre réalité. L'amant parfait est un homme de désir, dégoûté et excédé par la vie parce qu'elle est une entrave à l'union, et non pas un homme rassasié, comblé et n'ayant plus besoin de rien²⁶².

Parfois, l'amant en vient à éprouver de la jubilation dans la souffrance, à lui vouer un véritable culte, parce qu'elle est préférence de l'Aimé à soi-même et acquiescement à Sa volonté, mais aussi parce qu'elle magnifie l'amant. Il la quémande auprès de l'Ami et la désire sincèrement, car la brûlure de la peine (*suz-e gham*) amène l'entente et l'accord de sa volonté (*sâz*) avec celle de l'Aimé. Son intention spirituelle (*hemmat*) mûrit et il acquiert l'esprit de sacrifice, de martyre (*jânbâzi*).

Bien que la vie me quitte à cause de l'excès de chagrin, la douleur de mon amour pour Toi m'est plus douce que ma propre vie !

Parfois, au cœur de ce chagrin, j'éprouve une joie, lorsque la tristesse dont Tu es la cause fait son entrée chez moi.

Je préfère un atome de cette tristesse à un monde plein d'or et d'argent.

²⁶⁰ M. 189, v. 2137-8.

²⁶¹ M. 129, v. 1296.

²⁶² M. 188, v. 2122.

Bien que tous fuient le chagrin, la peine que tu m'infliges me convient parfaitement.

Le feu de la tristesse flamboyant en ma poitrine m'est plus agréable que les eaux de la source de Kowthar.

Lorsque 'Erâqi se prosterne devant la tristesse que Tu lui infliges, il s'élève au-dessus des deux mondes²⁶³.

Sowdâ', la bile noire, la mélancolie, est liée à la passion, au désir violent et à la folie amoureuse. Elle est considérée comme imparfaite, car elle n'est pas capable de dompter et d'affiner le soi²⁶⁴, elle empêche la bonne tristesse de demeurer dans le cœur²⁶⁵ ou distrait de l'Ami en faisant chercher la consolation ou la compréhension dans le monde, ce qui constitue une infidélité ; on trouve refuge contre elle dans la vraie bonne tristesse²⁶⁶. La mélancolie est donc dite immature (*xâm*) ou impossible et absurde (*mahâl*) ou illusoire (*majâz*), et disparaît au contact du vin²⁶⁷. Elle ne convient en aucun cas à l'amour véritable²⁶⁸. La nostalgie immature ne mûrit que grâce au vin²⁶⁹. Pourtant, elle rend fou d'une folie sage²⁷⁰, elle est la seconde nature, et même l'essence, la réalité de l'homme : nul n'échappe à la mélancolie pour peu qu'il ait un cœur²⁷¹. Le '*Oshshâq-nâme* contient la métaphore du chaudron de mélancolie qui bouillonne sur le feu de l'amour et déborde périodiquement²⁷².

3.3 La séparation et l'éloignement

3.3.1 Introduction

Les mystiques de nombreuses traditions connaissent des expériences d'abandon, de délaissement de la part de Dieu, de désolation voire de dérélition. Le sentiment de la présence de Dieu abandonne l'homme pour de longues périodes. Ces états sont conçus le plus souvent comme des épreuves purificatrices et atteignent les âmes déjà avancées dans leur cheminement vers leur Seigneur : on ne peut souffrir de l'"éloignement" de Dieu que si l'on a connu auparavant le

²⁶³ M. 190, v. 2157-63.

²⁶⁴ M. 117, v. 1145.

²⁶⁵ M. 115, v. 1119.

²⁶⁶ M. 269, v. 3222.

²⁶⁷ M. 102, v. 965.

²⁶⁸ M. 173, v. 1906.

²⁶⁹ M. 102, v. 965.

²⁷⁰ M. 328, v. 3938. Celui qui n'éprouve pas de mélancolie n'est pas sensé.

²⁷¹ M. 298.

²⁷² M. 443, v. 987.

bonheur de la proximité. Si le mystique souffre tellement de l'abandon, c'est parce que, s'étant purifié des passions et ayant fait de Dieu l'unique et exclusif objet de son amour et de son désir, il éprouve l'impression que Dieu se retire, se dérobe à l'âme assoiffée de Lui au moment même où elle croit L'atteindre. Un intense sentiment de privation et de frustration l'envahit, il cherche avec angoisse ce qui a pu provoquer sa disgrâce, il se sent rejeté par l'Ami, abandonné de tous et privé de toute consolation. Il éprouve parfois de la révolte et du désespoir devant la "cruauté" de Dieu ou de la haine pour sa propre vie. En réalité, c'est le "soi" égoïste, orgueilleux et jouisseur qui se révolte, et la souffrance du cœur, blessé au plus profond de lui-même par l'amour de Dieu, vise à l'immolation de cette âme charnelle et porte en elle la force vivifiante de faire "naître" l'amant au véritable Amour.

L'état de séparation est très nuancé. Cela peut être simplement le sentiment que Dieu s'est éloigné, s'est absenté, qu'on ne le sent plus, qu'on ne sait plus rien de lui. Parfois il s'y ajoute l'impression d'être méprisé ou détesté par l'Aimé. Pourtant au plus fort de la tempête, l'âme garde une certaine confiance et se sent rattachée au Bien-Aimé d'une façon obscure. Elle fait face par l'acceptation de l'épreuve, la patience, la persévérance et la lutte contre les instincts de l'âme charnelle. Hallâj a exprimée en de beaux poèmes l'abandon à la volonté de l'Aimé, la joie qui sourd de cette souffrance transfigurée et l'absence qui devient Présence :

Nuit du délaissement, qu'elle tombe, maintenant, lente ou brève, qu'importe, si c'est bien Lui, mon Ami, l'espoir qu'elle y fait veiller, avec le ressouvenir !

Me voici consentant, si Tu veux, à ma mort, désormais, cher meurtrier, ce que fixe Ton choix, cela, je le choisis.

Tu as disparu ? Mais Tu n'as pas quitté ma conscience, dont Tu restes la joie et l'allégresse.

Et la séparation tombe d'elle-même en lambeaux, et l'état d'abandon me redevient présence,

Et dans le fond mystérieux de ma pensée, Tu subsistes, plus avant que l'imagination dans ma conscience²⁷³.

Cette expérience purifie et dépouille l'âme de tout ce qui n'est pas Dieu, en premier lieu d'elle-même en la forçant à s'abandonner complètement, à ne pas compter sur ses propres qualités si grandes qu'elles soient. Elle détruit l'orgueil et le souci de l'égo, et permet ainsi l'Union suprême. Elle s'insère donc entre les premières touches de l'union qui ne sont pas

²⁷³ *Le Divân d'Al Hallâj*, éd., trad., et annoté par L. Massignon. Paris : Paul Geuthner, 1955, pp. 60-61.

libérées d'une subtile et inconsciente recherche de soi, et la perfection de l'Union qu'elle prépare. La séparation ne peut exister que si une certaine connaissance de l'Aimé a déjà été acquise, mais l'union recherchée dans cet état est de beaucoup supérieure à ces premiers éclairs de connaissance.

Le thème de la Séparation est l'un des plus fréquents et des plus fouillés de l'œuvre de notre poète. On pourrait même dire qu'il s'agit d'un *maqâm*, d'une station spirituelle dans laquelle il a passé la majeure partie de sa vie. 'Erâqi est avant tout l'amant éperdu de Quelqu'un qu'il a perdu aussitôt après avoir pressenti quelque chose de Lui et qu'il recherche désespérément sans jamais plus Le retrouver : son exil d'auprès le Bien-aimé est total, et ses poèmes sont l'expression de cette expérience douloureuse et bouleversante.

En ce qui concerne le vocabulaire, 'Erâqi emploie plusieurs mots pour désigner la séparation : *jodâ'i*, *ferâq*, *hejr* ou *hejrân*. Ces vocables ont-ils tous exactement le même sens ? *Jodâ'i*, qui est le terme le moins employé, paraît assez neutre, mais *ferâq* et *hejr* se trouvent avoir des définitions différentes chez Olfati Tabrizi et dans le *Miroir des amants*. *Ferâq* est l'absence du pèlerin de la station de l'Unicité (*vahdat*) ; cet état correspond à la station de Moïse et il est voulu par Dieu dans un but de purification du mystique, alors que le terme *hejr* désignerait le fait de se tourner vers autre chose que le Cherché véritable, que ce soit extérieurement ou intérieurement et proviendrait donc d'une imperfection inhérente à la nature de l'amant²⁷⁴. En outre, le *Mer'at* attribue l'union à ceux qui sont ivres et la séparation (*hejrân*) aux ascètes hypocrites. Pour beaucoup de mystiques, *ferâq* est la conséquence de la Jalousie divine et augmente le désir ardent. Inhérente à l'imperfection de l'humanité, elle est donc inévitable, et même les prophètes et les saints en sont affligés. Grosso modo, le terme de *ferâq* correspondrait davantage à l'aspect positif de la séparation, alors que le terme de *hejr* désignerait plutôt le côté négatif. En réalité dans le *Divân*, 'Erâqi semble traiter ces deux mots comme des synonymes. Il s'agirait donc d'une distinction introduite par un contemporain de l'auteur, mais qui se serait répandue plus tard.

Les différents termes liés à la séparation sont fréquemment associés à la notion d'éloignement (*duri*, *bo'd*). L'éloignement a une connotation plutôt négative puisqu'il désigne les illusions qui forment un voile devant les yeux du pèlerin, le fait d'être lié par les attributs

²⁷⁴ OLFATI, 84 ; *Mer'at al-'oshshâq*, 236 et 219.

humains et les plaisirs de l'âme, et la méconnaissance de Dieu. Mais il est un des instruments de la purification : il vaut mieux marcher dans l'éloignement que rester stationnaire dans la proximité. Cette résignation devrait se transformer progressivement en véritable joie, quoiqu'il advienne. Cependant, l'éloignement n'est pas forcément préférable à la proximité, contrairement à la séparation qui est supérieure à l'union des débuts.

On remarque que tous ces termes peuvent tour à tour prendre un sens positif ou négatif. Pour Ansâri, tout état mystique, même avancé, est entaché d'imperfection et de déficiences au regard de l'ultime unification qui seule est parfaite²⁷⁵. Les états de séparation ne sont qu'une étape sur la Voie qui mène au *Towhid*.

3.3.2 La description de la séparation

La séparation est absence de l'Aimé : celui-ci se fait invisible aux yeux de l'amant. Il affecte de l'éviter afin d'éprouver sa constance. Cette attitude est la sanction d'une faute de l'amant, ce qui laisse l'espoir d'une réconciliation, ou résulte d'un simple caprice, car l'amour paraît à première vue rarement partagé. La séparation s'exprime à travers un vocabulaire militaire : elle est une armée qui se lance à l'assaut du cœur, l'envahit et le conquiert aussitôt, elle razzie intelligence et croyance, elle détruit le corps et pille tout ce qu'elle peut trouver²⁷⁶. L'absence engendre une souffrance aiguë causée par l'amour et le désir de voir l'Aimé, souffrance dans laquelle la vie entière semble devoir s'écouler. L'amant a perdu cœur et âme, il a été consumé par le brasier de la douleur et se trouve à l'agonie. Son mal est tel que sa vie est en danger. Il doute de lui et s'interroge :

Qu'ai-je fait pour que Tu m'accables de chagrin ? Qu'est-il arrivé pour que Tu Te sépares de moi, ô Ami²⁷⁷ ?

A cause de l'Ami, l'amant a renoncé au monde, et en guise de récompense, il récolte l'exil et l'absence. Désormais, il ne connaît plus aucune joie, rien n'est susceptible d'apporter un apaisement à sa douleur, tandis qu'épreuves et tribulations se succèdent. L'Ami accorde à tous

²⁷⁵ Il composa un petit traité intitulé *Kitâb 'elal al-maqâmât* (les déficiences des demeures), qui figure dans Serge de LAUGIER de BEAURECUEIL. *Khwâdjâ 'Abdullâh Ansâri (396-481H/ 1006-1089), mystique hanbalite*. Beyrouth : Imprimerie catholique, 1965, pp. 274 à 285.

²⁷⁶ M. 116, v. 1121-22, M. 194, v. 2209.

²⁷⁷ M. 194, v. 2218.

Ses bonnes grâces et il est le seul à être exclu de Sa compagnie. Le souvenir de son bonheur passé le hante. Une fois exilé d'auprès de l'Ami, il ne trouve plus de lieu où séjourner : on le chasse de partout, toutes les portes demeurent fermées devant lui et tous le persécutent²⁷⁸. De plus, cette douloureuse expérience se vit dans une solitude morale et spirituelle impitoyable qui exacerbe la souffrance : impossible de trouver un confident ou un consolateur²⁷⁹, et l'ennemi médisant envenime la situation par ses propos malfaisants. 'Erâqi soupçonne même celui-ci d'être la cause de sa disgrâce et supplie l'Aimé de ne pas tenir compte de ses commérages et de ne pas entrer dans son jeu²⁸⁰ et de lui accorder à nouveau l'union. Obsédé par l'Aimé, il ne songe qu'à Lui et ne trouve de repos en aucune chose de ce monde :

Je n'ai d'autre préoccupation que de voir Ton visage, ni d'autre souhait que d'être uni à Toi.
Mon œil qui a parcouru le monde entier ne regarde plus que l'entrée de Ta ruelle²⁸¹.

Quant à l'Ami, insouciant et sans pitié, il ne daigne pas lui rendre visite ou s'enquérir de sa santé. Si le besoin et la douleur sont la caractéristique de l'amant, l'Aimé, lui, se distingue par sa coquetterie hautaine, son indifférence et ses promesses mensongères. L'amant le supplie : qu'il s'empresse de venir à son chevet pour le faire revivre d'un regard, sinon, il sera trop tard. Déjà, sa vie s'est consumée dans l'espoir de l'union, la séparation l'a vieilli et il s'achemine vers la mort²⁸². La seule chose qui lui permette de supporter le chagrin de la séparation est l'espoir, toujours déçu, de l'union (*omid-e vasl*), bien qu'il ne fasse qu'exacerber la douleur de l'amour jusqu'au désespoir. Le chagrin de l'amant est inconsolable, car le décret de la séparation paraît irrévocable et éternel.

Contrairement à la joie et à l'extase qui sont des temps de folie et d'ivresse, la séparation engendre une douloureuse lucidité par rapport au monde et par rapport à soi-même. Loin d'être une distraction et une consolation, le monde s'avère vide de sens et sans attrait : le bonheur y est impossible, il est un lieu d'exil, une vallée de larmes, où l'amant se sent étranger. De même, la personne et le cœur de l'amant n'ont aucune valeur et sont un bien piètre présent à offrir à

²⁷⁸ M. 216, v. 2538.

²⁷⁹ M. 103, v. 979.

²⁸⁰ M. 194, v. 2219, M. 180, v. 1862.

²⁸¹ M. 240, v. 2854-55.

²⁸² M. 130, v. 1310

l'Aimé :

Face à la chandelle du visage de l'Aimé, que vaut le papillon ? Face à la torsade de Sa chevelure, que vaut le fou ?

Comment le prince entrerait-il en contact avec les amants éperdus ? Que vaut un étranger par rapport aux initiés ?

Quel pouvoir le monde a-t-il face au combat de ceux qui sacrifient tout ? De quelle utilité est la coupe au festin de ceux qui boivent la mer ?

Le monde n'est qu'un grain parmi ceux de cent mille moissons, quelle est la valeur d'un grain d'orge par rapport à cent mille moissons ?

Dans la ruelle des amoureux, cent âmes ne valent pas un grain d'orge, quelle valeur peut bien avoir le corps, que vaut une ruine²⁸³ ?

3.3.3 Les dangers de la séparation

La séparation peut s'avérer une terre de perdition, une mer dans laquelle on se noie sans pouvoir atteindre le rivage de l'union, ni espérer un quelconque secours²⁸⁴. Inexorable et sans fin, elle mène au désespoir et à la dérélition. On y abandonne l'espoir de voir un jour l'Ami²⁸⁵. L'abandon par le Bien-Aimé est véritablement une descente aux enfers²⁸⁶, suggérée par des images telles que le "feu" de la souffrance ou de la séparation (*âtesh, nâr, sa'ir*) : l'amant s'enfonce dans un lieu d'oubli et de délaissement, une sorte de sheol où il connaît la mort spirituelle et l'agonie du cœur. Vivre dans une telle souffrance est déjà une sorte de mort particulièrement atroce où le cœur descend vivant dans la tombe et devient le séjour des serpents et des fourmis²⁸⁷. Le cœur brisé par la séparation ressemble lui-même à un enfer incompatible avec le jardin paradisiaque du visage de l'Ami²⁸⁸. Dans son *Mémorial des Saints*, 'Attâr rapporte que le soufi égyptien Dhû al-Nûn aurait dit :

Sache que la peur du Feu infernal est par rapport à la peur de la séparation comme une goutte d'eau jetée dans une mer immense et je ne connais rien de plus terrible que la peur de la séparation²⁸⁹.

²⁸³ M. 89, v. 817-821.

²⁸⁴ M. 163, v. 1773 ss.

²⁸⁵ M. 181, v. 2025.

²⁸⁶ M. 186, v. 2100 sq. et M. 130, v. 1311-12.

²⁸⁷ M. 183, v. 2045.

²⁸⁸ M. 199, v. 2291.

²⁸⁹ 'ATTÂR. *Tadhkerat al-owliya'*, éd. M. Este'lâmi. Tehrân, 1360/1991, p. 150.

Dans cette station, l'amant rencontre essentiellement deux sortes de tentations. La première est celle du désespoir dans lequel le malheureux s'enfonce peu à peu, perdant ses repères et dérivant vers l'indifférence, l'égarement, la perte du sens moral, l'infidélité et la chute spirituelle symbolisée par les conduites libertines (*qalandari*). Le libertinage est pourtant généralement une valeur positive chez 'Erâqi.

As-tu vu dans quel état pitoyable, j'ai chuté jusqu'à la taverne, et combien je me suis éloigné de la mosquée et du plaisir des invocations ?

Sorti du couvent, assis dans le temple des idoles, accomplissant à chaque instant cent prosternations dans le sanctuaire des idoles 'Uzza et Lât ?

Ayant perdu cœur et croyance, misérable et pitoyable, effondré de tristesse et de détresse dans un coin de la taverne.

Sans confident avec qui soupirer, ni d'intime en qui trouver une attention bienveillante²⁹⁰.

L'amant trouve la mort préférable à la vie dans la douleur et l'exil et il l'appelle de ses vœux²⁹¹.

Jusqu'à quand gémirai-je à cause de la séparation d'avec l'Ami ? Je suis excédé par la vie, jusqu'à quand vivre ainsi ?

J'en ai assez de cette vie ! Où est la Mort que je lui rende mon souffle ? La mort est préférable à la vie dans la douleur et l'exil²⁹².

Ce désir d'échapper à la souffrance, bien qu'étant une réaction naturelle, est pervers, puisque c'est une manière de refuser la volonté de l'Aimé²⁹³.

La seconde tentation est celle de la révolte orgueilleuse et de la prétention (*da'vi*). On a alors à faire à une véritable chute spirituelle et à un aveuglement coupable :

²⁹⁰ M. 103, v. 976-979.

²⁹¹ M. 124, v. 1236.

²⁹² M. 155, v. 1652-53.

²⁹³ Nous avons vu qu'il existait un désir de mort louable, puisqu'inspiré par le désir de la Rencontre de Dieu. Cf. supra, Expériences heureuses.

Parce que 'Erâqi n'a pas trouvé le chemin jusqu'à Toi, il s'est perdu et il est tombé dans l'orgueil²⁹⁴.

L'excès de la douleur pousse l'amant à rejeter la faute sur l'Ami, à l'accuser de caprice, d'inconstance et de cruauté, à le provoquer et à blasphémer contre lui. Il n'attire que pour mieux repousser. Par sa conduite inconséquente et par son injustice, il est devenu la cause de la chute et des malheurs de l'amant :

Sache que, parce que Tu n'as pas laissé parvenir 'Erâqi jusqu'à Toi, cet égaré est devenu adorateur de soi-même²⁹⁵.

L'amant se révolte : il ressent la séparation comme quelque chose de contre nature, comme une violente injustice (*zolm*) : on ne s'y résoud jamais et on ne peut lui payer son tribut. Comment le pourrait-on puisqu'elle réclame ce qu'il est impossible de lui donner : plusieurs vies²⁹⁶ ? Il recourt au sarcasme, essaie de faire honte à l'Ami de sa cruauté : « Sans doute es-tu content que je meure au loin de toi ? »²⁹⁷ Il reproche à l'Ami de l'avoir créé tel qu'il est : ne sort-il pas de Son atelier de monnayage ? Si Celui-ci n'est pas satisfait de Son ouvrage, qu'Il le corrige Lui-même²⁹⁸ ! Les a-t-Il donc créés pour faire leur malheur ? Alors, il aurait mieux valu s'abstenir²⁹⁹ ! Il s'autoglorifie, s'attribuant à lui-même l'amour et niant celui de l'Ami : si quelqu'un a droit aux faveurs de l'Ami, c'est bien lui de préférence à tout autre, car nul n'est plus amoureux que lui³⁰⁰. Sa douleur l'entraîne dans la suffisance et l'orgueil.

3.3.4 Les vertus de la séparation

Sans la séparation, l'amant n'aurait jamais connu la véritable valeur de l'union et il aurait eu tendance à s'en trouver digne. C'est pour bannir cette tendance que l'Aimé le soumet à l'exil après l'avoir appâté par la douceur de l'extase :

²⁹⁴ M. 192, v. 2185.

²⁹⁵ M. 171, v. 1882.

²⁹⁶ M. 248, v. 2964.

²⁹⁷ M. 215, v. 2523.

²⁹⁸ M. 194, v. 2222.

²⁹⁹ M. 140, v. 1448.

³⁰⁰ M. 241, v. 2859.

Puisque nous n'avons pas reconnu la valeur de l'union à Toi, notre vie et notre monde, nous avons brûlé dans le creuset de l'exil³⁰¹.

Comment l'union à un Roi tel que Toi serait-elle le lot d'un mendiant ? Ma recherche de l'Union découle d'une ignorance manifeste³⁰² !

La séparation fait partie de la pédagogie de l'amour : elle joue un rôle de purification, de catharsis, et augmente l'amour pour l'Ami au détriment de l'amour propre. L'âme ne peut le rejoindre et se sent indigne, pourtant le désir subsiste, se creuse, augmente, et avec lui la capacité du cœur à aimer. Sans cesse, l'Ami relance l'amant, le provoque, attise sa passion en un jeu de *nâz* et de *niyâz*, lui faisant expérimenter tantôt sa cruauté et sa colère (*qahr*)³⁰³ tantôt sa grâce et sa douceur (*loft*), l'attirant et le repoussant alternativement, ranimant la flamme quand celle-ci menace de s'éteindre³⁰⁴.

Il l'amène ainsi peu à peu à quitter le monde et à abdiquer le "soi", à se laisser entièrement brûler par Lui, de manière à ce que son cœur devienne un miroir reflétant Son visage. Il se cache pour que le cœur miné et creusé par le désir puisse s'ouvrir à Lui avec une capacité accrue de recevoir. Une fois la purification commencée, l'amant progresse dans l'humilité et réalise combien ses prétentions étaient exorbitantes. Comment a-t-il osé considérer la grâce de l'union comme une chose due ? Il réalise la disproportion entre son incapacité à faire le sacrifice de sa personne, et la valeur des faveurs accordées par l'Aimé. L'amant est un étranger sur la voie de l'amour et son seul atout pour parvenir à ses fins est la reconnaissance de sa faiblesse et de son incapacité face à l'amour tout puissant. Bien qu'il y ait une incompatibilité entre l'amant et l'aimé, l'amour unit les deux contraires.

La cause profonde de la séparation est l'intérêt que l'amant porte à l'"autre" que Dieu (*gheyr*) et surtout au "soi". Ce n'est donc pas l'Ami qui fait souffrir et décide de l'exil, c'est l'idolâtrie du "soi" qui à la fois empêche la vision et impose la séparation en tant que remède salutaire. Une fois que le pèlerin aura réalisé cette vérité, il suppliera son Seigneur de le délivrer

³⁰¹ M. 169, v. 1853.

³⁰² M. 188, v. 2128.

³⁰³ La colère (*qahr*) joue un rôle fondamental dans la purification. D'après Hojviri, l'attribut de colère est Dieu en tant qu'Il anéantit les désirs et empêche l'âme de se consacrer à la recherche de ce qu'elle désire. *Kashf al-mahjub*, 492. Pour 'Attâr, la Colère est la préparation à la réception de la Grâce : après avoir éprouvé l'amant par la colère, l'Aimé répand sur lui Sa Grâce et met du baume sur ses plaies. Tant que le pèlerin n'a pas éprouvé la colère, il ne boira pas le vin de la douceur. Cf. SÂREMI, *Mostalehât*, 553.

³⁰⁴ M. 272, v. 3262.

de lui-même, car il est à lui-même son pire ennemi³⁰⁵.

Toute cette infortune me provient de la séparation continuelle d'avec l'Ami.

Délivre-moi à la fois de la tyrannie du monde temporel et de 'Erâqi, s'il me libère de lui-même³⁰⁶ !

Toutes les nuances de souffrance se succèdent sur la Voie, mais la plus pénible consiste à voyager sans voir la Face de l'Aimé : au lieu de remplir sa vocation de miroir, le monde est alors semblable à un sombre cachot. Or, c'est le "soi" qui est responsable de cet aveuglement, car l'Aimé apparaît en réalité partout. L'amant ne peut posséder l'Aimé, car le fini ne peut atteindre l'infini en se centrant sur soi : on ne peut atteindre Dieu qu'en se laissant transformer, en se quittant, en mourant à sa particularité, en s'oubliant soi-même pour se centrer sur l'Autre.

C'est la partie noble de l'individu, le cœur qui réclame comme une grâce la douleur de la séparation. Mieux vaut la souffrance que la froideur et l'indifférence. Malheur à qui n'éprouve plus cette sainte souffrance ou, pire encore, se choisit un ami en dehors de Lui ! Que celui qui ne comprend pas la raison de la séparation considère simplement que la douleur est une manière de se souvenir de l'Ami. Non seulement, le pèlerin se met à désirer la séparation, mais il finit par la chérir comme sa propre âme et elle lui manque lorsqu'elle disparaît. Il l'aime et la préfère aux deux mondes, parce qu'elle découle de la volonté de l'Aimé et est le remède du cœur blessé par le "soi".

Cent malheurs et chagrins causés par la séparation d'avec Toi sont un électuaire contre la douleur du cœur³⁰⁷.

Lorsque l'on est véritablement enivré par l'amour, union et exil sont pareils : la souffrance est un remède, et la tristesse un baume. Si le choix est donné entre l'union et la séparation, il convient de ne préférer ni l'une ni l'autre, mais de s'en remettre totalement à l'Aimé, abdiquant sa volonté propre dans une attitude d'abandon à la volonté de l'Ami (*tavakkol*) et de

³⁰⁵ Ex. : M. 152, v. 1616.

³⁰⁶ M. 108, v. 1031-32.

³⁰⁷ M. 189, v. 2134.

contentement (*rezâ*) : on acceptera de sa main aussi bien le poison que le nectar³⁰⁸. Il existe une sorte de jubilation de la souffrance qui tire son origine d'une confiance inébranlable en la sollicitude de l'Aimé.

Si, par grâce et par générosité, Il passe soudain mon seuil et rejette le voile de Son visage, quelle chance et quel bonheur. (...)

Si la séparation d'avec l'Ami sans pitié me brûle encore davantage dans le creuset de la souffrance, quelle chance, quelle bonne fortune³⁰⁹.

Lorsque le cœur a été suffisamment affiné par la séparation, celle-ci n'a plus lieu d'être. Bien qu'elle soit supérieure aux premiers éclairs d'union et qu'elle constitue la voie royale du perfectionnement, elle n'est qu'une étape qui disparaît lorsqu'est atteinte l'unification. On lit dans le *Turjumân al-ashwâq* d'Ibn 'Arabî :

Croassa un corbeau présageant la séparation. Dieu chasse tout corbeau croassant ! Mais le corbeau de la séparation est aussi un chameau, qui pressant le pas, rapproche les bien-aimés³¹⁰ !

L'union, puis la séparation ne sont donc que des étapes vers la réalisation toujours plus parfaite du *towhid*.

Ce thème de la séparation (*ferâq*) en tant que plus pleine réalisation mystique et degré supérieur à l'union (*vesâl*), 'Erâqi le reprend et le développe dans le vingt-deuxième Eclair de ses *Lama'ât*. Cette idée était déjà particulièrement chère aux "Fidèles d'amour" tels Ahmad Ghazzâli et 'Eyn al-Qozât Hamadâni. Pour eux, il doit y avoir persécution pour que la fidélité puisse se manifester et que le serviteur puisse mûrir. C'est la séparation et non l'union qui scelle l'Intimité. Ayant abandonné tout désir propre et se conformant aux desseins du Bien-Aimé, l'amant doit apprendre à aimer et à désirer tout ce que l'Ami désire, même s'il s'agit de la distance et de la séparation, et même s'il en souffre atrocement. Car, à bien y regarder, ce qui souffre réellement en lui, c'est son âme charnelle, son moi avec ses désirs égoïstes et sa vanité. Au début, l'amant ne comprend pas que l'éloignement est un instrument de purification, de même qu'il n'avait pas

³⁰⁸ M. 325, v. 3893 ; M. 85, v. 759 ; M. 86, v. 773.

³⁰⁹ M. 129, v. 1300-1302.

³¹⁰ IBN 'ARABÎ. *Le chant de l'ardent désir*, trad. Sami Ali. Paris : Sindbad, 1989, p. 56

compris que l'union n'était pas une station acquise et due à ses propres qualités, mais un état passager accordé par grâce. Après beaucoup de révolte, il finit par l'accepter de plus ou moins bonne grâce, parce que « tout ce que fait l'aimé est aimable »³¹¹. Il doit évoluer jusqu'à préférer consciemment la séparation à l'union, car :

La proximité et l'union sont d'après la qualité (*sefat*) de ton propre désir tandis que l'éloignement et la séparation sont d'après la qualité du désir de l'Aimé³¹².

Dans l'union, l'amant reste esclave de son âme charnelle, il est un hypocrite qui s'aime soi-même à travers Lui. Par contre dans l'exil (*hejrân*), l'amant ne pense plus qu'au bien-aimé, s'oubliant soi-même.

Certains mystiques (Hallâj, Ahmad Ghazzâli, 'Eyn al-Qozât Hamadâni, 'Attâr) considèrent Iblis comme le grand champion de cette étape et le présentent comme un modèle de conduite à tous ceux qui traversent l'épreuve de la séparation. Selon eux, Iblis, rejeté par Dieu, continue à l'adorer et accepte la malédiction pour rester parfaitement soumis à Sa Volonté. Son malheur est l'occasion d'un perfectionnement spirituel, d'une purification de l'intention. Auparavant, il servait Dieu pour sa propre prospérité ; maintenant, il le sert par pur amour, de façon totalement désintéressée, sans rien espérer et sans la moindre consolation. Aussi considère-t-il la douleur de la séparation comme le plus précieux des dons de Dieu³¹³.

3.4 La folie (divânegi) et la stupeur (heytrat)

3.4.1 Typologie de la folie

Le contact avec le divin induit souvent des états que les “profanes” qualifient facilement de folie. D'ailleurs, le mystique se qualifie parfois lui-même de fou. Cependant, il est difficile de définir ce qu'est la folie. Les critères de la folie et de la “normalité” évoluent d'une époque à l'autre et d'une société à l'autre, de même que l'interprétation de la folie et de ses causes, et le traitement réservé aux fous. Est fou celui qui est différent, qui pense autrement et se comporte de

³¹¹ *Lama'ât*, 22, X. 116, M. 517.

³¹² *Ibid.*, X. 117, M. 517.

³¹³ Cf. Peter AWN. *Satan's Tragedy and Redemption*. Leiden : Brill, 1983.

façon bizarre au regard de la majorité. Pour Jurjânî, la folie dans son sens le plus courant est « le dérangement momentané de la raison qui empêche d’agir et de parler selon l’économie habituelle de cette faculté »³¹⁴.

En terre d’islam, on distingue plusieurs genres de fous : le fou par amour, le fou sage, et le fou de Dieu³¹⁵. Nishaburi a consacré son *Kitâb al-’uqalâ’ al-majânîn*³¹⁶ à la thématique de la folie ; il y analyse les cas d’une centaine de fous célèbres tels Sa’dun de Bosra, Buhlûl, ‘Uliyân, Majnun, etc. Pour les sages du Moyen-Age musulman, le fou le plus ordinaire est celui qui s’attache au monde en se détournant de Dieu. La racine de *junûn* implique l’idée de cacher, aussi le fou serait-il une personne dont l’intelligence est voilée par les djinns. Parmi les synonymes arabes du fou, on trouve le terme *vâleh* qui désigne la folie provoquée par la perte d’un enfant ou d’un proche ; ce mot sera utilisé par les poètes persans pour désigner l’état de celui qui est fêré d’amour. C’est que l’amour profane excessif est aussi considéré comme une folie, et le meilleur exemple reste sans doute le couple célèbre de Majnun et Leili. L’esprit du fou “romantique” ou mélancolique s’est égaré à cause d’un amour malheureux. D’autres sont devenus fous par crainte excessive de Dieu et du Jugement dernier.

Certains feignent la folie pour différentes raisons : les *qalandars* cherchent ainsi à cacher leur véritable état spirituel et à se faire mépriser, les poètes utilisent ce stratagème pour devenir à la mode, d’autres encore pour se tirer d’une situation délicate, ou échapper à un danger. Les plus intéressants de ces prétendus fous sont les fous sages (*’uqalâ majânîn*). Tantôt libres penseurs tantôt pieux, tantôt farceurs tantôt sérieux, ils dénoncent les injustices de la société, fustigent les grands de ce monde ou se révoltent contre Dieu. Le fou, en effet, n’est ni responsable de ses actes, ni astreint au respect de la Loi, et n’encourant pas de jugement, il peut user d’une entière liberté d’expression. Certains de ces fous errent en liberté, d’autres sont enchaînés (*divâne-ye zanjiri*), mais récitent de la poésie ou du Coran de manière très sensée, et possèdent des pouvoirs spéciaux.

C’est dans tout ce contexte qu’il nous faut replacer le mystique fou ou feignant la folie. Il

³¹⁴ JURJÂNÎ, *Ta’rifât*, p. 157.

³¹⁵ Sur les fous en islam, voir Michael DOLS. *Majnûn : the Madman in Medieval Islamic Society*. Oxford : Clarendon Press, 1992, et surtout la deuxième partie : Perception, Profane and Sacred.

³¹⁶ Abû al-Qâsim Hasan al-NISHÂBÛRÎ. “‘Uqalâ’ al-majânin”, trad. pers. M. Tadayyon, *Ma’âref*, IV, 2 (1366), pp. 39-128.

semble avoir existé dès le début de l’islam : selon Nishâbûrî, Uways al-Qarânî³¹⁷ aurait été considéré comme le premier fou en islam. Beaucoup de fous divins sortent des rangs des ascètes, leur folie même constituant une forme particulière d’ascèse. Ils sont respectés en tant que spirituels proches de Dieu. C’est le fou qui aurait contribué à introduire dans le soufisme la notion de pur amour de Dieu. Dhû al-Nûn, qui voyagea en Egypte, Palestine et Syrie, s’instruisant auprès des solitaires, dit en avoir rencontré plusieurs. Il demanda à l’un d’eux :

- Qu’est-ce qui t’a voué à cette solitude, séparé de tes proches et retenu dans ces vallées ?
- Mon amour pour Lui m’a ensorcellé, mon désir de Lui m’a enflammé, et ma passion pour Lui m’a isolé³¹⁸.

Une forme particulière de fou mystique est le *majdhûb*, celui qui “est attiré” par Dieu et élevé par Lui à l’union par pure grâce et sans effort de sa part. Le plus souvent, il ne recouvre jamais sa raison.

Si Ansari ne cite pas la folie “sainte” dans ses *Étapes*, il analyse néanmoins deux états similaires, la stupeur (*dahash*) et l’affolement (*hayamân*) qui constitue les soixante-septième et soixante-huitième demeures. La stupeur semble naître de la découverte de la Beauté de Dieu. C’est un étonnement extatique ou nostalgique qui excède les facultés d’entendement et l’endurance. L’affolement est un foudroiement et une perte de maîtrise de soi sous le coup de l’étonnement admiratif au moment du dévoilement. Il est d’une durée plus stable que la stupeur et affecte plus profondément le mystique qui constate sa propre insignifiance au cœur de la réalisation mystique accordée par pure grâce. La folie ne naît donc pas ici d’un amour malheureux, mais au contraire d’une sorte de terreur et de reconnaissance éperdue face à la disproportion entre l’indignité du sujet et la grâce accordée³¹⁹.

³¹⁷ Mystique supposé avoir vécu au Yémen. Le Prophète et lui se connaissaient sans s’être jamais rencontrés. Il est le prototype du soufi qui ne se laisse guider que par la grâce divine sans médiation extérieure. Abû Nu’aym ISFAHÂNÎ. *Hilyat al-Awliyâ*. Le Caire, 1932, II, pp. 79-87. Ni Qushayrî, ni Sulamî ne lui consacrent de notice dans leurs ouvrages. Par contre, il est très prisé des auteurs persans, cf. HOJVIRI, *Kashf*, 99-101 ; ‘ATTÂR, *Tadhkerat al-owliyâ*’, éd. R. A. Nicholson. Tehrân : Donyâ-ye ketâb, 1370/1991, pp. 15-24 ; JÂMI, *Nafahât al-ons min hazarât al-qods*, éd. M. ‘Âbedi. Tehrân : Ettelâ’ât, 1370/1991, p. 16. Voir aussi SCHIMMEL, *Le Soufisme*, 47-48 et POPOVIC, VEINSTEIN. *Les Voies d’Allah : les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd’hui*. Paris : Fayard, 1996, p. 30.

³¹⁸ Anecdote rapportée par DOLS, 377-8.

³¹⁹ ANSARI, *Les étapes*, 77-78 texte arabe, 109-110 trad.

Ibn ‘Arabî consacre la vingt-troisième partie du quarante-quatrième chapitre des *Conquêtes Mekkoises* aux fous divins (*bahâlîl*). Lorsque Dieu se manifeste à quelqu’un de façon inattendue, son intellect est ravi, et s’enfuit à la suite de Son Seigneur. Cette personne semble alors déséquilibrée ou prise de vin³²⁰. Elle peut parler avec sagesse de secrets de Dieu dont elle n’a aucune connaissance, elle n’a plus ni volonté propre ni conscience de soi, tant elle est absorbée en Dieu qui se manifeste à travers elle. Cet état très haut est le résultat de la vision testimoniale (*shohud*). Il comporte des degrés. Certains sont complètement submergés par une inspiration qui dépasse leurs capacités et perdent tout contrôle sur eux-mêmes. D’autres retrouvent leurs facultés intellectuelles et sont capables de répéter ce qui leur a été révélé : ce sont les prophètes et les amis de Dieu. Les forces d’un très petit nombre ne sont pas excédées par la manifestation et ils ne laissent pas deviner leur état. Pour le Shayx al-Akbar, il y a deux sortes de folie divine : la première est caractérisée par la joie, car étant causée par la révélation de la Grâce (*lotf*), elle conduit à l’expansion (*bast*); la seconde se manifeste par la douleur et le chagrin, car elle est révélation de la Colère (*qahr*) et mène à la contraction (*qabz*)³²¹.

Les poètes persans utilisent plusieurs mots pour désigner ce genre d’état : *divânegi*, qui correspond au *junûn* arabe, *sheydâ’i*, la folie d’amour, et *heytrat*, la stupeur. Le fou (*divâne*) a généralement perdu l’esprit à cause de son amour pour Dieu. Olfati définit la folie comme étant la domination des commandements de l’amour sur les attributs et les actes de l’amant³²². Pour le *Miroir des amants*, c’est la victoire du héros de l’amour dans le pays du cœur, victoire remportée sur le gouverneur “Raison” qui détournait l’attention du cœur sur autre chose que Dieu. La sagesse (*xerad*) est ici synonyme d’ignorance et d’obscurantisme et s’oppose à la folie qui est la voie recommandée pour parvenir à Dieu³²³.

Selon Purjavâdi, le fou est un type littéraire créé par le poète pour exprimer une pensée mystique typiquement persane et différente de la sagesse des grands philosophes et gnostiques. Le fou donne essentiellement une leçon de liberté et de fidélité à un amour unique tout en blâmant l’orgueil et la fatuité dont tous les hommes sont la proie³²⁴.

³²⁰ Cf. Coran 22/2 : “Tu verras les hommes ivres alors qu’ils ne le seront pas”.

³²¹ ‘IBN ‘ARABI, “Dar ahvâl-e divânegân-e elâhi va bozorgân-e ishân”, texte arabe et trad. pers. M.H. Mashâyex Fereydoni, *Ma’âref*, IV, 2 (1366/1987), pp. 151-168.

³²² OLFATI, 85.

³²³ *Mer’at-e-’oshshâq*, 198.

³²⁴ N. PURJAVÂDI. “Hekmat-e divânegân dar mathnavi hâ-ye ‘Attâr”, *Nashr-e Dâneshteh*, XIII, 1 (1371/1992), pp. 2-

3.4.2 Le fou de ‘Erâqi

Le fou de ‘Erâqi est un fou par amour, désigné par les termes *divâne*, *sheydâ*, *vâleh*, *bidel*. La violence de son amour confine à la folie, tant il est fasciné et subjugué par la beauté merveilleuse de l’Ami. Cette beauté, tel Majnun, il la voit partout et en tout, car tout lui rappelle l’Etre aimé et exacerbe sa passion.

Une fois de plus, ‘Erâqi a renié son repentir, la coupe de l’Amour l’a rendu ivre mort et fou de passion.
Troublé, il est resté accroché au bout de la tresse de l’Ami, constamment ravagé par l’œil des Beautés.
(...)
Rien d’étonnant si un fou rompt ses chaînes à cause de la mélancolie provoquée par les belles au visage de fée³²⁵.

La rupture des chaînes symbolise la libération, l’abandon des contraintes, de la Loi, des bonnes mœurs propres aux gens raisonnables. Le fou est un bienheureux ignorant qui ne discerne plus le bien du mal, il a dépassé ces deux notions et se trouve en terre inconnue, privé de tout point de repère :

N’interroge pas le fou d’amour sur ce qu’est l’infidélité ou la foi, car Tu es à la fois son impiété et sa foi³²⁶ !

Il ressemble à un homme qui, pris de vertige et d’effroi, chancelle au bord d’un abîme, ou à un malheureux qui se noie. Ce qui cause la folie et la stupeur est ici l’expérience du dévoilement, de la révélation de la Beauté de l’Ami, symbolisée par l’idée d’enivrement. Dieu s’y manifeste sous son aspect de Grâce plus que sous celui de Majesté, alors que l’amant s’est anéanti (*fanâ*). Pourtant, le sentiment éprouvé n’est pas celui de la joie : l’amant n’est plus assez présent à lui-même pour ressentir de la joie. Il est ébahi, étourdi, stupéfait, inconscient :

L’Echanson est sorti de derrière le voile, la coupe à la main ; Il a déchiré notre voile et brisé notre repentir.

16.

³²⁵ M. 245, v. 2914-17.

³²⁶ M. 180, v. 2005.

Il a montré Son beau visage et je suis devenu fou d'amour ; lorsqu'il n'est plus rien resté de nous, Il est venu dans nos bras. (...)

Nous sommes restés tout ébahis dans le filet de Sa boucle et nous nous sommes enivrés à la coupe de vin de Ses lèvres.

Le cœur a perdu conscience, lorsqu'il a agrippé Sa boucle ; celui qui se noie, de stupeur, attrape tout ce qu'il peut trouver³²⁷.

Si le fou n'est plus responsable de rien, c'est parce qu'il a perdu tout pouvoir sur soi et sur le monde. Prisonnier des boucles de l'Aimé, réduit en esclavage, privé de sa raison, consumé par la beauté de l'Ami, incapable d'échapper à la tyrannie de l'amour, il n'est plus et ne compte plus :

Que peut le fou face à l'amour qui dérobe l'intelligence ? Qu'en est-il du papillon face à la chandelle du beau visage ?

Quel est le pouvoir de l'âme confrontée au fantôme de Ton visage ? Que peut le fou face à la courbure du lien de Ta chevelure³²⁸ ?

L'Aimé sème l'émoi, le trouble et la folie dans le monde à chaque fois qu'Il Se révèle ; ce trouble est le rappel du bouleversement qui fut la conséquence de la première Révélation créatrice. Il Se manifeste de préférence là où on ne l'attend pas, là où règne le calme :

L'amour déposa le trouble en nous, il livra notre âme aux mains de l'émotion.

Il mit une conversation sur notre langue et une recherche dans notre nature.

Il commença l'histoire des bien-aimés, il déposa le désir dans le cœur éperdu d'amour.

Il parla à nouveau des belles de manière à enflammer jeunes et vieux.

Il révéla un des secrets du vin, il proclama dans le désert le mystère des hommes ivres.

Il répandit sur la terre une gorgée provenant de la taverne, il mit le mouvement en Adam et Eve.

Il confia la sagesse de Majnun à la main de Leili, il déposa l'âme de Vâmeq sur les lèvres de 'Azrâ.

Afin de susciter le trouble dans le cœur des mélancoliques, il a déposé le grain de beauté de la sédition sur le charmant visage.

Selon le pétale et le chant des rossignols, il a déposé la couleur et le parfum sur la rose resplendissante.

En entrant dans le palais de notre ville, il a provoqué une révolte et suscité des troubles.

il a trouvé un endroit libre de tumulte et de trouble, il y a fait du raffût et s'y est installé.

³²⁷ M. 137, v. 1397-1401.

³²⁸ M. 175, v. 1934-35.

Il a dissipé notre souci de la bonne renommée et nous a donné le nom de fou scandaleux.

Lorsqu'il a trouvé 'Erâqi immature sur ce chemin, il a déposé son âme dans le feu de la nostalgie³²⁹.

La folie est parfois au contraire un état pénible provoqué par la conscience de l'éloignement, de la séparation. Elle induit un trouble profond désigné par les mots *shur*, *ghowghâ*, *âshub*, *fetne*, *âshoftegi*. Si la folie est provoquée par la vision ou l'avant-goût de la vision du beau visage de l'Ami, le trouble provient de sa dissimulation derrière les voiles de la transcendance et de l'inconnaissance symbolisés par la chevelure. Aussi éperdu qu'il soit, l'amant comprend qu'il n'a pas encore atteint la pleine révélation. Plein d'un ardent désir, il aspire à plus : « Jusqu'à quand celui qui est fou du beau visage sera-t-il troublé par la chevelure et le grain de beauté ? »

La sagesse humaine est folie et superstition. La folie divine est lucidité et vérité. Elle est l'apanage du véritable sage³³⁰. Celui qui a toute sa raison n'est pas amoureux, et qui n'aime pas est une brute. Même l'ennemi de mauvaise foi deviendrait fou d'amour, si le Visage de l'Aimé lui était révélé³³¹. Seule la langue des fous d'amour est capable de dévoiler et d'exprimer les secrets de l'Ami³³².

Que dire de la stupeur ? C'est un désert dans lequel erre le libertin sans honneur, torturé par la séparation, sans guide et sans confident³³³. L'amant préférerait mourir auprès de l'Aimé plutôt que vivre loin de Lui dans la stupeur et la perplexité (*heyran*). Les amants malheureux demeurent effondrés dans la poussière et le sang, pleins de stupeur et ne sachant que faire, ils sont semblables à un grain de poussière perdu dans l'espace du soleil de Son visage³³⁴. Mais la stupeur est parfois au contraire le résultat d'une illumination. La vue du Visage de l'Aimé provoque une telle commotion psychique qu'ils sombrent dans la folie et la stupeur, exultant de joie et souffrant tout à la fois.

Il entra plus brillant que la lune et plus gracieux que le cyprès.

³²⁹ M. 74, v. 623 *sq.*

³³⁰ M. 328, v. 3939.

³³¹ M. 222, v. 2624.

³³² M. 77, v. 662.

³³³ M. 107, v. 1018 *sq.*

³³⁴ M. 325, v. 3902.

A la vue de Son visage, je me trouvai aussi sens dessus dessous que Sa chevelure, je devins ivre, submergé par la stupeur³³⁵.

La stupeur, comme la folie, rend inconscient de son propre corps et de soi et le mystique accède ainsi à une mort mystique qui lui ouvre les portes de l'extase et de l'union, et lui permet de déchiffrer la Tablette bien gardée de l'Amour³³⁶. Perplexes et hagards, s'étant perdus eux-mêmes alors que la vision s'est évanouie, ils demandent des indications sur la voie, un renseignement sur le lieu où réside l'Ami, mais ne reçoivent aucune réponse ni aucun signe³³⁷. L'Aimé est également sujet à la stupeur et à l'émerveillement lorsqu'Il contemple Sa beauté dans le miroir de l'amant :

Il n'est pas étonnant que 'Erâqi demeure stupéfait à Ta vue. Si Tu Te regardais en moi, Toi aussi, Tu serais stupéfait³³⁸ !

Plus rarement, c'est le cœur qui provoque l'étonnement par sa noblesse, sa beauté, sa ressemblance avec l'Ami et sa proximité de Lui :

Si la beauté infinie du cœur vient à paraître dans le monde, toute personne dotée d'yeux demeure, à l'exemple de l'âme, stupéfaite à la vue du cœur³³⁹.

La folie et la stupeur sont donc chez 'Erâqi des états complexes où se mêlent et se succèdent la joie et la souffrance, la confiance et la terreur, la stupéfaction devant la beauté et la transcendance, et une ignorance qui transcende toute connaissance.

3.5 Le symbolisme de la nuit

La symbolique de la nuit se greffe sur l'expérience humaine de l'obscurité qui entrave l'activité, conduit au sommeil, et éveille la crainte de dangers invisibles. On peut distinguer entre

³³⁵ 'Oshshâq-nâme, M. 394, v. 286-8.

³³⁶ M. 435, v. 870.

³³⁷ M. 210, v. 2456 sq.

³³⁸ M. 251, v. 2992.

³³⁹ M. 298, v. 3588 ; N. 223, v. 2961. Lecture Nafisi.

la nuit qui s'illuminera à l'aurore et les ténèbres qui demeurent, la nuit comme attente et les ténèbres irréversibles. La nuit peut être rencontre de Dieu : lorsque le monde visible s'estompe, le monde invisible peut atteindre l'homme notamment à travers les songes ou la prière. Mais elle est le plus souvent comprise comme une épreuve douloureusement purifiante.

La nuit en islam est liée à des représentations positives, notamment aux fêtes : la nuit de l'Ascension du Prophète, la nuit du Destin, la nuit de la Rupture du Jeûne, la nuit de 'Arafat. C'est le moment de la prière, moment privilégié pendant lequel la porte du Bien-Aimé s'entrouvre. Mais chez les mystiques persans, la nuit est le plus souvent un symbole de souffrance, de séparation et de désolation. Même si l'on sait qu'elle finira par déboucher sur une aurore, il est bien difficile de la supporter avec patience. Elle retentit de plaintes, de gémissements et de pleurs, car c'est le moment où les amants malheureux veillent et confient leurs douleurs secrètes à l'obscurité complice³⁴⁰. Seul celui qui l'a vécue peut en comprendre l'atrocité :

Celui qui n'est pas prisonnier de la souffrance que tu infliges comme l'est 'Erâqi, comment saurait-il combien une nuit de séparation s'étire en longueur jusqu'à l'aube³⁴¹ ?

La nuit est tellement longue qu'elle semble ne devoir jamais prendre fin. Peut-être l'aube s'est-elle oubliée de l'autre côté de l'horizon ?

L'aube de l'union est restée derrière la montagne de la séparation, le jour est mon espoir, car la nuit est sombre et ténébreuse³⁴².

La nuit, c'est avant tout l'absence lancinante de l'Ami qui obscurcit le cœur et dont le visage est soleil, bougie, lumière et jour, le pèlerin espère qu'il se projettera sur lui pour le faire revivre³⁴³. La nuit symbolise la mauvaise fortune, le mauvais sort, la douleur et le désespoir :

³⁴⁰ M. 90, v. 829.

³⁴¹ M. 278, v. 3334. Voir aussi M. 148, v. 1557.

³⁴² M. 188, v. 2125.

³⁴³ M. 189, v. 2143-44.

Le jour de ma chance est devenu sombre comme la nuit, l'aurore de mon espoir s'est à nouveau métamorphosée en crépuscule³⁴⁴.

Pendant la nuit, non seulement le mystique est abandonné à son triste sort, mais encore, il subit de féroces attaques et vit dans une insécurité continuelle :

Ton œillade meurtrière provoque partout des attaques nocturnes, il ne se passe pas de nuit sans que ce jeu ne se produise en cent endroits³⁴⁵.

La nuit symbolise parfois la noirceur et l'opacité de la nature du pèlerin, son incompatibilité avec la Lumière divine³⁴⁶. Cependant, c'est aussi la nuit que le fantôme de l' Aimé vient rendre visite à l'amant, c'est la nuit que l'amant se faufile jusqu'à la ruelle de son Bien-Aimé dans l'espoir de recueillir un de ses regards³⁴⁷. C'est la nuit que le pèlerin vient frapper à la porte du cœur dans l'espoir d'accéder à l'amour heureux et de fouler le sol du Ciel³⁴⁸. C'est au cœur de la nuit que l' Aimé se révèle emplissant les ténèbres de cent soleils :

Une nuit, soudain, Il rejeta le voile de Son visage ; cent soleils se levèrent partout dans la nuit sombre³⁴⁹.

La chevelure de l' Aimé est une nuit profonde qui cache le soleil du visage. Elle symbolise la transcendance et l'inconnaissance de Dieu. L'amant en est prisonnier, parce qu'il n'est pas encore parvenu à l'anéantissement total où, n'étant plus "autre" que Dieu, il pourrait contempler la Face de son Seigneur avec les yeux de son Seigneur. Dans la nuit, c'est la Majesté divine qui se révèle à lui et il n'est donc pas réellement séparé de Lui. Celui qui s'est renoncé lui-même se réjouit également de la nuit :

³⁴⁴ M. 117, v. 1141.

³⁴⁵ M. 181, v. 2023 ; N. 167, v.1909.

³⁴⁶ N. 168, v. 1917.

³⁴⁷ M. 209, v. 2439.

³⁴⁸ M. 158, v. 1691.

³⁴⁹ M. 151, v. 1604.

Depuis que mon cœur s'est pris dans Ta chevelure, il mène joyeuse vie au cœur de la nuit³⁵⁰.

Nous constatons donc que la nuit de 'Erâqi recouvre une série d'expériences différentes. Elle est simultanément le temps de la purification douloureuse par l'absence de l'Ami, celui de la révélation éblouissante et aveuglante, et le symbole de la transcendance divine.

³⁵⁰ M. 263, v. 3144 ; N. 195, v. 2435.

IV MODES D'EXPRESSION

1. Le libertinage (*qalandari*)

1.1 Introduction : la tradition libertine

1.1.1 Survol historique

Le concept de *qalandari*¹ recouvre des significations différentes selon le lieu, l'époque et l'auteur qui en traite². Dans son acception la plus courante, le terme *qalandari* désigne une tradition "libertine" et anticonformiste : ses adeptes mènent une vie vagabonde et rejettent les normes de la société et de la religion instituée. On les accuse souvent de conduites scandaleuses. Ils ont été condamnés à la fois par les docteurs de la Loi et par beaucoup de soufis. Pourtant, la poésie soufie s'est largement inspirée d'eux et beaucoup d'intellectuels s'y sont intéressés.

Il est difficile de traduire *qalandari* en français. "Libertinage" n'est qu'un pis-aller : il n'existe pas, à notre connaissance, d'autre mot qui exprime le souci de provocation des *qalandars*. Le terme de libertin ne doit évidemment pas être pris dans son sens usuel de personne rejetant la morale et déréglée dans ses mœurs, de même que nous ne devons pas assimiler le "libertin" persan au libertin occidental des XVII^e et XVIII^e siècle. Le *qalandar* rejette certains côtés extérieurs de la religion, mais ceci dans le but d'éradiquer toute superficialité, toute habitude, toute hypocrisie, toute tentation de vanité et toute fausse bonne conscience dans la relation avec Dieu. Par son attitude provocante, il devient un questionnement pour les autres et

¹ On ne connaît pas l'origine exacte de ce mot ; certains lui donnent une origine indienne ou turque, d'autres le font dériver de *kalandare* (bois non taillé, ours mal léché) ou de *kalântar*. Hâmed Zarrinkub rappelle qu'au début, le mot *qalandar* désignait non la personne mais le lieu de rassemblement des *qalandars*. Introduction au *Qalandar-nâme* de Xatib-e Fârsi. Tehrân : Tus, 1362/1983, p. 16.

² Pour une histoire des *qalandars*, voir *E.I.2*, articles "Kalandar" et "Kalandariyya" ; ainsi que DIGBY, "Qalandars and related groups : Elements of Social Deviance in the Religious Life of the Delhi Sultanate of the XIII and XIVth century" in Y. Friedman ed: *Islam in Asia*. Jerusalem : The Magnes Press, the Hebrew University, 1984, pp. 60-108 du vol.1 (South Asia) ; 'A. ZARRINKUB. *Jostoju dar tasavvof-e Irân*, Tehrân : Amir Kabir, 1369, pp. 359-379 ; A. T. KARAMUSTAFA. *God's Unruly Friends : Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period (1200-1550)*. Salt Lake City : Utah Press, 1994.

visé à les faire réagir, à leur faire prendre conscience de ce qui entache leur foi. Loin de lui de rejeter toute croyance comme une superstition et de prendre pour valeur unique et ultime la raison ! Le libertin est un fou qui fait prévaloir le cœur sur la raison.

Les *qalandars* se présentent, au moins au début, comme un phénomène de l'islam oriental : ils apparaissent probablement dès le V^e/XI^e siècle en Iran et en Asie Centrale³. Il s'agit d'abord d'individus isolés, menant une vie ascétique et errante. Certains ont voulu y voir l'influence des moines bouddhistes et manichéens, d'autant plus que nous avons la preuve que le bouddhisme existait au Khorassan au V^e/XI^e siècle. Au temps de la moisson, la région était également arpentée par des mendiants prêcheurs musulmans. Enfin, l'insécurité politique et la précarité de la vie pouvait mener une partie des plus défavorisés à l'errance et à la mendicité⁴.

Au début du XIII^e siècle, deux mouvements vont s'organiser. D'une part, la *Qalandariyya* se développe en Syrie et en Egypte sous l'influence de Jamâl al-din Sâveji (m. 630/1232) qui érige en système les attitudes de type *qalandari*. D'autre part, Qotb al-din Haydar (m. 630/1221) développe la *Haydariyya* en Iran oriental et en Inde du Nord. Ces deux groupes vont rapidement investir l'Inde, l'Asie Mineure, le Maghreb.

Durant les deux siècles suivants, d'autres groupes apparaissent : les *Abdâl*, les *Jâmi* et les *Shams-e Tabrizi* en Asie Mineure, les *Madâri* et les *Jalâli*⁵ en Inde. Ils sont particulièrement prospères en Inde au XIII^e et XIV^e siècle : ils fondent des couvents et influencent Amir Hoseyni (m. 718/1318) et Shahbâz La'l Qalandar (m. 724/1324). L'Arabe Yusuf al-Andalusi, chassé par les confréries *bektashi* et *mewlevi*, fonde son propre ordre, la *Qalandariyya*, dont la règle prescrit la mendicité et le vagabondage perpétuel. En Iraq, la *Rifâ'iyya* imite la vie d'Ahmad ibn 'Ali al-Rifâ'i (m. 578/1183)⁶.

La formation des grands empires ottoman, safavide, ouzbek et mogol au X^e/XVI^e siècle contribua à renforcer l'organisation de ces derviches. Les petits groupes furent transformés en nouvelles confréries ou assimilés à d'anciennes confréries. Ainsi, en Asie Mineure et dans les Balkans, les Qalandars, les Heydaris et les Abdâls firent naître la *Bektashiyya*, tandis qu'en Inde,

³ Plus précisément dans les régions du Khorassan et du Turkestan.

⁴ Cf. ZARRINKUB, *Jostoju dar tasavvof-e Irân*, 360.

⁵ Fondés par Sayyed Jalâl Thâni (780/1378), descendant de Zakariyâ Moltâni par Jalâl al-din Boxâri.

⁶ KARAMUSTAFA. "The Antinomian dervish as model saint", in : *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, ss dir. H. Elboudrari. Le Caire : IFAO, 1993, p. 243. L'auteur note la correspondance temporelle entre la naissance d'ordres mendiants en Europe (Franciscains et Dominicains) et celle de groupes derviches tels que les Qalandars et les Haydaris.

les Qalandars s'infiltrèrent dans la *Cishtiyya*. Beaucoup plus tard apparurent en Egypte, la *Badawiyya*, au Maghreb, la *'Isâwiyya* et en Iran, la *Hamâdishah* et les *Xâksars* dérivés de la *Haydariyya*⁷.

Jusqu'à nos jours, on rencontre des représentants de ce mouvement : *xâksars* en Iran, *qalandars* au Turkestân chinois et *bi shar'* en Inde⁸.

1.1.2 Caractérisation du mouvement

Quelle image les écrits nous renvoient-ils du *qalandar* ? Parmi les sources musulmanes, nous disposons des récits de voyage d'Ibn Battuta et des traités *qalandars* ou consacrés aux *qalandars* tels le *Fustât al-'adâla fî qavâ'id al-saltana* de Muhammad al-Xâtib, *Manâqeb-e Jamâl al-din-e Sâvi* de Xatib-e Fârâsi et *Menâkib-e Hvoca-i cihân ve Netice-i cân* de Vâhiddi, ainsi que des chapitres ou des allusions dans les œuvres de soufis de la tendance "sobre". A partir du XVI^e siècle, nous trouvons, dans les récits de voyageurs occidentaux, des descriptions d'un libertinage souvent déjà décadent⁹.

Les *qalandars* élevèrent au rang de valeurs la mendicité, l'errance, le célibat, la pauvreté et l'ascèse (jeûne, veille, silence, solitude et mortifications), mais ils les assortirent d'un féroce anticonformisme et d'un rejet radical de la société et de ses coutumes qui leur paraissaient incompatibles avec leur exigence d'une pureté de cœur totale et d'une entière consécration à Dieu. Ils adhèrent en effet aux doctrines d'un autre groupe, les *Malâmatiyya*.

L'origine de la tradition des *Malâmatiyya* remonte au III^e/IX^e siècle. Ce mouvement apparaît au Khorassan et on l'attribue à Hamdun al-Qassâr (m. 271/884). Certains se plaisent à voir dans le nubien Dhû al-Nûn et le mervien Bishr ibn al-Hârith des précurseurs de ce courant pourtant originaire de Nishapour. Sulamî compte parmi les *malâmatis* des soufis comme Sahl al-Tustarî, Yahyâ ibn Ma'âdh al-Râzî et Abû Yazîd al-Bastâmî. Les *Naqshbandis*¹⁰ sont particulièrement proches de cette tradition. Le *malâmati* s'abstient de toute manifestation extérieure de piété afin de préserver la pureté de son intention, n'élabore pas de pensée spéculative vis-à-vis de Dieu, mais lutte contre son âme charnelle (*nafs*) en s'interdisant de

⁷ KARAMUSTAFA, "The Antinomian dervish...", 243.

⁸ J. DURING. *Musique et Mystique dans les traditions de l'Iran*. Paris/Tehrân : IFRI/Peeters, 1989, pp. 58-60.

⁹ KARAMUSTAFA, "The Antinomian dervish...", 243-245.

¹⁰ Important ordre soufi fondé par M. Bahâ' al-din Naqshband (m. 791/1389), répandu au Caucase et en Asie Centrale et se caractérisant par un *dhikr* silencieux qui est une concentration sur le cœur "spirituel".

prendre plaisir à faire le bien ou à éprouver un état spirituel (*hâl*), se méfie de toute délectation et s'efforce continuellement d'anéantir son désir d'obtenir une récompense divine et l'approbation d'autrui, ce qui le conduit qu'à ne montrer que ses défauts et le rend blâmable (*lâma*, blâmer). Notons que les *malâmatis* présentent tout de même de nombreuses différences avec les *qalandars*. Ils ne cherchent pas à se différencier des autres, ne s'isolent pas de la société, mais y mènent une vie normale en exerçant un métier humble, en s'exerçant à la sincérité (*sidq, ixlâs*) et en respectant scrupuleusement la Shari'a¹¹.

Les *qalandars* étonnent et choquent par leur apparence extérieure et certaines de leurs pratiques. Ils se rasent la barbe, la moustache, les sourcils et les cheveux¹², ou au contraire les portent longs, s'habillent d'un vêtement de crin, d'un sac ou, plus rarement, d'un uniforme de soldat ou de peaux de bête¹³, quand ils ne se promènent pas carrément nus¹⁴. Ils négligent les pratiques extérieures, vivent d'aumônes, ne possèdent rien en propre, ne se marient pas¹⁵, et errent par bandes sans se mêler à la population. Parfois cependant, ils s'installent dans des couvents en Egypte, en Syrie, à Qonya. Ils scandalisent également par leur culte de la beauté : leurs séances de *samâ'* comportent musique, danse et contemplation de beaux jeunes gens. Certains consomment du vin et des drogues, et exhibent tours de fakhirisme et pouvoirs spéciaux¹⁶. On retire l'impression d'une grande diversité de coutumes et de niveaux.

Les docteurs de la loi et beaucoup de soufis les accusent de paresse, d'idolâtrie, d'obscurantisme et d'immoralité. Zakariyâ Moltâni ne les estimait guère, bien qu'il reconnût qu'il y eût parmi eux d'authentiques chercheurs de Dieu. Mowlavi développe peu le thème du libertinage, bien qu'il n'hésite pas à s'exprimer à travers des histoires très crues. Il se moque des *qalandars* en comparant leur tête rasée à une courge ou à un concombre, mais parfois le *qalandar*

¹¹ E.I.2, article "Malâmâtiyyâ", 'Abd al-Qâhir SUHRAWARDÎ. *Kitâb 'Awârif al-ma'ârif*. Beyrouth : Dâr al-kitâb al-'arabi, 1966, pp. 71-81 (ch. 8 et 9), *The Sufi Orders in Islam* de Trimmingham et Spencer, Oxford, 1971, surtout l'appendice B. Sufis, Malâmatis et Qalandaris, pp. 265-269, *Risâla malâmâtiyya* de Sulamî dans *Al-malâmâtiyya wa al-tasawwuf wa ahl al-futuwwah* de Abû al-'Alâ 'Afîfî, Caire, 1945.

¹² Sur la raison de cette coutume, les avis sont partagés. Certains disent qu'il s'agissait de mettre en relief la beauté du visage, d'autres rapportent au contraire que Jamâl al-din Sâveji l'aurait instituée pour échapper aux avances d'une femme.

¹³ Sur le vêtement des *qalandars*, voir SAJJÂDI. *Jâme-ye zohd*. Tehrân : 'Elmi o Farhangi, 1369, pp. 155-157. *Javâl*, le sac a donné un synonyme de *qalandar, javâlaki*.

¹⁴ Nudité et absence de poil : symbole d'une sorte de retour à l'enfance et à la pureté originelle, d'absence de statut social comparable à celui de l'enfant, innocence, déssexualisation.

¹⁵ Cette attitude de continence perpétuelle est rare en islam, bien que la chasteté temporaire soit la règle pour la retraite pieuse de quarante jours (*xalwa*).

¹⁶ Tels que marcher sur le feu, transpercer son corps à l'aide d'une arme blanche, dresser des animaux sauvages.

apparaît comme le modèle du mystique parfait et du véritable amoureux à l'exemple de son maître bien-aimé Shams-e Tabrizi. Chez Owhad al-din Kermâni (m. 635/1238), on retrouve la même attitude ambiguë face aux libertins : il les critique dans sa poésie didactique, mais reprend les thèmes littéraires libertins classiques dans ses poèmes lyriques¹⁷. Ces exemples prouvent assez qu'un fossé s'était creusé entre le contenu spirituel et symbolique du type poétique du libertin et les groupes de libertins historiques, qui semblent s'être écartés du droit chemin, ou avoir été considérés comme tels.

1.2 Les *qalandars* vus par eux-mêmes

Comment se définissent-ils et se décrivent-ils eux-mêmes ? L'une des sources les plus anciennes est le *Qalandar-nâme* attribué à 'Abd Allâh Ansari (m. 481/1088). Il prêche le contentement intérieur, l'abstention de toute manifestation extérieure de piété, le mépris du monde éphémère et de ses biens, les vertus de pauvreté, pureté et droiture. Le jeune 'Abd Allâh s'adonne à l'étude de la science extérieure et se voit assailli de doutes et de tentations. C'est alors que lui apparaît un *qalandar* « vêtu d'un vêtement de feutre, beau de visage, se contentant de peu et ayant bu le vin du désir ardent pour Dieu ». Son discours est un réquisitoire violent contre la science et ses vanités, et il invite le jeune garçon à choisir la voie de la folie, de la douleur que cause la seule quête valable, de l'errance et de la mendicité. Celui-ci jette ses livres et accompagne le *qalandar* à l'asile de fous¹⁸.

Les *Manâqeb-e Jamâl al-din-e Sâvi* de Xatib-e Fârsi¹⁹, composés au VIII^e/XIV^e siècle, nous dépeignent des hommes voués à une rigoureuse ascèse. Pour Xatib-e Fârsi, les cinq lettres du mot "*qalandar*" (*qlndr*, les voyelles brèves ne s'écrivant pas en persan) sont les initiales des cinq vertus qui doivent caractériser le "libertin" : *qenâ'at* (contentement, sobriété), *latâfat* (bienveillance, compassion universelle), *nadâmat* (piété), *diyânat* (repentir), *riyâzat* (mortification, ascétisme). Cet ouvrage nous informe aussi sur les mœurs et le genre de vie que mènent les libertins : errance perpétuelle dans un extrême dénuement, recherche de la solitude et

¹⁷ Z. SAFÂ. *Târix-e adabiyât-e fârsi*. Tehrân : Ferdows, 1371/1992, t. III , 831-844 et OWHAD AL-DIN KERMÂNI. *Manâqeb-e Owhad al-din Kermâni*, éd. Foruzânfar. Tehrân, 1348/1969.

¹⁸ X^v âje 'Abd Allâh ANSÂRI. *Soxanân-e Pir-e Herât*, éd. par M. J. Shari'at. Tehrân : Sherkat-e sahâmi-e ketâbhâ-ye jibi, 1356/1977, pp. 34-42.

¹⁹ XATIB-E FÂRSI. *Qalandar-nâme*, sirat-e Jamâl al-din Sâveji, éd. et annoté par H. Zarrinkub. Tehrân : Tus, 1362/1983.

du silence, fréquentation des lieux de pèlerinage (tombes de saints) ou des cimetières abandonnés, miracles spectaculaires, jeûnes héroïques, fuite loin des hommes, port du sac ou nudité complète, rasage des cheveux, barbe, moustaches et sourcils, résignation et contentement, cérémonie de la vêtue, formation et vie du groupe.

D'après l'auteur, le "libertinage" est l'ultime étape de la Voie et ne convient guère qu'aux parfaits, puisqu'un certain Sheyx Othmân ayant parcouru quarante étapes avec Abû Yazîd Bastâmî rejoint Jamâl al-din Sâveji pour accéder à la quarante et unième étape. Leur maître commun, Jalâl al-din Dargozini, vit depuis trente ans en solitaire, nu, se consacrant à la méditation au fond d'une fosse, se nourrissant exclusivement de quelques herbes. Peu à peu, il est rejoint par quelques disciples. A la suite d'un miracle qui les rend célèbres, ils se dispersent. Ils se tissent deux sacs de poil de chèvre, un noir en signe de tristesse et un blanc en signe de joie et de glorification.

On remarquera le contraste entre l'ascétisme de ces *qalandars* qui ont beaucoup en commun avec les ascètes indiens, et la peinture de viveur débauché qu'en donnent les voyageurs et les historiens d'une part, et la poésie d'autre part. Il est évident que différentes catégories entrent sous le vocable *qalandar* : ascète, faux soufi au comportement scandaleux souvent charlatanesque, et aux desseins suspects, être totalement intoxiqué par les états spirituels et peu soucieux des formes, ou type littéraire.

1.3 Une tradition littéraire : les qalandars en littérature persane

A partir de la seconde moitié du IV^e/X^e siècle et au V^e/XI^e siècle, les soufis du Khorassan commencent à avoir recours à la poésie, à son lexique et à ses métaphores pour exprimer leurs idées, et c'est surtout la poésie bachique et la poésie amoureuse qui vont symboliser les vérités divines et les expériences de l'âme à travers un apparent libertinage²⁰. Ils créent une conception du monde et des bonnes mœurs qui s'oppose complètement à celle de la cour et de la mosquée. C'est ainsi que le vin, l'ivresse, les galantes compagnies, les mauvaises conduites et le rejet de la piété "orthodoxe" deviennent la personnification de la foi soufie²¹.

Le *Luma'* d'Abu Nasr Sarrâj et le *Ta'arruf* de Kalâbâdi, tous deux du IV^e/X^e siècle et

²⁰ N. PURJAVÂDI. "She'r-e halâl va she'r-e harâm", *Nashr-e Dâneshteh*, IV, 1 (1367/1987-88), p. 32.

²¹ Cf. l'article de J. CLINTON. "Bâda" dans *Encyclopaedia Iranica*, éd. Yarshâter, III, p. 353.

reflétant la mentalité ascétique de Bagdad et de Basra, ne font pas encore état de cette tendance nouvelle. C'est Hojviri, auteur du premier traité de soufisme en persan, le *Kashf al-mahjub*, qui nous signale que la poésie s'est introduite dans les séances de *samâ'* (concert spirituel), innovation qu'il condamne par ailleurs. Mais il reconnaît que, d'après ces soufis, la terminologie amoureuse, bachique et libertine renvoie à une autre réalité, divine. Peu à peu, le courant mystique poétique va conquérir ses lettres de noblesse. Le théologien Muhammad Ghazzâlî le légitimise : le *samâ'* de celui qui prend les termes en leur sens apparent est illicite, le *samâ'* de celui qui n'est amoureux que de Dieu et comprend mystiquement le vocabulaire employé est licite :

Par conséquent, celui dont l'amour de Dieu remplit le cœur, en entendant parler de la noirceur de la chevelure, songe aux ténèbres de l'impiété, et la clarté du visage lui rappelle la lumière de la foi. L'union lui fait penser à la Face du Très-Haut, la séparation au voile qui cache le Très-Haut aux yeux des rejetés. L'allusion au rival qui trouble le désir de l'union évoque pour lui les malheurs du monde et ses calamités qui troublent la constance de l'homme en présence du Très-Haut. Pour ce faire, il n'est pas besoin de raisonnement, de réflexion, ou d'un temps de délai : ces idées prennent possession du cœur en même temps que les paroles sont entendues²².

Le mouvement *qalandari* en littérature apparaît à la fin du III^e/X^e siècle, si l'attribution à Bâbâ Tâher 'Oryân du premier quatrain où apparaît ce mot est correcte. Abu Sa'id (m. 967/1048) aurait également récité des quatrains de ce genre. Au siècle suivant, ce phénomène littéraire se répand : Ahmad Ghazzâlî (m. 520/1126), 'Eyn al-Qozât Hamadâni (m. 525/1130), Sanâ'i (m. 545/1150) et Xâqâni (m. 595/1198) ont tous écrit des poèmes qui seront plus tard qualifiés de "*qalandariyyât*" et dont les thèmes sont le vin, le jeu, l'amour et le rejet de la religion. Cependant, il faudra attendre 'Attâr (m. 618/1221), 'Erâqi (m. 688/1289), Sa'di (m. 691/1291) et Hâfez (m. 792/1389) pour que le *qalandar* devienne un type littéraire à part entière et que tous les thèmes soient complètement développés. La tradition continue avec Jâmi et une foule d'auteurs secondaires, et les images se transforment peu à peu en stéréotypes. On les retrouve jusqu'au XX^e siècle dans les poèmes de personnages aussi différents que Mohammad Eqbâl et l'Imam Khomeyni²³ !

²² GHAZZÂLI, *Ihyâ' 'ulum al-din*, cité dans Purjavâdi, "She'r-e halâl...", 43.

²³ Voir l'article fort intéressant de J.T.P. DE BRUIJN, "The *Qalandariyyât* in Persian Mystical Poetry, from Sanâ'i Onwards", *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, ed. by L. Lewisohn. London, New York : Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1992, pp. 75-86.

Remarquons que cette figure littéraire ne reflète pas les *qalandars* historiques et que, jusqu’au début du VIIe/XIIIe siècle, le mot *qalandar* n’est utilisé que dans la littérature. Dans la poésie mystique, le *qalandar* est toujours un personnage positif. Mais ce n’est pas l’image de l’ascète approuvée par la société qui sera reprise. Au contraire, on fera malicieusement ressortir tous les aspects les plus scandaleux auxquels on donnera une interprétation totalement différente.

Notons enfin que, dans la littérature persane, les mots *rend*, *owbâsh* et *qallâsh* sont des synonymes de *qalandar*. Hâfez préfère le terme *rend* au terme *qalandar*, et il est le premier à l’employer de manière aussi systématique, bien que ce vocable apparaisse aussi quelquefois chez ‘Attâr et chez ‘Erâqi. Ce mot désignait à l’époque de Hâfez une catégorie de gens assimilables aux *lutis* ou aux *ayyârs*, se souciant peu de ce qu’en dira-t-on, s’adonnant au vin, à l’opium et à la débauche dans les *xarâbât* (tavernes, lieux mal fréquentés) de Shiraz et faisant régner leur ordre dans la ville. Leur allégeance au pouvoir du prince était instable et ils étaient aussi craints qu’admirés par la population locale²⁴. Il y a d’ailleurs une très forte charge provocatrice dans ces mots : *rend*, *qallâsh*, *owbâsh*, *luti*, ‘*ayyâr*, *tarrâr* sont des termes populaires signifiant “voyou”, “hors-la-loi”, “brigand”, “homme à femme”, “gens qui fréquentent les lieux mal famés”.

Au fil du temps, le vocabulaire de cette poésie libertine a fait l’objet de définitions savantes de la part des théoriciens du soufisme. Il regroupe trois grands champs : l’amour, l’ivresse et l’impiété. L’amour et l’ivresse seront étudiés dans les deux chapitres suivants, nous nous limitons ici à l’impiété. Bâxarzi dans son *Owrâd al-ahbâb* présente différents lieux de culte. La mosquée, l’école coranique (*madrese*) et le couvent soufi (*xanqâh*) avec ses cellules (*sume’e*)²⁵ sont tous trois le symbole des pratiques extérieures et des coutumes contraignantes qui retiennent l’homme en deçà de ses capacités spirituelles. Le minaret est la recherche de la gloire et de la bonne réputation par exhibition de ses qualités. A ces lieux “mal famés”, s’oppose la taverne (*xarâbât*, *mastabe*) où le vrai spirituel, accablé par le chagrin, abandonne les mauvaises habitudes de l’amour de soi et de la vanité pour parvenir à l’amour et à la connaissance véritables. L’idole est l’objet d’adoration, illicite s’il ne s’agit pas de Dieu. Le chrétien est l’homme spirituel, sa ceinture (*zonnâr*) est l’effort dans la prière, le culte et le service de Dieu, la cloche est l’attirance que Dieu exerce sur un homme pour le faire parvenir au repentir et au culte en esprit. Par contre, les termes de Ka’ba, *namâz* (prière), *mehrâb*, *qeble* (direction de la prière) et *botxâne* (temple des

²⁴ ‘A. ZARRINKUB. *Az kuce-ye rendân*. Tehrân : Soxan, 1373/1994 (8^e éd.), pp. 2-5.

²⁵ *Sume’e* : “cellule bouddhiste”, on en trouvait à l’époque sassanide sur toutes les routes de l’Inde et de la Chine.

idoles) n'ont pas subi l'inversion de sens typique du "libertinage"²⁶.

La *Roseaie du mystère* de Shabestari nous apprend que les Ruines sont le lieu de ceux qui se sont libérés de soi, la station des amoureux insoucians, le nid de l'oiseau de l'âme, le seuil de Celui qui n'a pas de lieu, le désert dans lequel apparaît le mirage du monde. On peut y circuler longtemps sans y retrouver personne ni soi-même, on n'y est ni croyant, ni incroyant. Les adeptes exaltés purifient les instruments de la piété extérieure (chapelet, tapis) dans du vin, marchent en trébuchant dans la poussière et en versant des larmes de sang. L'idole est la théophanie de l'amour, et ceindre la ceinture des infidèles équivaut à un pacte d'obéissance et de service. Puisque Dieu Se révèle en toutes choses, la vraie religion est l'idolâtrie qui consiste à Le voir dans les objets les plus inattendus. Le christianisme (*tarsâ'i*) est l'esseulement (*tajrid*) et l'abandon des habitudes (*taqlid*), le passage de la nature humaine (*nâsut*) à la condition divine (*lâhut*)²⁷.

Les définitions de *owbâshi*, *rendi*, *qallâshi* données par Olfati sont loin d'être lumineuses : il les définit comme étant l'absence de différenciation des actes. L'idole est le but de la Quête, le *zonnâr* est la corde solide de l'unification essentielle (*towhid-e dhâti*), la cloche est le souvenir de la désunion (*tafreqe*) entre l'homme et Dieu. Mais l'infidélité, le monastère et l'église ont des significations négatives (séparation, monde de l'humanité et de l'animalité), et la Ka'ba est la station de l'union²⁸.

1.4 Le *qalandar* dans la poésie de 'Erâqi

1.4.1 Les apparences : le provocateur

Le *qalandar* se présente de prime abord comme un hors-la-loi qui se permet tout, et un idolâtre qui a abjuré sa religion, l'islam, et brisé son repentir pour ceindre le *zonnâr* (ceinture imposée aux non-musulmans) et adorer les idoles dans les églises, monastères et temples idolâtres.

Pis encore : il fréquente les tavernes²⁹, les maisons de jeu et les lieux mal famés pour s'y

²⁶ BÂXARZI. *Owrâd al-ahbâb*, 245-248.

²⁷ SHABESTARI. *Golshan-e râz*, 102-105.

²⁸ OLFATI. *Rashf al-alhâz*, 67-68.

²⁹ *Xarâbât* : "ruines", se dit à la fois des maisons de vin, de jeu et des maisons closes. Ce mot apparaît pour la

adonner aux vices les plus repoussants : le vin, le jeu et la débauche : le *nazar-bâzi* ou *nazar ilâ al-murd* (contemplation de beaux jeunes gens) est avec le vin l'une des composantes essentielles de ce genre de littérature³⁰.

D'une gorgée, nous avons brisé deux cents pénitences, à cause de la lie des mages, nous avons à nouveau rompu le jeûne.

Dans un coin de la taverne, nous avons aperçu un petit mage et nous nous sommes prosternés à nouveau devant son visage³¹.

Sans cesse, il provoque et scandalise les bien-pensants, se moque des ascètes et des docteurs de la Loi, les traitant d'hypocrites et de fourbes.

L'assemblage des thèmes de l'infidélité, du vin et de l'amour métaphorique s'explique aisément quand on sait que le vin était considéré par les musulmans iraniens comme un rituel zoroastrien, ce qui permit de faire intervenir le mage et la taverne ou le temple respectivement comme clergé et lieu de culte de substitution. Quant aux chrétiens, également considérés comme des infidèles, ils apparaissaient déjà dans la poésie bachique préislamique. Le Bien-Aimé se confond avec la personne de l'échanson.

Aucun détail des turpitudes du *qalandar* ne nous est épargné : s'il se rend à la mosquée, c'est pour y faire un esclandre, et on l'expulse. On nous décrit son ivresse ignoble : il hurle à tue-tête, roule dans le ruisseau, s'écroule sur le seuil du Bien-Aimé, se raccroche à ses vêtements ou au bout de sa chevelure. Il donne son froc et ses livres en gage pour un peu de lie, souille de vin son tapis de prière, jouit des œillades lascives de l'échanson. Puis, il se repent, jure de ne plus recommencer et revient à l'islam, mais retombe bientôt dans son vice, comme s'il s'agissait de quelque chose d'inséparable de sa nature, comme s'il était dans son essence d'aimer le vin et l'échanson, et de blasphémer. Il y revient soit avec joie et arrogance, soit avec le sentiment de son impuissance à résister à cette tendance, soit par dépit et révolte contre Dieu :

J'ai à nouveau pris le chemin du marchand de vin, j'ai abandonné la crainte révérencielle et l'ascèse,

première fois chez Manucehri (m. 431/1040) avec le sens négatif de maison de jeu.

³⁰ Ces deux thèmes trouveront leur développement dans les deux chapitres suivants.

³¹ M. 105, v. 998 *sq.*

J'ai jeté dans un coin le tapis de prière et le chapelet, et j'ai pris la coupe de vin dont la couleur est pareille au visage de l'ami³².

Le libertin de 'Erâqi a conscience de se damner et clame bien haut son choix, l'opposant à celui des "gens convenables". Il n'a que faire de leur paradis, c'est la fournaise infernale qui l'attire, à cause de la couleur qu'elle partage avec tout de ce qu'il aime : le vin, les joues de l'aimé(e) !

Prends la route du paradis grâce à ton repentir et à ta piété, moi, je prends celle de l'enfer avec le vin et le bien-aimé, car dans la fournaise, je vois la couleur du visage de mon ami³³ !

Le *qalandar* est aussi parfois présenté comme un malheureux que l'excès de la douleur a égaré, et qui a perdu tous ses repères : il a abandonné la vraie religion et le couvent soufi pour adorer des idoles dans un monastère, mais il regrette amèrement les temps heureux de l'union et ne prend aucun plaisir au libertinage. On pourrait alors parler d'un libertinage de défi, de révolte contre l'Ami³⁴.

1.4.2 La réalité : sincérité et Connaissance

Cependant, le *qalandar* s'oppose à l'ascète et au soufi hypocrite qui, en s'autoglorifiant et se faisant admirer des foules, flatte la vanité de son ego. Le libertin ne voit dans l'ascèse que vantardise, exhibitionisme et tendance à se considérer comme l'élite :

Jusqu'à quand t'adoreras-tu toi-même dans ta cellule, adore plutôt le vin comme le voyou³⁵ !

Je suis allé à la maison de jeu, je n'y ai rencontré que des gens sincères et dévoués ; lorsque je suis passé par la cellule, je n'y ai trouvé qu'imposture et fourberie³⁶.

Si cette critique des dévots paraît dure, elle ne comporte pourtant pas de sentiment hostile à l'égard de la religion elle-même, de même que le Moyen-Age occidental aimait à se moquer des

³² M. 297, v. 3567-68.

³³ M. 297, v. 3577.

³⁴ Cf. M. 103, v. 976 *sq.*

³⁵ M. 81, v. 706.

³⁶ M. 109, v. 1038.

moins sans remettre en cause pour autant les enseignements de l’Eglise. Ce genre de satire est un thème cultivé au moins depuis ‘Omar Xayyâm. Ce qui est surtout critiqué ici, c’est cette prétention de l’homme à se croire juste, à avoir “acheté” l’union avec quelques prières, à pouvoir se rapprocher de Dieu par ses propres forces. De plus, pour les soufis, trop d’ascèse est le signe d’un intérêt pour le monde, voire d’une obsession, et cet excès renforce l’attachement au monde au lieu d’en libérer le pèlerin.

Cependant, le libertin n’est pas le redresseur des torts des autres. Il se moque de l’ascèse et de la dévotion trop voyante, parce qu’il y perçoit la tentation subtile de la vanité et de l’orgueil, tentation qui le menace lui-même en premier lieu. S’il réagit si vivement, c’est que l’ascète dont il fustige la suffisance n’est autre que lui-même (tous les textes sur la lutte contre le “soi” le prouvent assez), et que le seul moyen d’échapper à la chute est d’avoir l’honnêteté et la sincérité de reconnaître sa faiblesse, son incapacité et son indignité. Il voudrait ne plus chercher à faire le parfait, et il se repent de sa piété hypocrite et ostentatoire, car il n’est en soi porté ni à l’ascèse, ni à la piété.

L’ascète est idolâtre, et son idolâtrie consiste à s’admirer soi-même et à se réjouir du culte que sa sainteté feinte suscite auprès des simples. Il a tendance à critiquer durement les faiblesses du prochain, à se sentir supérieur, mais c’est avant tout à lui-même qu’il nuit. Bastâmî a sévèrement jugé le dévot :

Le dévot, au milieu des hommes, est comme le requin dans la mer. Celui-ci est craint par les poissons tant il frappe et lacère. Mais le dévot se lacère lui-même et ne le sait pas³⁷.

Le libertin, au contraire, est briseur d’idoles et avant tout de celle de son “soi”. Par le blâme qu’il encourt et la honte qui rejaillit sur lui, le *qalandar* broie sans pitié son âme charnelle, son “soi” égoïste (*x^vod*) et décape son cœur de l’orgueil et des autres vices inhérents à la nature humaine. Il peut alors naître à une piété pure :

Laisse entrer le libertin au festin des buveurs de lie, montre au joueur le chemin de la maison de jeu,
Afin qu’il brise comme on rompt une pénitence, toute idole qu’il adorait, afin qu’il offre en action de

³⁷ BISTÂMI. *Les dits de Bistâmi (shatahât)*, 87.

grâce son âme comme on jette son froc aux orties, (...)

Qu'il se libère de l'être et de l'adoration de soi, qu'il mélange dans l'ivresse le bien et le mal de ce bas-monde³⁸.

Le libertin est souvent comparé par 'Erâqi au mythique griffon (*'anqâ*), à Simorgh : il quitte le nid confortable et rassurant de la piété moyenne pour s'aventurer dans des cieux inconnus³⁹. Il s'élève au dessus des deux mondes en y renonçant et dépasse toutes les contingences et les limitations⁴⁰. Il est un champion de l'amour et sa capacité à aimer s'oppose à l'"ascèse sèche" (*zohd-e xoshk*).

La taverne (*meyxâne, xarâbât*) s'oppose à la cellule ou ermitage (*sume'e*) et elle est un lieu de purification et de libération où fleurit une piété supérieure à celle des dévotions effectuées dans la Ka'ba. A quoi bon prier dans la Ka'ba si le cœur continue à adorer les anciennes idoles, 'Uzza et Lât⁴¹ ? C'est à la taverne que se trouve le vrai Trésor :

L'homme ivre et plein de douleur découvre à la taverne un trésor que cent maîtres spirituels ne trouveront pas dans les oraisons jaculatoires.

Si tu veux découvrir sans peine le trésor, tamise tous les jours à l'aube la terre de la Taverne, car si un seul grain de cette poussière tombe dans l'œil de ton âme, tu verras face à face cent mille soleils⁴².

Les Ruines (*xarâbât*), la Taverne (*meyxâne*), le sanctuaire de l'idole (*botkade*), ou le monastère des Mages (*deyr-e Moghân*) sont le lieu où les passions, les caractéristiques de la nature humaine et les instincts matériels sont brisés et anéantis afin d'être remplacés par les qualités et les caractéristiques divines ; c'est le lieu de l'Unité. Le pilier de taverne (*xarâbâti*) est un homme parfait qui connaît les secrets divins, vit hors des deux mondes, étant inconscient de soi (*az x^v od bi x^v od*).

Il faut y devenir inconscient de soi, se perdre soi-même, abandonner cœur et religion, dépasser les étapes de la voie pour s'aventurer en terrain inconnu, là où l'on perd les repères rassurants de la foi et de la piété superficielles. On s'efforcera de ne pas se livrer à la prière dans

³⁸ M. 100, v. 951-54.

³⁹ M. 246, v. 2931.

⁴⁰ M. 18, v. 115 ss.

⁴¹ M. 106, v. 1011.

⁴² M. 78, v. 680-82.

la cellule par habitude, car ascèse et obéissance ne sont que blasphème et incroyance, si l'on s'y adonne par habitude et non par amour⁴³. A la taverne, la prière, l'ascèse et la crainte révérencielle ne sont pas acceptées comme monnaie d'échange pour obtenir le vin spirituel : seul le désir donne accès à la coupe de l'Ami dont se désaltère l'insensé, mais dont le mystère échappe au sage. Le chemin le plus court et le moins semé d'embûches pour parvenir à la Perfection passe par les Ruines et non par la Ka'ba⁴⁴. La taverne est le lieu où l'illusion de la piété égoïste et hypocrite est remplacée par l'amour véritable pour le Bien-Aimé divin : « Nous avons déchiré le froc soufi et noué la ceinture des amoureux »⁴⁵.

Cette poésie à thème *qalandari* considère négativement toutes les valeurs traditionnelles du soufisme : le soufi, la cellule, le *Pir* (maître spirituel), le couvent, l'ascèse. On assiste à un renversement total des valeurs qui doit conduire à la connaissance de la vérité par "choc mental" et qui n'est pas sans rappeler certaines méthodes zen pour obtenir l'illumination.

Le maître de la taverne est un guide spirituel et un initiateur :

Hier, je suis passé devant la taverne, le chapelet à la main et le tapis de prière sur l'épaule.

Un vieillard hors de lui, ivre de la coupe de l'amour, se présenta à la porte et me dit dans son extase : ne fais pas commerce de ton ascèse, car personne n'en veut ici,

Jette ce chapelet et prends la coupe ; retire ce froc et revêts une toile de sac, ne reste pas inutilement dans la cellule mais va à la taverne et bois du vin.

Si tu te souviens de la beauté de l'Echanson, tu oublieras ton âme charnelle, ton cœur et ta foi.

Si tu vois le reflet de Son visage dans la coupe, tu seras ivre-mort sans vin⁴⁶.

L'Ami se reflète dans la coupe de vin et le seul moyen de se sauver est de boire de façon à être ivre d'amour jusqu'au jour du Jugement dernier. Ce sentiment est d'ailleurs inscrit dans le cœur de l'homme, puisque son argile a été pétrie du vin de l'amour. Celui qui arrive à boire une gorgée à la taverne est débarrassé à la fois des tentations extérieures et de lui-même. Le sobre est précisément celui qui refuse l'expérience du dépassement de soi, de la perte de soi en l'Aimé, et qui s'accroche au rivage de peur de se noyer. L'ivresse est suprême lucidité et naissance au Monde Caché :

⁴³ *Idem*, suite du poème M. 78.

⁴⁴ M. 80, v. 697.

⁴⁵ M. 183, v. 2051.

⁴⁶ M. 84, v. 749-755.

Lorsque ‘Erâqi se sera noyé, il aura gagné la Vie éternelle et il verra les secrets du Monde Caché dans le monde révélé⁴⁷.

Parfois, c’est l’échanson qui joue ce rôle de libérateur et de révéléateur du Visage Unique :

O échanson, d’une œillade, anéantis dix mille résolutions de pénitence, délivre-moi de moi-même grâce à cet œil ensorcellant⁴⁸.

Le libertin est souvent fier de l’être : il préfère le vin à la prière et la taverne à la mosquée, l’inconscience et l’ivresse à la conscience et à la sobriété, la station de la folie à celle de la sagesse. La cellule de l’ascète symbolise pour lui le trouble et l’instabilité des “états”, l’attachement à soi, un cœur plein de ruse, d’hypocrisie, de vanité et de sottise qu’il faut griser pour l’empêcher de nuire⁴⁹. S’il s’est dégoûté de la récitation du Coran et de la pénitence, il ne se lassera point du libertinage et de la friponnerie⁵⁰. Le libertinage est une grâce, il naît d’une gorgée de vin puisée à la coupe de l’Ami, ou d’une œillade de son œil éméché⁵¹.

Mais parfois, le libertinage est une initiation, une épreuve que l’Aimé impose à son amant en le provoquant par la séparation. Celui-ci se révolte alors et se livre à des actions qui lui paraissent scandaleuses : parce qu’on l’a chassé de la cellule où il s’endormissait dans une piété trop tiède, il se précipite à la taverne pensant causer du dépit à l’Ami, mais c’est précisément là qu’il Le trouvera en se perdant lui-même. Souvent, le mystique en souffre, évoque son état misérable depuis qu’il a atterri à la taverne après s’être éloigné de la mosquée. Il se prosterne devant les idoles, mais n’y retrouve pas les joies de la prière (*monâjât*). Effondré de tristesse, sans confident et sans aide, il végète dans une profonde détresse⁵².

Parfois même, c’est l’amant qui résiste et refuse de se livrer au libertinage, mais l’Aimé annihile sa volonté pour le rendre plus malléable et plus réceptif à la grâce. Ayant perdu toute

⁴⁷ M. 80, v. 692.

⁴⁸ M. 246, v. 2932.

⁴⁹ M. 106, v. 1009 *sq.*

⁵⁰ M. 281, v. 3367.

⁵¹ M. 77, v. 670 *sq.*

⁵² M. 103, v. 976 *sq.*

confiance en soi, l'amant finira par s'abandonner à la miséricorde divine ; c'est donc une sorte de passivité qui est exigée de lui :

On m'a chassé du Portail des Purs avec cent marques de mépris, car je suis un libertin indigne.
Ils m'ont chassé de la Ka'ba avec mépris, ils m'ont établi dans le temple de l'idole.
En chemin, j'ai voulu me débattre, hélas, ils m'ont coupé bras et jambes.
Je suis resté dans le désert de la stupeur, je ne trouve ni chemin, ni guide !
J'ai à présent perdu espoir en quoi que ce soit et je me suis effondré à la porte de la Grâce divine⁵³.

Etre *qalandar*, c'est parfois aussi être entre deux voies, à mi-chemin entre la taverne et la Ka'ba, exilé des deux et dans la stupeur, car la taverne n'est pas ouverte à tous comme la mosquée mais seulement à ceux "dont le cœur est vivant" :

Puisque dans la cellule, je ne suis pas un homme de prière, pourquoi suis-je resté sobre à la taverne ?
Puisque je ne confesse pas la foi des hommes de la Loi, pourquoi suis-je en désaccord avec les compagnons de la taverne⁵⁴ ?
Hier, je me rendis à la taverne et personne ne me reçut, je criai et personne n'entendit mon cri, (...)
Lorsqu'à peu près la moitié de la nuit se fut écoulée, un libertin sortit la tête et se montra.
Je lui dis : Ouvre la porte ! Il répondit : va-t-en et ne dis pas de bêtises ! Qui a jamais ouvert à une pareille heure à quelqu'un comme toi ?
Ce n'est pas une mosquée pour que j'en ouvre à chaque instant la porte afin que tu puisses courir vite te mettre dans la rangée !
Ici, ce sont les ruines des mages, dans lesquelles se trouvent ceux dont le cœur est vivant, le témoin de contemplation, la bougie, le vin, la poésie, le luth et le chant.
Le sommet de leur montagne, c'est 'Arafa⁵⁵ et leur palais est la Ka'ba ; les amoureux sont comme Abraham, l'ami de Dieu et leurs rivaux comme Nimrod⁵⁶.

Souvent, au contraire, il est plus facile d'entrer à la taverne, au monastère ou dans le temple des idoles que dans la Ka'ba.

L'état de *qalandari* est donc à la fois souffrance et joie. Joie intense lorsqu'il est pleinement accepté et assumé, lorsqu'il est ivresse extatique de la contemplation de l'Aimé, et

⁵³ M. 108, v. 1026-30.

⁵⁴ M. 102, v. 970-971.

⁵⁵ Lieu aux environs de la Mekke où l'on séjourne durant le deuxième jour du Pèlerinage (*hâjj*).

⁵⁶ N. 196, v. 2456.

souffrance ineffable lorsqu'il est doute ou révolte.

Les fruits de l'attitude "libertine" sont l'abandon du désir propre, le contentement et l'abandon confiant à la volonté divine, la primauté de l'amour sur la sagesse, la relativité des différentes religions et l'humble silence vis-à-vis des mystères de l'Amour. Mais c'est aussi et surtout une connaissance qui est acquise, celle de l'unité de tout ce qui existe et de l'omniprésence de Dieu, et cette connaissance engendre l'amour et l'admiration pour la Beauté Divine révélée, quel que soit l'endroit où elle apparaît :

Dans la beauté du visage des belles, ce qui apparaissait, c'était Lui. Dans l'œil des belles, ce qui était beau, c'était Lui.

Ce que le cœur troublé recherche dans le monde entier, c'est en Lui que je l'ai trouvé ! L'objet du désir de l'affligé que je suis, parmi toutes les choses du monde, ce n'est qu'en Lui que je l'ai vu.

J'ai regardé de tout côté et je n'ai vu que l'Ami, Lui seul était tout. C'était Lui les roseraies, et je n'ai vu que Lui dans le désert.

J'ai vu les fleurs, les jardins et les déserts, et tout était Lui !

O cœur affolé, marche jusqu'à la taverne, car dans la jarre et la coupe, je n'ai vu apparaître que Lui.

A la taverne et à la roseraie, bois le vin clair, et respire le parfum de la rose et du lis, car en tout cela, je n'ai vu que Lui.

Sois l'échanson de la taverne, bois et subsiste ; recherche 'Erâqi, car je ne vois en lui que Lui⁵⁷ !

Dans la reconnaissance de l'unité, même le "soi" cesse d'être un obstacle. Le poème cité ci-dessus est une claire formulation de la théorie de l'Unicité de l'Existence (*vahdat al-vujûd*) telle que la concevait Ibn 'Arabî. Cependant, il ne convient pas d'exagérer l'influence akbarienne sur 'Erâqi : ces thèmes et surtout la manière de les exprimer, 'Erâqi les emprunte aux poètes iraniens comme Sanâ'i et 'Attâr, bien plus qu'au Shayx al-Akbar !

1.5 Essai de comparaison avec Sanâ'i, 'Attâr, Hâfez

Déjà chez Sanâ'i, nous trouvons bon nombre de thèmes libertins qui seront retravaillés par les poètes persans plus tardifs : le récit de ce qui s'est passé la veille à la taverne, la présence du Bien-Aimé là-bas, le Vieux, maître de la Taverne, l'ascète qui vient sermoner les buveurs et devient lui-même *qalandar*, l'infidélité à laquelle pousse l'amour, le mage et le jeune chrétien,

⁵⁷ M. 85, v. 761 sq.

etc.⁵⁸ Ces thèmes paraissent déjà bien développés, et Sanâ'i a certainement puisé à une tradition antérieure qui nous est mal connue. Le libertin et ses compagnons sont désignés par divers vocables : *rend*, *qallâsh*, *owbâsh*.

La Taverne est le lieu de l'Aimé, aussi le lieu de la libération. Toutes les valeurs y sont inversées : c'est le monde de la joie spirituelle, de l'ivresse, de l'abandon ; une nuit passée dans les Ruines équivaut à l'Ascension du Prophète, boire du vin est un acte de soumission, et le visage de l'Aimé y indique la direction de la prière⁵⁹ ! L'amant s'y rend pour y oublier les souffrances infligées par l'amour, pour noyer les peines et les soucis de ce monde dans la Coupe, ou comme chez 'Erâqi par révolte contre la tyrannie de l'Aimé : « Donne du vin, ô échanton, car le vin est meilleur que l'amour plein de souffrance »⁶⁰. Il y découvre la raison de ses maux et s'engage dans la lutte contre la vanité et l'hypocrisie, puisque la Voie des nobles (*âzâdegân*) ne peut passer que par le non-être. Ce thème de la lutte contre le soi reste encore psychologique chez Sanâ'i et les conseils donnés pour parvenir au but restent nettement ascétiques : se libérer du souci de la bonne renommée et du qu'en-dira-t-on (*nang o nâm, nâmus*), abandonner l'ascèse hypocrite, les prières faites pour s'attirer les louanges, l'habitude de juger et de sermonner les autres, oublier le monde et se mépriser soi-même, se sentir misérable (*mofles*) et être dégoûté du fait d'être soi (*az x^v odi bizâr budan*)⁶¹.

Après ces préliminaires, l'amant est digne de s'approcher de la ruelle de la Vérité (*ku-ye haqiqat*) et de s'engager dans la voie de l'Amour (*râh-e 'eshq*), ce qui s'exprime métaphoriquement par l'adoration du vin (*mey parasti*), le jeu (*qomâr*), accompagné de musique et de chant (*sorud o rud*) et autres réjouissances (*'eysh o tarab*) dans la présence de l'Aimé⁶². Il abandonne la pénitence et le repentir, se débarrasse du chapelet et du tapis de prière pour se ceindre du *zonnâr* et suivre la coutume de Parviz, roi sassanide qui refusa de se convertir à l'islam.

Comme pour 'Erâqi, c'est l'Aimé lui-même qui incite au libertinage, fait abandonner la voie de la religiosité (*din*) et du bien (*salâh*), met le monde sens dessus dessous, entraîne l'ascète à la taverne où impiété et foi, ténèbres et lumière, bien et mal se confondent :

⁵⁸ Cf. DE BRUIJN, "Qalandariyyât ...", 75-86.

⁵⁹ SANÂ'I. *Divân*, op.cit., p. 163.

⁶⁰ *Idem*, p. 793.

⁶¹ *Idem*, p. 311.

⁶² *Idem*, p. 311.

Il m'a brûlé au feu de l'enfer, et de ce feu ont jailli les eaux de la source de Kowthar.

Il a dansé d'ivresse dans la cellule, et d'amour, ils se sont frappés à la tête.

Il est entré dans la cellule avec du vin et a arrosé le feu du temple zoroastrien avec le jus de la vigne⁶³.

Chez 'Attâr, nous retrouvons le *qalandar* notamment dans un chapitre du *Moxtar-nâme* intitulé "Poèmes libertins et bachiques" (*Dar qalandariyyât va xamriyyât*)⁶⁴ et dans certains ghazals du *Divân*. Il nous est présenté comme un ex-ascète, ayant renoncé à la raison et au souci de la bonne renommée. Il vagabonde, adore les idoles, s'abreuve de lie à la taverne, se trouve à une distance égale du bien et du mal, de la foi et de l'impiété. La cause de cet état est, comme chez Sanâ'i et 'Erâqi, une souffrance d'amour, voulue par le Bien-Aimé : comment puis-je être ascète, s'interroge-t-il, puisque Lui me veut *qalandar* ? Le chagrin et le libertinage sont étroitement liés à la notion de stupeur chez 'Attâr, stupeur qui renouvelle la quête et purifie le cœur en le libérant de l'attrait des deux mondes et des entraves du "soi". Ces idées se trouvent exprimées à travers la palette habituelle de thèmes : le libertin ivre-mort effondré dans un coin de la taverne s'opposant à l'ascète hypocrite et vaniteux, le vin clair des mages, l'échanson, le bazar des *qalandars*, le jeune chrétien ensorcellant. Alors que cet état est plus souvent ivresse et joie chez 'Erâqi, il est davantage tristesse chez 'Attâr. L'échanson joue un plus grand rôle chez 'Erâqi à cause de son goût pour la contemplation des beaux visages. Enfin chez 'Attâr, on trouve des poèmes libertins rappelant le carpe diem de Xayyâm, phénomène inexistant chez 'Erâqi.

Malheur à celui qui feindrait d'être libertin, sans avoir été touché par l'amour : c'est l'arrivée de l'Ami qui bouleverse le mystique. Lorsque le cœur perçoit le parfum du vin de l'amour, la raison se brise et le cœur s'enfuit à la taverne en jetant des cris. L'amant jette son froc dans la jarre, noue la ceinture des infidèles, devient voyou et bandit de grand chemin. Le bien et le mal ne l'affectent plus, puisqu'il est devenu néant, ayant complètement consumé son soi (*x^v odi-e x^v ish*)⁶⁵.

⁶³ *Idem*, p. 135.

⁶⁴ 'ATTÂR. *Moxtar-nâme, majmu'e-ye robâ'iyyât*, éd. et annoté par Shafi'i Kadkani. Tehrân : Tus, 1358/1979, pp. 227-214 (44^e chapitre).

⁶⁵ 'ATTÂR. *Divân*, éd. T. Tafazzoli. Tehrân : 'Elmi va farhangi, 1371/1992, gh.73.

Je me suis enivré hier près de la taverne, criant, dansant et buvant la lie.

Lorsque l'effervescence de mon cœur a débordé de la jarre, elle s'est mise en ébullition à cause du feu du bouillonnement de mon cœur.

Lorsque le Vieillard de la taverne a entendu ma clameur, il m'a dit : Entre, ô mon fils porteur de froc !
je lui dis : ô vieillard, que sais-tu de moi ? Il me répondit : Ne dis rien de toi, tais-toi !

Convertis-toi à la religion des libertins de la taverne, enlève ta bure et ton tapis de prière,

Parle peu et deviens libertin et derviche errant, rugis avec les vauriens !

Jette avec mépris le vin pur des ascètes et bois avec joie la lie des amants !

Toi, ce n'est pas toi, jusqu'à quand resteras-tu en ta compagnie ? Déchire le voile de ton égoïsme et lutte contre toi-même⁶⁶ !

Le pèlerin se retrouve parfois à cheval entre les deux voies et également indigne de la mosquée et de la taverne : il est trop avancé pour la première et trop immature pour la seconde⁶⁷.

'Attâr décrit également les *qalandars* dans la deuxième vallée du *Langage des Oiseaux*, celle de l'amour et il s'efforce de décrypter le sens de leurs agissements. Désordonnés, silencieux, purs, sans femme et sans obole, ils tiennent un flacon de lie à la main. Ils invitent un Arabe à entrer, et l'ayant enivré et dépouillé de tout ce qu'il possédait, ils le jettent dehors. Celui-ci ne regrette pourtant rien, car il a enfin entendu la parole qu'il appelait de ses vœux : « Entre (chez l'Ami) ! »⁶⁸

Hâfêz a vécu après 'Erâqi et a connu sa poésie. Chez lui, le rejet du soufisme de confrérie (*xanqâh*) s'allie à celui de la religion instituée et de l'ascèse hypocrite (*zohd-e riyâ*). Cette critique d'un certain soufisme s'accentue fortement par rapport à ses prédécesseurs. Et ceci parce que la confrérie avec sa hiérarchie, ses coutumes et ses rites de plus en plus réglementés représente un retour à une religion extérieure. Hâfêz, lui aussi, oppose le *rend* ivre et plein de désir (*niyâz*), mendiant l'amour et le vin à la Porte Divine, et le soufi ou l'ascète orgueilleux, esclave de sa volonté propre et de sa piété exhibitionniste, le vieux Mage, vendeur de vin et buveur de lie et le maître de confrérie, vaniteux et imbu de soi. La figure du mendiant symbolise le *vali*, l'ami de Dieu joyusement absorbé dans la contemplation de la coupe de Jamshid. Le libertinage est décrété de toute éternité.

Le *rend* de Hâfêz paraît parfois troublé par le doute, mais il s'agit plus d'une sorte de doute

⁶⁶ 'ATTÂR. *Divân*, 361.

⁶⁷ 'ATTÂR. *Divân*, gh. 80.

⁶⁸ 'ATTÂR. *Manteq al-teyr*, v. 3427- 48

mystique, d'inconnaissance, de stupeur, que d'une négation et d'un agnosticisme athée à la Xayyâm, bien que la poésie de Hâfez ne soit pas toujours dépourvue d'accents xayyâmiens. Il s'insurge contre l'intellect qui crée ces doutes mais est incapable de les anéantir. Le secret ne peut être saisi que dans l'ivresse. La véritable impiété, c'est la peur et la souffrance dues à l'attachement au soi égoïste. La véritable foi mène à la quiétude et à la paix dans l'absence à soi (*bix'odi*) et l'ivresse. Le libertinage est cette voie qui reconduit l'amour de la dualité à l'unité essentielle, là où le soi n'a jamais eu droit de cité.

Le monde suprasensible est pressenti, anticipé dans ce bas-monde à travers la beauté des créatures, et l'amour pour elles ainsi que le plaisir tiré d'elles n'est nullement en contradiction avec l'Amour divin dont ils sont un prolongement. L'amour humain lui aussi est salvateur en tant qu'il brise le soi, tire l'homme hors de soi et le force à s'épancher en l'autre. Il s'agit bien sûr d'un amour idéalisé et non d'une recherche égoïste du plaisir qui, au lieu d'être ouverture sur l'autre, serait fermeture sur soi-même et par conséquent limitation de la créature. Hâfez ne réprovoque donc pas les idées d'un Ruzbehân et la contemplation des beaux visages (*shâhed bâzi* ou *nazar bâzi*).

Chez Hâfez, le libertinage apparaît moins comme une théorie et une figure stylistique que comme une réalité. La frontière entre la mystique et la philosophie du "bon-vivant" se fait plus floue. Le thème de l'amour y occupe une place plus importante que celui du vin⁶⁹.

1.6 Conclusion

Ce genre de poème et de thématique sont-ils l'apanage de la seule littérature persane ? Il conviendrait en premier lieu de chercher dans la littérature mystique arabe. Or, son cas ressemble beaucoup à celui de la littérature mystique chrétienne. On y retrouve les images symboliques du vin et du (de la) Bien-aimé(e), mais sans qu'ils aient cette saveur de scandale qu'ils possèdent dans la littérature persane. D'ailleurs, il n'y a pas de genre proprement appelé "*qalandariyyât*". Par contre, on trouve des "*xamriyyât*" mystiques comme celles d'Abû Madyân et surtout d'Ibn al-Fârid. Mais seul un Abû al-Hasan Shushtarî (m. 668/1269) connaît la veine outrancière avec

⁶⁹ 'A. ZARRINKUB. *Az kuce-ye rendân*, 127-157, F. MAZÂRE'I. *Mafhum-e rendi dar she'r-e Hâfez*. Tehrân : Kavir, 1373/1994 et les articles de N. PURJAVÂDI, "Rendi-ye Hâfez" dans *Nashr-e Dânesht*, 1368/1988 (6), pp. 11-26 et 1368/1989 (1), pp. 14-31.

descriptions de visites au monastère, de soirées au cabaret et d'ivresse trouble⁷⁰. Par contre, les thèmes libertins se retrouvent dans la poésie arabe dialectale et populaire. On les retrouve également dans la poésie turque tardive, laquelle a été très probablement influencée par sa sœur persane.

On peut donc conclure que, si les attitudes de type *qalandar* se retrouvent non seulement dans l'ensemble du monde musulman, mais aussi dans d'autres traditions religieuses, par contre, la poésie dite "libertine" a connu un essor unique en son genre dans la littérature persane : en effet, il n'y a pas de poète mystique persan qui n'ait évoqué au moins un peu les *qalandars*, et c'est dans la poésie persane que ces thèmes ont connu le plus grand approfondissement.

2. L'ivresse et le vin

2.1 La tradition historique

Le vin possède, dans la plupart des traditions, une valeur de breuvage de vie ou d'immortalité, il est symbole d'initiation et de connaissance en vertu de l'ivresse qu'il provoque. Le vin est connu des anciens Perses depuis l'Antiquité. Sans être comparable au Haoma⁷¹, il est une eau de vie qui permet d'échapper aux soucis de l'existence terrestre et de se rapprocher du divin. Comment s'étonner dès lors qu'il ait inspiré la littérature, les arts et l'imaginaire persans ?

Le vin a certes été interdit par l'islam, mais cette interdiction ne faisait pas initialement partie de la Révélation. Bien au contraire, le vin est célébré dans la sourate 16/67 : « ... et des fruits du palmier et de la vigne, vous obtiendrez une boisson enivrante, et aussi un bon aliment ».

⁷⁰ Cf. l'article de J. E. Bencheikh, "Khamriyya" dans *E.I.2*.

⁷¹ Haoma (ephedra), plante enivrante poussant dans les montagnes d'Asie centrale et de Perse, dont le suc préparé pendant l'office de la *Yasna* et consommé par le prêtre lui confère, à lui et à toute la communauté, toutes les félicités : joie spirituelle, vie, paradis, santé, force, fécondité, victoire du bien, illumination. Le Haoma est le seigneur de toutes les plantes et par extension de tout le créé ; il est assimilé à Ameretât, *yazatâ* d'Immortalité. Il apparaît aussi comme le prêtre divin qui offre lui-même le haoma aux autres dieux. Il est présent à chaque célébration terrestre de ce rite. Jusqu'à des temps récents, le haoma était donné en viatique aux mourants pour leur conférer l'immortalité. Il est lié aux sacrifices d'animaux et présente de nombreuses ressemblances avec le culte occidental de Mithra. M. BOYCE, "Haoma, Priest of the Sacrifice", in *Henning Memorial Volume*, Asia Major Library. London : Lund Humphries, 1970, pp.62-80 et surtout p. 62-67; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, "The Religion of Ancient Iran" in *Opera Minora II. Zarathustra et sa religion*. Téhéran : Université de Téhéran, 1975, p. 102.

D'après le Coran, le vin est une boisson paradisiaque qui sera offerte aux élus dans l'au-delà. Cependant, les conséquences de l'ivrognerie amenèrent la révélation de versets condamnant de plus en plus explicitement les boissons enivrantes et le jeu⁷². S'appuyant sur ces textes, les docteurs de la loi de toutes les écoles juridiques (*madhhab*) ont déclaré la consommation du vin illicite (*harâm*). Cependant, on s'interrogea sur ce que l'on devait considérer comme du vin, et certains prétendirent qu'il était permis de le consommer en petite quantité, ou en cas de maladie. Les recueils de hadiths se font l'écho de ses interrogations⁷³. Le vin a continué à être consommé durant les premiers siècles de l'Hégire, sans que, semble-t-il, les buveurs soient inquiétés outre mesure. La consommation du vin était d'ailleurs une tradition solidement ancrée aussi bien pour les Arabes que pour les Persans.

Les Arabes de la période préislamique buvaient du vin importé de Syrie ou d'Irak, ainsi que des dattes et des raisins fermentés dans de l'eau. Dans la poésie ancienne, le commerce du vin est attribué aux chrétiens et aux juifs qui plantaient des tentes marquées d'un signe, dans lesquelles on buvait en écoutant des chanteuses. Ces lieux sont la préfiguration de la taverne tant chantée par la poésie arabe et persane. Les poètes musulmans continuent à composer des éloges du vin (*xamriyya*), et les *Mille et une nuits* nous apprennent qu'à la cour des Califes, on buvait du vin lors des fêtes⁷⁴. Enfin, dans les traités d'*adab*, nous trouvons systématiquement un chapitre consacré "aux bonnes manières lors de la consommation de vin" : après avoir indiqué que le vin est illicite, l'auteur passe à la description des qualités et des inconvénients du vin, donne parfois les différents noms du vin depuis la presse jusqu'à la consommation, le nom des différents récipients, énumère les qualités souhaitées chez les compagnons de boisson et les échansons et enfin décrit la manière de consommer "selon les règles"⁷⁵.

Chez les Persans, cette coutume existe depuis plus longtemps encore. Hérodote rapporte que les Achéménides délibéraient sur les affaires les plus sérieuses lorsqu'ils étaient ivres et confirmaient leurs décisions lorsqu'ils étaient dessoûlés. Les banquets sassanides étaient accompagnés de musique et arrosés de vin. Les pages apprenaient entre autres à connaître les

⁷² 2/216-219, 4/43-46 et 5/90-92, toutes médinoises.

⁷³ Cf. *E.I.2* "khamr".

⁷⁴ *E.I.2* "khamr".

⁷⁵ Cf. par ex. NUWAYRÎ. *Nihâyat al-arab fi funûn al-adab (al-safar al-râbi')*. Al-Qâhira : Wizârat al-thaqâfa wa al-irshâd al-qawmi, s.d. Le quatrième chapitre est entièrement consacré au vin et le cinquième aux compagnons et aux échansons.

différents vins et à les servir⁷⁶. Cette coutume se perpétue dans les cours samanide, ghaznavide et seljoukide. Le vin est alors un indispensable élément de convivialité et d'hospitalité dont le *Shahnâme*, qui est pré-islamique dans ses idées, se fait l'écho. Les traités persans d'*adab* nous informent à la fois du rapport à la boisson et des coutumes et "rites" qui lui sont liés. Keykâvus aborde le sujet avec malice, cynisme et sens pratique. Boire du vin est assurément un péché, nous dit-il, mais si l'on décide malgré tout de passer outre, il convient de choisir le meilleur vin afin de ne pas commettre une faute de goût qui nous exposerait au blâme en ce bas-monde ! Autrement dit, péchons avec élégance et raffinement ! Boire est une habitude de jeunes, car ceux-ci cèdent plus facilement à la tentation. Il faut savoir bien boire et garder la mesure afin de ne pas perdre le contrôle de soi⁷⁷. Pour l'auteur d'*Anis al-nâs*, le but de la boisson est la joie, la gaieté. Il faut donc boire de préférence au printemps, à l'époque des fleurs, dans les jardins, et veiller à choisir des compagnons et un échanton que leur beauté rend agréables à regarder. Ces parties de plaisir sont accompagnées de musique et de chant⁷⁸.

2.2 La tradition littéraire profane

2.2.1 La poésie bachique arabe

Al-Axtal, al-Uqayshir, al-Walîd b. Yazîd, les libertins de Kufa au II^e siècle de l'hégire et surtout Abû Nuwâs représentent la poésie bachique arabe. Elle fleurit surtout durant les deux premiers siècles de l'hégire, après quoi elle se fige, se vide de sa fonction subversive et devient un simple exercice de style. Elle est l'expression d'un certain milieu social et d'une forme de civilisation, car par delà les règles de vie imposées par l'islam, elle essaie de renouer avec les traditions de la civilisation persane⁷⁹. Au II^e/VIII^e siècle, elle conquiert son indépendance par rapport aux autres thèmes et Abû Nuwâs (m. 199/814)⁸⁰ en fixe les tendances : il est aux *xamriyyât* ce que 'Umar b. Abî Rabî'a est au ghazal. Les thèmes et figures de cette poésie profane consacrée au vin sont beaucoup plus nombreux et plus descriptifs que ceux de la poésie

⁷⁶ Cf. CHRISTENSEN. *L'Iran sous les Sassanides*. Copenhague, 1944 et *King Xosrow and his Boy*, éd. Unvala. Paris, 1921.

⁷⁷ KEYKÂVUS. *Qâbus-nâme*, éd. par Gh. Yusofi. Tehrân : Bongâh-e tarjome va nashr-e ketâb, 1352/1973, p. 73 et ss. (chap. 11).

⁷⁸ SHOJÂ'. *Anis al-nâs*, éd. par Iraj Afshâr. Tehrân : 'Elmi o farhangi, 1374/1995, pp. 189-204 (chap. 7).

⁷⁹ Cf. E. I. 2 "Khamriyya".

⁸⁰ *Dâ'iret al-ma'âref-e bozorg-e eslâmi*, "Abu Nuwas" (A. Âzarnush) ; J. BENCHEIKH, "Poésies bachiques d'Abû Nuwâs. Thèmes et personnages", *Bulletin d'Etudes Orientales*, XVIII (1963-4), pp. 7-75.

mystique, ils sont aussi différents. Le vin est également chanté dans la poésie andalouse du V^e/XI^e siècle.

2.2.2 La poésie bachique persane

Dans la littérature iranienne, le thème du vin est attesté dès le IV^e/X^e siècle, date des premiers textes conservés, et l'éloge du vin est l'un des thèmes les plus répandus dans la poésie persane à ses débuts. Rudaki, Manucehri et Farroxi surtout, mais aussi 'Onsori, Xâqâni, Mo'ezzi et bien d'autres lui ont consacré des poèmes ou des fragments de poème. Dans les premiers temps, le thème du vin apparaît comme un élément conventionnel intégré au panégyrique et ne forme pas un genre indépendant comme la *xamriyya* arabe. Par contre, il existe une grande similitude avec la poésie bachique arabe dans les thèmes abordés et l'on sait que Manucehri était nourri de poésie arabe. Plus tard, certains poètes non attachés au service d'un prince écriront des poèmes indépendants entièrement consacrés à l'éloge du vin. Khayyâm lui consacra nombre de ses quatrains.

Le vin est désigné par les vocables de *mey*, *bâde*, *nabîd*, *sharâb*, *xamr*, *xun-e râz* ("sang de la vigne"), *xûn-e angur* ("sang du raisin"), *asir-e javâne* ("jus fraîchement pressé"). Les poètes parlent des différentes sortes de vin : vin nouveau, vieux vin, vin cuit, vin pur, vin du matin qui est le remède à l'ivresse de la veille. Ils traitent de sa fabrication et de sa conservation ; ils décrivent son aspect, sa couleur (rouge comme le sang, le feu, la rose ou les pierres précieuses, clair comme les astres, le soleil et la lune), son parfum de musc, son goût et ses effets ; ils s'étendent sur la quantité bue, les occasions de boire, les moments et les lieux de la consommation.

Ils décrivent les somptueux banquets princiers accompagnés de musique, avec échansons⁸¹ et gracieuses damoiselles. Ils opposent l'ivresse tapageuse des tavernes au savoir-boire de la Cour où l'ivresse est légère et agréable. L'on buvait non seulement aux repas, avant les départs à la chasse et lors de parties de vin spéciales dans les jardins, mais aussi lors de fêtes telles que la nouvelle année (*Now Ruz*), les fêtes zoroastriennes de *Mehragân* et *Sadih*, et même les fêtes musulmanes du Sacrifice et de la rupture du jeûne ! La réalité de ces faits est confirmée par

⁸¹ *Sâqis*, jeunes et beaux esclaves, raffinés dans leurs manières, qui servaient le vin dans des coupes qu'ils faisaient circuler parmi les convives. Ils apprenaient également la musique, l'étiquette, le maniement des armes et à monter à cheval, et en cela, ils sont comparables aux pages occidentaux.

certains passages de l'*Histoire de Beyhaqi* qui décrit la période ghaznavide⁸².

Si le vin paraît souvent dans un contexte royal ou princier, c'est parce qu'il est un symbole royal, possédant un caractère sacré. Emplie de vin, lequel signifie la lumière rouge du couchant, la coupe (*rekâb, kashti*) symbolise le croissant de lune supportant l'orbe solaire⁸³. Le roi est le maître d'une cérémonie qui se déroule à l'aube et au crépuscule et qui, selon Melikiân-Shirvâni, aurait été instituée comme un substitut du sacrifice du taureau, peut-être déjà au temps de Zoroastre⁸⁴. Ferdowsi nous décrit le rituel de *Now Rûz* au printemps, au cours duquel le Roi renouvelle et réjouit le monde en goûtant à la coupe.

Parfois le vin est consommé entre amis, en se souvenant des absents, ou entre amoureux qui s'isolent dans de beaux jardins avec une fiole. Gorgâni et Nezâmi nous montrent leurs héros respectifs Vis et Râmin, et Xosrow et Shirin buvant à leurs retrouvailles et ajoutant l'ivresse du vin à leur ivresse d'amour. Le vin est accompagné de sucreries au sens littéral ou métaphorique : les friandises sont les baisers de l'échanson chez Farroxi et chez certains mystiques. Le roman populaire *Samâk-e Ayyâr* nous révèle que le vin était un élément important du rituel d'initiation des "chevaliers" (*'ayyârân*). On se penche sur les rapports conflictuels du vin et de l'islam. Manucehri développe quelques thèmes originaux : ceux de la vigne, mère du vin, et du meurtre de l'enfant raisin, de la vigne, fille vierge retrouvée enceinte des raisins, et que son père, le vigneron, est contraint d'immoler pour sauvegarder son honneur.

2.3 Vin et ivresse mystique

La poésie mystique va emprunter à la poésie bachique sa forme littéraire et certains de ses

⁸² Michèle EPINETTE, *Le thème du vin du X^e au XI^e siècle*, th. doctorat. Paris III, 1986, et "Le vin des Perses", *Dabireh*, 1 (1991), pp. 107-119 ; E. YARSHÂTER, "The Theme of Wine-drinking and the Concept of the Beloved in Early Persian Poetry", *Studia Islamica*, XIII (1960), pp. 43-53.

⁸³ Thème qui sera réinterprété par les soufis tardifs comme Shâh Nematollâh Vali. Le vin est alors la connaissance ésotérique de Dieu, "intérieure" au croissant de lune qu'est l'âme humaine traversant l'océan des contingences. Ainsi est réalisée la conjonction de la lune et du soleil, la réunion de l'âme humaine et de Dieu. S. A. MELIKIÂN-SHIRVÂNI, "Le Kashkul safavide, vaisseau à vin de l'initiation mystique" dans *Etudes Safavides*, éd. J. Calmard. Paris/Téhéran : IFRI, 1993.

⁸⁴ Voir aussi MELIKIÂN-SHIRVÂNI, "The Wine-Bull and the Magian Master", *Recurrent Patterns in Iranian Religions*, ss dir. P. Gignoux, Paris, 1992, pp. 101-134 et "Rekâb : The Polylobed Wine Boat from the Sasanian to Saljuq Times", *Au carrefour des religions*, éd. R. Gyselen. Bures/ Yvette : Groupe pour l'étude de la civilisation au M-O, 1995, pp. 187-204. Notons que d'après Duchesne Guillemin et Zaechner, dans le mazdéisme prézoroastrien, il existait des sacrifices sanglants liés à la cérémonie du Haoma, qui furent condamnés par Zoroastre et remplacés par une offrande de lait. Dans la Yasna, il est question de sacrifice de fruits et de pain (*dron*= doué de viande de taureau). Le haoma joue-t-il ici le rôle du vin ?

thèmes en les chargeant d'un sens nouveau, en élargissant le champ conceptuel et en créant des constellations de nouveaux symboles autour des thèmes originels. Elle conquiert son originalité en transformant et adaptant un nombre limité d'images de la poésie profane. Une opération analogue avait été tentée dès le II^e siècle pour le registre érotique dans les poèmes de Râbi'a al-'Adawiyya⁸⁵.

Le vin devient le symbole de l'amour divin qui imprègne toute chose, du désir ardent et de l'ivresse spirituelle. Certains poètes identifient le vin à la vision de la beauté de l'Aimé et considèrent l'ivresse due à la contemplation de la Beauté comme supérieure à celle découlant du vin d'amour. Le Bien-Aimé se confond avec la personne de l'échanson qui symbolise l'amour métaphorique (*eshq-e majâzi*).

L'apparition du sens mystique du vin s'est faite par l'intermédiaire du terme technique arabe *sukr* désignant l'ivresse spirituelle. L'extase est en effet comparable à l'ivresse du vin. *Sukr* est rapproché par les premiers soufis de la *mahabba*. Dans le Coran, ce terme désigne l'amitié entre Dieu et l'homme, ou la grâce et la Bienveillance de Dieu envers ses serviteurs. Chez les soufis, il vient à signifier l'amour qui unit l'homme et son Créateur. Cet amour a des degrés et des étapes que certains soufis ont comparé aux étapes de la boisson : *dhawq*, le fait de goûter, *shurb*, le fait de boire, *sukr*, l'ivresse et l'inconscience qui marquent la victoire suprême de l'amour. L'ivresse est définie classiquement par Jurjâni :

Chez les personnes consacrées au Vrai, l'ivresse est une perte d'attention à l'environnement provoquée par un événement (*wârid*) intense qui provoque une violente émotion (*tarab*) et une délectation (*iltidhâdh*) dont l'effet est plus fort et plus complet que la perte d'attention (*ghayba*)⁸⁶.

Quant à la sobriété, elle serait le retour du mystique à la conscience du monde sensible après son absence provoquée par l'ivresse spirituelle⁸⁷.

Sukr s'oppose à *sahw*, la sobriété, et ces deux termes focalisent l'attitude de deux différentes écoles de soufisme, celle d'Abû Yazîd Bastâmî, partisane de l'ivresse et celle de Junayd Baghdâdî, partisane de la sobriété. Pour Abû Yazîd, l'ivresse est le degré le plus parfait,

⁸⁵ cf. BENSHEIKH, "Khamriyya", *EI* 2.

⁸⁶ JURJÂNÎ. *Ta'rifât*, 222.

⁸⁷ *Idem*, 240.

celui de l'anéantissement des attributs humains (*fanâ'*), alors que dans la sobriété, le "soi" demeure et s'érige en voile entre l'homme et Dieu. Cette idée se retrouve chez les poètes mystiques persans à commencer par Sanâ'i. Certains auteurs ont une vision plus complexe de l'ivresse. Ainsi, Hojviri distingue deux sortes d'ivresse : la première, imparfaite, naît de la considération des grâces et des bienfaits de Dieu ; la seconde, parfaite, naît de la vision du Dispensateur des grâces Lui-même : on y voit par Lui et on ne se voit pas soi-même, contrairement au premier cas⁸⁸.

Pour les partisans de la sobriété, l'ivresse, état d'inconscience de soi (*bix^v odi az x^v od*) et des autres survenant à la suite de la vision soudaine de la Beauté du Bien-Aimé est inférieure, car c'est un état (*hâl, vajd, dhowq*) passager, coloré par la variation (*talvin*). C'est l'avis d'Ansâri, par exemple :

La lucidité est supérieure à l'ivresse, elle est apparentée à la demeure de l'élargissement (*bast*). La lucidité est une demeure s'élevant au dessus de l'attente, dispensant de la recherche et pure de toute angoisse. Il n'y a en effet d'ivresse qu'au sujet de Dieu, alors qu'il n'y a de lucidité que par Dieu⁸⁹.

Mais très tôt, on distingua deux sortes de sobriété : d'une part, celle qui intervient avant l'ivresse et qui est conscience (*hushyâri*) et fait d'être avec soi (*bâ x^v odi*), et qui est donc un état imparfait, d'autre part, la sobriété "seconde" (*sahw thâni, sahw al-jam', sahw ba'd al-mahw*) qui apparaît lorsque la vision de la beauté se fait continue et dominante, et que l'amant, ayant acquis la familiarité, revient à lui, mais sans imperfection. Le *Kitâb al-Ta'arruf* s'en fait l'écho, en la liant à la douleur⁹⁰.

Les poètes mystiques du Khorassan, héritiers du soufisme d'ivresse sont les premiers à reprendre, vers le V^e/XI^e siècle, la terminologie du vin pour exprimer leur expérience. Cette adoption se fait en passant progressivement de la comparaison à la métaphore. Cette poésie mystique apparaît d'abord dans un contexte de concert spirituel (*samâ'*), ce qui explique que le thème soit étroitement lié à ceux de la musique, du chant et de la danse. Le *samâ'*, condamné par

⁸⁸ HOJVIRI. *Kashf al-mahjub*, 230-235.

⁸⁹ ANSÂRI, *Les étapes*, 126.

⁹⁰ KALÂBÂDÎ. *Ta'arruf*, 116. La sobriété qui précède l'ivresse consiste à choisir ce qui est douloureux pour plaire à Dieu, tout en souffrant de la douleur et en jouissant du plaisir. Celle qui la suit consiste à préférer la douleur au plaisir pour s'accorder à la volonté de Dieu, mais en trouvant un plaisir dans la douleur.

les traditionalistes en tant qu'innovation, existe dès le III^e/IX^e siècle chez les soufis de Bagdad dans les assemblées d'Abu Sa'id et de Junayd, où il sert à induire l'extase (*vajd*, *hâl*). Au début, on y psalmodie le Coran et on y chante des louanges du Prophète et des poèmes ascétiques et moraux. Puis, les soufis glissent peu à peu vers l'utilisation de la poésie amoureuse et bachique, plus suggestive, d'abord en arabe, puis en persan. Les poèmes chantés sont d'abord purement profanes, mais on leur donnera une interprétation mystique, non prévue par leur auteur. Les mystiques justifient cet usage : même des paroles illicites peuvent éveiller un écho intérieur qui ramène vers Dieu⁹¹.

C'est dans le Coran que les soufis ont cherché une légitimation de leur usage de la métaphore du vin. Les parties de vin ressemblent beaucoup aux descriptions coraniques du Paradis : les justes reposent dans des jardins ombragés d'arbres fruitiers et arrosés par des sources et des fleuves d'eau, de lait, de vin et de miel (47/15)⁹². Les élus seront abreuvés par leur Seigneur d'une boisson très pure (76/21), on leur fera boire un vin rare (*rahiq*), cacheté de musc (83/25), on fera circuler une coupe remplie d'eau de source, délicieuse et inépuisable (37/45-47), des éphèbes immortels circuleront autour d'eux, portant des cratères, des aiguières et des coupes remplies d'un breuvage limpide dont ils ne seront ni excédés, ni enivrés (56/17-19), vaisseaux d'argent et coupes de cristal remplies à ras-bord leur seront offertes, ils boiront une coupe mélangée de gingembre puisée à une source nommée "Salsabil" (76/15-18).

Massignon s'est intéressé aux images de la coupe et de la salutation comme symboles de l'intronisation des saints au Paradis, laquelle est devenue la corrélatrice de l'itinéraire mystique en ce monde (*safar*). Elle est née du *Hadith al-ghibtah* : certains saints jouiront au Paradis d'une gloire suréminente ; au jour de la Résurrection, ils seront conduits en procession hors du Paradis commun, participeront à un banquet servi par les anges, et l'Essence divine les saluera de Sa voix et les introduira dans Sa familiarité, ne leur accordant pas seulement la vision (*ru'ya*), mais aussi la vie en commun (*munâdama*). Le thème est emprunté à Raqâshi par Ibn Adham, condensé par Ibn Hanbal, repris par Misrî, et il se développe dans le *Kitâb al-Tawahhum* de Muhâsibî, ainsi que chez Xarrâz, Tirmidhî et Hallâj, avant de disparaître à cause des polémiques sur la

⁹¹ Voir les deux articles de PURJAVÂDI, "Bâde-ye 'eshq", *Nashr-e Dânesht*, XI, 6 (1370/1991), pp. 4-13 et XII, 1 (1371/1992), pp. 4-18.

⁹² Selon certains auteurs, par exemple Nasir al-din Tusi, chacune de ces boissons correspond à un mode de connaissance, l'eau à la science, le lait à l'imagination, la poésie et l'art, le miel à la philosophie, et le vin à l'intelligence du cœur et à la connaissance mystique.

précéllence des saints et sur l'union divine.

D'après Massignon, cette idée réapparaît à partir du V^e/XI^e siècle sous le symbolisme poétique : les chercheurs de Dieu entrent au monastère pour y boire le vin versé dans la coupe par des échansons, puis ils reçoivent à la lueur des cierges la salutation d'un être mystérieux apparu sous les traits d'un beau jeune homme (*shâbb qatât, tarsâbace, moghbace, shammâs*) et se prosternent devant l'idole qui recèle l'Essence divine. On trouve donc la mise en scène coranique du *yawm al-mazîd* combinée avec le décor poétique du "couvent" chrétien où les poètes arabes préislamiques venaient boire le vin⁹³.

On s'est beaucoup interrogé sur l'origine des images liées au vin tant en poésie profane qu'en poésie mystique, et on l'a parfois cherchée à l'extérieur de l'islam. Il semblerait que les sources de leur inspiration soient avant tout le Coran et ses commentaires, et le hadith. Le Coran, notamment dans ses descriptions du Paradis, ne laisse pas d'offrir des ressemblances avec des textes provenant d'autres traditions religieuses, comme par exemple, les *Hymnes sur le Paradis* de Saint Ephrem de Nisibe⁹⁴.

Dans les premiers temps, les mystiques emploient les termes *râh, xamr* et *mudâm* pour désigner le vin, car, dans le Coran et chez les Arabes des premiers siècles, *sharâb* désigne tout liquide buvable et ce n'est qu'au V^e/XI^e siècle qu'il prend la signification de boisson enivrante et illicite. Les Persans parlent surtout de *mey* et de *bâde* et traitent généralement ce thème dans un contexte libertin (*qalandari*), où ils jouent sur l'ambiguïté : leurs poèmes peuvent souvent être interprétés à la fois de manière profane et de manière mystique.

2.4 Le thème du vin chez 'Erâqi

2.4.1 Les sortes de vin

Le vin est désigné surtout par les termes *mey* et *bâde*, mais 'Erâqi emploie parfois des mots plus rares tels que *xamr, sharâb, nabit, rahiq, mol*. Comme chez les premiers soufis, la thématique du vin est chez lui fortement liée à celle de l'amour, dont le vin est le symbole. Très

⁹³ L. MASSIGNON. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris : Vrin, 1954, pp. 108-110.

⁹⁴ EPHREM DE NISIBE. *Hymnes sur le Paradis*, trad. du syr. par Lavenant, introd. et notes Graffin. Paris : Cerf, 1968. Ressemblance signalée par Wensinck.

souvent, il est qualifié de vin de l'Amour. Le vin ne se conçoit pas sans l'échanson qui fait circuler la coupe et constitue la seconde source de l'ivresse (*sukr, masti*). Le vin semble parfois n'être autre que le sourire de ses lèvres qui en sont le récipient⁹⁵, à moins qu'il ne s'écoule de son œil langoureux⁹⁶. Le visage, l'œil, les lèvres et les boucles de l'Amé rendent tantôt ivre, tantôt clairvoyant⁹⁷. L'effet premier de ce vin est de rendre amoureux et d'enchaîner le buveur au service de l'échanson : aspergé d'une gorgée, il devient la poussière de son seuil⁹⁸. Il arrive aussi qu'il s'enivre en respirant le parfum du vin, en admirant sa couleur, ou même sans vin, rien qu'à la vue de l'œil aviné de l'Ami⁹⁹. Le vin est comme un soleil éblouissant qui jette des flammes et illumine les deux mondes. Il est surtout désiré au moment du dernier soupir, car il est à la fois viatique et prélude à l'autre monde¹⁰⁰. L'amant n'est pas le seul à s'enivrer, l'Echanson Lui aussi est grisé du vin de Sa propre beauté et Ses compagnons le prient de ne pas être rude et dédaigneux avec eux¹⁰¹. Lorsqu'Il Se promène en état d'ivresse sur la place du marché, tous ceux qui L'aperçoivent en perdent la tête à leur tour et un grand trouble se produit¹⁰².

Pour apprécier ce breuvage et bien le "goûter", il faut être un connaisseur ; l'ascète, par exemple, en est incapable, lui qui ne connaît ni le vin, ni l'Amé et ne sait que critiquer¹⁰³. On boit seul au jardin, ou en groupe à la taverne à la lueur des bougies qui ne sont souvent qu'une métaphore pour désigner le visage de l'Ami.

Dès qu'on a goûté ce vin, on en éprouve un désir inextinguible et plus l'on boit, plus l'on a soif. Le vin s'apparente donc au désir ardent (*showq*)¹⁰⁴. L'amateur ne cesse donc de retourner à la taverne. N'ayant pas encore cuvé le vin de la nuit, il se présente au seuil de l'Ami pour quémander celui de l'aube¹⁰⁵. En effet, le vin est bu soit durant la nuit, soit à l'aube, mais jamais pendant le jour. Tantôt, l'Ami lui accorde une nouvelle rasade, tantôt il la lui refuse. En dépit de cela, l'amant n'abandonne jamais l'espoir d'en boire à nouveau, et le souvenir de la première gorgée le brûle.

⁹⁵ M. 196, v. 2253.

⁹⁶ M. 72, v. 602.

⁹⁷ M. 137, v. 1405.

⁹⁸ M. 244, v. 2897.

⁹⁹ M. 78, v. 672.

¹⁰⁰ M. 104, v. 985.

¹⁰¹ M. 243, v. 2894.

¹⁰² M. 151, v. 1596.

¹⁰³ M. 236, v. 2802.

¹⁰⁴ Voir Etats heureux.

¹⁰⁵ M. 331, v. 4007.

L'Aimé lui offre à tour de rôle deux sortes de vin : un vin clair et léger, tout écumant, qui est le vin de la joie, de l'allégresse, de l'extase et de l'union (*sharâb-e vasl*), et la lourde et sombre lie (*dord*) de l'outrage du chagrin et de la tristesse (*dard o gham*). De même, il existe deux sortes d'ivresse : une ivresse d'exultation qui est un avant-goût de paradis, et une ivresse qui rend malade (*xomâr*) à cause de la séparation¹⁰⁶. La lie est offerte par le côté violent et vengeur (*qahr*) de l'Aimé et s'oppose au vin pur offert par Sa Bienveillance (*lotf*). Une fois, 'Erâqi parle de vieux vin et de vin nouveau. Le vin de joie est surtout caractéristique des débuts de la vie spirituelle : le Bien-Aimé s'attache alors l'amant par la saveur et le plaisir qu'il lui fait goûter. Mais, comme l'ivresse causée par ce vin est imparfaite, dès que l'Ami sera sûr que son adorateur ne peut plus Lui échapper, Il le sèvrera de ce vin clair et l'abreuvera de lie, afin de le purifier.

L'amant inexpérimenté préfère le vin pur, parce que sa nature en jouit. Rabattant ses prétentions, il quémante de la lie dans l'espoir qu'il boira le bon vin de la joie après la lie de la douleur :

Ô Echanson, s'il ne se trouve incessamment de coupe de vin, n'y a-t-il pas, du moins, de lie provenant de la jarre de la tristesse ?

Moi qui, en cette taverne, suis plus vil que la terre, ne puis-je donc même pas avoir l'assurance d'une gorgée¹⁰⁷ ?

A la table de Sa douleur, j'ai bu suffisamment de lie, à présent, je siroterai le vin pur de ses deux rubis¹⁰⁸.

Souvent, même la lie lui est refusée. Alors, il ne lui reste plus qu'à reconnaître qu'il est plus vil que la terre, puisqu'il n'est même pas assuré de recevoir la gorgée de vin que l'on jette traditionnellement sur le sol en souvenir des amis absents et des défunts¹⁰⁹.

A un autre endroit, le poète écrit qu'aucun être ne peut se priver du vin de l'amour, mais chacun en reçoit une part selon son aptitude : le commun s'enivre de lie et s'arrête à l'odeur du vin, tandis que l'élite goûte au vin pur et s'enivre de l'Echanson lui-même :

¹⁰⁶ M. 159, v. 1712.

¹⁰⁷ M. 99, v. 938-939.

¹⁰⁸ M. 331, v. 4010.

¹⁰⁹ M. 161, v. 1750.

A l'élite, ils ont offert le vin de l'élection, et aux gens ordinaires, la lie selon la coutume du commun. Le peuple s'est enivré de l'odeur du vin, l'élite est continuellement ivre de l'Echanson¹¹⁰.

Il oppose donc ceux qui s'arrêtent aux accidents, aux lieux de manifestation de l'Aimé, qui ne le voient que dans des êtres définis, et ceux qui s'élancent vers la Substance même, vers l'Aimé hors de toute limitation attachée à un lieu d'apparition. Ansâri avait déjà distingué entre ceux qui sont ivres de vin et ceux qui souffrent du mal d'ivresse (*xomâr*) à cause de l'échanson. Les premiers sont anéantis (*fâni*) et les seconds subsistants (*bâqi*), possédant donc un degré plus élevé. Les premiers se contentent de vin et les seconds ne trouvent leur repos que dans la vue de l'échanson¹¹¹.

La durée de l'ivresse est variable : parfois l'amant n'en sort plus jusqu'au Jour de la Résurrection¹¹², parfois au contraire, elle ne dure qu'un bref instant, éphémère lueur d'espoir et d'union dans la nuit de la séparation, et elle n'est alors qu'une faveur accordée à la faiblesse humaine pour l'empêcher de céder au désespoir. Seule l'élite connaît l'ivresse sans fin.

'Erâqi distingue également deux sortes de vin d'après le moment de leur consommation. Il évoque l'épopée grandiose du Pacte primordial et de la création. Avant d'avoir créé les corps, Dieu a convoqué les âmes ou les archétypes de toutes les créatures et leur a fait boire le vin du pacte prééternel. C'est parce que leur argile est pétrie de ce vin qui est à la fois être, vie, amour et Dieu, que toutes Le désirent¹¹³. Ce premier vin était emprunté à l'œil ivre de l'Echanson¹¹⁴, c'était le regard d'amour de Dieu porté sur soi-même, et c'est précisément ce regard qui a fait éclore la création. C'est une gorgée versée sur le sol du néant qui fait bouillonner la vie, et fleurir les déserts :

Il révéla un des secrets du vin, il proclama dans le désert le mystère des hommes ivres.

Il répandit sur la terre une gorgée provenant de la taverne, Il mit le mouvement en Adam et Eve¹¹⁵.

¹¹⁰ M. 133, v. 1348-49.

¹¹¹ ANSÂRI. *Majmu'e-ye rasâ'el-e fârsi*, éd. M. S. Mowlâ'i. Tehrân : Tus, 1372/1993, p. 128 (Mahabbat-nâme).

¹¹² M. 280, v. 3364-65.

¹¹³ M. 275, v. 3308.

¹¹⁴ M. 72, v. 602.

¹¹⁵ M. 74, v. 627-8.

Hallâj parlait déjà d'un breuvage connu avant la création, entrant dans la composition de l'homme dont l'argile a été "pétrée de vin", et redécouvert par le mystique dans l'extase :

Et j'ai plongé au fond d'un océan, sans que mon pied y entre ; c'est mon esprit qui l'a sondé, c'est mon cœur qui l'a savouré (...) Je m'en suis abreuvé sans bouche ouvrir, or, c'est une eau (familiale) dont nos bouches ont déjà bu. Car mon Esprit, dès l'origine, en a eu soif, lorsque mon corps y trempa, avant que d'être façonné¹¹⁶.

En Iran, les thèmes du vin du Pacte primordial et de l'amour prééternel apparaissent au Ve/XIe siècle chez les sheykhhs du Khorassan et surtout chez Ahmad Ghazzâli¹¹⁷.

Chez 'Erâqi, le vin de l'Aimé est préférable à l'eau de la vie recherchée par le prophète Xezr¹¹⁸ et à la source de Kowthar¹¹⁹, car une seule goutte de vin est la vie du monde¹²⁰. Ce vin que les créatures ont bu lors du pacte prééternel est qualifié par certains auteurs de vin de la nuit (*bâde-ye shabâne*), tandis que le vin de l'aube (*bâde-ye sabuh*), nourriture de l'esprit (*ghadhâ-ye ruh*) est celui que l'on boit dans ce monde actuel¹²¹. C'est le vin de la nuit qui incite les créatures à rechercher l'Aimé (*talab*) en les brûlant d'un désir inhérent à leur nature, désir qui durera toute leur vie et qui fera souffrir de mélancolie (*sowdâ'*) ceux qui se souviennent de cette première libation. Quant au vin de l'aube, il ravivera la flamme en temps opportun.

Une demi-gorgée de vin rend l'imparfait (*nâqes*) parfait¹²². Le vin dénoue les problèmes et résoud les difficultés¹²³. Boire du vin est donc le symbole d'une expérience de dévoilement : « D'un rayon de vin, ils ont déchiré le voile du soleil »¹²⁴.

Dans le sommeil de l'ivresse, peut-être ma bonne fortune se verra-t-elle à côté de l'Ami, alors que moi, j'aurai disparu d'entre eux¹²⁵ ?

¹¹⁶ *Le Divân d'Al Hallâj*, 16-17.

¹¹⁷ PURJAVÂDI, "Eshq-e azali va bâde-ye alast", *Nashr-e Dânesht*, 1371/1992 (3), pp. 26-32.

¹¹⁸ M. 330, v. 3983.

¹¹⁹ M. 329, v. 3962.

¹²⁰ M. 330, v. 3981.

¹²¹ Sur cette question du vin de la nuit et du vin de l'aube, voir PURJAVÂDI, "Eshq-e azali ...", 26-32.

¹²² M. 134, v. 1354.

¹²³ M. 75, v. 636.

¹²⁴ M. 75, v. 743.

¹²⁵ M. 246, v. 2936.

Où est l'appât du vin, afin que l'oiseau de mon âme soit tout d'un coup délivré du piège¹²⁶ ?

Le moyen de cette purification du soi qu'il faut atteindre à tout prix n'est autre que l'amour. Le vin est précisément un breuvage d'amour dont une gorgée rend les deux mondes fous de passion. Cet amour n'est d'abord que le fait des élus rassemblés à la taverne qui s'éprennent éperdument de l'Echanson. Mais bientôt, sous l'influence de cette effervescence d'amour, apparaissent un grand trouble et une grande clameur qui dépassent les limites de la taverne et remplissent l'univers. A l'ouïe de ce cri, toutes les créatures accourent et leurs cœurs s'affolent à leur tour :

Le tumulte causé par les amoureux a dépassé les sept cieux, si le sobre raisonnable n'a pas entendu le gémissement de ceux qui sont ivres, quelle importance ?

Les cris des ivrognes de la taverne sont parvenus à mes oreilles et je me suis rendu là-bas pour connaître quel était l'état du buveur de vin¹²⁷.

Les vrais amants ont la mission de communiquer leur amour au monde entier, de lui servir de guides. C'est parce qu'il a été aspergé d'une gorgée ou enivré par son arôme que l'amant s'est mis en quête de l'Aimé et est devenu l'esclave de la poussière de Son seuil. Ce vin excite l'ardent désir (*showq*) qui fait mourir à soi et obtenir une vie éternelle en l'Aimé¹²⁸.

2.4.2 Le contenu et le contenant

Ce vin divin est servi dans une coupe qui reflète le beau visage de l'Ami :

Dans la coupe de vin apparaît le reflet de la beauté de l'Echanson, et dans le son du caghâne affleure sa voix¹²⁹.

Quelle est cette coupe ? Ce sont les deux mondes et les sept cieux¹³⁰ ! La coupe est donc

¹²⁶ M. 91, v. 843.

¹²⁷ M. 236, v. 2803-4.

¹²⁸ M. 154, v. 1639.

¹²⁹ M. 246, v. 2938. Le *caghâne* est un instrument de musique à clochettes.

¹³⁰ M. 104, v. 988.

assimilée à la coupe de Jamshid dans laquelle se reflète le monde entier¹³¹. Les mystiques parlent souvent de la coupe de Jamshid ou de la coupe de Keyxosrow : elle est le miroir de l'univers, mais on ne la voit pas elle-même. Elle représente ce que devrait être le cœur de l'homme : une coupe invisible et incolore reflétant l'ensemble de l'Univers et ultimement Dieu. Car en réalité, seul l'Ami se reflète dans la coupe, et tous les regards convergent vers elle. Si l'Aimé demeure parfois invisible à nos yeux aveugles, c'est à cause de l'excès de Sa manifestation. Ici nous sont dévoilés les secrets de l'Unité dans la multiplicité : le même vin est servi sans cesse dans des coupes différentes qui nous abusent par la diversité de leurs formes et nous distraient du contenu. Le vin lui-même change sans cesse de couleur à cause du visage du Bien-Aimé qui s'y reflète sous mille apparences différentes¹³². La coupe doit devenir pure transparence à nos yeux, ou être brisée :

J'ai vu que la coupe du monde était pleine du vin de Ton amour, j'ai bu le vin et brisé à nouveau la coupe¹³³.

La coupe étant le monde qui révèle l'Ami, elle est abandonnée lorsque le pèlerin parvient à l'Ami lui-même :

Dans le combat de ceux qui sacrifient tout, quel pouvoir le monde a-t-il ? Au festin de ceux qui boivent la mer, de quelle utilité est la coupe¹³⁴ ?

C'est que la coupe, révélatrice de l'échanson et récipient du vin, induit en erreur. Elle se confond avec le vin, et l'on ne sait plus si l'on a affaire à une coupe sans vin ou au vin sans coupe. Là où le soleil paraît, les ténèbres s'enfuient. A la manifestation du divin, disparaît l'humain, qui n'a ni la force de subsister, ni le droit de jeter ses regards sur Celui qui n'est aperçu que par Son propre œil. Pourtant, c'est grâce à la coupe que peut être connu le vin. Seules la densité et l'opacité de la coupe sont capables de contenir et de révéler la subtilité et la transparence du vin. Mais l'unique Couleur s'irise en milliers de reflets qui trompent la coupe

¹³¹ M. 81, v. 707.

¹³² M. 237, v. 2811.

¹³³ M. 258, v. 3065.

¹³⁴ M. 90, v. 819.

elle-même :

Sont-ce les coupes qui brillent à cause du vin ou les soleils qui se mettent à briller du milieu des nuages ?

Grâce à la pureté du vin et à la délicatesse de la coupe, les couleurs de la coupe et du vin se sont confondues.

Tu dirais que tout est coupe et qu'il n'y a pas de vin, ou qu'il n'y a que du vin et pas de coupe.

Lorsque l'air prend la couleur du soleil, les ténèbres s'en vont.

Lorsque la nuit et le jour se mélangent, la couleur et le parfum de l'aube se communiquent au crépuscule.

Si l'on a donné à la coupe la couleur et le parfum du vin, c'est afin qu'elle témoigne de l'Echanson et du vin.

Pourquoi la couleur de la coupe varie-t-elle ? Pourquoi a-t-elle acquis une telle renommée ?

C'est à cause de notre caractère bicolore qu'est apparue toute cette couleur, car le vin ne possède qu'une unique couleur¹³⁵ !

Dans le poème qui précède, 'Erâqi paraphrase un vers célèbre de Abû Nuwâs, interprété mystiquement par les soufis et commenté par Muhammad Ghazzâlî dans sa *Niche aux Lumières*. Ce dernier explique que l'expérience mystique consiste à réaliser qu'il n'y a dans l'existence qu'une seule Réalité. Mais lorsque le mystique se noie dans la Singularité, son intellect est dépassé et il est comme ivre. C'est alors qu'il tient des propos outrés (*shath*), semblant affirmer l'union ou l'identité, alors qu'il s'agit de l'affirmation de l'Unité (*tawhîd*). Il cite alors le poème en question :

Transparente est la coupe et clair est le vin, ils se ressemblent et ont même forme.

C'est comme s'il y avait du vin et pas de coupe, ou comme s'il y avait une coupe et pas de vin¹³⁶.

Pour 'Erâqi, la coupe et le vin révèlent l'Unique en dehors duquel rien n'existe :

Ô cœur affolé, marche gracieusement jusqu'à la taverne, car là-bas à l'aube, j'ai vu que la jarre et la coupe n'étaient autre que Lui.

¹³⁵ M. 132, v. 1339 sq.

¹³⁶ M. GHAZZÂLÎ, *Mishkat al-anwâr* cité par M. MOLE. *Les mystiques musulmans*. Paris : Les Deux Océans, 1982, pp. 95-96.

A la taverne et à la roseraie, bois le vin clair, car dans le vin au parfum de rose et de lis, je n'ai vu que Lui.

Deviens échanton à la taverne, bois du vin et vis éternellement, recherche 'Erâqi, car en lui, je n'ai vu que Lui¹³⁷.

Parfois, il semble que personne n'ait jamais goûté au vin, sauf l'Aimé Lui-même. C'est comme une légende, un conte qui court le monde et affole les cœurs, une promesse factice, et pourtant, ce vin est un soleil éblouissant qui illumine les deux mondes et brille sur toute chose. Or, tous ont bu de ce vin au moins lors du Pacte prééternel, et tous sont, par conséquent, à la fois pleins de désir pour lui et capables de reconnaître son parfum. C'est dans l'affirmation de l'Unité que se résoud l'apparente contradiction qui ressort de ces vers :

Dans le paradis de Son union vivifiante, à part Sa lèvre, personne ne boit le vin pur.

Le monde entier boit à petites gorgées à Sa coupe, bien que le monde ne soit pas hors de Sa coupe¹³⁸ !

Ce vin est un vin d'extase, extase que les créatures ont vécue au sortir de l'Un en gagnant la double conscience de leur félicité première et de la séparation imposée par leur nouvel état de révélatrices de cette Réalité unique, extase que certaines revivent en retournant momentanément vers leur Seigneur en cette vie. 'Erâqi décrit la rencontre du vin et de la terre :

Un grand bouleversement se produisit dans le monde, le tumulte s'éleva de partout.

Ils firent circuler une coupe venant de la taverne, devant elle cent âmes s'élevèrent.

Ils répandirent une gorgée sur la terre, ce qui reçut la gorgée entra en ébullition.

Un amoureux entendit la voix de la gorgée, poussa un cri et s'éleva au-dessus du monde.

Lorsque mon destin entendit ce cri, il s'éveilla bien vite du sommeil, éméché.

La gorgée se mit à parler avec la terre, une conversation se noua ;

L'œil de mon cœur s'éveilla, lorsque le monde fut enlevé de devant mon corps et mon âme.

Je voulus m'éveiller afin de voir d'où venait cette lamentation,

Il y avait à mes pieds, ô 'Erâqi, une entrave ; quand donc ce lien tombera-t-il¹³⁹ ?

¹³⁷ M. 85, v. 768-70.

¹³⁸ M. 234, v. 2772-3.

¹³⁹ M. 73, v. 614 *sq.*

L'extase est libératrice : lorsque l'image de la coupe de vin, comparée à un soleil, brille sur une personne, celle-ci devient inconsciente d'elle-même, de la coupe et des rayons qui en émanent. Ayant dépassé les étapes du cheminement, elle est parvenue en un lieu où il n'y a plus ni sentier tracé, ni signe, ni indication ; elle est retournée à l'unité¹⁴⁰. Pour l'homme ivre qui s'est usé sur la Voie de l'Amour, l'heureux sommeil de l'ivresse est comme une prière¹⁴¹. L'homme ivre découvre des secrets que ne soupçonne même pas le pseudo-sage, l'homme sobre¹⁴². Il est capable d'actes sublimes, comme de témoigner de son amour par le martyre, à l'exemple de Hallâj¹⁴³.

L'argile de l'homme a été pétrie de vin, il a été créé dès le début ivre et égaré, et on lui a insufflé l'amour en même temps que la vie. C'est pourquoi personne n'échappe à la tyrannie de cet amour. L'argile est inséparablement liée au vin et l'homme à son Créateur. Si le vin est amour, la coupe est extase, réceptivité à cet amour et absence à soi¹⁴⁴.

Ultimement, vin, coupe et échanton ne font qu'un, ce sont nos yeux malades qui voient double. 'Erâqî fait écho à une sentence d'Abû Yazîd Bastâmî : « Je suis le buveur, le vin et l'échanton. Dans le monde de l'Unification, tous sont un ». Dans un autre poème, il explique que la taverne est la beauté de l'Echanton, le buveur son œil aviné, la coupe ses lèvres, la musique qui accompagne le chanteur, le son de sa voix, le reste n'étant qu'illusion¹⁴⁵.

Où chercher ce vin qui remplit le monde et déborde de toute part en restant invisible ? Beaucoup ont inlassablement arpenté le monde sans le trouver. Bien qu'il soit partout, il est plus aisément trouvé en plongeant dans le cœur qui est calice et demeure de l'Ami.

2.5 La clef des symboles

Les soufis se sont efforcés de définir de plus en plus étroitement le vocabulaire lié au vin. Abu al-Mafâxer Yahyâ Bâxarzi aborde le problème dans *Owrâd al-ahbâb va fosus al-âdâb*, dans un chapitre consacré à l'explication des termes employés par le chanteur dans le *samâ'*. Selon lui, chaque fois que l'on utilise les mots *sharâb* et *modâme*, on veut parler du vin de l'amour qui

¹⁴⁰ M. 79, v. 683 sq.

¹⁴¹ M. 322, v. 3849.

¹⁴² M. 80, v. 695.

¹⁴³ M. 151, v. 1601.

¹⁴⁴ M. 104, v. 990.

¹⁴⁵ M. 246, v. 3940.

correspond au vin très pur (*sharâb tahûr*) promis aux hôtes du Paradis. L'effet de ce vin est de mélanger et d'allier les attributs, les caractéristiques et les actes de l'Aimé et de l'amant, de manière à ce que les qualités de ce dernier soient anéanties dans celles de Dieu et disparaissent pour laisser paraître les propriétés divines. Tout mouvement que le serviteur effectue alors est dirigé par son Seigneur. Il abandonne toute volonté propre et toute liberté d'action, afin que tout soit selon le désir divin. D'ailleurs, sa volonté et celle de son Seigneur s'identifient complètement, au point qu'il s'imagine parfois être Lui. L'auteur précise :

Je ne suis pas moi-même et je ne suis pas Toi, pas plus que Tu n'es moi.

Je suis moi et Tu es Toi, de même que Tu es moi.

Quant à l'acte même de boire (*shorb*), il consiste à faire absorber ce vin d'amour au cœur jusqu'à ce qu'il en soit totalement rempli et enivré. Chacun en reçoit selon sa capacité et son état. A certains le vin est donné sans intermédiaire : c'est Dieu Lui-même qui leur sert d'échanson et les abreuve. D'autres sont servis par les Anges. Quelques-uns s'enivrent à la seule vue de la coupe sans avoir goûté au vin, d'autres boivent, d'autres arrivent à la satiété, d'autres encore s'enivrent à des degrés divers. Un degré supérieur est atteint par ceux qui reviennent à la sobriété après l'ivresse.

Le mélange des états spirituels du cœur et des tendances de l'âme charnelle et la subsistance d'une certaine existence individuelle forment la lie (*dord*). Celle-ci consiste aussi en actes de piété formelle et imitative. Si ces deux sortes de lie présentent manifestement une imperfection, elles sont licites, car la perfection s'atteint progressivement. La coupe, symbole de la Connaissance divine (*ma'refat*) est appelée *ka's*, et en persan *qadah*, *sâgher* ou *jâm*. Certains buveurs perçoivent cette connaissance extérieurement, dans les corps et les âmes, ou spirituellement par le cœur et l'intelligence, ou encore à l'aide de la Science par l'esprit et l'intime du cœur (*serr*). Chacun reçoit un nombre déterminé de coupes différentes, pleines de différents vins¹⁴⁶.

Olfati Tabrizi et le *Mer'at* créent une ligne d'interprétation plus abstraite. Olfati distingue entre *sharâb* et *mey*. Le premier désignerait les victoires de l'Amour, la submersion par l'Amour,

¹⁴⁶ BÂXARZI. *Owrâd al-ahbâb va fosus al-âdâb*, 240-244.

cet état appartenant aux Parfaits parvenus à l'Union, alors que le second serait le symbole de l'Être suprême coulant dans toutes les créatures¹⁴⁷. 'Erâqi ne différencie pas entre les diverses appellations du vin. Pour le *Mer'at*, *mey*, *sharâb* et *bâde* signifient les Manifestations divines, révélations d'actes, d'attributs ou d'essence, dont le degré d'intensité est lié à la capacité du voyant¹⁴⁸. La lie est l'apparition de signes dans des formes sensibles¹⁴⁹. La gorgée, ce sont les secrets, les stations et les états de la voie qui demeurent cachés au pèlerin¹⁵⁰, ou la manifestation de Dieu dans tous les atomes, manifestation qui élève l'homme jusqu'aux cieux¹⁵¹. Quant à la coupe, Olfati distingue *jâm*, les états spirituels, de *qadah*, l'Instant (*vaqt*)¹⁵². Pour le *Mer'at*, *jâm* est le lieu d'apparition des manifestations divines et des apparitions des Lumières infinies, *piyâle* et *sâgher* sont deux degrés d'amour se rapprochant de l'amour essentiel (*mahabbat-e dhâtiyye*), *qadah* est le moment d'une théophanie qui exige que le cœur du pèlerin soit vide de toute pensée ou influence¹⁵³. Le mal d'ivresse est la sortie de la station de l'union et le retour au mode de l'humanité caractérisé par la séparation ; il s'agit donc d'une rechute, d'un retour de l'Unité (*vahdat*) à la Multiplicité (*kethrat*)¹⁵⁴. L'échanson est la théophanie de l'amour, source d'ivresse¹⁵⁵, ou la Source du Généreux qui enivre tous les atomes avec le vin de l'Être¹⁵⁶.

La *Roseraie du mystère* reprend la plupart des images et métaphores poétiques liées au vin. Pour Shabestari, le vin, le témoin de contemplation et la bougie possèdent le même sens de théophanie. Il fait allusion au verset de la Lumière en précisant que le vin est le verre, la bougie la lampe et l'échanson l'éclat de la lumière des esprits. Le vin du néant est versé dans la coupe du visage de l'Ami ou s'écoule de son œil. Le monde est tout entier comme une taverne et chaque atome du cœur est une coupe. La Sagesse, les Anges, l'air, la terre et le ciel, tous sont ivres de ce vin. Le parfum de la gorgée jetée sur le sol élève l'homme jusqu'aux cieux. Le monde est bouleversé par lui, son seul reflet fait retrouver leur vitalité aux corps malades et vivifie les âmes accablées, libère de toute contrainte, des prétentions, de l'ascèse sèche et de soi¹⁵⁷. Le

¹⁴⁷ Olfati, 59-60.

¹⁴⁸ *Mer'at*, 230.

¹⁴⁹ *Mer'at*, 195.

¹⁵⁰ Olfati, 61.

¹⁵¹ *Mer'at*, 186.

¹⁵² Olfati, 61-62.

¹⁵³ *Mer'at*, 186, 182, 204, 221.

¹⁵⁴ Olfati, 63, *Mer'at*, 194.

¹⁵⁵ Olfati, 61.

¹⁵⁶ *Mer'at*, 205.

¹⁵⁷ SHABESTARI. *Golshan-e râz*, 100-101.

Commentaire de cet ouvrage par Lâhiji est trop abstrait et trop éloigné de l'esprit des poètes pour être étudié ici¹⁵⁸.

La plupart des poètes jusqu'au XIII^e siècle ne s'embarrassent guère de définitions, mais on trouve des constantes. Ainsi le vin est toujours lié à l'amour et souvent au *samâ'*. Le vin est un goût spirituel, une effervescence d'amour qui naît dans le cœur du soufi au souvenir de Dieu et qui l'enivre. Il est une émanation divine qui s'irradie de forme en forme, un symbole de l'amour suprême qui se manifeste dans la création, tandis que l'ivresse est oubli de tout ce qui n'est pas Lui. Il y a deux sortes de vin qui désignent l'amour du débutant et l'amour parvenu à sa perfection : le vin pur chez 'Erâqi, ou vieux vin (*sharâb-e poxte*) et vin nouveau (*sharâb-e xâm*) chez d'autres. Pour Mowlavi, par exemple, le vieux vin qu'il appelle aussi "vin apaisé" (*mey-e âsude*) est un vin qui est longtemps resté dans les jarres du monastère, qui a cessé de bouillonner comme le vin nouveau, et dont la lie est tombée au fond. Il symbolise l'amour arrivé à pleine maturité et devenu stable et fiable¹⁵⁹.

La lie symbolise la séparation (*ferâq*), le malheur d'être éloigné de Dieu (*duri*), malheur provoqué par l'imperfection du pèlerin, dont le cœur est encore troublé par les mouvements de l'âme. Elle est un moyen de purification et, dans ce sens, elle est signe d'élection comme toute souffrance. Elle est donnée par la Colère (*qahr*) de l'Aimé et s'oppose au vin pur offert par Sa Bienveillance (*loft*). Le buveur de lie est l'amant dévoué qui accepte tout de la part de l'Ami.

La coupe, récipient de la Divinité, revêt pour les soufis deux significations différentes : celle de l'entière du monde de l'être dont chaque atome est théophanie, et celle du cœur du soufi, censé contenir l'univers sans le savoir (cf. Sanâ'i, Hâfez). Dans les deux cas, elle s'assimile à la coupe de Jamshid ou à la coupe qui montre le monde (*jâm-e giti nemâ*), reflet du visage de l'Aimé.

L'échanson est Dieu, l'Aimé absolu qui offre le vin de l'amour à ses adorateurs ou le symbole de la Beauté divine partout diffuse. Il s'identifie parfois au jeune garçon (*shâhed*, *tarsâbace*, *moghbase*), et parfois au guide (*pir*) qui excite le désir en dévoilant les secrets de l'Ami.

Quelques-uns se sont souciés de définir certaines des expressions employées. Un poème de

¹⁵⁸ LÂHIJI. *Mafâtiḥ al-'ejâz fi sharḥ-e Golshan-e râz*, 506-514.

¹⁵⁹ Cf. *Farhang-e Foruzânfar*, 624.

‘Erâqi se termine sur le vers suivant : « Le parfum est l’extase, et la couleur la lumière des attributs (*sefât*), le vin est la théophanie de l’Essence (*dhât*) et la coupe, la Parole¹⁶⁰ ».

2.6 La musique et la danse

Les parties de vin et les festins (profanes et spirituels) sont accompagnés de musique et de danse. Le statut de la musique et du chant¹⁶¹ en islam reste ambigu. Ils furent associés au plaisir licencieux, à l’ivresse et au jeu (tavernes et cour), c’est pourquoi ils furent condamnés par les censeurs comme sataniques. Pourtant, il existait en Orient une tradition musicale religieuse aussi bien chez les zoroastriens et les manichéens que chez les juifs et les chrétiens. Pour les soufis, la musique, utilisée depuis le III^e/IX^e siècle, est un écho terrestre de la mélodie du paradis. L’audition spirituelle (*samâ’*) permet d’accéder à un état de conscience particulier, de se détacher du monde et de soi pour se rapprocher de Dieu, et d’affiner la sensibilité spirituelle à Sa présence. Les soufis eux-mêmes mettent en garde contre les excès et les déviations que peut entraîner le *samâ’* mal compris. Deux mythes fondent la pratique du concert spirituel : celui du covenant primordial (*mithâq, alast*), où l’humanité répondit affirmativement à l’interrogation divine : « Ne suis-je pas votre Seigneur ? », et celui de la création d’Adam, où Dieu fit chanter les anges pour faire entrer par ruse l’esprit d’Adam dans son corps¹⁶². A ce concert prééternel succède le *samâ’* terrestre, qui préfigure le concert paradisiaque. Dhû al-Nûn Misri sera l’un des premiers à décrire cette musique du Paradis à laquelle ressemble comme un pâle reflet le *samâ’* terrestre, et dont le cosmos entier se réjouit :

J’ai lu dans la Torah que les hommes pieux (...) verront le visage du Seigneur, ce qui est le comble de tout espoir pour l’amoureux sincère (...) Et j’ai appris qu’après la vision, Il leur fera la grâce d’entendre la voix des esprits angéliques (*rûhâniyyûn*) et celle de David psalmodiant les psaumes. (...) Alors David commence à psalmodier les psaumes, le cœur paisible, nuançant les inflexions de sa voix, atténuations, répliques et silences, soulignant la coupe des phrases par son débit, maintenant ce qui doit être constant, variant ce qui doit changer. Et l’extase commence pour ceux qui sourient dans la joie. Et le “Lui” (*huwwa*) des anges répond à David, et les belles recluses des châteaux paradisiaques acclament la Divinité. Puis, David hausse le ton de sa voix pour que la joie atteigne à son comble. Après qu’il leur ait fait entendre sa voix la plus aiguë, les élus d’Illyûn se dressent hors de leurs

¹⁶⁰ M. 134, v. 1358.

¹⁶¹ Remarquablement développés en Espagne et à Bagdad. Cf. le *Kitâb al-Aghâni* de Abû al-Faraj al-Isfâhânî (m. 356/967).

¹⁶² J. DURING. “Le grincement de la porte du paradis. La double structure du phénomène musical dans la culture islamique”, in: *Gott is schön...*, 153-179.

chambres du paradis, tandis que les houris répondent à David, de derrière les voiles de leurs appartements, par des chants d'allégresse. Alors, les montants du Trône se haussent, les vents résonnent, les arbres vibrent, tandis que les vents s'échangent et se répondent. Et le Roi dilate l'entendement des élus pour rendre leur joie parfaite. Et si Dieu n'avait décidé d'avance qu'elle doit durer toujours, ils périraient d'allégresse¹⁶³.

Les allusions à la musique s'intégrèrent naturellement dans la poésie chantée dans les séances de *samâ'*, aux côtés des descriptions des tavernes, des parties de vin et de l'Echanson.

Les soufis ont dansé au son du *samâ'*. La danse comme expression d'un sentiment de joie spirituelle et forme de culte n'est pas un moyen d'induire l'extase, mais un effet sensible de l'envahissement de l'âme par Dieu.

'Erâqi, lui-même fervent adepte du *samâ'*¹⁶⁴, fait allusion à la musique et à la danse dans son œuvre. Mais ce n'est pas le concert terrestre qui retient son attention : c'est à peine s'il cite la flûte (*ney*), le tambourin (*daff*), la harpe (*cang*) et le *tchaghâne* parmi les instruments, et mentionne les modes musicaux de 'Oshshâq et 'Erâqi. Le chanteur (*motreb*) est céleste, comme la musique qui le ravit. Dans le son des instruments, c'est la voix de l'Aimé qui est audible à qui possède une oreille spirituelle¹⁶⁵. L'amant apparaît parfois comme l'instrument sur lequel l'Aimé joue sa mélodie : sa plainte, douce comme le son de la flûte, ne s'élève que si le Bien-Aimé caresse son âme, et son chant est toujours à l'unisson de l'air qu'Il fredonne¹⁶⁶. A d'autres moments, il chante comme le rossignol qui implore la Rose. Les amants malheureux jouent une mélodie inspirée par leur cœur blessé et ils invitent l'Aimé à leur *samâ'*¹⁶⁷. Les cris des ivrognes sont la musique qui accompagne le vin de la conversation de l'Aimé¹⁶⁸. Au son de Sa parole, ceux qui sont ivres d'amour éprouvent une telle délectation qu'ils déchirent leurs vêtements et rendent l'âme¹⁶⁹. Dans le *samâ'* de 'Erâqi, ils entendent la Parole de l'Aimé et ce sont leurs âmes qu'ils jettent aux pieds du chanteur à la place des lambeaux de leurs vêtements¹⁷⁰. A la vue de

¹⁶³ Cité par CASPAR, *Cours de mystique musulmane*, 63.

¹⁶⁴ Ses biographies et les *Manâqeb* d'Aflâki nous décrivent des séances parfois très "échevelées".

¹⁶⁵ M. 246, v. 2938.

¹⁶⁶ M. 259, v. 3090-91.

¹⁶⁷ M. 169, v. 1856.

¹⁶⁸ M. 100, v. 957-958.

¹⁶⁹ M. 6, v. 40.

¹⁷⁰ M. 327, v. 3933. Il était de coutume en certains endroits de déchirer ses vêtements lors du *samâ'* et d'en jeter des morceaux au chanteur en signe de délectation.

son visage, montagnes et déserts se mettent à danser¹⁷¹. Les atomes dansent dans le soleil.

L'instrument de la joie de l'Amour met en mouvement les neuf sphères et fait danser le monde entier. Le monde n'est qu'un écho de cette mélodie¹⁷². Dans les *Lama'ât*, Parole, Logos et musique s'identifient. L'Amour, dissimulé derrière un voile joue à chaque instant un autre air et chante un autre hymne, et le monde est l'écho de cette musique dont le mystère déborde ses limites¹⁷³. La musique préside également à l'existenciation, lorsque le monde sort de la quiétude de l'être de son non-être, là où Dieu seul réside, pour danser au son du murmure de la Parole créatrice ("Sois !") en se dirigeant vers la taverne de l'Amour. Cette danse extatique est le fruit du plaisir de la vision-témoignage (*shohud*) et de l'être (*vojud*). Arrivé dans les Ruines, l'amant prie l'échanson de verser le vin du cœur dans la coupe de l'âme. Celui-ci verse tant de vin de l'être dans la coupe du non-être que les deux ne paraissent être qu'une seule et même chose, et l'amant retourne provisoirement à l'endroit dont il venait¹⁷⁴. Pour Ahmad Ghazzâli et beaucoup d'autres auteurs persans, la création est le résultat d'un *samâ'* primordial où fut prononcé le "*kun*" existenciateur.

'Erâqi reprend et développe cette idée dans le XVIII^e Eclair dans le contexte du dévoilement qui s'opère au cours du cheminement :

L'amant se reposait avec l'être et le non-être (*bud o nâ-bud*). Il n'avait pas encore vu le visage de l'Aimé lorsque la mélodie de la Parole "Sois !" le réveilla du sommeil du néant (*'adam*). A l'audition de cette parole, une extase s'empara de lui et dans cette extase, il trouva une existence (*vojud*). Le désir ardent de cette mélodie le posséda. (...) L'oreille tombe parfois amoureuse avant l'œil. L'amour domina et transforma le calme apparent et caché en danse et en mouvement sur l'air : "En vérité l'amant tourne sans cesse à la recherche de celui qu'il aime". Jusqu'à l'Éternité sans fin, ni cette musique ne cessera, ni cette danse ne s'arrêtera, car le Désiré est éternel. Le chant de l'amant ne sera autre que celui-ci :

Lorsque j'ai ouvert les yeux, j'ai vu la lumière de Ton visage,

Lorsque mon oreille s'est ouverte, j'ai ouï le son de Ta voix.

Donc l'amant est constamment en danse et en mouvements spirituels, même si extérieurement il semble immobile. (...) Comment pourrait-il rester immobile alors que tout atome des créatures l'agite. En effet, chaque atome est un mot, chaque mot est un nom, chaque nom est une langue, chaque langue est une parole et chaque parole trouve une écoute chez l'amant. Si tu écoutes bien, tu découvriras que celui qui parle et celui qui écoute sont un, car le *samâ'* est un oiseau qui vole du Réel au Réel. (...)

Tout parfum de musc ou de giroflée que tu respires provient de la senteur de la Chevelure de jacinthe.

¹⁷¹ M. 87, v. 790.

¹⁷² M. 322, v. 3839.

¹⁷³ *Lama'ât*, X. 45, M. 453.

¹⁷⁴ *Idem*, X. 63, M. 468.

*Lorsque tu entends l'hymne du rossignol à la Rose, c'est la Rose qui chante, même si tu ne perçois que la voix du rossignol*¹⁷⁵.

Plusieurs éléments méritent ici un commentaire. L'association des trois termes *samâ'* - *vajd* - *vojud* apparaît pour la première fois chez Hojviri et dans un ouvrage du début du V^e/XI^e siècle, le *Sharh-e Ta'arrof*, qui cite les opinions de différents groupes sur l'origine du *samâ'*. Cette idée a été développée et analysée par Ibn 'Arabî : l'existence réelle du soufi (*vojud*), qui est Dieu, est obtenue grâce à l'extase (*vajd*) suscitée par le concert spirituel (*samâ'*). Cela est aussi vrai dans le sens de la “remontée” du mystique vers Dieu que dans le sens de la “descente” existenciatrice : le *samâ'* est alors la Parole créatrice “sois !”¹⁷⁶.

C'est également dans le *Sharh-e Ta'arrof* que nous trouvons pour la première fois la conception de la Parole existenciatrice en tant que *samâ'*. Pour l'un des groupes présentés dans cet ouvrage, c'est le plaisir de la Parole créatrice (*xatâb takwîn* = “*Kun*”), toute première joie qui soit parvenue aux choses, qui est à l'origine du concert spirituel. Lorsque des hommes participent actuellement à une audition, ils se rappellent le premier *samâ'* du “sois !” créateur. Malheureusement rien ne nous permet d'identifier ce groupe qui inspira quelques soufis postérieurs, dont 'Erâqi. Un autre groupe, influencé par les idées pythagoriciennes, parlait de musique des sphères célestes ou, selon une variante, de musique des Anges : il inspira Mowlavi. Mais c'est le mythe du Covenant, interprété par Junayd et repris par de nombreux spirituels, dont Ahmad Ghazzâli et Mowlavi, qui s'imposa finalement¹⁷⁷, probablement parce qu'il se mariait mieux avec le néoplatonisme diffus du soufisme. Dans ce cas, le *samâ'*, selon l'expression de Molé, “réactualise un état antérieur au temps”, puisque le Pacte du Covenant intervient avant la création effective. Le mystique qui participe au *samâ'* découvre sa réalité existentielle et retourne à l'état originel où la créature n'était pas séparée de son principe. Lorsque 'Erâqi évoque directement le Covenant dans le *Divân* et dans le *Livre des Amants*, il le fait en liaison avec le vin plutôt qu'avec la musique. Par ailleurs, il assimile le Covenant et la “création” et ne semble pas les différencier comme deux “moments” distincts.

Enfin, la précellence et la primauté de l'audition sur la vision sont soulignées dans le texte précité. Pour de nombreux auteurs musulmans, l'ouïe est supérieure aux autres facultés. Cela

¹⁷⁵ *Lama'ât*, X, 105-106, M. 505-506.

¹⁷⁶ AL-HAKÎM, *Al-mu'allim al-sûfi*, 105.

¹⁷⁷ PURJAVÂDI, *Soltân-e Tariqat*, 237.

tient au fait que la Révélation fut avant tout orale. Chez les mystiques pourtant, l'importance de certains hadiths sur la vision et des récits sur l'Ascension du Prophète (*mi'râj*) montre que l'audition n'éclipse pas entièrement la vision et que toutes deux sont des aspects complémentaires de la Révélation¹⁷⁸.

3. Contemplation de beaux jeunes gens (*shâhedbâzi*) et amour métaphorique

3.1 Introduction et historique de la question

Les termes techniques de *shâhedbâzi* et de *nazarbâzi* renvoient à une théorie défendue par certains maîtres soufis selon laquelle les beaux visages, féminins ou masculins, sont le miroir ou le reflet de la Beauté Absolue. Les contempler équivaut donc à une certaine contemplation de Dieu à travers sa créature, à condition, évidemment, d'être conscient de ce qui se cache derrière la forme extérieure. Sinon, le miroir devient voile. Ce type d'amour mystique particulier qui consiste à aimer Dieu à travers un être de beauté est qualifié de métaphorique (*majâzi*) et s'oppose à l'amour réel (*haqiqi*) dirigé vers Dieu seul au-delà de toute représentation extérieure. Il est évident que la pratique du *shâhedbâzi* pouvait (et a parfois) entraîné de dangereuses dérives. Dès son apparition, elle a fait l'objet de polémiques passionnées et de critiques acerbes de la part de l'orthodoxie musulmane et des soufis eux-mêmes. Elle présente quelques similitudes avec certaines idées platoniciennes¹⁷⁹.

Il semblerait que, dans le monde musulman, l'une des premières occurrences de cette doctrine se trouve dans le *Traité sur l'Amour* d'Avicenne. D'après cette œuvre, l'affinement de

¹⁷⁸ J. DURING. *Musique et extase*. Paris : Albin Michel, 1988, pp. 35-38.

¹⁷⁹ Dans son dialogue consacré à la dialectique de l'amour, *Le Banquet*, Platon explique que si l'amour naît d'abord de la beauté d'un corps, il finit par conduire l'homme à percevoir la beauté plastique de tous les corps, puis celle des âmes, et enfin mène à l'amour du Beau absolu dont sont issues toutes les beautés. PLATON. *Œuvres complètes*, trad. et notes L. Robin. Paris : Gallimard, 1950, pp. 693-764. Plotin approfondit et spiritualise cette doctrine en précisant que le beau ne conduit vers le vrai "Roï" que ceux qui ne se laissent point séduire par lui, qui le reconnaissent pour une simple participation au Bien, sans lequel il n'est rien. En effet, c'est au Bien que tout aspire et c'est lui qui, en demeurant immobile en lui-même, fait participer à sa perfection les êtres qui le contemplant. Quant à l'amour, il est composé des deux faces d'un même dynamisme : l'amour céleste, qui est contemplation de l'Ame du monde, et l'amour vulgaire, qui est mirage du multiple et du temporel, déperdition inattentive dans le miroir changeant du Cosmos. PLOTIN. *Les Ennéades*, trad., sommaires et notes par M.-N. Bouillet. Francfort: Minerva, 1968, 3t (t. I, 682 p, é. 1 et 2; t.2, 735 p., é. 3 et 4; t.3, 752 p. é. 5 et 6).

l'homme est favorisé par l'amour chaste commandé par les perfections de l'être aimé, et non pas par la domination brutale de la passion :

Si un homme aime une belle forme en vue d'un plaisir animal, il mérite d'être blâmé et accusé de péché (...) Mais s'il aime une jolie forme d'un point de vue intellectuel (...), ceci est à compter comme un moyen de s'élever vers la grandeur et une manière de croître en bonté. Il brûle en effet d'amour pour quelque chose qui est plus proche (...) du Premier Etre, de l'Etre purement aimable¹⁸⁰.

En réalité, on trouve en islam deux attitudes totalement opposées vis-à-vis de cette théorie. Très vite, dès le III^e/IX^e siècle, les mystiques sont sortis du registre de l'ascèse pure pour parler de connaissance et d'amour de Dieu. Cependant, la plupart des premiers soufis niaient l'amour des créatures humaines à cause de leur amour exclusif de Dieu. Râbi'a renie toute affection humaine au point de nous paraître excessive. Par contre, Abû al-Hasan al-Nûrî (m. 294/907) et Abû al-Qarîb al-Isfahânî (m. 322/934) ne condamnent pas l'amour humain.

La toute première attestation de soufis contemplateurs remonte au IV^e/X^e siècle : un certain soufi damascène nommé Abû Hulmân donna son nom aux *Hulmâniyya*, qui pensaient que l'adoration de la beauté affine l'âme et que la beauté est la manifestation, voire l'incarnation, de Dieu dans les belles formes à travers l'attribut de Beauté. Ils tombaient prosternés devant toutes les belles créatures qu'ils rencontraient. Sarrâj en parle dans les *Lum'a*, et ils sont attestés jusqu'au V^e/XI^e-VI^e/XII^e siècle. Mais c'est au VII^e/XII^e siècle qu'apparaît véritablement en Iran un nouveau type de soufis qui affirment que l'amour profane est une étape préparatoire nécessaire vers l'amour divin. Les champions de cette théorie sont d'une part Ahmad Ghazzâli et son disciple 'Eyn al-Qozât Hamadâni qui ont influencé la poésie mystique persane, et d'autre part Ruzbehân Baqli Shirâzi dont le *Jasmin des Fidèles d'amour* s'apparente au *'Atf* de Daylami, lui-même tributaire de la théorie hallâjienne de l'amour. Il y a donc une continuation de la mystique d'amour de Hallâj à Shiraz, tradition distincte de celle de Ahmad Ghazzâli et de celle d'Ibn 'Arabî. Beaucoup de traités évoquent le problème du *shâhedbâzi* dans leur chapitre sur le *samâ'* et nous trouvons des anecdotes rapportant des cas de *shâhedbâzi* dans les biographies pieuses comme dans les écrits des détracteurs de cette coutume.

Ce courant d'idée découle d'une réflexion profonde sur l'amour. Les soufis vont d'abord

¹⁸⁰ AVICENNE. *Traité mystiques*, éd. et trad. Mehren. Amsterdam : Apa-Philo Press, 1979, 4 fasc. en 1 vol., *Risâla fi'l 'ishq*, chap. V.

distinguer entre amour naturel (*tabi'i*), unissant deux créatures, et amour divin (*elâhi*), intervenant entre l'Aimé divin et la créature aimante. Mais Dieu est invisible en soi : le soleil ne peut être fixé directement sans brûler les yeux téméraires, on ne peut le regarder que dans le miroir. C'est ainsi que, petit à petit, l'amour naturel sera considéré comme une échelle pour atteindre l'amour divin. L'on s'inspirera de la sentence de rhétorique : *al-majâz qantara al-haqîqa*, i.e. "la métaphore est un pont pour parvenir à la vérité". Mais les soufis ne manqueront pas de préciser que l'amour métaphorique ne vaut rien par lui-même et ne devient un moyen d'accéder à l'amour divin que s'il est ensuite dépassé.

A partir du V^e/XI^e siècle, des couples d'amoureux célèbres empruntés à la légende et à la littérature deviendront le symbole de l'amour divin. C'est ainsi que Leili et Majnun, Vâmeq et 'Azrâ, le Sheikh San'ân, la bougie et le papillon, le rossignol et la rose, etc. incarneront l'immense nostalgie de l'homme pour Dieu ainsi que l'interminable et douloureux cheminement vers l'Union. Certaines histoires d'amour ne seront, par contre, que de lointaines images de l'amour divin : jamais l'amour de Mahmud et de 'Ayyâz, d'ailleurs immoral du point de vue de la Loi, ne débouchera sur l'amour de Dieu. Parallèlement, la théorie de l'amour universel (*keyhâni*), d'origine néoplatonicienne, se développe : l'amour de Dieu est unique et tout amour naturel est une manifestation de cet amour unique.

Au VI^e/XII^e siècle, certains soufis, Sanâ'i en tête, commenceront à parler d'amour métaphorique (*majâzi*) et d'amour véritable (*haqiqi*). Ahmad Ghazzâli et 'Eyn al-Qozât Hamadâni leur préférèrent les termes '*eshq be xâleq* (amour du Créateur) et '*eshq be maxluq* (amour de la créature), bien qu'ils ouvrent la voie à la nouvelle terminologie en considérant le monde extérieur comme lieu de la métaphore et le monde intérieur comme celui des vérités¹⁸¹.

La poésie mystique reprend le *shâhedbâzi* avec plus ou moins de bonheur et de pureté. Si Ibn al-Fârid, Sanâ'i, 'Attâr, 'Erâqi emploient le vocabulaire amoureux dans l'analyse de la relation avec Dieu, les descriptions féminines ou masculines restent purement symboliques et ne se rapportent pas, en principe, à un être précis. Bahâ al-din Valad, le père de Mowlavi, sans être *shâhedbâz*, emploie en parlant de l'amour de Dieu un langage extrêmement concret comme s'il s'agissait d'une passion humaine¹⁸². Plus tardivement, certains poèmes deviendront choquants à

¹⁸¹ Pour les questions de vocabulaire et d'évolution historique des termes, voir l'article de N. PURJAVÂDI, "Seyr-e tahavvolât-e ma'âni-e 'eshq", *Nashr-e Dâneshteh*, 1370/1991 (2), pp. 6-15.

¹⁸² J. SATTÂRI. '*Eshq-e sufâyane*. Tehrân : Nashr-e Markaz, 1374/1995, pp. 193-194. F. MEIER. *Bahâ'i Walad*.

force de réalisme et de sensualité. L'expression poétique du *shâhedbâzi* comporte donc des nuances et des degrés selon le tempérament de l'auteur et l'époque. Il est désigné d'abord par *mahabbat*, puis par *'eshq*.

La personne à travers laquelle est contemplée la Beauté divine est désignée par diverses appellations que nous traduisons couramment par "témoin de contemplation". *Shâhid* ("témoin") et *hojjat* ("preuve") sont été retenus par les sectateurs d'Abû Hulmân, pour qui les beautés terrestres étaient considérées comme les témoins ou les preuves de la Beauté divine. *Shâhid* est d'abord un nom de Dieu et un attribut des prophètes et des saints qui sont les témoins de la foi ou de l'impiété d'un peuple. Dans la littérature persane, le mot devient ambigu et se met à désigner aussi bien la belle jeune femme ou le joli garçon pris comme signes, miroirs ou témoins de la Beauté de Dieu que le bien-aimé en général qu'il soit divin ou humain ou même le partenaire d'un amour homosexuel !

Dans la poésie persane, le *shâhed*, et même l'Aimé en général sera symbolisé par le jeune mage (*moghbase*) ou le jeune chrétien (*tarsâbase*) placés dans un contexte de libertinage et dotés de l'apparence ambiguë d'un échanton et d'un mignon¹⁸³. Il est également qualifié d'idole (*bot, sanam*). L'assimilation des pratiques interdites (vin, *shâhedbâzi*) à un certain folklore zoroastrien et chrétien remonte à Daqiqi (IV^e/X^e siècle) chez les Persans et il s'agit d'un héritage de la poésie arabe franchement libertine des *Muta'axirûn* arabes. Il va sans dire que les images symboliques ainsi créées ne renvoient à aucun contenu théologique précis, mais évoquent seulement l'idée d'une impiété sacrée. Les poètes emploient d'ailleurs indifféremment les mots "mage", "chrétien", "prêtre", "évêque", "diacre", "brahmane", "temple du feu", "monastère", "église"¹⁸⁴.

Dès le VII^e/XIII^e siècle, certains théoriciens chercheront à définir ces termes. Bâxarzi dans son *Owrâd al-ahbâb* évoque le témoin de contemplation, le jeune chrétien et l'idole. Le témoin est celui qui révèle Dieu sans qu'il y ait le moindre soupçon de voile. Il vit alors une sorte

Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik. Leiden : Brill, 1989.

¹⁸³ Amir Moezzi propose de restituer la charge subversive de ces termes en les traduisant de manière très crue, par exemple, *shâhedbâzi* serait rendu par "voyeurisme spirituel" ou "hédonisme", *mogh* par "proxénète", *moghbase* et *tarsâbase* par "jeune prostitué mâle ou femelle". Sur la question de l'amour non spirituel en Islam, voir A. EDWARDES. *The Jewel in the Lotus. A Historical Survey of the Sexual Culture of the East*. New York, 1959 ; S. MURATA. *The Tao of Islam. A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. New York : State University of New York Press, 1992, 397 p. ; S. O. MURRAY, W. ROSCOE. *Islamic Homosexualities. Culture, History and Literature*. New York/London, 1997 ; J.W. WRIGHT and Everett K. ROWSON. *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*. New York, 1997.

¹⁸⁴ E.I.2, "ghazal" (Bausani).

d'impiété louable (*kofr-e mahmud*) où son être personnel s'anéantit pour laisser paraître l'Identité divine. Le chrétien est l'homme spirituel qui s'est libéré des habitudes et des contingences de la matérialité, ainsi que des liens de l'âme charnelle et de la raison raisonnante et a eu accès à la vraie Connaissance. Il en ressort que, chez Bâxarzi, ces personnages ne sont révélateurs du Visage divin que parce qu'ils ont atteint eux-mêmes un haut degré spirituel. C'est une originalité, car souvent l'état spirituel du *shâhed* n'est pas pris en compte, et seul le vécu du *shâhedbâz* est analysé ou chanté. Cependant, les témoins de contemplation de Ruzbehân Baqli Shirâzi et d'Ibn 'Arabî sont aussi leurs initiatrices. Quant à l'enfant chrétien, Bâxarzi le définit comme étant une inspiration spirituelle qui prend d'assaut les cœurs. L'idole est toute chose désirée par le cœur, son sens est péjoratif si le désiré n'est pas Dieu. Ces deux derniers mots ne se rapportent donc pas exclusivement et spécialement à la contemplation métaphorique¹⁸⁵.

Shabestari dans la *Roseaie du mystère* analyse poétiquement les cas de l'idole et de l'enfant chrétien. Ils sont une lumière évidente qui émane du Visage du Bien-Aimé. Apparaissant tantôt dans un rôle de chanteur, tantôt d'échanson, ils dérobent les cœurs et mettent fin à l'hypocrisie des ascètes, des soufis et des docteurs de la Loi, qu'ils réveillent du sommeil de l'inconscience et auxquels ils révèlent le secret de leur véritable nature. Ils transforment le croyant en infidèle et bouleversent le monde. Ils font boire d'un vin qui enflamme les cœurs et libère de soi¹⁸⁶. Il est difficile de déterminer si l'effet libérateur qu'ils possèdent dépend uniquement de la disposition spirituelle de leurs adorateurs, ou s'ils participent activement à cette libération et à cette initiation.

Olfati Tabrizi et le *Miroir des amants* se penchent sur le *shâhed*, théophanie dans les degrés des essences des Descentes et les lieux d'apparition¹⁸⁷, l'enfant chrétien résultant de la théophanie parfaite et de la Vision ou signifiant le détachement des manifestations de Beauté¹⁸⁸, et l'échanson étant la théophanie de l'amour menant à l'ivresse ou le début de l'effusion qui extrait les atomes d'être du vin de l'existence seconde¹⁸⁹. Quant à l'idole, elle n'est autre que le but et l'objet de la quête du pèlerin¹⁹⁰. Dans ces définitions abstraites, les mots ne désignent plus

¹⁸⁵ BÂXARZI. *Owrâd al-ahbâb*, 245, 246, 251.

¹⁸⁶ SHABESTARI. *Golshan-e râz*, 107. On pourra se reporter aux explications alambiquées de LÂHIJI dans le *Commentaire de la Roseaie*, 588-603.

¹⁸⁷ OLFATI, 64 et *Mer'at*, 208.

¹⁸⁸ OLFATI, 67 et *Mer'at*, 183.

¹⁸⁹ OLFATI, 61 et *Mer'at*, 205.

¹⁹⁰ OLFATI, 68 et *Mer'at*, 177.

des personnes, mais sont des symboles poétiques pour désigner des manifestations de la Réalité, manifestations qui ne prennent pas forcément les beaux visages pour support. Le rapport à la contemplation des beaux visages est donc lointain.

Comment les spirituels adeptes du *shâhedbâzi* ont-ils légitimé l'amour métaphorique ? Ils s'appuient sur le Coran dont les plus belles histoires sont des histoires d'amour : Joseph et Zoleikha, Jacob et son fils. Ils évoquent le sentiment théophanique de la beauté chez le Prophète¹⁹¹ que les Qurayshites disaient amoureux de son Dieu. Ils récupèrent certains hadiths liés à l'amour de la beauté attribué à Dieu, à la Vision lors de l'Ascension du Prophète, à la création de l'homme à l'image de Dieu, etc. On retrouve régulièrement les traditions prophétiques suivantes :

Dieu est beau, Il aime la beauté.

J'ai vu mon Seigneur sous la plus belle des formes.

Celui qui aime, cache son secret, reste chaste et meurt, celui-là meurt en martyr.

J'ai vu mon Seigneur la nuit du Mirâj sous la forme d'un jeune homme imberbe.

Recherchez le bien auprès de ceux qui ont un joli visage.

Trois choses augmentent l'intensité de la vue : regarder de la verdure ou un beau visage ou de l'eau courante¹⁹².

Certains dîres de soufis orthodoxes ont été réinterprétés dans ce sens, ainsi ce mot de Râbi'a à une femme qui lui disait l'aimer en Dieu : "Obéis donc à Celui en qui tu m'aimes !" ¹⁹³. Daylami attribue au soufi égyptien Dhû al-Nûn la sentence suivante : « Qui devient intime avec Dieu devient intime avec toute belle chose, tout beau visage, toute belle voix et tout parfum délicieux ».

Cependant, d'autres versions rapportées par Abû Nu'aym al-Isfahânî, Ibn 'Arabî et Suyûtî interprètent cette parole comme l'expression de la dialectique entre la peur (*hayba*) et l'intimité

¹⁹¹ Le Prophète contemplait avec plaisir la verdure, l'eau courante, un beau visage... Il s'exposait à la pluie et portait à ses yeux les roses car il les disait fraîchement écloses de chez l'Aimé. Regarder les choses avec les yeux de l'amour, c'est en voir l'entité spirituelle (*ruhâniyyat*). Cf. RUZBEHÂN BAQLI SHIRÂZI. *Abhar al-'âsheqin*, éd. et introd. par H. Corbin et M. Mo'in. Tehrân/Paris : Manucehri, 1987, chap. 5, pp. 26-38.

¹⁹² Voir les sources de ces traditions dans RITTER, *Das Meer der Seele*, p. 445-446 et en général tout le chapitre intitulé "Religiöse Liebe zum Schönen Menschen", pp. 434-503.

¹⁹³ ABÛ HAYYÂN AL-TAWHÎDÎ. *Al-sadâqa wa al-sadîq*, éd. 'A. Mutawalli Salâh. s.l.: Al-Matba'a al-nimûzijiyya, 1972, pp. 339-340. Les mêmes paroles sont attribuées à deux personnages masculins. L'ouvrage de Tawhîdî est une compilation de paroles mémorables, souvent en vers, sur l'amitié et les notions voisines.

(*uns*) : lorsque quelqu'un devient l'intime de Dieu, il devient intime avec tout ce qu'il voit, entend et sent dans le royaume de son Seigneur ; il devient intime avec le moindre atome tout en expérimentant la peur. Ce sont les traditions persanes et indiennes qui ont déplacé le sens de cette parole vers l'amour métaphorique.

En outre, il existe une sorte d'amour de Dieu à travers une créature qui est universellement accepté : c'est le lien qui se tisse entre un maître spirituel et ses disciples. Dieu est connu et aimé à travers la personne du maître, miroir de la Face divine. Le maître s'apparente à l'Homme Parfait, Face de Dieu sur la terre. Mowlavi et Shams professeront l'amour pour l'Homme parfait, témoin (*shâhed*) par excellence de la Beauté absolue, plutôt que la contemplation de beaux visages. Mowlavi considère Shams de Tabriz comme l'épiphanie de Dieu. Il voit l'Ange Gabriel, Moïse, Jésus et le Prophète soupirant pour lui, les arbres et les étoiles l'adorant¹⁹⁴.

Regarde comment cette eau et cette argile ont emprisonné notre âme (...)

Ô Toi, Visage de l'Amour éternel ! Tu es apparu dans la beauté d'un corps afin de guider l'âme hors de cette prison, vers l'Unique...¹⁹⁵

Quant au *shâhedbâzi* proprement dit, il dégénéra parfois en culte morbide et en contemplation malsaine de l'éphèbe, baptisé par les Arabes *al-nazar ila' al-murd*. Malgré les passages coraniques énumérant parmi les joies du Paradis les *ghilmân* et les *wildân*¹⁹⁶, le Prophète était opposé à cet attachement douteux pour les jeunes garçons. L'homosexualité est très sévèrement condamnée par le Coran et le hadith, et assimilée au péché du peuple de Lot¹⁹⁷. C'est à l'âge classique de la civilisation islamique, et surtout au temps des Abbassides, que le culte des éphèbes va s'installer. Les juristes musulmans ont toujours mis en garde contre cet engouement et ont conseillé de se tenir à distance des jouvenceaux imberbes (*amrâd*). Le bel adolescent imberbe, bien bâti, avec un léger duvet sur la lèvre et au bas de la joue, fin et cultivé, deviendra néanmoins un personnage central dans l'univers masculin oriental, et ce pour des raisons culturelles et sociales. Contrairement à la femme, cloîtrée ou courtisane, le jeune garçon, beaucoup plus libre, peut exciter les passions et les rivalités de ces nombreux admirateurs par un

¹⁹⁴ MOWLAVI. *Kolliyât-e Shams-e Tabrizi*, éd. Foruzânfar. Tehrân : Amir Kabir, 1372/1993 (13e éd.), gh. 144.

¹⁹⁵ MOWLAVI. *Kolliyât-e Shams*, gh. 29.

¹⁹⁶ Jeunes gens, jeunes garçons. Coran, 52/24, 76/19.

¹⁹⁷ Coran, 7/80-81.

habile jeu de coquetterie, d'agaceries, d'avances et de refus. Il est également plus facile de parler d'amour pour un garçon que de passion pour une jeune fille qui risquerait d'être reconnue, ou injustement soupçonnée, ce qui ruinerait ainsi l'honneur familial. Le jouvenceau peut être comparé au jeune éphèbe de la culture grecque ou au mignon de certains rois ou princes occidentaux. Il est le *ghulâm* des cercles virils, le jeune faon de la poésie d'Abû Nuwâs, le confident d'Imrû al-Qays, le page (*fata*) ou l'échanson (*sâqi*) des cercles mystiques.

Il fait l'objet de fantasmes homosexuels plus ou moins avoués ou dissimulés. Les poètes chantent la blancheur et la délicatesse de sa peau, ses yeux noirs, son duvet, sa sveltesse et sa nature capricieuse. Il est souvent d'origine étrangère, turque ou slave venu d'Asie Centrale ou du Caucase¹⁹⁸. La grammaire persane ne connaissant pas de genre, il est difficile de déterminer le sexe du *shâhed* dans la poésie iranienne. Cependant, les poètes lui prêtent souvent des caractéristiques qui font soupçonner qu'il s'agit d'un tout jeune homme : léger duvet sur la lèvre, allusions à la guerre entre l'amant et l'Aimé, métier d'échanson. Dans les cours des princes, les échansons étaient des sortes de pages connaissant également les armes, les chevaux, la musique, l'étiquette et les belles manières¹⁹⁹. Faut-il en conclure que tous les poètes avaient des mœurs, ou tout au moins des goûts spéciaux ? Pas du tout, car très vite le *shâhed* est devenu une figure littéraire et une mode poétique.

Les théologiens officiels vont immédiatement rejeter le *shâhedbâzi* pour des raisons morales, mais aussi théologiques. Ils l'interpréteront comme une idolâtrie, ou une sorte d'incarnation : que Dieu Se rende Soi-même perceptible par la créature est pour les littéralistes une hérésie condamnable. Ils apparenteront le *shâhedbâzi* au *tashbih*, attribution à Dieu d'attributs qui normalement sont ceux de l'homme²⁰⁰. Ibn al-Jawzî sera l'adversaire le plus virulent de cette pratique douteuse, et il lui consacra le X^e chapitre de son *Talbis Iblis*. Il attribuera à Ahmad Ghazzâli l'innovation du *nazarbâzi*, précisant qu'il plaçait entre lui et le jeune homme une rose, double symbole du désir et de sa limite.

¹⁹⁸ Cf. Malek CHEBEL. *Encyclopédie de l'amour en islam*. Erotisme, beauté et sexualité dans le monde arabe, en Perse et en Turquie. Paris : Payot, 1995, p. 111-112 et 116-118.

¹⁹⁹ E. YARSHATER. "The Theme of Wine-drinking and the Concept of the Beloved in Early Persian Poetry", *Studia Islamica*, XIII (1960), pp. 48-49.

²⁰⁰ Le *tashbih* s'oppose au *tanzih* professé par les Mu'tazilites et privant Dieu de toute ressemblance avec le créé. Les deux tendances sont considérées comme hérétiques par le sunnisme orthodoxe. Le Coran affirme fortement le caractère absolument unique de Dieu, mais le décrit d'une façon anthropomorphique, lui prête un visage, des membres, le montre parlant et s'asseyant. Les soufis se déclareront pour l'affirmation simultanée du *tashbih* et du *tanzih* (Ibn 'Arabî, Shams al-din Tabrizi, Mowlavi). Cf. *E.I.*2, "tashbih".

Nombre de soufis sont également hostiles au *shâhedbâzi*. Hojviri, auteur du premier traité de soufisme persan, le *Kashf al-mahjub*, fustige cette pratique. Muhammad Ghazzâlî la nie et la considère comme une calomnie. Ahmad Jâm (m. 536/1142) dans son *Ons al-tâ'ibin* l'assimile purement et simplement au péché du peuple de Lot, et donc à l'homosexualité²⁰¹. 'Umar Suhrawardî blâme les "contemplateurs" dans ses *'Awârif al-ma'ârif* : ils se font grossièrement illusion et flattent leurs sens²⁰². Shams-e Tabrizi et Mowlavi les critiqueront également et inviteront à dépasser les formes, tout en admettant que l'amour humain est un rayon de l'amour divin et que le premier mène parfois au second. Pour Mowlavi, certaines gens savent que Dieu seul existe véritablement et reportent donc tout leur amour vers Lui, alors que d'autres croient à l'existence individuelle et indépendante d'autres êtres et s'éprennent de ceux-ci : ils ne découvriront le véritable Aimé qu'à leur mort. Chez 'Erâqi également, l'amour métaphorique n'est acceptable que s'il mène à l'amour véritable pour l'unique Aimé. Majnun finit par refuser de voir Leili pour qu'elle ne le distraie pas de l'Amour²⁰³.

3.2 Les grands théoriciens

Nous avons vu qu'il existait deux traditions distinctes de *shâhedbâzi* en Iran. Nous nous efforçons ici d'en dégager les grandes lignes.

3.2.1 L'école d'Ahmad Ghazzâlî

Ahmad Ghazzâlî est considéré comme le chef de file des *shâhedbâzs*. Le culte de la Beauté n'est nullement pour lui une théorie, mais une expérience vécue, dont témoignent de nombreuses anecdotes rapportées par ses disciples et par son délateur Ibn al-Jawzî. On raconte, par exemple, qu'ayant un jour reçu, alors qu'il était en chaire, une lettre condamnant son amour pour les beaux jeunes gens, il fit monter sur-le-champ son jeune ami et l'embrassa en guise de réponse. Mais il ne méconnaît point le danger de s'attacher aux formes sensibles, et insiste sur la vision de la Beauté de Dieu à travers toute chose. Il rabroue vertement un disciple peu averti, imbu de sa beauté et venu se faire admirer. 'Attâr, dans le *Mosibat-nâme* nous explique que le disciple était digne d'être aimé tant qu'il était inconscient de sa beauté. Mais lorsqu'il commença à s'adorer

²⁰¹ AHMAD JÂM. *Ons al-tâ'ibin*, éd. 'A. Fâzel. Tehrân : Tus, 1368/1989, 40e bâb, pp. 272-284.

²⁰² 'U. SUHRAWARDÎ. *'Awârif al-ma'ârif*. Beyrouth : Dâr al-kitâb al-'arabi, 1983, 21e chap., pp. 163-172.

²⁰³ *Lama'ât*, X. 119, M. 518. Cf. SATTÂRI. *'Eshq-e sufâyane*, 209-213.

soi-même, il ne fut plus rien²⁰⁴. On trouve peu d'allusions directes au *shâhedbâzi* dans le célèbre traité des *Savâneh al-'oshshâq*. Ahmad ne paraît pas différencier les deux amours qui sont si manifestement un pour lui. Tout au plus distingue-t-il deux mouvements d'amour : l'amour véritable découlant du Pacte primordial est intérieur au cœur de l'homme et se répand à l'extérieur sur tout être ; l'amour de la créature est extérieur au cœur, il naît d'un regard sur les choses et reconduit vers l'intérieur²⁰⁵.

Le véritable théoricien de cette école est 'Eyn al-Qozât al-Hamadâni, disciple du précédent, qui expose ses idées dans les *Tentations métaphysiques (Tamhidât)* et les *Lettres*. Il part d'une expérience personnelle pour appuyer sa thèse selon laquelle Dieu se révèle à chacun sous une forme particulière adaptée à sa personnalité : il a vu deux lumières se détachant respectivement de Dieu et de lui-même, puis les deux lumières se sont unies, et une belle figure (*surat*) est apparue. Il précise que ce type de vision n'autorise nullement à penser que Dieu possède tel visage ou telle caractéristique. Par ailleurs, le témoin de contemplation est ici un être du monde imaginal et non une créature du monde²⁰⁶.

L'amour est une obligation religieuse (*farize*). Tout amour, qu'il vise directement le Créateur ou qu'il s'attarde aux créatures, conduit à Dieu parce qu'il libère du moi égoïste et exige un sacrifice complet. L'amant doit devenir une flamme du feu de l'amour. Mais peu de gens ont l'œil capable de percevoir la Beauté unique, et Dieu Lui-même a placé des voiles entre Lui et son amant, afin de le protéger. Ces voiles sont entre autres l'amour pour les créatures : Majnun ne supportera le poids de l'amour de Dieu que lorsque l'amour de Leili aura achevé de le mûrir. Alors, il oubliera l'aimée et soi-même, et il n'éprouvera plus ni la joie de l'union, ni le désespoir de la séparation. Il sera devenu lui-même l'amour, et il n'y aura plus ni *shâhed*, ni *mashhud*.

²⁰⁴ Toutes ces anecdotes sont rapportées dans l'introduction de *Majmu'e-ye âthâr-e fârsi-e Ahmad-e Ghazzâli*, éd. A. Mojâhed. Tehrân : Dâneshgâh-e Tehrân, 1370/1991, pp. 45-63.

²⁰⁵ SATTÂRI, *'Eshq-e sufâyane*, 201.

²⁰⁶ 'EYN AL-QOZÂT. *Nâme-hâ*, éd. A. Monzavi et 'A. 'Oseyrân. Tehrân : Zavvâr, 1362/1983, t. II, pp. 319-320. Quand à l'identité de la personne aperçue, elle a été diversement interprétée : lumière muhammadienne, Adam paradisiaque ou ange de l'espèce humaine, Gabriel ou encore double céleste. Cette idée du "moi" céleste se trouve dans la pensée eschatologique zoroastrienne où le mort rencontre sa "daena" sous la forme d'une jeune fille qui est belle s'il s'est bien conduit et vice-versa. Le soufi parvient parfois à cette vision dès cette vie et l'image embellit au fur et à mesure de son évolution spirituelle. Dans les *Favâyeh al-jamâl*, Najm al-din Kobrâ décrit une expérience qui rappelle celle de 'Eyn al-Qozât, expérience provoquée par son amour pour une jeune fille égyptienne qu'il appelle son témoin dans le ciel ou le Vieillard du Monde Caché : elle est en fait son âme agréée et agréante (*nafs-e motma'ene*). Sur la thématique du témoin de contemplation céleste, voir T. PURNÂMDÂRIÂN. "Shohud-e zibâ'i va 'eshq-e elâhi", *Farhang*, 1368/1989 (printemps et automne), pp. 139-187 et surtout pp. 164-174, ainsi que les références auxquelles il renvoie, H. CORBIN. *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*. Chambéry : Présence, 1971, pp. 129-136 et *En Islam iranien*, III Les Fidèles d'amour. Paris : Gallimard, 1972, pp. 9-146.

Mais grand est le danger de s'arrêter à la forme sensible, de ne pas chercher au-delà de la beauté créée, car l'homme ne se souvient qu'imparfaitement du Pacte prééternel. S'il est légitime d'aimer toute la création de l'Aimé en tant que Son œuvre, en faire une vérité fondamentale et un but en soi est une erreur s'apparentant à l'association (*sherk*)²⁰⁷. Ahmad Ghazzâli s'était appuyé sur un hadith dans son commentaire de la sourate *Joseph*, intitulé *Bahr al-mahabba* :

Le fait de regarder métaphoriquement (*bi'l 'ibra*) les beaux visages est un acte d'adoration (*'ibâda*), mais celui qui regarde le beau visage avec une passion sensuelle, il lui sera attribué quarante mille péchés²⁰⁸.

3.2.2 L'école de Ruzbehân Baqli Shirâzi

Hasan 'Ali b. Muhammad al-Daylami (V^e-VI^e/X^e-XI^e siècle), auteur du plus ancien essai arabe où l'on concilie philosophiquement l'amour sacré et l'amour profane, est le précurseur de Ruzbehân. Dans son *Kitâb 'atf al-alif al-ma'lûf 'ala l-lâm al-ma'tûf* ("Le Livre de l'inclinaison de l'alif uni sur le lâm incliné")²⁰⁹, il élabore une cosmogonie de l'amour. Il professait une sorte d'hallajisme associé à la philosophie grecque et à l'ash'arisme. Pour ce penseur, l'amour, aspiration à la beauté, est d'essence divine. La Beauté divine réside plus ou moins dans la beauté terrestre selon son degré de proximité par rapport à l'Universel après l'émanation. L'amour naturel est le point de départ à partir duquel on s'élève jusqu'à l'amour divin, chaque progrès augmentant la nostalgie de l'amant pour le degré supérieur jusqu'à ce qu'il s'unisse au but suprême. Le principe de l'*eros* est l'*eros* du Créateur qui S'est aimé Lui-même quand il n'y avait encore personne en dehors de Lui. L'amour est donc universel, et il est le dynamisme qui dirige tout l'univers²¹⁰. Daylami effleure la question du *shâhedbâzi* dans le chapitre intitulé : "Témoignages de ceux qui s'aiment en Dieu". Ceux-ci s'élèvent de l'amour naturel à l'amour spirituel. Lorsqu'ils atteignent l'Union, l'amour pour Dieu et l'amour en Dieu s'abolissent.

²⁰⁷ Voir 'EYN AL-QOZÂT HAMADÂNI. *Tamhidât*, éd. 'A. 'Oseyrân. Tehrân : Manucehri, 1370/1990, pp. 96-141 (chap. 6, §§ 137, 138, 148, 153, 154, 191). Cet ouvrage a été traduit en français : *Les tentations métaphysiques*, introd., trad. et notes C. Tortel. Paris : Les Deux Océans, 1992.

²⁰⁸ SATTÂRI, *'Eshq-e sufyâne*, 200.

²⁰⁹ J.-Cl. VADET. *Le Traité d'amour d'al Daylami*. Genève : Droz, 1980.

²¹⁰ Miskawayh, les Frères de la Pureté (*Ikhwân al-Safâ*) et Avicenne professent des idées semblables. Cf. MISKAWAYH. *Tahdhib al-axlâq*, éd. Contantin Zurayq. Beyrouth : Al-Jâmi'a al-amrikiyya fi Beyrouth, 1966, pp. 135-154 ; A. BAUSANI. *L'Enciclopedia dei fratelli dalla Purità*, riassunto con introduzione e breve commento dei 52 trattati o epistole degli Ikhwân al Safâ'. Napoli : Istituto Universitario Orientale, 1978, pp. 224-226 ; AVICENNE. *Traité mystiques*, éd. et trad. Mehren. Amsterdam : Apa-Philo Press, 1979, 4 fasc. en 1 vol.

L'amant se console avec les témoignages (dans les êtres créés), tant qu'il ne peut atteindre Celui dont ils témoignent. Lorsqu'il atteint le But, le Témoigné le distrait de Son témoignage²¹¹.

Ruzbehân Baqli Shirâzi²¹² est incontestablement celui qui a poussé le plus loin la théorisation de l'amour métaphorique. Nulle abstraction chez lui : le point de départ de sa réflexion est son expérience personnelle : il voit Dieu lui apparaître sous la forme des prophètes Adam et Joseph, ou sous celle d'un beau jeune homme entouré de roses et d'anges à la chevelure tressée, ces différentes formes Lui servant de vêtement²¹³. Son *Journal spirituel* nous narre comment il s'éprit d'une jeune beauté de la Mekke et son *Abhâr al-'âsheqin* est adressé à une belle jeune fille qu'il initie à sa vision de l'amour, mais qui est aussi son initiatrice, puisqu'elle est l'être de beauté qui lui révèle Dieu et qu'elle se définit elle-même comme étant sa "nature parfaite"²¹⁴. Dieu se révèle à chaque personne sous une apparence différente qui mène à vivre l'identité dans la différence de Celui qui Se révèle et de celui à qui Il Se révèle. Cette théophanie peut se vivre dans l'amour humain purifié de tous les instincts charnels possessifs, un amour qui serait extase de l'âme devant la théophanie²¹⁵. L'amour est un, et c'est dans le livre de l'amour humain qu'il faut apprendre à lire la règle de l'amour divin, afin de passer de l'amour figuré (*majâzi*) à l'amour vrai (*haqiqi*). Tout amour est né dans la prééternité : l'homme existencié est séparé de ce monde céleste et, en recherchant l'Ami, il découvre quelque chose de Lui dans les beaux visages²¹⁶. Cette contemplation de la beauté de la Création est une épreuve et une limitation. Lorsque l'amour est devenu parfait, l'Amour détourne l'amant du créaturel et

²¹¹ J.-C. VADET, 158-159 (16^e chap.).

²¹² RUZBEHÂN BAQLI SHIRÂZI. *Abhar al-'âsheqin*, éd. et introd. par H. Corbin et M. Mo'in. Tehrân/Paris : Manucehri, 1987 ; *Le Jasmin des Fidèles d'amour*, trad. du pers. par H. Corbin. Lagrasse : Verdier, 1991 ; *Le dévoilement des secrets et les apparitions des lumières - Journal spirituel*, présenté et traduit de l'arabe par P. Ballanfat. Paris : Seuil, 1996 ; *Quatre traités inédits de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî*. Textes arabes avec une introduction par Paul Ballanfat. Téhéran : IFRI, 1998. Dans ce dernier ouvrage, Paul Ballanfat affirme notamment que, contrairement à l'interprétation de Corbin, l'amour n'est qu'une prémice de la connaissance, la pensée de l'auteur ayant évolué "de l'ivresse au goût de la connaissance associée au discours paradoxal". Même pour le *Jasmin*, l'amour est une expérience spirituelle de la douceur de Dieu (*loft*), mais il lui manque la connaissance de la fureur (*qahr*), et le terme de l'amour est le début de la connaissance mystique. Dans l'unification, l'amour ne subsiste plus.

²¹³ C.W. ERNST. *Ruzbehân Baqli. Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*. Richmond, Surrey : Curzon Press, 1996, pp. 66 sq.

²¹⁴ Cf. la Daena zoroastrienne, le Vieillard juvénile de Sohravardi et le "témoin dans le ciel" de Najm al-din Kobrâ.

²¹⁵ Il ne s'agit évidemment pas d'une incarnation, mais d'une entrée (*dar âmad*) d'attributs divins dans la forme humaine (et non dans la matérialité de la chair), comme l'image entre dans le miroir.

²¹⁶ Dans le IV^e chapitre du *Jasmin* est étudié le problème spécifique de la préexistence de l'amour humain: les esprits saints s'étaient vus près de la tente de la Seigneurie et s'étaient aimés à cause des traces de la Beauté Absolue qu'ils avaient vues en eux. En ce monde, ils se reconnaissent parfois. Cependant, la jalousie divine les empêche de se rejoindre afin qu'ils parviennent à la source de tout amour, c'est à dire à l'Amour prééternel. On décèle une ressemblance avec la théorie platonicienne des moitiés d'âme qui se cherchent en ce monde. Cf. RUZBEHÂN. *Abhar al-'âsheqin*, 23-26.

l'assoiffe du désir de la vision de Dieu hors de toute forme.

Le *shâhed* est le visage de beauté que le mystique prend comme témoin de contemplation, car cette beauté lui rend visible, lui atteste la Beauté invisible. La beauté humaine a la précellence sur la beauté des choses de la nature, puisque seul l'homme est créé à l'image de Dieu. En définitive, c'est Dieu qui S'aime Lui-même à travers l'amour que Lui portent les créatures, et Il est Lui-même l'amour, l'amant et l'aimé :

Celui qui est devenu à la fois le bien-aimé de Dieu et l'amant de Dieu, celui-là est devenu dans son être même, par l'expérience de l'amour, de la même couleur que l'amour. Lorsqu'est réalisé ce synchronisme entre l'amant et l'amour, alors l'amant et l'Aimé deviennent aussi monochromes. Quand Dieu prédomine totalement en l'amant, sa forme corporelle prend la condition paradisiaque, son âme sensuelle prend la condition spirituelle, son âme pensante prend la condition seigneuriale divine. Il est l'aimé de l'Aimé, le désiré du Désiré. Il est en ce monde l'action agie par cet Aimé, il est l'effet de ses Attributs, son discours consiste en locutions théopathiques²¹⁷.

3.2.3 Et Ibn 'Arabî ?

Ibn 'Arabî a condamné le *shâhedbâzi* qu'il qualifie d'écueil et de scélératresse²¹⁸. Pourtant, l'amour de Dieu à travers les créatures qui sont Ses théophanies semble devoir trouver naturellement une place dans le système de l'Unicité de l'Être. Le *shâhedbâzi* revu à la lumière de la *wahdat al-wujûd* devrait évoluer vers la contemplation en toutes choses de l'unique Visage. Toute chose créée, et en particulier tout être humain, est saisi dans sa réalité d'être porteur de l'Image de Dieu, d'icône :

Il est rapporté dans le *Sahih* de Muslim que l'Envoyé de Dieu a dit : "Dieu est beau et Il aime la beauté." Or c'est Lui qui a fait le monde et l'a existé. L'univers tout entier est donc suprêmement beau. (...) Les gnostiques n'y voient que la forme de la Réalité divine (...) : car Dieu est Celui qui s'épiphane en toute face, Celui à qui tout signe renvoie, Celui que tout œil regarde, Celui qu'on adore en tout adoré (...) L'univers entier Lui adresse sa prière, se prosterne devant Lui et célèbre sa louange. C'est de Lui seul que les langues parlent et c'est Lui seul que les cœurs désirent (.) S'il n'en était ainsi, aucun Envoyé, aucun Prophète n'aurait aimé femme ou enfant²¹⁹.

Par ailleurs, nous trouvons parmi les œuvres d'Ibn 'Arabî un recueil de poèmes intitulé

²¹⁷ RUZBEHÂN BAQLI SHIRÂZI. *Ketâb Abhar al-'âsheqin*, § 278. Nous citons d'après la traduction de H. Corbin publiée aux éditions Verdier en 1991, § 278.

²¹⁸ Claude ADDAS. *Ibn 'Arabî ou la quête du Soufre Rouge*. Paris : Gallimard, 1989, p. 200.

²¹⁹ IBN 'ARABÎ. *Futûhât makkîyya*, III, 449-450.

Turjumân al-Ashwâq, (“L’interprète des désirs”)²²⁰ dédiés à Nizâm, fille de l’Imam du Maqâm Ibrâhim. Cette jeune Persane, qui ressemble à la fois à la Béatrice de Dante et à l’inspiratrice du *Jasmin* de Ruzbehân, typifierait l’Essence absolue et la Présence divine dans la Manifestation universelle, ce que Henry Corbin appelait la Sophia aeterna. Ces vers furent si mal interprétés qu’Ibn ‘Arabî jugea nécessaire d’éclaircir le sens spirituel des expressions courtoises employées en un commentaire intitulé *Fath al-dhaxâ’ir wa al-’a’lâq ‘an wajh Turjumân al-Ashwâq* (“Traité des trésors et des richesses contenus dans le commentaire de l’interprète des désirs ardents”). L’Amour est présent en toutes choses et l’amant parfait reconnaît l’Aimée dans les belles aussi bien que dans les différents éléments de la nature, déserts, jardins, fleurs, nuages, soleil, lune, etc. Cependant, c’est dans l’homme de Dieu (*walî*), saint ou Homme parfait que Dieu se révèle le plus pleinement au point de pouvoir dire : « Celui qui te voit Me voit ».

Il faut en conclure qu’Ibn ‘Arabî ne critique que les déviations du *shâhedbâzi*. D’autre part, nous lisons dans les *Conquêtes Mekkoises* que Dieu se révélant en toutes choses, personne n’aime jamais que Lui²²¹, et que l’unique Bien Aimé n’est visible que dans une forme qui est son épiphanie (*mazhar*), chaque amant ayant son Seigneur personnel.

On distingue chez cet auteur trois sortes d’amour. L’amour divin est, d’une part, l’amour de Dieu pour Sa créature en laquelle Il Se crée, et d’autre part, l’amour de la créature pour son Créateur, i.e. le désir du Dieu révélé à travers la créature à retourner à Lui-même. L’amour spirituel est celui de la créature en quête de l’être dont elle découvre en elle l’Image, il n’a d’autre but que de satisfaire l’Aimé. L’amour naturel, enfin, cherche à posséder l’aimé et à satisfaire ses propres désirs²²². Amour spirituel et amour naturel doivent être réconciliés, et la dualité de la nature (sensible et spirituelle) de l’amant unifiée. La personne aimée sera idéalisée et élevée au rang d’ange, ainsi la jeune Persane d’Ibn ‘Arabî incarne-t-elle la Sagesse christique (*hikma ‘isawiyya*). C’est seulement ensuite que l’amant accèdera à l’amour divin, où tout se résorbe dans l’Unité divine, puisque Dieu est à la fois l’aimé, l’amant et l’amour²²³.

²²⁰ IBN ‘ARABÎ. *L’interprète des désirs*, traduit de l’arabe et présenté par M. Gloton, avant-propos de P. Lory. Paris : Albin Michel, 1996.

²²¹ Fut. II, 324 sq.

²²² Fut. IX, 327.

²²³ Voir C. ADDAS. *Ibn ‘Arabî ou la quête du Soufre Rouge*, 250-253 et H. CORBIN. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi*. New York : Princeton University Press, 1969, pp. 145-156.

3.3 *Le shâhedbâzi dans le Divân de ‘Erâqi*

Remarquons d’abord qu’il est difficile de distinguer, chez ‘Erâqi, les poèmes purement consacrés au *shâhedbâzi*, et les poèmes qui chantent l’amour de Dieu sans l’intermédiaire d’une créature, puisque la description de l’Aimé est toujours anthropomorphique. Par ailleurs, l’échanson, le chanteur, le petit mage, le jeune chrétien, le beau Turc ou le doux éphèbe (*shirin pesar*) s’assimilent complètement à Dieu tout en possédant à la fois des caractéristiques humaines et des caractéristiques divines. Nous rencontrons dans un même poème des descriptions, parfois sensuelles, de leur beauté physique, et des attitudes, des actes, des effets, attribuables à Dieu seul.

Le thème apparaît le plus souvent dans une ambiance de libertinage où l’on adore le petit mage comme une idole en se prosternant devant lui à la taverne²²⁴. Le désir de tous les cœurs est la contemplation du visage de l’échanson capricieux et inconstant, qui, ivre de sa propre beauté, se montre cruel avec les compagnons. Ses lèvres ont la saveur de l’Eau de la Vie. Il est tellement subtil que personne ne le trouve, car il est esprit. Sa Parole tombant en perles remplit l’oreille des âmes de précieux bijoux²²⁵.

Le chanteur (*qavvâl*) fait entendre le discours de l’Ami divin au cours du concert spirituel, et ‘Erâqi, au lieu de lui jeter son manteau selon la coutume, lui sacrifie son âme²²⁶. Le poète éperdu d’amour pour des beautés terrestres reste pendu au bout de la chevelure de l’Ami céleste. Lorsqu’il s’attache aux idoles, il est libéré des entraves du monde, de l’existence personnelle et du souci de la bonne renommée : quoi d’étonnant si le fou rompt ses chaînes grâce à la mélancolie que suscitent les belles au visage de fée²²⁷ ? Nous avons vu plus haut que la noire chevelure de l’Aimé symbolisait Ses manifestations dans le monde créé et constituait à la fois un guide et un piège pour l’amant. L’Aimé paraît dans les beaux visages qui sont ses “icônes” (*negâr*), mais aussi en toute chose :

Grâce au Visage lumineux, chaque atome devint pour moi lumineux, car le soleil de ton visage apparaît en tout lieu de ce monde.

J’ai regardé la stature élégante des beautés, je leur ai vu le vêtement de Ta Beauté ajusté à la taille de

²²⁴ M. 105, v. 98 *sq.*

²²⁵ M. 243, v. 2891 *sq.*

²²⁶ M. 327, v. 3933.

²²⁷ M. 245, v. 2914 *sq.*

chacune d'elles.

J'ai reconnu ton image dans l'élancement du buis, c'est pour cela que je suis continuellement attiré vers le haut²²⁸.

Nous apercevrons le soleil de Son visage, lorsque nous contemplerons une face de lune.

Nous sentirons Son parfum vivifiant, lorsque nous traverserons une roseraie²²⁹.

Certains poèmes sont ambigus, et on n'arrive pas à deviner qui est le jeune garçon ensorcellant qui entraîne l'auteur hors du droit chemin²³⁰. Quelques poèmes peuvent être interprétés comme de simples chants d'amour profane :

Je n'ai pas vu ton beau visage. Depuis combien de jours ? Viens, car mon œil désire te contempler.

Il se contentera d'un seul coup d'œil jeté sur ton visage, et mon cœur, d'une seule œillade amoureuse de ta part.

Dénoue tes deux boucles et montre ton visage, car cent mille amants comme moi sont pris à ce lien.

La langueur de ton œillade versera notre sang, car il nous a agacés de son sourcil.

Ne te sépare pas de moi car ma veine jugulaire en serait tranchée; viens, car je suis lié à toi par cent mille liens.

Si je ne reçois rien de tes douces lèvres, à quoi sert à ce rubis d'être tout sucre ?

Celui qui, à l'image de 'Erâqi, n'est pas prisonnier de la douleur par toi causée, comment saurait-il combien une nuit de séparation s'étire en longueur jusqu'à l'aube²³¹.

C'est parce que le monde est un écho de la musique créatrice et qu'il est un voile dissimulant la vérité (*haqiqat*) derrière la métaphore (*majâz*), que Mahmud est fou de Ayyâz²³². C'est pourquoi 'Erâqi n'aperçoit que la face de Dieu dans le visage des beaux garçons, beauté qui fait naître d'autant plus de souffrances que la dignité et l'éloignement de l'Aimé sont grandes :

Ô mon gracieux, fais le coquet avec mon âme, je le supporterai autant que je pourrai. En toi, j'ai vu une chose indicible, c'est pour cela que je souffre tant²³³.

²²⁸ M. 260, v. 3101-4.

²²⁹ M. 237, v. 2815-16.

²³⁰ M. 105; M. 101.

²³¹ M. 278, v. 3328 *sq.*

²³² M. 322, v. 3843.

²³³ M. 324, v. 3772-73.

La perfection de l'Être se montre dans le vêtement des indigents et la Beauté absolue apparaît surtout sur le visage du Prophète²³⁴, et sur celui du Maître spirituel²³⁵.

Dans certains vers, l'hymne au *shâhedbâzi* est accompagné de considérations théoriques précises :

Petit chrétien facétieux et gracieux, tu es comme un champ de canne à sucre. Dans chaque boucle de sa chevelure, il y a la perdition d'un musulman.

Sa beauté plonge toute raison dans la stupéfaction, et toute âme est éprise de sa coquetterie et de ses œillades amoureuses.

Ses douces lèvres de rubis mettent tous les cœurs sens dessus dessous, et toute âme est pendue à sa boucle qui capture les cœurs.

Son bel œil langoureux pratique toutes les religions et le cordon du bout de sa chevelure appartient à toutes les confessions.

Ses lèvres ont prodigué la manne à la table du monde et sa boucle est devenue serpent par le miracle de Moïse.

L'humanité de son être a manifesté à chaque instant avec grâce et pureté le visage de la Divinité à partir de la face humaine. (...)

Il est sorti du monastère enivré de sa propre beauté, et tous ceux qui l'ont aperçu ont été plongés dans l'émoi et la folie d'amour.

Le diacre qui l'a entrevu est devenu adorateur du soleil, et l'ascète, s'il le voyait, deviendrait facilement moine²³⁶.

Le sixième beyt nous rappelle une sentence célèbre de Hallâj, sentence par laquelle Ruzbehân conclut le *Jasmin des Fidèles d'amour* :

Gloire à celui qui manifesta son humanité comme mystère de gloire de sa divinité radieuse, et qui, ensuite, se montra à découvert dans sa créature sous la forme de quelqu'un qui mange et qui boit²³⁷.

Le *shâhedbâzi* n'est pourtant qu'une étape pleine de périls, aussi le poète conseille de la dépasser. La face de la Vérité apparaît au-delà de la face du périssable :

Ne vois-tu pas que l'ami parfois laisse tomber le voile de devant son visage ?

²³⁴ M. 289, v. 3484-95.

²³⁵ Cf. l'épigramme à Bahâ al-din Zakariyya M. 57, et le passage sur le Guide dans Autres Personnages.

²³⁶ M. 332, v. 4033 sq.

²³⁷ RUZBEHÂN. *Abhar al-'âsheqin*, 147.

Si tu aperçois la face de la Vérité (*haqq*), fixe-la et ne regarde pas la face du périssable (*bâtel*).
Toi aussi, pars d'ici, puisque tes compagnons ont fait leurs bagages et ont pris congé.
Pose le pied sur le sommet du monde, ô 'Erâqi, ne reste pas enlisé ici-bas²³⁸.

Ce poème prêche cependant davantage l'abandon du monde en général que l'abandon de la contemplation métaphorique. C'est dans le '*Oshshâq-nâme* que le *shâhedbâzi* apparaît clairement comme une étape à dépasser.

3.4 Le *shâhedbâzi* dans le Livre des amants

3.4.1 Pour ou contre l'authenticité du *Livre des amants*

Le *Livre des Amants* nous présente une théorie de l'amour humain divinisé. Son appartenance au courant du *shâhedbâzi* est incontestable, et il en exprime la doctrine avec une clarté remarquable, notamment à travers des récits (*hekâyat*), tout en se démarquant par rapport à l'expression de ces mêmes idées par Ruzbehân ou 'Eyn al-Qozât.

L'attribution du *Livre des Amants* à 'Erâqi est sujette à caution. Il n'est pas mentionné par la *Moqaddeme* qui s'attarde pourtant sur la genèse des autres œuvres de 'Erâqi. Jusqu'ici la plupart des spécialistes iraniens et occidentaux (Nafisi, Zarrinkub, Mohtasham, Cime, Arberry, Ritter, Rypka,...) s'étaient accordés sur l'authenticité de ce traité²³⁹. En réalité, l'attribution de ce mathnavi à 'Erâqi, qui remonte au moins au IX^e-XV^e siècle²⁴⁰, paraissait tellement évidente que l'on ne prenait la peine de la vérifier. Le premier à la mettre en doute fut Julian Baldick²⁴¹

L'attention de J. Baldick avait été attirée par une note de copiste relevée par Blochet dans un manuscrit du *Divân*, conservé à la Bibliothèque Nationale et datant du XV^e siècle²⁴² : un certain Sheyx 'Atâ'i, drapier retiré à la mosquée de Toqât, aurait usurpé le nom du poète pour faire passer à la postérité un mathnavi de sa propre composition.

²³⁸ M. 149, v. 1570-73.

²³⁹ Nafisi ne remet pas en doute son authenticité dans sa publications des œuvres complètes de 'Erâqi. Le '*Oshshâq-nâme* a été signalé et attribué à 'Erâqi par Ritter en 1933. En 1939, Arberry l'a édité, traduit à partir de manuscrits du XV^e siècle conservés à Istanbul, et présenté comme le premier traité versifié en persan sur l'amour mystique. N. Mohtasham m'a réaffirmé oralement en 1994 qu'elle pensait que ce traité était bien de 'Erâqi. A. Cime examine et réfute les arguments de Baldick, CIME 77.

²⁴⁰ Elle apparaît déjà dans le *Majâles al-'Oshshâq*.

²⁴¹ J. BALDICK. "The Authenticity of 'Irâqi's 'Ushshâq-Nâma", *Studia Iranica*, II, I (1973), pp. 67-78.

²⁴² BLOCHET. *Catalogue des manuscrits de la B.N.* Paris, 1928, p. 175.

Baldick se penche sur le problème de la dédicace. Les manuscrits donnent des lectures différentes qui rendent difficile l'identification du destinataire : Arberry et Mohtasham ont opté pour Sa'd al-din, Nafisi pour Shams al-din. Or, Sa'd al-din Sâveji, vizir de Ghazan, ne devient influent qu'après la mort de 'Erâqi. Si ce dernier est l'auteur du *Livre des amants*, on devrait lire Shams al-din, et l'identité de ce personnage avec Joveyni (m. 683/1284) se trouverait confirmée par la mention de ses titres caractéristiques, X^v âje et *sâheb-e divân*. 'Erâqi ne l'a rencontré qu'une seule fois et il est improbable qu'il lui ait dédicacé une œuvre. La louange de ce personnage serait d'ailleurs le seul panégyrique à la gloire d'un représentant de l'ordre temporel que 'Erâqi ait jamais écrit. Baldick se base également sur l'analyse de la forme et du contenu de ce mathnavi : la facture en est infiniment moins belle que celle du *Divân*, et on ne peut y déceler la moindre influence akbarienne alors que l'on s'attendrait à y trouver une synthèse entre les idées d'Ibn 'Arabî et le *shâhedbâzi*, à l'exemple des *Lama'ât*.

Or la découverte récente d'un nouveau manuscrit de ce traité a permis à Nasrollâh Purjavâdi d'appuyer les assertions de Baldick²⁴³. Ce manuscrit s'insère dans un recueil (*majmu'e*) d'une vingtaine de textes en prose ou poésie, arabe et persan, copié entre 721/1321 et 723/1323 par un certain Mohammad b. Mas'ud Mozaffar, érudit établi à Tabriz et familier du milieu littéraire de son époque. Le texte du *Livre des Amants*, ici appelé *'Eshq-nâme*, vient juste après le mathnavi *Sohbat-nâme* de Homâm Tabrizi. Ce dernier, dédié à X^vâje Hârûn (m. 685/1286), fils de Shams al-din Joveyni, lui ressemble beaucoup quant à la forme et quant au contenu. Purjavâdi estime même que le *'Eshq-nâme* a été composé en imitation du *Sohbat-nâme*.

Le copiste attribue le *Livre de l'Amour* à 'Ezz al-din 'Atâ'i, personnage qu'il semble connaître et qui est encore vivant au moment de la copie. Malheureusement, nous ne trouvons aucune notice le concernant dans les *tazkeres*, et aucun autre ouvrage de lui n'est parvenu jusqu'à nous. En tout cas, il s'agit de la plus ancienne copie de ce texte que l'on connaisse à ce jour. Les ghazals ont pour *taxallos* 'Atâ'i. Le remplacement par 'Erâqi a dû intervenir très tôt, dès le VIII^e-XIV^e siècle.

Nous ne renoncerons cependant pas à une brève présentation de cet ouvrage. L'attribution d'œuvres à un auteur plus connu est certes un procédé fréquent en Orient, où la conception de propriété d'un texte littéraire et de plagiat est totalement différente de la nôtre, et la

²⁴³ N. PURJAVÂDI, "Shâhedbâzi-hâ-ye Ahmad Ghazâli dar Tabriz", in *Hermann Landolt's Festschrift*, à paraître.

pseudépigraphie n'enlève pas à un texte sa valeur propre.

L'originalité de ce livre est l'insertion de *ghazals* et d'histoires au sein du *mathnavi*. Ce genre a fait école. Selon certains auteurs, ce serait l'échange de dix lettres entre Vis et Râmin dans le poème de Gorgâni qui serait à l'origine des *dah-nâme* ("Dix livres") à thématique amoureuse écrits à partir du VIII^e/XIV^e siècle²⁴⁴. Dans le *Manteq al-'oshshâq* ("Le langage des amants") de Owhâd al-din Marâghe'i, les livres impairs sont censés être composés par l'amant et les livres pairs par l'Amie. Ils décrivent un jeu de *nâz o niyâz* dont la fin est heureuse. L'amour pour un être humain est présenté comme une épreuve que Dieu envoie à celui qui L'aime pour le purifier et le faire accéder à l'amour divin. Dans le *Sohbat-nâme* ("Livre de la conversation") de Homâm al-din Tabrizi (m. 714/1314) également, les livres impairs sont écrits par l'amant et les livres pairs par l'Aimé. Chaque livre contient un *ghazal* et une histoire. Le *Tohfat al-'oshshâq* ("Le présent des amants") de Rokn al-din Sâ'in Semnâni (m. 765/1363) a été composé pour l'amour d'un beau jeune homme noble de Mashhad. Le *'Oshshâq-nâme* de 'Obeyd Zakâni (m. 772/1370) n'est pas divisé en dix parties, mais décrit une relation de *nâz o niyâz* qui achemine l'amant vers l'amour divin. Le *Rowzat al-mohebbin* ("Le jardin paradisiaque des amoureux") de Ebn 'Emâd Xorasâni (m. 800/1397) est une imitation du *Dah-Nâme* d'Owhâdi Marâghe'i. Ebn Nasuh (m. 793/1390) a écrit un *Mahabbat-nâme* ("Livre de l'amour")²⁴⁵.

3.4.2 Structure et contenu du Livre des Amants

Cette œuvre en dix chapitres est un *mathnavi*, illustré par des *ghazals* et des récits, qui élabore une théorie de l'amour "métaphorique", en le justifiant, mais aussi en soulignant ses dangers et ses imperfections. Il débute par toute une série de parties formelles, caractéristiques du *mathnavi* : récit de la création du monde, origine de l'homme, louange du Prophète et des quatre califes bien guidés, appel au renoncement au monde et à la recherche spirituelle, inspiration et éloge du livre, dédicace et panégyrique, conseils aux rois, exhortation d'Aristote à Alexandre pour qu'il cherche l'Eau de la Vie éternelle, introduction.

L'auteur souligne d'une part la transcendance et l'unicité de Dieu et, d'autre part, l'imperfection de l'homme. Toute créature pourvue d'une âme souffre et elle est incapable de connaître Dieu autrement que par Lui-même et en Lui-même, degré infiniment difficile à

²⁴⁴ E.I.2 "mathnavi", et ouvrage cité : T. Gandjeï, "The Genesis and Definition of a Literary Composition : the *Dah-nâme*, *Islamica*, XLVII (1971), pp. 59-66.

²⁴⁵ Pour tout renseignement sur ces ouvrages, voir CIME, 289-303.

atteindre. La Connaissance se situe entre la certitude et le doute et engendre le blasphème aussi bien que la foi. Si elle ne peut être que le fruit d'une grâce divine, l'homme se prépare à la recevoir en se séparant de son "soi" et en polissant le miroir de son âme afin de recevoir la lumière comme la lune reçoit celle du soleil. Dieu est à la fois être et absence d'être, et le monde, miroir de Sa beauté, se trouve face à Lui, bien que son œil aveugle ne distingue rien. La Lumière divine ne peut être perçue en Soi que par l'œil de Dieu, mais Son reflet inonde l'univers, et ce reflet peut être aperçu par les cœurs férus d'amour. Dieu n'est donc connu qu'à travers Sa révélation, dans le miroir de la création. L'amour desserre les liens de l'ego et de la raison raisonnée et plonge dans la douleur de la mélancolie²⁴⁶. Ces idées sont somme toute assez communes.

La louange du Prophète concilie les stéréotypes de tout éloge de ce personnage et la description poétique de l'aimé qualifié par des attributs divins. Muhammad est la Preuve décisive, le Sceau des Prophètes, le Juste de Dieu et l'ami de Gabriel, le premier créé et le dernier envoyé, l'expert de la Science coranique, celui qui s'approcha de Dieu à la distance de deux arcs. Il est aussi le maître du soleil et des astres, l'hôte du monastère du Miséricordieux, la source de l'Eau de la Vie éternelle, le Seigneur du Palais des deux mondes. Sa face est lumineuse comme la sourate de l'Aube et sa chevelure sombre comme la sourate de la Nuit. Rien d'étonnant dans cette assimilation du Prophète à l'Aimé, puisque, pour les partisans du *shâhedbâzi*, le Prophète est, par excellence, la révélation de Dieu sous une forme humaine.

L'homme est composé d'un corps, forme qui sera brisée par la mort et retournera à la terre, et d'un cœur et d'une âme dont la vocation est de retourner auprès de l'Ami. Ces deux derniers éléments constituent le sens et la substance de son être. Celui qui s'attache au monde, s'adonne aux passions et ne cherche qu'à servir son corps est un insensé. Il néglige la partie supérieure de son être, se réduit à une condition animale et se prépare aux peines éternelles. Il demeure insatiable et vaniteux en ce monde et réclamera dans l'au-delà le salaire d'une tâche qu'il n'aura point accomplie. Seuls ceux qui aiment échapperont à un destin lamentable, puisque l'amour est à la fois la raison et le but de la création.

L'auteur déclare partir d'une expérience personnelle. Il a découvert quelques secrets du monde spirituel, mais demeure séparé de l'Ami, victime d'une douloureuse captivité. Il ne se

²⁴⁶ 'Oshshâq-nâme, chap. I., pp. 371-378.

considère pas comme un poète : les poètes sont des mendiants immatures. Sa poésie n'est qu'un moyen par lequel Dieu seul s'exprime. Il insiste donc sur l'inspiration divine du *Livre des amants*.

A la suite de cette longue introduction, il nous décrit la condition des amants²⁴⁷. Il s'agit de ceux qui sont épris d'une créature terrestre. Des couples d'amoureux célèbres sont évoqués : Vâmeq et Azrâ²⁴⁸, Xosrow et Shirin, Majnun et Leili, Vis et Râmin, Bishr et Hind²⁴⁹. Bouleversés, ayant complètement perdu la raison, ils souffrent de la cruauté de l'aimée, sans chercher à la fuir et sans en connaître le remède. Tout amour terrestre n'est pas bon : certains se sont abandonnés à la passion (*havâ*), pulsion charnelle et égoïste, qui les a brisés. Le désir a été pour eux destructeur, parce qu'ils avaient méconnu le monde de la pureté (*safâ*) et ne se souvenaient plus du vin de l'Amour consommé lors du Pacte Primordial. Leur nature les poussait à l'amour, mais ils n'en percevaient pas le sens intérieur, tout obnubilés qu'ils étaient par leur désir de jouir de la forme sensible.

Ce qui frappe précisément dans les histoires des couples précités, c'est la conception de l'amour comme une force fatale et destructrice amenant la tristesse, la folie, le désordre, la transgression, le triomphe de l'instinct sur la raison. Dans le roman de Gorgâni, l'amour entre Vis et Râmin est adultère et émaillé de disputes, de trahisons et de réconciliations. Tout aussi empreinte de violence et de trouble est la passion de Xosrow et Shirin : les deux amants chantés par Firdowsi et Nezâmi ne cessent de se déchirer. Seul l'amour de Leili et de Majnun est chaste, et débouche sur une vénération de l'objet aimé. Pourtant, cet amour spirituel conduit non à l'union, mais à la folie et à la mort, comme si l'amour ici-bas était impossible et ne pouvait s'accomplir que dans l'au-delà. Finalement, aucun de ces personnages n'atteint Dieu à travers l'être humain aimé.

Pourtant, le but de tout amour est, selon l'auteur, de sortir de soi pour s'ouvrir et se sacrifier à l'autre, ce qui passe par l'abandon de tout désir et volonté propres. Le nectar du Covenant est le stimulant de toute créature dans la recherche de l'Aimé, qu'elle soit consciente de l'objet de sa quête ou qu'elle ne le soit pas, et ceci pour l'éternité.

Si l'amour est la voie royale et universelle vers Dieu, c'est parce qu'aucun être humain

²⁴⁷ *Idem*.

²⁴⁸ Histoire d'origine grecque qui met en présence un prince yéménite et une princesse chinoise.

²⁴⁹ Célèbre couple d'amoureux contemporains du Prophète et chanté par les littératures arabe et persane.

n'échappe à sa loi. Mais tout amour ne doit pas être accepté comme bon. Les prophètes en donnent l'exemple : David s'abandonna à sa passion coupable pour Bethsabée, mais accéda ensuite au repentir²⁵⁰. Joseph, tout à l'amour de son Seigneur, résista à la femme de Potiphar (appelée Zoleyxa par la tradition musulmane)²⁵¹.

Jâmi a étudié l'histoire de Joseph et de Zoleyxa dans l'un des mathnavis de son *Haft owrang*. Il revoit la théorie du *shâhedbâzi* à la lumière de la pensée d'Ibn 'Arabî. Le parfait perçoit la beauté divine à l'aide de sa vue terrestre (*basar*) dans les êtres créés, et à l'aide de sa vue spirituelle (*basirat*) dans le monde spirituel. Celui qui ne possède pas un tel regard doit éviter de contempler la beauté créée²⁵². Joseph et Zoleyxa incarnent deux attitudes face à l'amour. Joseph en comprend le sens profond : jouissant déjà de la Vision, il vivra heureux en dépit des adversités, et mourra en respirant une pomme dont s'exhale le parfum du Jardin Eternel, parce qu'il ne désire que Dieu. Zoleyxa souffre beaucoup à cause de l'imperfection de son amour d'abord charnel et égoïste. Lorsque, vieillie et purifiée par la douleur, elle réussit à s'unir à Joseph, il meurt aussitôt. Hélas, la purification de Zoleyxa est bien imparfaite et son attachement à l'ami terrestre bien fort, puisqu'elle ne peut supporter sa mort ! Aussi, même dans la tombe, ils seront symboliquement séparés à jamais : lui est englouti par le Nil, elle reste sur le rivage...

Lui se noya donc dans l'Océan de la Connaissance de Dieu, tandis qu'elle gisait assoiffée dans la terre sèche de la Séparation²⁵³.

Bâzigha, amoureuse de Joseph mais mystique, symbolise un état intermédiaire. Joseph lui conseille de ne pas s'attacher à la forme :

Du moment que tu as vu le reflet, hâte-toi vers la lumière primordiale devant laquelle s'évanouit le pâle reflet. Ne reste pas éloignée de cette lumière divine, sinon le reflet s'éteignant, tu resterais dans les ténèbres²⁵⁴.

²⁵⁰ Cette histoire ne figure pas dans le Coran, mais dans certains commentaires coraniques (*tafsir*) et dans les *Histoires des prophètes (Qisas al-Anbiyâ')* de Nishabûri. S. SHAMISÂ. *Farhang-e talmihât*. Tehrân : Ferdows, 1373/1994, p. 269.

²⁵¹ Coran, 12/23 et *sq.*

²⁵² Cité dans *Majmu'e-ye âthâr-e Ahmad-e Ghazzâlî*, op. cit., p. 59.

²⁵³ JÂMI. *Haft Owrang*, éd. Morteza-Modarres Gilâni. Tehrân : Sa'di, 1351/1972, p. 736, traduction française d'Auguste Bricteux : Youssouf et Zouleikha. Paris/ Paul Geuthner, 1927, p. 208.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 652, trad. p. 98.

Bâzigha part vivre en ermite : elle jouira de la vue du Bien-Aimé après la mort.

L'auteur du *Livre des amants* évoque également le Sheyx San'ân qui est, dans la poésie persane, le symbole de ceux pour qui la passion est d'abord une occasion de chute, et ensuite un moyen de les élever à la perfection de l'amour divin. 'Attâr raconte l'histoire de ce personnage dans le *Langage des Oiseaux*. Il était un guide spirituel respecté à la Mekke. Un jour, il rêva qu'il adorait une idole dans le pays de Rum (Byzance). Devinant qu'il s'agissait d'une épreuve envoyée par Dieu, il se rendit là-bas et s'éprit d'une jeune fille chrétienne qui lui ordonna de se prosterner devant les idoles, de brûler le Coran, de boire du vin et de renoncer à l'islam, ce qu'il fit. Ensuite, elle l'envoya garder les porcs. Grâce à l'intercession d'un disciple, il recouvra la foi. La jeune fille s'éprit à son tour, se fit musulmane et mourut immédiatement²⁵⁵.

L'amant idéal cache son secret et affaiblit ses sens par la tempérance, c'est alors qu'il mûrit véritablement dans l'amour, et s'il meurt, c'est en martyr de l'amour. Il est ici fait référence au célèbre hadith : "Qui aime, reste chaste et garde le secret, puis meurt, celui-là meurt en martyr". Le cœur n'est admis dans le désert de l'Amour qu'au prix d'une entière purification accomplie dans la douleur. N'ayant pas goûté au vin du non-être, comment cheminerait-il dans la voie de l'être²⁵⁶ ? Dès le premier chapitre, l'auteur met donc en garde contre les dangers de l'amour mal compris. Les autres chapitres abordent différents aspects de l'amour métaphorique déjà évoqués dans le premier chapitre. Ce sont surtout les histoires qui structurent l'ouvrage ; le mathnavi et les ghazals chantent d'une manière plus générale un amour qui peut être humain ou divin.

L'amant est un personnage dangeureusement suspendu entre la foi et l'impiété. Son amour doit évoluer, même s'il est un bon commencement dans la Voie. Une histoire nous est contée. Un pèlerin plein de souffrance visita le grand spirituel Shiblî pour qu'il le soulage de son mal, et ce dernier lui prescrivit une chose tout à fait inattendue : il devait s'éprendre d'une beauté terrestre et s'exercer à la fidélité. Il rencontra celle qui lui déroba son cœur et l'aima avec pureté. Enivré d'amour, il renonça à soi-même et se trouva prêt à être introduit dans le monde du cœur. Son maître le mit alors en retraite pour qu'il comprenne la vérité à partir de l'allégorie et connaisse le

²⁵⁵ 'ATTÂR. *Manteq al-teyr*, éd. Sâdeq Gowharin. Tehrân : 'Elmi va farhangi, 1372/1993, p. 67, v. 1185 sq ; S. SHAMISÂ. *Farhang-e talmihât*, 367.

²⁵⁶ 'Oshshâq-nâme, chap. I., M. 389-393.

seul Aimé²⁵⁷. Le chemin vers Dieu passe donc pour lui par cet amour humain qui lui ouvre la voie de l'amour divin. L'amour est privation de raison et d'intelligence, mais élévation du cœur, organe de la perception mystique. L'amour est également destruction, annihilation, mais la subsistance est dans l'annihilation : l'amant meurt pour que l'Aimé seul soit, et il revit en Lui, en tant que Lui.

Ceux qui ne connaissent en aucune manière l'amour sont fustigés : un cœur sans amour est un œil sans lumière et le repère des démons, et celui qui est sans amour ne trouvera pas accès à Dieu, car il n'est qu'une forme extérieure (*surât*), sans intériorité (*ma'ni*). Dans une mosquée de Shirâz, un sermon sur les subtilités de l'amour divin fut soudain interrompu par un paysan très simple, désolé d'avoir perdu son âne, qui s'enquit si personne n'avait vu l'animal en question et en fit un éloge dithyrambique. Le prédicateur demanda à l'assistance s'il s'y trouvait quelqu'un dont le cœur n'était pas incliné à l'amour ? Un ignorant se leva et fut confié à l'ânier en qualité d'âne. L'homme sans amour est un être humain en apparence et un âne en réalité²⁵⁸. On trouve le même récit dans le *Mosibat-nâme* de 'Attâr : seuls le lieu et le nom de l'Imam sont différents²⁵⁹.

La substance de l'homme est inclinée à l'amour dès le premier jour, mais il n'y parvient que lorsque Dieu lui révèle la beauté et lui donne l'aptitude de distinguer entre le beau et le laid, le bien et le mal. Qui a connu le bien ne s'attachera plus au mal, déclare l'auteur avec une (trop ?) grande confiance en la nature humaine. Un homme vivait dans une chaufferie de bains publics (*golxan*), et il était satisfait de son sort, car il ne pouvait imaginer qu'on put mener une autre vie. Mais un beau jour, notre charbonnier se lassa de cette situation et s'en fut se promener au désert. Il découvrit une riante prairie, et s'éprit d'un jeune prince d'une grande beauté, qui le fuyait, effrayé par la violence de son amour. Ne pouvant l'approcher, il brûla de mélancolie et oublia complètement son premier état. Un jour, il usa de ruse : il se déguisa en gazelle et fut blessé au cœur par la flèche de l'ami. Il dansa dans la joie de la rencontre, avant de s'effondrer. Le prince, réalisant sa bévue, s'approcha de lui et le traita avec douceur. Mais le pauvre charbonnier n'avait pas la force de résister à l'union, et il expira²⁶⁰. Quelle est la source de ce récit ? Dans le XI^e chapitre des *Savâneh*, un roi est indigné par l'amour d'un charbonnier, puis en devient dépendant au point de souffrir de son absence. L'*Asrâr-nâme* de 'Attâr rapporte l'histoire d'un roi qui voit

²⁵⁷ 'Oshshâq-nâme, III, 399-405.

²⁵⁸ 'Oshshâq-nâme, IV, 405-409.

²⁵⁹ 'ATTÂR. *Mosibat-nâme*, éd. Nurâni Vesâl. Tehrân, 2536, pp. 128-129.

²⁶⁰ 'Oshshâq-nâme, V, 409-417.

mourir d'amour un charbonnier au cours d'une partie de polo²⁶¹.

Les bains publics symbolisent le monde du corps et l'âme sensitive, le jardin le monde du cœur, et le prince la théophanie de l'Aimé céleste, parfum qui fait désirer la Rencontre avec le Réel. Le dévoilement est atteint grâce à la découverte de sa véritable nature, symbolisée par le passage de la condition charnelle au domaine du cœur. La souffrance et la douleur qu'engendre l'inaccessibilité de l'aimé sont indispensables pour parvenir à la Connaissance et au véritable Amour. Ils transforment l'amour métaphorique en amour réel. L'immolation est donc ardemment souhaitée, car elle provoque la Rencontre : « Ils n'ont de pitié pour les amants qu'après les avoir frappés ». La cruauté de l'être aimé et la souffrance ont une valeur rédemptrice : l'amant est tué à lui-même pour revivre en l'Aimé. Le rapprochement ne devient possible que lorsque le charbonnier est à l'agonie et l'union ne s'accomplit réellement que lorsqu'il meurt. Mais lorsqu'a disparu toute dualité, l'amour ne s'est-il pas lui aussi évaporé ?

Une série de récits illustre la nécessité de ne pas s'arrêter à l'amour métaphorique pour la beauté créée. Le premier met en scène Ahmad Ghazzâli. Le gouverneur de Tabriz avait un garçon à la beauté ensorcellante dont la renommée parvint jusqu'à Ghazzâli. Ayant reconnu la théophanie en lui, il se mit en route pour le voir, mais le gouverneur, offusqué par ce qu'il croyait être de l'impureté et de l'idolâtrie, le traita d'hypocrite et l'empêcha de pénétrer dans la ville. La même nuit, le Prophète lui apparut en rêve et lui donna une poignée de raisins secs en lui ordonnant d'aller les porter à Ghazzâli. Le gouverneur s'exécuta, et lorsqu'il arriva auprès du mystique, ce dernier lui présenta un plat de raisins en lui disant que le Prophète avait pris de là ce qu'il lui avait apporté en rêve. Il lui fit ainsi comprendre que les hommes de la Voie scandalisent le commun avec un rien, parce que leurs intentions sont mal comprises²⁶². Si le gouverneur était si soupçonneux à l'égard d'Ahmad Ghazzâli, c'est parce qu'il le jugeait d'après son propre amour, grossier et purement charnel, pour le garçon et n'imaginait même pas qu'on put l'aimer différemment. Or, la clairvoyance de la vision, c'est d'être conduit hors de la forme par la vue de la beauté incarnée : il s'agit donc de l'admirer sans vouloir la goûter et sans s'y arrêter.

²⁶¹ 'ATTÂR. *Asrâr-nâme*, éd. S. Gowharin. Tehrân : Safi 'Ali Shâh, 1338/1959, pp. 175-179.

²⁶² 'Oshshâq-nâme, VI, 419-422. L'origine de l'histoire est à chercher dans un récit du *Javâher al-asrâr* qui relate l'aboutissement d'une rivalité entre les deux frères Ghazzâli. Muhammad se croyait supérieur en connaissance à Ahmad qui le mit au défi de voir le Prophète. Au cours d'un rêve, le Prophète, accompagné d'un personnage qui porte un récipient rempli de dattes, apparaît à Muhammad et lui offre quelques dattes. Au réveil, il voit le récipient dont proviennent les dattes entre les mains d'Ahmad. Désormais, il respecte son frère. 'A. ZARRINKUB. *Jostoju dar tasavvof-e Irân*, Tehrân : Amir Kabir, 1369/1990, p. 104.

Un autre récit fait intervenir Najm al-din Kobrâ, qui n'est pourtant pas connu comme *shâhedbâz*. Il s'éprit de Majd-e Bagdâdi venu avec un groupe de pèlerins (et qui devint un de ses meilleurs disciples). Il le fit venir et lui demanda ce qu'il aimait. Le garçon était passionné de jeu d'échecs, mais à force de jouer avec le maître et de perdre, il oublia son intérêt pour ce jeu et s'attacha au Sheyx. Il évolua ainsi vers l'amour divin. Toute chose est une théophanie divine qui cache sous le manteau de son "soi" l'Être Unique plein de désir pour Soi-même, le Trésor caché révélé dans Ses créatures²⁶³.

L'histoire du maraîcher amoureux de la fille de l'Atabeg approfondit le thème de la pureté de cœur et de la sincérité. La jeune fille conseille au maraîcher de s'isoler dans la montagne et de s'adonner à la dévotion, jusqu'à ce que sa réputation d'ascète attire l'admiration de l'Atabeg qui lui accorderait alors tout ce qu'il voudrait. Il pratique d'abord l'ascèse d'une manière intéressée et hypocrite, mais, petit à petit, sa piété devient sincère et son amour n'a bientôt plus d'autre objet que Dieu. Lorsque sa bien-aimée vient lui rendre visite, il refuse de la voir. Il est devenu son propre aimé et n'a plus besoin de rien. La jeune fille en tombe malade de dépit et de frustration, et son père supplie le sage de l'épouser. Il accepte finalement, non pour satisfaire son propre désir, mais pour contenter le père et la fille. A celui qui se consacre avant tout à l'amour de Dieu, tout le reste est donné en surcroît. Tout amour est permis à condition que l'on soit conscient de son véritable objet. Ce récit s'inspire de l'histoire d'un personnage réel, Bâbâ Kuhlî Shirâzi (m. 442/1050). Ne pouvant accéder à sa bien-aimée qui était fille de roi, il se retira en ermite sur une montagne et se consacra à Dieu. Il finit par être tellement célèbre que le roi lui offrit la main de sa fille. Il refusa, ayant dépassé le degré de l'amour métaphorique, mais la jeune fille vint le rejoindre et leur vie s'écoula en prière²⁶⁴.

Ruzbehân fut surpris par un être mal intentionné alors qu'un bel adolescent lui tenait les pieds sur sa poitrine, et il fut dénoncé à l'atabeg Sa'd. Celui-ci supposa une calommie, mais rendit visite au Sheyx et le trouva dans la même situation ambiguë. Ruzbehân se soumit alors à une sorte d'ordalie : il plaça ses pieds sur un réchaud, réitérant le miracle d'Abraham dans la fournaise et de Moïse lors de la théophanie du Buisson ardent. Il indiqua par cela que sa relation avec le jeune garçon était pure et que son regard ne se laissait pas souiller par la nature²⁶⁵. Cette

²⁶³ *Oshshâq-nâme*, VII, 424-428.

²⁶⁴ *Oshshâq-nâme*, VIII, 430-435.

²⁶⁵ *Oshshâq-nâme*, IX, 437-438.

anecdote assez connue est relatée dans le *Ruzbehân-nâme* et dans les *Maqâlât* de Shams-e Tabrizi, qui l'attribue à Ahmad Ghazzâli²⁶⁶.

Dans un autre récit, Ghazzâli s'arrête pour contempler un jeune homme qui sort des bains et tombe dans la stupeur devant sa beauté qui lui rappelle l'Ami. Ses compagnons s'en vont, affligés, et un vieillard lui conseille de passer son chemin et de ne pas s'attacher à la forme. Ahmad Ghazzâli le compare à Gabriel qui ne fut pas jugé digne de la Vision de Dieu. Les ignorants ne distinguent pas l'amande dans sa coque, puisqu'ils ne voient que l'extérieur. Comment apercevraient-ils la lumière de l'Aimé éternel sous le voile du visage de l'éphèbe²⁶⁷ ?

Dans ces contes, l'importance du témoin de contemplation (*shâhed*) varie. Parfois, il apparaît juste comme l'instrument passif de l'illumination, à l'exemple de la bien-aimée du disciple de Shibli et de l'éphèbe du gouverneur de Tabriz. D'autres fois, le *shâhed* est conquis et se convertit à l'amour métaphorique, comme dans le cas de Majd al-din. Enfin, le témoin peut se révéler l'initiateur ou le maître spirituel de l'amant. Dans le deuxième chapitre du *Livre des amants*, le poète converse avec sa Bien-Aimée : ils abordent l'art poétique, l'union et la séparation, le dépassement des formes et la différence entre l'amour et le désir. C'est elle qui lui dévoile les secrets de l'amour, elle est son double céleste, sa nature parfaite.

Quant à l'amant, soit il est déjà maître en *shâhedbâzi*, soit il évolue vers un amour divin, tel le disciple de Shiblî et le maraîcher. À côté de ces deux protagonistes apparaissent des personnages mineurs qui font ressortir par contraste l'originalité de la contemplation métaphorique comme extase devant la théophanie : ni le gouverneur de Tabriz, ni la fille de l'atabeg, ni les censeurs de Ahmad Ghazzâli et de Ruzbehân ne connaissent la réalité de l'amour.

Quelle doctrine de la contemplation métaphorique le *Livre des amants* nous présente-t-il ? Il existe en chaque créature un amour inné pour la Divinité, même si elle ignore l'objet de son amour. L'Absolu Se révèle à ceux qui L'aiment, mais différemment et à des degrés divers selon leur réceptivité. Le dernier degré, celui de la manifestation réelle de l'essence de l'Absolu correspond à ce que les soufis appellent l'unification. L'Absolu Se manifeste de par Sa nature à toute la création, mais la plus grande partie des êtres créés est trop faible pour recevoir cette

²⁶⁶ *Ruzbehân-nâme*, éd. T. Dâneshpazhuh. Tehrân : Anjoman-e âthâr-e melli, 1347/1968, pp. 221-222 et *Maqâlât-e Shams*, éd. A. Xoshnevis. Tehrân : Zahrâ, 1349/1970, p. 197, ou éd. M. 'A. Movahhed. Tehrân, 1369, I, 325.

²⁶⁷ *Oshshâq-nâme*, IX, 441-2.

manifestation sans dommage (c'est le cas du charbonnier prématurément rapproché du Prince). C'est pourquoi Il Se couvre du voile de la créature. L'éclat de la Beauté divine est ainsi tamisé par la beauté sensible de l'être à travers lequel elle se révèle. Cependant, l'amour qui a pour objet la beauté sensible risque d'être accompagné de désirs grossiers. Il doit être purifié à travers la douleur et la dépossession de soi. La perfection du *shâhedbâzi* est un amour humain transfiguré, purifié des instincts charnels et possessifs de la *nafs ammâra* ou du "soi", une extase devant la théophanie de la Beauté dans un être créé. Peu à peu, Dieu devient l'unique objet du désir et le *shâhed* recule dans l'ombre : le disciple de Shiblî renonce à sa bien-aimée et le marâcher se détache de la fille de l'atabeg. Quant à l'amant, il est, dans l'unification, absorbé dans l'Aimé, et aimé par Lui, non en tant que lui, individu aimant, mais en tant qu'il est devenu l'Aimé. L'Aimé n'aime personne d'autre que Lui-même. De même, l'amant s'aime soi-même et se cherche soi-même, puisqu'il est devenu l'Aimé.

CONCLUSION

‘Erâqi se révèle à nous à la fois comme un maître spirituel et un poète. Il cultive un subtil équilibre entre mystique spéculative et poésie, forme et sens, pensée conceptuelle et expression imagée, soufisme akbarien et soufisme khorassanien.

En tant que maître spirituel, il nous propose une métaphysique et des indications pratiques sur le cheminement. Certains thèmes sont des adaptations de thèses de la *wahdat al-wujûd*, tels l’unicité absolue de l’Etre, les théophanies, la création perpétuelle, les archétypes et les noms divins, la théorie de l’actant unique et de “Dieu créé dans les croyances”, et l’Homme Parfait ; d’autres sont un héritage d’Ahmad Ghazzâli : la désignation de l’Essence ou de la Réalité absolue par le pronom “Lui”, l’identification de l’Amour avec l’Essence divine, la tri-unité Amour-aimé-amant, la métaphore du miroir pour caractériser la relation entre l’aimé et l’amant, les trois étapes du cheminement vers le *towhid* (renoncement au monde, au “soi” (*x’od*), à l’Aimé), la dynamique du désir (*showq*).

‘Erâqi est un passeur qui a indéniablement contribué à acclimater la pensée akbarienne en terrain persan. Il ne se contente nullement de répéter une leçon apprise, il l’adapte à la mentalité et à la sensibilité iraniennes : il en gomme les aspérités, en éclaire les difficultés, l’habille d’une symphonie de métaphores, l’exprime à travers une prose imagée ou une poésie facile à retenir, utilisée dans le *samâ’*. Il la rend ainsi accessible à un très large public : il ne faut plus être un érudit ou un philosophe pour s’y intéresser, il n’est pas nécessaire d’en comprendre toutes les finesses, d’en connaître le vocabulaire technique, ni même de savoir comment elle s’appelle, ni d’où elle vient. Elle s’infuse incognito dans l’esprit des plus simples et s’assimile à la conscience religieuse collective. De plus, la licence poétique permet d’exprimer des idées qui, exposées sous une forme discursive, paraîtraient suspectes ou blasphématoires.

Cependant, il ne faudrait pas croire que la doctrine d’Ibn ‘Arabî est totalement nouvelle pour les Persans, elle est au contraire très proche de leur propre credo mystique. Le Shayx al-Akbar ne fait finalement que préciser et systématiser, en de minutieux exposés discursifs et à travers un vocabulaire technique rigoureux, des idées déjà existantes ne serait-ce qu’à l’état

d'intuition. La métaphysique du poète Sanâ'i, auteur antérieur à 'Erâqi de plus d'un siècle, contient de nombreuses propositions proches de la *wahdat al-wujûd* et devenues depuis longtemps récurrentes dans l'univers musulman. Cet auteur est, avec Ahmad Ghazzâli, l'initiateur du soufisme poétique d'amour persan, dont l'originalité consiste en un alliage d'idées philosophiques exprimées métaphoriquement et d'une poésie d'amour et de "libertinage". 'Erâqi hérite de cette tradition persane et s'efforce de la concilier avec la pensée akbarienne. La théosophie d'Ibn 'Arabî se greffe donc, en Perse, sur une métaphysique bien développée et possédant ses propres modes d'expression.

Pour 'Erâqi, Dieu est à la fois Unité et tri-unité : l'Unité est liée à l'expression de la transcendance absolue, à l'Abîme de la Divinité insondable même pour Elle-même, tandis que la tri-unité s'apparente à la Manifestation. L'existenciation apparaît comme un acte d'amour par lequel la circulation intradivine d'amour entre l'Amour, l'Aimé et l'amant s'épanche à l'"extérieur" en une Théophanie. Dieu sort de Sa Solitude primordiale pour Se révéler dans des êtres qui Le manifestent à Lui-même pour autant qu'Il Se manifeste à eux.

Donc, l'apparition de la créature en tant qu'individu distinct de la Divinité résulte d'un désir de Celle-ci de Se révéler à Elle-même, désir qui se réalise dans l'existenciation. Elle n'est pas "autre chose" que Dieu et il n'y aucune distance réelle entre elle et Lui. C'est l'existenciation qui instaure un écart unilatéral illusoire entre la créature et Dieu, tout en la garantissant contre le danger de dissolution dans l'être non individuel du Divin. L'idée d'une union de l'homme à Dieu est logiquement rejetée, parce qu'elle implique une dualité jugée inexistante, puisque l'existencié est pur "non-être". Elle est remplacée par le concept de Vision (*shuhûd*) qui est un état ontologique stable, acquis une fois pour toutes. La vision est la condition de l'Homme parfait, qui s'est "dé-créé" et a rejoint le sein de la Divinité.

'Erâqi tente de tempérer la *wahdat al-wujûd* par l'introduction d'une tri-unité au sein de la Divinité. Cependant, celle-ci renforce encore l'idée d'une unité de Dieu et de la création. L'Amour y est Dieu en tant qu'Infini et Inconnaissable. L'Aimé et l'amant correspondent ultimement aux deux phases de l'apparition des êtres. L'Aimé est une sorte de Logos qui contient les archétypes de toutes choses telles qu'elles existent dans la Connaissance divine. L'amant représente les êtres effectués hors de l'Essence divine, c'est-à-dire existenciés en tant qu'existences individuelles concrètes.

En abordant le plan de la relation personnelle entre Dieu et l'homme, 'Erâqi reprend les appellations d' "aimé" et d' "amant" en infléchissant leur sens. L'aimé va alors désigner Dieu en tant que Seigneur personnel de celui à qui Il Se révèle, alors que l'amant sera le partenaire humain. Tout être possède une fonction théophanique qui est sa raison d'être. L'unicité de l'Objet de tout amour est soulignée : c'est Dieu qui S'aime Lui-même en nous. Il ne peut être connu qu'à travers le miroir de la création. Cette théorie de la vision par miroir interposé préserve mieux le Mystère divin, et le monde y gagne une signification religieuse qui permettra le développement d'une attitude particulière, la contemplation de Dieu à travers un être de beauté (*shâhedbâzi*).

A la descente (*nozul*) par laquelle Dieu s'épanche à l'extérieur à travers Ses créatures correspond la remontée (*so'ud*) le long des degrés d'être vers le seul Etre, par laquelle les créatures reviennent à leur Créateur. Cette remontée s'effectue par l'annihilation du "soi" accomplie à un triple niveau : celui des actes, des attributs et de l'Essence. L'unification au niveau des actes est étroitement liée à l'unification au niveau des attributs. L'homme se conforme aux mœurs divines. Or, la multiplicité des actes, dont l'Actant est unique, révèle une infinité de Noms ou Attributs divins. La perfection de l'homme consiste à refléter l'ensemble des Noms. Le troisième et ultime degré d'annihilation du "soi" intervient au niveau de l'Essence. Le mystique y passe du '*ayn al-yaqîn*, qui est une certitude apportée par la Vision (*mushâhada*) et le dévoilement (*kashf*), c'est-à-dire une intuition directe ou une certitude oculaire, au '*haqq al-yaqîn*, qui est l'assimilation métaphysique, le fait de réaliser personnellement ce que l'on est. Le soufi s'identifie alors à l'Homme Parfait et il vit dans une calme béatitude, désormais inséparable de Dieu puisque redevenu Lui.

Le combat spirituel prend la forme d'une lutte entre le "soi" (*x'od*), lieu des tendances mauvaises et de l'individualité illusoire, et le cœur (*del*), lieu de l'unification avec Dieu (*towhid*). Le soi ne s'identifie pas totalement à *nafs*. Il n'est pas seulement l'âme passionnelle, le moi égoïste, individualiste, jouisseur et destructeur. Il est aussi l'individualité de la créature, ce qui la pose comme un être distinct, "autre" que Dieu, ce qui la désintègre et la divise. Quant au cœur, il est bien le lieu de la vision de Dieu et ce par quoi le mystique passe de la dualité à l'unité et de l'irréel au réel. Le cœur doit être purifié afin que son aptitude passe de la puissance à l'acte. Il se présente au départ comme un miroir obscurci et oxydé qui doit être clarifié afin de pouvoir refléter l'Image de Dieu. Alors, il sera rempli de cette Image au point de s'y identifier dans un sens, bien qu'il en reste distinct dans un autre.

Le cheminement dans la Voie est jalonné d'expériences heureuses et douloureuses. Les expériences heureuses sont la proximité (*qorb*), l'espérance (*rajâ'*), le goût spirituel (*dhowq*), le désir ardent (*showq*), la certitude (*yaqin*), la joie spirituelle (*tarab*), l'intimité (*ons*), l'esseulement (*xalvat*), l'extase (*vajd*), la vision (*shohud*) et l'union (*vasl*). Les expériences douloureuses sont diverses formes de peur (*heybat*), la tristesse (*gham*) et la souffrance (*dard*), la séparation (*ferâq*, *hejr*) et l'éloignement (*bo'd*), la stupeur (*heyrat*) et la folie (*divânegi*).

Le thème de la Séparation est l'un des plus fréquents et des plus fouillés de l'œuvre de notre poète. C'est un *maqâm*, une station spirituelle dans laquelle il semble avoir piétiné longtemps. 'Erâqi voudrait atteindre à la dévotion amoureuse, pure, heureuse, au-delà de la conquête ou de l'abandon, sans souci de réciprocité, mais il ne peut s'empêcher de souffrir de son éloignement de l'Aimé et de souhaiter l'union (*vasl*, *vesâl*), pourtant inférieure parce qu'éphémère et impliquant la dualité. La séparation purifie et dépouille l'âme de tout ce qui n'est pas Dieu, en premier lieu d'elle-même en la forçant à s'abandonner complètement et à ne pas compter sur ses propres qualités. Elle détruit l'orgueil et le souci de l'égo, et permet ainsi l'Unification. Elle s'insère donc entre les premières touches de l'union qui ne sont pas libérées d'une subtile et inconsciente recherche de soi, et la perfection du *shuhûd* qu'elle prépare. Elle peut être dangeureuse à cause des tentations de désespoir ou de révolte orgueilleuse et de prétention (*da'vi*).

L'expérience de 'Erâqi est-elle conforme à sa doctrine? Il est impossible de répondre à cette question, puisque si nous connaissons sa doctrine, nous ne savons rien de sa vie spirituelle. Il serait hasardeux d'affirmer que les poèmes d'un auteur reflètent fidèlement son expérience et que l'on peut s'en servir pour retracer son parcours spirituel. Les écrits de 'Erâqi ne dévoilent pas son expérience personnelle ! Composés dans un but didactique, destinés à être récités, entendus, chantés dans les réunions soufies, les poèmes du *Divân*, tout comme les *Lama'ât*, nous offrent un modèle, ou un idéal de progression mystique. Le "je" poétique ou l'amant du *Divân* n'est pas 'Erâqi, même si celui-ci s'y identifie après coup. Il est un personnage créé sous la plume du poète et animé par lui d'expériences et de sentiments conformes au message qu'il veut faire passer. Certes, quelque chose de la personnalité de l'auteur, de ses émotions, de sa vie intérieure, filtre à travers sa poésie. Mais les expériences décrites dans le *Divân* ne sont pas une autobiographie spirituelle. Elles ont une valeur universelle, applicable à chacun de nous. Ce ne sont pas des événements spirituels particuliers, vécus dans leurs limites et leurs contingences, mais des

situations exemplaires, modèles, théoriques, virtuelles, qui pourront être comprises de façon personnelle par chaque mystique et assimilées graduellement.

Cette constatation nous conduit à examiner le problème plus général de la fidélité de l'écrit mystique à l'expérience qu'il nous décrit, ainsi que celui de l'adéquation du langage à l'expression du vécu. Au temps de l'expérience, le mystique est totalement incapable d'en dire quoi que ce soit. Post factum, il construit la formulation de cette expérience ineffable en soi. Ce faisant, il l'analyse, l'interprète, la typifie, et donc la transforme involontairement. Il se heurte sans cesse à la pauvreté et à l'inadéquation du langage qui trahit sa pensée. Il recourt alors à l'image, à la métaphore et à l'analogie. L'analogie est plus lointaine que l'image, mais plus complexe et plus vivante ; elle exprime un rapport non plus entre deux choses mais entre deux relations. Elle est plus respectueuse du mystère : tout en faisant soupçonner quelque chose de l'expérience, elle met simultanément en garde contre une compréhension trop littérale. Elle est un signe (*neshân*). Le poème transcrit les données de l'expérience par l'analogie : la relation entre l'homme et Dieu ressemble à celle de l'amant et de l'Aimé(e), cela ne signifie pas que l'homme est l'amant et Dieu l'Aimé tels qu'ils nous sont décrits, mais seulement que nous pouvons saisir quelque chose de la relation de 'Erâqi avec Dieu en naviguant dans cette analogie.

En tant que poète, 'Erâqi a excellé dans la description de la relation complexe entre Aimé et amant à travers les images du libertinage, de l'ivresse et de l'amour métaphorique. Le *Divân* du poète exprime à la fois la plainte de l'amant et l'épopée d'une âme. L'amant décrit ses heurs et malheurs, ses états d'âme, ses contradictions et ses singularités. Il dresse l'inventaire des qualités de celui emprunte la voie périlleuse de l'amour : patience (*sabr*), contentement (*rezâ*), besoin de l'Aimé (*niyâz*), pauvreté (*faqr*), volonté (*erâdat*), et haut-dessein spirituel (*hemmat*). Il décrit la quête interminable de l'Aimé et l'amour tel qu'il le vit. Il analyse ses obstacles intérieurs à travers les métaphores du chien de la ruelle de l'Ami, de la poussière de Son seuil et du voile. Cependant, sublime est la condition de l'amant et grandiose le destin auquel il est appelé, puisqu'il est un miroir de l'Aimé, miroir destiné à devenir un avec l'Image. Amant et Aimé sont un, et pourtant l'amant n'est pas l'Aimé!

Il est encore plus difficile de cerner l'Aimé. Qui est-il réellement pour 'Erâqi ? Dieu ? Sa manifestation à travers un être de beauté ou un maître spirituel ? Ou peut-être tout simplement un être humain aimé d'un amour profane ? L'Aimé étant ici le partenaire de la relation personnelle qui s'établit entre Dieu et le mystique, il peut donc être "contemplé" et décrit, contrairement à

l'Essence inconnaissable. Il est représenté sous une forme humaine et décrit physiquement, mais son portrait est stylisé et impersonnel, dépouillé de toute individualité, afin de laisser percer peu à peu le Visage Unique. Les images sensibles sont des icônes renvoyant à une autre réalité. Ainsi le fait d'écarter les cheveux de la Face signifie à la fois le dévoilement, la Révélation de la Beauté divine sans voile, la joie de la rencontre après la tristesse de la séparation, l'illumination du jour après l'obscurité de la nuit, le lever du soleil dans les ténèbres, l'apparition du monde sous sa réelle identité, et donc sa transfiguration. Les cheveux désignent donc la partie directement visible de l'Identité divine, le monde existencié, le manifesté (*zâher*). Cette manifestation est simultanément un voile, c'est la connaissance négative de la Divinité à travers Sa création. La Face est le caché (*bâten*), le dévoilement de l'Unité telle que les créatures ne peuvent La percevoir à moins d'être devenus Elle. L'œil est la beauté destructrice et partage avec les sourcils et les cils le rôle de révélatrice des attributs divins de Majesté et de Colère. Par contre, les lèvres, liées à la Parole créatrice et vivificatrice, dispensent la douceur, enivrent, ouvrent à l'illumination et guérissent les blessures causées par l'œil. Elles révèlent les attributs de Miséricorde et de Grâce.

Si coquetterie (*nâz*) et cruauté (*jafâ'*) sont à première vue les traits les plus caractéristiques de la personnalité de l'Aimé, il y a en réalité coexistence de deux aspects opposés : la Majesté (*jalâl*) et la Beauté (*jamâl*), qui se rencontrent en la Perfection (*kamâl*) et qui révèlent des attributs divins différents : beauté, douceur, miséricorde, tendresse, qui éveillent l'amour, ou au contraire, majesté, colère, toute-puissance et vengeance, qui éveillent la crainte. La complémentarité des aspects Majesté-Beauté recoupe celle de la Transcendance et de l'Immanence au sein de la Divinité. La Majesté symbolise la transcendance divine, le fait pour la Divinité d'être dérobée aux regards, tandis que la Beauté représente l'immanence, la révélation. Quant à l'absence apparente de l'Aimé, elle est en fait omniprésence et excès de manifestation.

Les personnages secondaires du guide, du zéphir, du fantasma (*xiyâl*) et de l'ennemi médisant typifient des aspects de l'Aimé ou de l'amant.

La poésie mystique persane avec ses images liées au libertinage, à l'ivresse et à l'amour métaphorique crée une conception du monde et des bonnes mœurs qui s'oppose complètement à celle de la cour et de la mosquée. Elle en retire une saveur de scandale qui fait son originalité et que possède rarement la poésie mystique arabe, bien que cette dernière chante également le vin et

l'amour. Il convient évidemment de distinguer langage poétique et réalité. Le poète le plus orthodoxe peut recourir au registre libertin pour donner du sel à son poème.

Différentes catégories entrent sous le vocable *qalandar* : ascète, faux soufi au comportement choquant, être totalement intoxiqué par les états spirituels et peu soucieux des formes, ou type littéraire. Dans la poésie mystique, le "libertin" est toujours un personnage positif, dont les traits les plus scandaleux sont malicieusement accentués, mais chargés d'un sens spirituel spécifique. Il s'oppose à l'ascète et au soufi hypocrite. Homme de douleur et amant parfait, il est briseur d'idoles et avant tout de celle de son "soi". Le thème du "libertinage" développe les images de la Taverne, du Vieux Mage, de l'impiété, du petit chrétien. L'état de *qalandari* est tour à tour ou simultanément souffrance et joie.

La poésie mystique bachique conquiert son originalité en transformant et adaptant un nombre limité d'images de la poésie profane. L'auteur traite généralement ce thème dans un contexte libertin (*qalandari*). Il traite des diverses sortes de vin qui correspondent à différents degrés de connaissance mystique. Il oppose contenant et contenu, coupe et vin comme les symboles de la forme et du sens, ou du monde existencié et de l'Essence, ou de la pluralité et de l'unicité, ou de non-être et de l'Être. La musique et la danse s'associent à la thématique du vin et de l'ivresse.

Le *shâhedbâzi* est un type d'amour mystique particulier qui consiste à aimer Dieu à travers un être de beauté et dont les grands théoriciens furent Ahmad Ghazzâli et Ruzbehân Baqli Shirâzi. Il se marie bien avec la doctrine de l'Unicité de l'Être, puisque toute chose est une théophanie divine. On trouve des expressions de cet amour dans les ghazals de 'Erâqi, mais c'est le *Livre des Amants* qui offre une théorie de l'amour métaphorique.

Il convient de bien cerner le statut noétique accordé par les spirituels persans à la poésie, aux métaphores et aux paradoxes. L'image s'inscrit dans un réseau de mystérieuses correspondances entre les réalités de ce bas-monde et les réalités spirituelles et le poème devient une parole performative, situant mentalement le lecteur dans la sphère spirituelle qu'il évoque et le plongeant dans un "réel" qui est plus réel que la réalité tangible et qui s'apparente au monde imaginal dévoilé, par exemple, par Sohrevardi à travers le conte initiatique.

Faxr al-din 'Erâqi est avant tout un maître du ghazal mystique, genre de prédilection dans le style poétique dit "'erâqi" cultivé au XIII^e siècle. Il n'excella pas dans le quatrain, pourtant

très utilisé dans le registre mystique, mais s'essaye avec bonheur aux formes plus longues à thématique philosophique (*tarji'ât* et *tarkibât*). Son écriture a de quoi déconcerter le lecteur occidental. Baroque et précieuse, elle surprend par son culte de l'excès sous toutes ses formes, sa démesure dans l'expression des sentiments, ses outrances et ses bizarreries, son esthétisme, la profusion de ses ornements : métaphores filées, images insolites ou sentimentales, parfois d'un goût douteux.

'Erâqi apparaît comme l'un des derniers représentants d'une tradition poétique qui s'éteint sans bruit. Au XIV^e siècle, le grand poète Hâfez, génie du ghazal et pleinement héritier de l'école persane de soufisme, est déjà un homme isolé. En effet, après Qunawî et ses disciples persans (fin du XIII^e siècle), le subtil équilibre entre mystique spéculative et mystique poétique est rompu et la poésie perd de son lyrisme en se vouant à l'expression d'idées philosophiques inspirées du système de l'Unité de l'Être. Kamâl Xojandi, Shirin Maghrebi, Qâsem Anvâr pour le *ghazal*, Shabestari, Amir Hoseyni et Jâmi pour le *mathnavi*, sont parmi les premiers représentants de cette évolution qui condamnera peu à peu la poésie à la monotonie et à l'abstraction. On se met également à interpréter et à "expliquer" la poésie. Les commentaires de poèmes véhiculeront efficacement la doctrine akbarienne à travers tout le monde musulman, mais alourdiront la poésie d'une pesante argumentation philosophique et théologique. A la même époque, des traités fixent le sens des métaphores poétiques. En donnant un sens précis et unique aux images liées à la description de l'Aimée et au vin, on fait disparaître la polysémie et l'opalescence qui font le charme de ce type de poésie. Le style indien, au contraire, donne la prépondérance à la forme par rapport au sens, mais cette forme se fossilise : le nombre de figures, de thèmes et d'images diminue, les traits trop particuliers sont supprimés les combinaisons nouvelles de vieux symboles finissent par s'épuiser et s'affadir. On peut donc considérer 'Erâqi comme un témoin d'une période-charnière de l'histoire de la littérature persane.

BIBLIOGRAPHIE

1. 'Erâqi

1.1 Editions de son œuvre

'ERÂQI. *Divân*. Kampur, 1325 ; Lahore, s.d.

'ERÂQI. *Divân-e kâmel-e Faxr al-din 'Erâqi*, éd. E. Shâhrudi (Bidâr). Tehrân : Faxr-e Râzi, 1372, 416 p.

'ERÂQI. *Kolliyât*, éd. Sa'id Nafisi. Tehrân : Sanâ'i, 1337, 443 p.

'ERÂQI. *Lama'ât be enzemâm-e sharh az shoruh-e qarn-e hashtom*, éd. M. X^Vâjavi. Tehrân : Mowlâ, 1363, 149 p.

'ERÂQI. *Majmu'e-ye âthâr-e Faxr al-din 'Erâqi*, éd. N. Mohtasham. Tehrân : Zavvâr, 1372/1994, 674 p.

'ERÂQI. *The Song of Lovers*, éd. et trad en ang. : A. J. Arberry. Oxford, London, N-Y, Bombay, Calcutta, Madras : H. Milford, 1939, 206 p.

1.2 Etudes

BALDICK, Julian. "The Authenticity of 'Irâqi's 'Ushshâq-Nâme", *Studia Iranica*, II, 1 (1973), pp. 67-78.

BALDICK, J. *The poems of Fakhr al-din 'Irâqi*, th. Oxford, 1987.

CIME, Axtar. "Bar resi-e shoruh-e *Lama'ât* -e 'Erâqi", *Ma'âref*, XIII, 2 (1375), pp. 48-79.

CIME, A. "Do resâle az 'Erâqi", *Ma'âref*, VIII, 1 (1370), pp. 114-128.

CIME, A. *Maqâm-e Sheyx Faxr al-din Ebrâhim 'Erâqi dar tasavvof-e eslâmi*. Islamabad : Markaz-e tahqiqât-e fârsi-e Iran o pâkestân, 1372/1994, 359 p.

'ERÂQI. *Divine Flashes*, trad. du pers. par W. C. Chittick et p. L. Wilson, introd. S. H. Nasr. N-W-Ramsey-Toronto : Paulist Press, 1982, 178 p.

MOLLÂ NÂDER, "Faxr al-din 'Erâqi va xânvâde-ye u dar Moltân", *Helâl*, Karatchi, Tir 1342.

TABIBIÂN, Sayyed Hamid. *‘Erâqi-nâme*. Tehrân : Ruzane, 1374, 336 p.

1.3 Quelques manuscrits consultés

Jar Allah n° 1667/1, n° 24620 du catalogue Monzavi, microfilm 420 de l’Université de Téhéran.

Copiste : Esfandiyâr al-Abhari. Datation : 702, c’est-à-dire 43 ans après la mort de ‘Erâqi. Le classement alphabétique propre aux *divâns* n’est pas respecté, le texte en *nasx* est disposé en quatre colonnes et totalise 3616 beys.

Nafez Pasha n° 915, n° 24622 Monzavi, microfilm 95 de l’Université de Téhéran. Manuscrit bien lisible du *Divân* sans classement alphabétique. Datation : 729.

Shahid ‘Ali Pasha n° 2703/2, n° 24621 Monzavi, microfilm 515 de l’Université de Téhéran. Contient l’*Introduction*, le *Divân*, les *Lama’ât*, daté 721-789.

Aya Sofia n° 2051/8 (209), n° 24623 Monzavi, microfilm 410 de l’Université de Téhéran. Contient le *Divân* et les *Lama’ât*, daté 730, copié par Mahmud Tabrizi Sarrâj.

Lala Ismaïl n° 487/34, n° 24625 Monzavi, microfilm n° 504 de l’Université de Téhéran. Contient les *qasidas*, *ghazals* et *Lama’ât*. Copiste : Hâjji M. Guyande-ye Tabrizi, Egypte, daté 742. Ecriture peu soignée.

Université d’Istanbul n° 538/21, n° 24629 Monzavi, microfilm n° 443 de l’Université de Téhéran. Daté 826. Copie en *nasta’liq* du *Livre des Amants*, cahier 14 pp. 528r-539r.

Majles n° 9283/-9105, daté 916, *Divân*, mss détérioré, belle écriture *nasta’liq*, poèmes non classés par ordre alphabétique, beaucoup d’erreurs, encadrements et titres en rouge.

Majles n° 5976/19, n° 24634 Monzavi, XIe siècle, *ghazals*, *qasidas* et quatrains choisis, pp. 667-687 d’un recueil de poèmes mystiques et philosophiques, *nasta’liq* soigné, page de titre dorée et enluminée, sous-titres en rouge, décoration inachevée.

Majles n°2990/1, n° 12758 Monzavi, pp. 2-101, XIIe s. Contient les *Lama’ât* et les *Lavâyeh*, annotations en marge par un représentant de l’école d’Ibn ‘Arabi, ponctuation et sous-titres en rouge, encadrements, détérioré.

Majles n° 965-6 du catalogue (t. 2), *Eshq-nâme* en marge du *Divân* de Hâfez, pp. 152-235, daté 858, quelques pages manquantes.

Majles n° 9195. *Lama’ât*, daté 886, *nasx*, f. 46r-83r, titres en rouge violacé. Introduction sur l’auteur, les circonstances de la rédaction, exposition de la doctrine en questions et en réponses.

Malek n° 5370/4, n° 24637 Monzavi. *Divân*, *nasta’liq*, daté 1225.

Malek n° 4056/9, n° 12751 Monzavi. *Lama’ât*, *nasx*, daté 940 avec annotations en marge et changement de copiste à partir de la 20e *lam’e*.

Malek n° 4837, *Divân* copié en *nasta'liq* par Mirak Yazdi en 1007.

Université de Téhéran n° 3299/2, *Lama'ât*, pp. 7-79, *nasx* et *ta'liq*, daté 831 et 817

Université de Téhéran n° 2958/11, *Lama'ât, nasta'liq*, daté 997, pp. 188-214.

2. Littérature et soufisme

ABÛ HAYYÂN AL-TAWHÎDÎ. *Al-sadâqa wa al-sadiq*, éd. 'A. Mutawallî Salâh. s.l. : Al-Matba'a al-nimûzijiyya, 1972.

ABÛ NU'AYM AL-ISFAHÂNÎ. *Hilyat al-awliyâ wa tabaqât al-asfiyâ*. Le Caire, 1932-37, réimp. Beyrouth : Dâr al-Ma'rifa, 1967, 10 vol.

ABU SA'ID B. ABI AL-XEYR. *Asrâr al-towhid*, éd. Shafi'i Kadkani. Tehrân: Âgâh, 1371, 1063 p.

ABÛ TÂLIB AL-MAKKÎ. *Qût al-qulûb*, éd. 'A. al-Hifnî. Al-Qâhira : Dâr al-Irshâd, 1991, 317 p.

ADDAS, Claude. *Ibn 'Arabi ou la quête du Soufre rouge*. Paris : Gallimard, 1989, 407 p. (Bibliothèque des Sciences Humaines).

ADHKÂ'I, Parviz. *Ketâbshenâsi-ye Hamadân*. Hamadan : Markaz-e motâle'ât-e farhangi / Ostândâri-ye Hamadân, 1374.

'AFÎFÎ, Abû al-'Alâ. *Malâmatiyân va sufiyân va javanmardân*, trad. pers. de 'A. Razavi. Kaboul, 1344, 105 p.

'AFIFI, Rahim. *Farhangnâme-ye she'ri*. Tehrân : Soroush, 1372, 3 t., 2744 p.

AFLÂKI, Shams al-din Ahmad. *Manâqeb al-'ârefîn*, éd. Tahsin Yâziji. Ankara : Anjoman-e târix-e Tork, 1961, 1220 p.

AHMAD JÂM. *Ons al-tâ'ibin*, éd. 'A. Fâzel. Tehrân : Tus, 1368, 704 p.

AIGLE, Denise (éd). *L'Iran face à la domination mongole*. Téhéran : IFRI, 1997.

ALADDIN, Bakri. *Etude critique et comparative sur Al-bulgha fi'l hikma et réfutation de son attribution à Ibn 'Arabi*. Th. doc. Sorbonne, 1971.

AL-HAKÎM, Su'âd. *Al-mu'allim al-sûfi*. Beyrouth : Dandara, 1981, 1311 p.

ALI THÂNI (Amir Sayyed Hamadâni). *Mashâreb al-adhvâq : Sharh-e qaside-ye xamriyye-ye Ebn Fârez dar bayân-e sharâb-e mahabbat*, éd. M. Xâjavi. Tehrân : Mowlâ, 1362, 92 p.

AMIN AHMAD RÂZI. *Haft Eqlim*, éd. J. Fâzel. Tehrân : Ketâbforushi 'Ali Akbar 'elmi va adabiyye, s.d., 3 tomes, 1601 p.

- AMITAI-PREISS, Reuven, MORGAN, David O. ed. *The Mongol Empire and its Legacy*. Leiden : Brill, 1999
- ANAWATI, G.-C., GARDET, Louis. *Mystique musulmane. Aspects et tendances, expériences et techniques*. Paris : Vrin, 1961, 310 p.
- ANSÂRI, ‘Abd Allâh. *Les étapes des itinérants vers Dieu*, éd. crit., introd., trad., lexique par S. de Laugier de Beaurecueil. Le Caire : IFAO, 1962, 297 p.
- ANSÂRI, ‘A. *Majmu’e-ye rasâ’el-e fârsi*, éd. M. S. Mowlâ’i. Tehrân : Tus, 1372, 845 p.
- ANSÂRI, ‘A. *Sad meydân-e pir-e Herat*, éd. Q. Ansâri. - 2e éd. Tehrân : Tahûri, 1360, 79 p.
- ANSÂRI, ‘A. *Soxanân-e pir-e Herât*, éd. par M. J. Shari’at. Tehrân : Sherkat-e sahâmi-e ketâbhâ-ye jibi, 1977, 261 p.
- ARBERRY, A. J. *Classical persian Literature*. London : George Allen and Unwin Ltd., 1958, 464 p.
- ARBERRY, A. J. *Sufism, an Account of the Mystics of Islam*. London, 1969, 142 p.
- ARNALDEZ, Roger. *A la croisée des trois monothéismes : une communauté de pensée au Moyen-Âge*. Paris : Albin Michel, 1993, 447 p.
- ‘ATTÂR, Farid al-din. *Asrâr-nâme*, éd. S. Gowharin. Tehrân : Safi ‘Ali Shâh, 1338.
- ‘ATTÂR, F. *Divân*, éd. T. Tafazzoli. -réimpr. Tehrân : ‘Elmi va farhangi, 1371, 924 p.
- ‘ATTÂR, F. *Elâhi-nâme*, éd. et introd. H. Ritter. Tehrân : Tus, 1368, 454 p.
- ‘ATTÂR, F. *Manteq al-teyr*, éd. Sâdeq Gowharin. Tehrân : ‘Elmi va farhangi, 1372, 445 p.
- ‘ATTÂR, F. *Mosibat-nâme*, éd. Nurâni Vesâl. - 4e éd. Tehrân : Zavvâr, 1373, 480 p.
- ‘ATTÂR, F. *Moxtar-nâme, majmu’e-ye robâ’iyyât*, éd. et annoté par Shafi’i Kadkani. Tehrân : Tus, 1358, 297 p.
- ‘ATTÂR, F. *Tadhkerat al-owliyâ’*, éd. R. A. Nicholson. Tehrân : Donyâ-ye ketâb, 1370, 480 p.
- AVICENNE. *Traité mystiques*, éd. et trad. Mehren. Amsterdam : Apa-Philo press, 1979, 4 fasc. en 1 vol.
- AWN, Peter. *Satan’s Tragedy and Redemption*. Leiden : Brill, 1983, 285 p.
- BÂBÂ TÂHER ‘ORYÂN. *Divân*. Tehrân : Sa’di, 1368, 76 p.
- BADAWI, ‘Abd al-Rahmân. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris : Vrin, 1968, 199 p. (Etudes de philosophie médiévale).
- BAUSANI, Alessandro. *L’Enciclopedia dei fratelli dalla purità, riassunto con introduzione e breve commento dei 52 trattati o epistole degli Ikhwân al Safâ’*. Napoli : Istituto Universitario

- Orientale, 1978, 284 p.
- BÂXARZI, Yahyâ. *Owrâd al-ahbâb va fosus al-âdâb*, éd. I. Afshâr. Tajrish : Enteshârât-e Farhang-e Irân zamin, 1358, 397 p.
- BENAÏSSA, ‘Omar. *L’ère de l’Homme parfait. L’école d’Ibn ‘Arabi en Iran aux XIIIe et XIVe siècles* (Les transmetteurs de la doctrine). Th. doc. Paris III, 1998, 345 p.
- BENSCHAIKH, D. E., “Poésies bachiques d’Abu Nuwas. Thèmes et personnages”, *BEO* (Damas), XVIII, 1963-64, pp. 7-84.
- BERTELS, Evgenyi. “Mer’at-e ‘oshshâq” in *Tasavvof va adabiyât-e tasavvof*, trad. du russe en persan par S. Izadi. Tehrân : Amir Kabir, 1356, pp. 165-238.
- BISTÂMI. *Les dits de Bistâmi* (shatahât), trad. de l’arabe, présenté et annoté par A. Meddeb. Paris : Fayard, 1989, 200 p. (L’espace intérieur, 38).
- BLACHERE, Régis. “Les principaux thèmes de la poésie érotique au siècle des Omayyades de Damas”, *Annales de l’Institut d’Etudes Orientales d’Alger*, 1939, pp. 82-128.
- BOYCE, Mary. “Haoma, priest of the Sacrifice”, in *Henning Memorial Volume*, Asia Major Library. London : Lund Humphries, 1970, pp. 62-80.
- BROWNE, E. G. *A Literary History of persia*. Cambridge : University press of Cambridge, 1928, 4 tomes.
- BURCKHARDT, Titus. *Introduction aux doctrines ésotériques de l’Islam*. Paris : Dervy-Livres, 1985, 184 p. (Mystiques et religions).
- CAHEN, Claude. *La Turquie pré-ottomane*. Istanbul/Paris : IFEA, 1988, 410 p. (Varia Turcica, VII).
- CAMBRIDGE HISTORY OF PERSIA*, vol. V : *The Saljuq and Mongol periods*, éd. J.A. Boyle. Cambridge : University press, 1968, 763 p.
- CASPAR, R. *Traité de théologie musulmane*. T. 1 : Histoire de la pensée religieuse musulmane. Rome : PISAI, 1987.
- CHITTICK, W. C. *Faith and practice of Islam*. Albany : State University of N-Y, 1992, 306 p.
- CHITTICK, W.C. *The Sufi path of Love : The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany : State University of N-Y, 1983, 433 p.
- CHODKIEWICZ, Michel. *Le Sceau des Saints - prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn ‘Arabi*. Paris : Gallimard, 1986, 231 p. (Biblio. des Sc. Hum.).
- CHODKIEWICZ, M. “Quelques remarques sur la diffusion de l’enseignement d’Ibn ‘Arabi”,

- Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, ss dir. H. Elboudrari. Le Caire : IFAO, 1993, pp. 201-224.
- CHODKIEWICZ, M. *Un Océan sans rivage. Ibn 'Arabi, le Livre et la Loi*. Paris : Seuil, 1992, 217 p. (La Librairie du XXe siècle).
- Classical Persian Sufism : From its Origins to Rumi*, éd. L. Lewisohn. London/N-Y : Khaniqâhi Nimatullâhi publications, 1993, 666 p.
- CHRISTENSEN, A. *King Xosrow and his Boy*, éd. Unvala. Paris, 1921.
- CHRISTENSEN, Arthur. *L'Iran sous les Sassanides*. - 2e éd. Copenhague, 1944, 560 p.
- CLINTON, J. "Bâda" dans *Encyclopaedia Iranica*, éd. Yarshâter, t. III, p. 353.
- CORBIN, Henry. *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*. Paris : Flammarion, 1958.
- CORBIN, H. *En Islam iranien*, III. Paris : Gallimard, 1972, 375 p.
- CORBIN, H. "La philosophie islamique" in : *Histoire de la philosophie*, ss la dir. de Y. Belaval. Paris : Gallimard, 1974, t. I, pp. 1048-1197 et t. III, pp. 1068-1188.
- CORBIN, H. *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*. Chambéry : présence, 1971, 231 p. (Le soleil dans le cœur).
- DABBÂGH, 'Abd al-Rahmân b. Md al-Ansârî. *Kitâb mashâriq anwâr al-qulûb wa mafâtîh asrâr al-ghuyûb*, éd. Ritter. Beyrouth : Sâder, 1959, 141 p.
- Dâ'iret al-ma'âref-e bozorg-e eslâmi*, "Abu Nuwas", "Ebn Fârez".
- DÂ'I SHIRÂZI. *Nasâyem-e golshan*, éd. M.N. Rânjhâ. Lahore : Markaz-e tahqiqât-e fârsi-e Irân va pâkestân, 1362.
- Danses sacrées (Les)*. Paris : Seuil, 1963, 495 p. (Sources orientales).
- DÂRÂBI, Mohammad. *Latife-ye gheybi*. Shirâz : Ketâbxâne-ye Ahmadi, 1357, 153 p.
- DARVISH M. TABASI. *Âthâr*, éd. I. Afshâr et M.T. Dâneshpazhuh. Tehrân : Xânqâh-e Ne'matollâhi, 1351, 556 p.
- DAYLAMÎ, Abû al-Hasan 'Ali b. Md. *Kitâb 'atf al-alif al-ma'lûf 'alâ al-lâm al-ma'tûf*, éd. et préface J.-C. Vadet. Le Caire : IFAO, 1962, 152 p.
- DE BRUIJN, J.T.P. *Of Piety and Poetry : The Interaction of Religion and Literature in the Life and Works of Hakim Sanâ'i of Ghazna*. Leiden : Brill, 1983, 300 p.
- DE BRUIJN, J.T.P., "The *Qalandariyyât* in Persian Mystical Poetry, from Sanâ'i Onwards", *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, ed. by L. Lewisohn. London, New York : Khaniqâhi

- Nimatullahi Publications, 1992, pp. 75-86.
- DERMENGHEM, Emile. *L'éloge du vin (al-Khamriyya)*, avec comm. de Nabolsi, trad. de l'arabe avec la collaboration de A. Faraj et étude sur le soufisme. Paris : Vega, 1931, 267 p. (L'anneau d'or)
- DERMENGHEM, E. *Vie des saints musulmans*. Paris : Sindbad, 1983, 329 p. (Islam)
- DEWEESE, Devin A., "The Eclipse of the Kubrawiyah in the Central Asia", *Iranian Studies*, 21 (1/2) (1988), pp. 45-83.
- DIGBY, "Qalandars and related groups : Elements of Social Deviance in the Religious Life of the Delhi Sultanate of the XII and XIVth century " in Y. Friedman ed: *Islam in Asia*, Vol. 1 : *South Asia*. Jerusalem : The Magnes press, the Hebrew University, 1984, pp. 60-108.
- DOLS, Michael W. *Majnûn : the Madman in Medieval Islamic Society*, éd. D. E. Immisch. Oxford : Clarendon Press, 1992, 543 p.
- DOWLATSHÂH *Tadhkerat al-sho'arâ'*, éd. Ramazâni. Tehrân : Padide-Xâvar, 1366.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J. "The Religion of Ancient Iran" in *Opera Minora II Zarathustra et sa religion*. Tehrân : Université de Téhéran, 1975, 386 p.
- DURING, J. "Le grincement de la porte du paradis. La double structure du phénomène musical dans la culture islamique", in: *Gott is schön und Er liebt die Schönheit*. Festschrift für Annemarie Schimmel, éd. A. Giese et J.-C. Bürgel. Bern, Berlin, Franckfurt, New-York, Paris, Wien, 1994, pp. 153-179.
- DURING, Jean. *Musique et extase : l'audition mystique dans la tradition soufie*. Paris : Albin Michel, 1988, 282 p.
- DURING, Jean. *Musique et mystique dans les traditions de l'Iran*. Paris/Tehrân: IFRI/Peeters, 1989, 688 p.
- EDWARDES, Allen. *The Jewel in the Lotus. A Historical Survey of the Sexual Culture of the East*. New York, 1959.
- E.I. 1, " 'udhri'".
- E.I. 2 " 'Ishk' , "khamr", "Khamriyya", "Hamadan", "Qonya", "Ibn Hazm", "ghazal", "kasida", "kalb", "rûh", "nafs", "mathnavi", "Multân", "Kalandar" et "Kalandariyya", "Sadr al dîn al Kûnawî", "al-insân al-kâmil", "rakib", "djism".
- EPINETTE, Michèle. *Le thème du vin du Xe au XIe siècle*, th. doc. Paris III, 1986.
- EPINETTE, M. "Le vin des perses", *Dabireh*, 1 (1991), pp. 107-119.

- ESFARÂYANI, Nur al-din ‘Abd al-Rahmân. *Kâshef al-asrâr*, éd., prés. et trad. en fr. : H. Landolt. Tehrân : Enteshârât-e Dâneshgâh-e Tehrân, 1358, 395 p.
- Etudes carmélitaines*, n° consacré au Cœur, Desclée de Brouwer, 1950.
- ‘EYN AL-QOZÂT. *Nâme-hâ*, éd. A. Monzavi et ‘A. ‘Oseyrân. Tehrân : Zavvâr, 1362, 2 vol., 968 p.
- ‘EYN AL-QOZÂT. *Tamhidât*, éd. ‘A. ‘Oseyrân. Tehrân : Manucehri, 1370, 523 p.
- FEYZ-E KÂSHÂNI. *Meshvâq be enzemâm-e montaxabi az ghazaliyyât va soxanân-e digar-e vey*, éd. comm. et introd. M. F. Kâshâni. Tehrân, 1348, 100 p.
- FIEY, Jean Maurice. *Chrétiens syriaques sous les Mongols (Il-Khanat de perse, XIIIe-XIVe s.)*. Louvain : Secrétariat du CSCO, 1975, 111 p.
- FIEY, J. M. *Communautés syriaques en Iran et Irak des origines à 1552*. Londres : Variorum reprints, 1979, 382 p.
- FORUZÂNFAR, Badi’ al-Zamân. *Farhang-e Foruzânfar*, rassemblé par M. Al-Sâdât Ranjir. Tehrân : Porsesh, 1374, 702 p.
- FOUCHECOUR, C.-H. de. *Moralia : les notions morales dans la littérature persane du IIIe/IXe au VIIe/XIIIe siècle*. Paris : Recherche sur les civilisations ERC, 1986, 511 p. (Bibliothèque iranienne, 32).
- FOUCHECOUR, C.-H. de. “Nâz o niyâz, ou : l’amour et l’Orient”, *Luqmân*, V,2 (1989), pp. 77-86.
- FRAGNER, Bert. *Geschichte der Stadt Hamadân und ihrer Umgebung in den ersten sechs Jahrhunderten nach der Higrâ.*, Wien : Verlag Notring, 1972
- GANDJEÏ, T., “The Genesis and Definition of a Literary Composition : the *Dah-nâma*, *Islamica*, XLVII (1971), pp. 59-66.
- GARCIN, Jean Claude (éd.) *Etats, sociétés et cultures du monde musulman médiéval, Xe-XVe s.*, t. 1. Paris : PUF, 1995. (Nouvelle Clio, L’Histoire et ses problèmes).
- GARDET, Louis. *Etudes de philosophie et de mystique comparées*. Paris : Vrin, 1972, 285 p.
- GARDET, Louis ; LACOMBE, Olivier. *L’expérience du soi*. Paris : Desclée, 1981, 392 p.
- GARDET, L. *L’Islam. Religion et communauté*. Paris : Desclée de Brouwer, 1967, 496 p.
- GAUDEFROY-DEMOMBYNES, PLATONOV. *Le monde musulman et byzantin jusqu’aux croisades*, t. VII de *Histoire du Monde*, pub. par M. E. Cavaignac. Paris : Boccard, 1931, 591 p.

- GHAZZÂLI, Ahmad. *Majmu'e-ye âthâr-e fârsi*, éd. A. Mojâhed. Tehrân: Enteshârât-e Dâneshgâh-e Tehrân, 1370, 570 p.
- GHAZZÂLI, A. *Savâneh al-'oshshâq*, éd. N. Purjavâdi. Tehrân, 1359.
- GHAZZÂLI, A. *Savâneh al-'oshshâq*, éd. Ritter. - rééd. Tehrân : Markaz-e nashr-e dâneshgâhi, 1368, 106 p.
- GHAZZÂLI, A. *Savâneh, Inspirations from the World of pure Spirits. The Oldest persian Sufi Treatise on Love*, trad. pourjavâdi. Londres : KPI, 1986, 127 p.
- GHAZZÂLI, Mohammad. *Kimyâ-ye sa'âdat*, éd. H. Xediv Jâm. Tehrân: 'Elmi o Farhangi, 1371, 2 vol., 1294 p.
- GOBILLOT, Geneviève. "Un penseur de l'Amour (*hubb*), le mystique khurâsânien al Hakîm al Tirmidhî (m. 318/930)", *Studia Islamica*, LXXIII (1991), pp. 25-44.
- GRONKE, Monika "Les notables iraniens à l'époque mongole : aspects économique et sociaux d'après les documents du sanctuaire d'Ardébil", in Yusuf Ragheb éd, *Documents de l'Islam médiéval : nouvelles perspectives de recherche*, Actes de la table ronde CNRS, Parsi, 3-5 mars 1988
- HÂFEZ. *Divân*, éd. Qazvini-Ghâni. Tehrân : Asâtir, 1368, 635 p.
- HÂFEZ. *Divân*, éd. p. N. Xânlari. Tehrân, 1362, 2 tomes.
- HALLÂJ, Husayn Mansûr. *Le Divân d'Al Hallâj*, éd., trad., et annoté par L. Massignon (extraits du Journal Asiatique et des Mélanges Fuad Köprülü). Paris : Paul Geuthner, 1955, 171 p.
- HEDÂYAT, Rezâ Qolixân *Majma' al-fosahâ*, éd. M. Mosaffâ. Tehrân : Amir Kabir, 1336, 2990 p.
- HEDÂYAT, R. *Riyâz al-'ârefîn*, éd. M. 'A. Gorkâni. Tehrân : Mahmudi, 1344.
- HOJVIRI. *Kashf al-mahjub*, éd. Zhukowski, introd. Q. Ansâri, - 2e éd. Tehrân : Tahuri, 1371, 671 p.
- HUART, Clément. *Les Saints des derviches tourneurs*, récits traduits du pers. et annotés par Huart. Paris : Ernest Leroux, 1918, 845 p.
- HUSAIN, Yusuf. *L'Inde mystique au Moyen-Âge. Hindous et musulmans*. Paris: Adrien Maisonneuve, 1929, 211 p.
- IBN AL-FÂRIZ. *Diwân*. Beyrouth : Dâr al-kutûb al-'ilmiyya, 1990, 240 p.
- IBN AL-JAWZÎ. *Talbîs Iblîs*. Al-Qâhira : Dâr al-tabâ'a al-munîriyya, 1368.
- IBN 'ARABÎ. *Al-Futûhât al-makkiyya*, éd. U. Yahyâ et I. Madkûr. Al-Qâhira : Al-hay'at al-

- masriyya al-‘amma li’l-kitâb, 1985, 13 tomes parus.
- IBN ‘ARABÎ. *Al-Futûhât al-makkiyya*. Beyrouth : Dâr Sâder, s.d., 4 tomes.
- IBN ‘ARABÎ. *Fusûs al-hikam*, éd. Abû al-‘Alâ’ ‘Affî, - 2e éd., reprod. de celle de Beyrouth, 1954. Tehrân : Al-Zahrâ, 1370, 602 p.
- IBN ‘ARABÎ. *Istilâhât*, éd. B. ‘Abd al-Wahhâb al-Jâbi. Beyrouth : Dâr al-Imâm Muslim, 1990, 80 p.
- IBN ‘ARABÎ. *La Sagesse des prophètes*, trad. et notes T. Burckhardt, préface J. Herbert. Paris : Albin-Michel, 1974, 253 p. (Spiritualité vivante, 19)
- IBN ‘ARABÎ. *Le chant de l’ardent désir*, trad. Sami Ali. Paris : Sindbad, 1989, 62 p.
- IBN ‘ARABÎ. *Le Livre de l’Extinction dans la Contemplation*, traduit de l’arabe, présenté et annoté par M. Vâlsan. Paris : Les Editions de l’Œuvre, 1984.
- IBN ‘ARABÎ. *Les Illuminations de la Mecque*, textes choisis, prés., et traduits de l’arabe en anglais et français par M. Chodkiewicz, W. C. Chittick, C. Chodkiewicz, D. Gril, J. W. Morris. Paris : Sindbad, 1988, 651 p. (La Bibliothèque de l’Islam).
- IBN ‘ARABÎ. *L’interprète des désirs*, traduit de l’arabe et présenté par M. Gloton, avant-propos de P. Lory. Paris : Albin Michel, 1996, 447 p. (Spiritualités vivantes).
- IBN ‘ARABÎ. *Traité de l’Amour*, introd. et trad. M. Gloton. Paris : Albin Michel, 1986, 309 p.
- IBN DÂWUD. *Kitâb al-Zahrâ*. Beyrouth, 1932 ; édition bilingue anglais-arabe par A.R. Nykl. *The Book of the Flower*. Chicago : The University of Chicago press, 1932. *Kitâb al-Zahra*, éd. E. Al-Sâmurâ’i. Al-Zarqâ’ (Jordanie) : Maktaba al-Manâr, 1985, 974 p.
- IBN HAZM. *Tawq al-hamâma*. Beyrouth : Dâr al-kutub al-‘ilmiyya, 1992 ; *Le collier de la colombe*, trad. L. Bercher. Paris : papyrus, 1983 ; *The Ring of the Dove*, trad. A.J. Arberry. Londres : Luzac et co, 1953.
- IZUTSU, Toshihiko. *Unicité de l’Existence et création perpétuelle en mystique islamique*. Paris : Les Deux Océans, 1980, 145 p.
- JAMÂLI DEHLAVI. “Mer’at al-ma’âni”, introd. et éd. N. Purjavâdi, *Ma’âref*, XI, 1 et 2 (1373), pp. 3-69.
- JÂMI, ‘Abd al-Rahmân. *Ashe’at al-Lama’ât*, éd. H. Rabbâni. Tehrân : Ganjine, 1352, 360 p.
- JÂMI, ‘A. *Haft Owrang*, éd. Morteza-Modarres Gilâni. Tehrân : Sa’di, 1351, 1085 p.
- JÂMI, ‘A. *Les jaillissements de lumière (Lavâyeh)*, éd. et trad. Y. Richard. Paris: Les Deux Océans, 1982, 179 p.

- JÂMI, 'A. *Nafahât al-ons min hazarât al-qods*, éd. M. 'Âbedi. Tehrân : Ettelâ'ât, 1370, 1214 p.
- JUNAYD. *Enseignement spirituel : traités, lettres, oraisons et sentences*, trad. de l'arabe, prés. et annotés par R. Deladrière. Paris : Sindbad, 1983, 224 p. (Islam)
- JURJÂNÎ. *Kitâb al-Ta'rifât*, trad., introd. et annotations par M. Gloton, préface de P. Lory. Téhéran: presses Universitaires d'Iran, 1994, 547 p.
- KALÂBÂDÎ. *Kitâb al-Ta'arruf*, texte et traduction par M. J. Shari'at. Tehrân : Asâtir, 1371, 490 p.
- KAMÂL XOJANDI. *Divân*, éd. I. Gol-e sorxi. Tehrân : Sorûsh, 1374, 1290 p.
- KAPPLER, Claire, "La chevelure dans le Divân de Hâfez : paradis des sens et image du monde", *Loqmân*, X, 2 (1994), pp. 9-26.
- KARAMUSTAFA, A.T. *God's Unruly Friends : Dervish Groups in the Islamic Later Middle period. 1200-1550*. Salt Lake City : Utah Press, 1994, 159 p.
- KARAMUSTAFA, A.T. "The Antinomian dervish as model saint", in: *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, ss dir. H. Elboudrari. Le Caire : IFAO, 1993, p. 242 ss.
- KÂSHÂNÎ, 'Abd al-Razzâq. *Estelâhât-e sufîyye*, trad. pers : M. X^Vâjavi. Tehrân: Mowlâ, 1372, 161 p.
- KÂSHÂNÎ, 'Ezz al-din Mahmud. *Mesbâh al-hedâya va meftâh al-kefâya*, éd. par J. Homâ'i. - 4e éd. Tehrân : Homâ, 1372, 447 p.
- KÂTEB CELEBI, Hâjj Xalife. *Kashf al-zonun* , éd. Yaltkaya. Istanbul: Maarif matbaasi, 1941, 2104 p.
- KEYKÂVUS. *Qâbus-nâme*, éd. par Gh. Yusofi. Tehrân : Bongâh-e tarjome va nashr-e ketâb, 1374, 609 p.
- KRAWULSKY, Dorothea. *Iran - Das Reich des Ilhâne : Eine topographisch-historische Studie*. Wiesbaden : Reichert, 1978, 708 p.
- LÂHIJÎ. *Mafâtih al-'ijâz fi sharh-e Golshan-e râz*, éd. M.R. Barzegar Xâleqi et 'E. Kerbâsi. Tehrân : Zavvâr, 1371, 818 p.
- LAUGIER de BEAURECUEIL, S. (de) . *Khwâdjâ 'Abdullâh Ansâri (396-481H./ 1006-1089), mystique hanbalite*. Beyrouth : Imprimerie catholique, 1965, 319 p. (Recherches de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, 26).
- LAZARD, Gilbert. *Les premiers poètes persans (IX-Xe s.)*, fragments rassemblés, édités et traduits. t. II : Textes persans. Téhéran : IFRI, 1964, 224 p.

- LORY, Pierre. *Les commentaires ésotériques du Coran d'après 'A. Kâshâni*. Paris : Les Deux Océans, 1980, 165 p.
- MACLEAN, Derryl, N. *Religion and Society in Arab Sind*. Leiden, N-Y, Köbenhavn, Köln : Brill, 1989, 191 p.
- MAGHREBI, Mohammad Shirin. *Divân*, éd. L. Lewisohn, préface d'A. Schimmel. Téhéran/Londres : Mo'assese-ye motâle'ât-e eslâmi/SOAS, 1372/ 1993, 518 p.
- MASSIGNON, Louis. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris : Vrin, 1954, 455 p.
- MASSIGNON, L. "Interférences philosophiques et percées métaphysiques dans la mystique hallagienne : notion de "l'essentiel désir"", in: *Opera Minora*, textes recueillis, classés et présentés par Moubarac, t. II. Paris : PUF, 1969, pp. 226-253.
- MASSIGNON, L. *La passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam*. Paris : Gallimard, 1975, 3 t., 1612 p. (Bibliothèque des idées).
- MAS'ÛDÎ. *Murûj al-dhahab wa ma'âdin al-jawhar*, éd. C. Pellat. Beyrouth : Ma'shûrât al-jâmi'a al-lubnâniyya, 1965.
- MAZÂRE'I, F. *Mafhum-e rendi dar she'r-e Hâfez*. Tehrân : Kavir, 1373, 169 p.
- MEIER, Fritz. *Bahâ-i Walad. Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik*. Leiden : Brill, 1989, 484 p. (Acta Iranica III, Textes et mémoires, XIV).
- MELIKIAN-CHIRVANI, S. A., "Le Kashkul safavide, vaisseau à vin de l'initiation mystique" dans *Etudes Safavides*, éd. J. Calmard. Paris/Téhéran: IFRI, 1993, 383 p.
- MELIKIAN-CHIRVANI, A. S. "L'évocation littéraire du bouddhisme dans l'Iran musulman", *Le monde iranien et l'Islam*, t.II. Genève: Droz, 1974, p. 1-72.
- MELIKIAN-CHIRVANI, S. A., "Rekâb : The polylobed Wine Boat from the Sasanian to Saljuq Times", *Au carrefour des religions*, éd. R. Gyselen. Bures/Yvette : Groupe pour l'étude de la civilisation au M-O, 1995, pp. 187-204.
- MELIKIAN-CHIRVANI, S. A., "The Wine-Bull and the Magian Master", *Recurrent Patterns in Iranian Religions*, ss dir. P. Gignoux, Paris, 1992, pp. 101-134.
- MISKAWAYH. *Tahdhîb al-axlâq*, éd. Contantin Zurayq. Beyrouth : Al-jâmi'a al-amrikiyya fi Beyrouth, 1966, 343 p.
- MOKRI, Mohammad. *La mystique de l'Iran ancien*. Etude de spiritualité et de thèmes mythico-religieux de l'Iran préislamique. - 3e éd. Leuven : Peeters, 1992, 86 p.

- MOLE, Marijan. *Les mystiques musulmans*. - 2e éd. Paris : PUF, 1982, 127 p.
- MOLE, M. “Les Kubrawiya entre sunnisme et shiisme au VIIIe et IXe siècle de l’Hégire”, *Revue des études islamiques*, 1961, pp. 61-142.
- MOSTOWFI, Hamd Allâh. *Târix gozide* , éd. Navâ’i. Tehrân : Amir Kabir, 1336-1339, 915 p.168.
- MORGAN, David. *Medieval persia, 1040-1797*. London : Longman, 1988. (History of the Near East, 7).
- MORRISSON, G.; BALDICK J.; SHAFI’I KADKANI. *History of Persian Literature from the beginning of the Islamic period to the present day*. Leiden/Köln : Brill, 1981, 226 p.
- MOWLAVI. *Kolliyât-e Shams-e Tabrizi*, éd. Foruzânfar. - 13e éd. Tehrân : Amir Kabir, 1372, 1570 p.
- MOWLAVI. *Mathnavi-e ma’navi*, reprod. de l’édition de Nicholson, Tehrân : Nashr-e Puyâ, 1373, 1525 p.
- MUJEEB, M. *The Indian Muslims*. London : G. Allen & Unwin Ltd, 1967, 590 p.
- MURATA Sachiko. *The Tao of Islam. A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. New York : State University of New York Press, 1992, 397 p.
- MURRAY, Stephen O., ROSCOE, Will. *Islamic Homosexualities. Culture, History and Literature*. New York/London, 1997.
- NAFISI, Sa’id. *Târix-e nazm va nasr dar Irân va dar zabân-e fârsi tâ pâyân-e qarn-e dahom-e hejri*. - 2e éd. Tehrân : Foroghi, 1363, 1172 p.
- NAJM AL-DIN KOBRÂ. *Fawâ’ih al-jamâl wa fawâtiḥ al-jalâl*, introd. et éd. F. Meier. Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1957, 425 p.
- NAJM AL-DIN RÂZI DÂYE. *Mersâd al-’ebâd*, éd. A. Riyâhi. Tehrân : E. ‘elmi va farhangî, 1365, 798 p.
- NASAFI, ‘Aziz al-din. *Ketâb al-Ensân al-Kâmel*, éd. M. Molé. Tehrân : IFRI, 1371, 608 p.
- NICHOLSON, Reynold A. *Studies in Islamic Mysticism* (Abu Sa’id, Jili, Ibn al-Fârid). Cambridge : Cambridge University Press, 1978, 296 p.
- NISHÂBÛRÎ, Abû al-Qâsim Hasan. “‘Uqalâ’ al-Majânîn”, trad. M. Tadayyon, *Ma’âref*, IV, 2 (1366), pp. 39-128.
- NURBAXSH, Javâd. *Dogs from a Sufi point of View*. London/N-Y : Khaniqahi Nimatollahi publications, 1989, 112 p.

- NURUDDIN ISFARAYÂNI. *Le Révélateur des Mystères* : traité de soufisme, éd., trad. et introd. par Hermann Landolt. Lagrasse : Verdier, 1986, 432 p. (Islam spirituel).
- NUWAYRÎ. *Nihâyat al-'arab fi funûn al-adab (al-safar al-râbi')*. Al-Qâhira : Wizârat al-thaqâfa wa al-irshâd al-qawmi, s.d.
- NWYIA, paul. *Exégèse coranique et langage mystique*. Beyrouth : Dâr al-Mashriq, 1970, 439 p. (Recherches, 49).
- OLFATI TABRIZI. *Rashf al-alhâz fi kashf al-alfâz*, éd. N. Mayel Herâvi. Tehrân : Mowlâ, 1362, 135 p.
- OWHÂD AL-DIN KERMÂNI. *Divân-e robâ'iyât*, éd. Ahmad Abu Mahbub, introd. M. E. Bâstâni Pârizi. Tehrân : Soroush, 1366, 432 p.
- OWHÂD AL-DIN KERMÂNI. *Heart's Witness, the Sufi Quatrains of Awhaduddîn Kirmânî*, trad. B. M. Weischer et p. L. Wilson. Téhéran : Académie iranienne impériale de philosophie, 1978, 179 p.
- OWHÂD AL-DIN KERMÂNI. *Manâqeb-e Owhad al-din Kermâni*, éd. Foruzânfar. Tehrân, 1348.
- PAGLIARO, A., BAUSANI, A. *La Letteratura persiana*. Florence : Sansoni-Accademia, 1968, 578 p.
- PAGLIARO, A., BAUSANI, A. *Storia delle letteratura persiana*. Milano : Nuova Accademia Editrice, 1960, 915 p. (Storie delle letterature di tutto il mondo, 34).
- POPOVIC A., VEINSTEIN G. (ss la dir. de). *Les ordres mystiques dans l'Islam - Cheminements et situation actuelle*. Paris : EHESS, 1985, 324 p.
- POPOVIC A., VEINSTEIN G. (ss la dir. de). *Les Voies d'Allah : les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*. Paris : Fayard, 1996, 711 p.
- PURJAVÂDI, Nasr Allâh. *Bu-ye jân : Maqâle hâ-i dar bâre-ye she'r-e 'erfâni-e fârsi*. Tehrân : Markaz-e nashr-e dâneshgâhi, 1372, 298 p.
- PURJAVÂDI, N. "Mas'ale-ye tashbih va tanzih", *Ma'âref*, 1363 (2), pp. 3-23.
- PURJAVÂDI, N., "Resâle'i dar estelâhât-e erfâni", *Ma'âref*, II, 3 (1364), pp. 3-17.
- PURJAVÂDI, N. "Resâle-ye Meshvâq, xalqe'i az yek zanjir-e adabi va 'erfâni", *Ma'âref*, IV, 1 (1366), pp. 3-22.
- PURJAVÂDI, N. *Ro'yat-e Mâh dar âsemân : bar resi-e târîxi-e mas'ale-ye leqâ' Allâh dar kalâm va tasavvof*, préf. de C.-H. de Fouchécour et F. Meier. Tehrân : Markaz-e nashr-e

- dâneshgâhi, 1375, 280 p.
- PURJAVÂDI, N. “Sag-e ku-ye dust va xâk-e râhesh”, *Nashr-e Dânesht*, XV, 3 (1374), pp. 9-16.
- PURJAVÂDI, N. *Soltân-e Tariqat : Savâneh-e zendegi va sharh-e âthâr-e XVâje Ahmad Ghazzâli*. Tehrân : Âgâh, 1358, 311 p.
- PURNÂMDÂRIÂN, T. “Shohud-e zibâ’i va ‘eshq-e elâhi”, *Farhang*, 1368 (printemps et automne), pp. 139-187.
- QARAGOZLU, Dhakâvati, “Attâr va ‘erfân-e irâni”, *Nashr-e Dânesht*, XV, 5 (1374).
- QAZVINI, Mollâ ‘Abd al-Nabi Faxr al-Zamâni. *Meyxâne*, éd. A. Golcin-e Ma’âni. Tehrân : Sherkat-e nesbi-e M. H. Eqbâl, 1340, 1011 p.
- QOTB AL-DIN AL-‘ABBÂDI. *Sufi-nâme*, éd. Gh. Yusofi. Tehrân : Enteshârât-e Mohammad ‘Elmi, 1368, 465 p.
- QUNAWÎ, Sadr al-din. *Kitâb al-Fukûk, yâ Kelid-e asrâr-e Fosus al-Hekam*, éd., trad. pers. introd. M. XVâjavi. Tehrân : Mowlâ, 1371, 330 p.
- QUSHAYRÎ, Abû al-Qâsim. *Al-Risâla al-qushayriyya*, éd. par ‘A. Mahmûd. Qom : Bidâr, 1374 (éd. photographique de l’édition de Dâr al-Sha’b, Le Caire), 631 p.
- RÂBI’A AL-’ADAWIYA. *Chants de la recluse*, trad. de l’arabe par M. Oudaimah et G. pfister, postface de L. Massignon. Paris : Arfuyen, 1988, 47 p.
- REGOURD, Anne. “L’amour de Dieu pour Lui-même chez Al-Ghazzâli, analyse et traduction du bayân 10, L. 26 de l’*Ihyâ’*”, *Arabica*, XXXIX (1992), pp. 151-182.
- RITTER, Hellmut. *Das Meer der Seele : Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin ‘Attâr*. Leiden : Brill, 1955, 777 p.
- RITTER, H. “Nezâ’-e divânegân bâ Xodâ”, trad. Purjavâdi, *Nashr-e Dânesht*, VII, 3 (1366), pp. 6-17.
- RITTER, H. “Philologica VII : Arabische und persische Schriften über die profane und mystische Liebe”, *Der Islam*, 21 (1933), pp. 84-109.
- RIZVI, Saiyid Athar Abbas. *A History of Sufism in India*. - 2e éd. New Delhi : Munshiram Manoharlal publications, 1986, 1002 p.
- RUSPOLI, Stéphane. *La Clef du Monde Suprasensible de Sadroddin Qonyavi*, introd., éd. crit., trad. de la 1e partie du texte arabe munie d’un commentaire sous forme de notes analytiques. th.doc. EPHE, Sc. Rel., s.d., 2 tomes, 540 p.
- RUZBEHÂN BAQLI SHIRÂZI. *Abhar al-‘âsheqin*, éd. et introd. par H. Corbin et M. Mo’in.

- Tehrân/Paris : Manucehri, 1987, 372 p.
- RUZBEHÂN. *Le dévoilement des secrets et les apparitions des lumières* - Journal spirituel, prés., trad. de l'ar. : P. Ballanfat. Paris : Seuil, 1996, 316 p.
- RUZBEHÂN. *Quatre traités inédits de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî*. Textes arabes avec une introduction par Paul Ballanfat. Téhéran : IFRI, 1998.
- RUZBEHÂN. *Sharh-e shathiyyât*, éd. H. Corbin. Tehrân/Paris : IFRI, 1958, 783p.
- Ruzbehân-nâme*, éd. T. Dâneshpazhuh. Tehrân : Anjoman-e âthâr-e melli, 1347.
- RYPKA, Jan. *History of Iranian Literature*. Dordrecht : D. Reidel Publishing Company, 1968, 956 p.
- SAFÂ, Dhabih Allâh. *Târix-e adabiyât dar Irân*. Tehrân : Enteshârât-e Dâneshgâh-e Tehrân, 1353.
- SAFÂ, Dh. *Târix-e adabiyât-e fârsi*. - 8e éd. Tehrân : Ferdows, 1371.
- SAJJÂDI, Sayyed 'Ali Mohammad. *Jâme-ye zohd*. Tehrân : 'Elmi-o farhangi, 1369, 341 p.
- SANÂ'I GHAZNAVI. *Divân*, éd. Modarres Razavi. Tehrân : Sanâ'i, 1354, 1394 p.
- SANÂ'I GHAZNAVI. *Hadiqat al-haqîqa va shariat al-tariqa*, éd. et notes Modarres Razavi. - 4e éd. Tehrân : Dâneshgâh-e Tehrân, 1374, 875 p.
- SÂREMI, Soheylâ. *Mostalehât-e erfâni va mafâhim-e bar jaste dar zabân-e 'Attâr*. Tehrân : Pazhuheshgâh-e 'olum-e ensâni va motâle'ât-e farhangi, 1373, 704 p.
- SARRÂJ TUSÎ. *Kitâb al-luma' fi al-tasawwuf*, ed. R.A. Nicholson. Leiden : Brill / London : Luzac and co, 1914, 675 p.
- SATTÂRI, Jalâl. *'Eshq-e sufâyâne*. Tehrân : Markaz, 1374, 421 p.
- SCATTOLIN, Giuseppe. "L'expérience mystique de Ibn al-Fârid à travers son poème *Al-Tâ'îyyat al-kubrâ*", *MIDEO*, 19 (1989), pp. 203-223.
- SCATTOLIN, G., "More on Ibn al-Farid's Biography", *MIDEO*, 22 (1994), pp. 197-242.
- SCHIMMEL, Annemarie. *As Through a Veil, Mystical poetry in Islam*. New York : Columbia University press, 1982, 359 p.
- SCHIMMEL, A. *A Two-Coloured Brocade : The Imagery of Persian Poetry*. Chapel Hill & London : U. of N. Carolina press, 1992, 532 p. (Columbia Lecture Series on Iranian Studies, 5).
- SCHIMMEL A. *Islam in the Indian Subcontinent*. Leiden/Köln : Brill, 1980, 303 p.
- SCHIMMEL, A. *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, trad. de l'angl. et de l'all.

- par A. Van Hoa. Paris : Cerf, 1996, 632 p. (Patrimoines, Islam).
- SCHIMMEL, A. *The Triumphal Sun : A Study of the Works of Jalâloddin Rumi*. Londres East-West publ., 1980, 513 p.
- SHABESTARI. *Majmu'e-ye âthâr*, éd. S. Movahhad. - 2e éd. Tehrân : Tahuri, 1371, 419 p.
- SHAMS-E TABRIZI. *Maqâlât-e Shams*, éd. A. Xoshnevis. Tehrân : Zahrâ, 1349.
- SHAMISÂ, Sirus. *Farhang-e talmihât*. Tehrân : Ferdows, 1373, 655 p.
- SHAMISÂ, S. *Sabk shenâsi-e she'r*. Tehrân : Ferdows, 1374, 430 p.
- SHAQIQ-E BALXI. "Resâle-ye âdâb al-'ebâdât", éd. P. Nwyia, trad. N.Purjavâdi, *Ma'âref*, IV, 1 (1366), pp. 106-120
- SHARAF AL-DIN RÂMI. *Anis al-'oshshâq*, éd. 'A. Eqbâl. Tehrân : Sherkat-e sahâmi-ye câp, 1325, 64 p.
- SHARIAT KÂSHÂNI, 'Ali. *La quête d'identité en poésie mystique persane. Approche psychologique sur la base de l'œuvre de Djalâloddîn Rûmî*. (Th. doc. Paris VII, 1996). Villeneuve d'Ascq : presses Universitaires du Septentrion, 1997, 392 p. (Thèse à la carte).
- SHOJÂ'. *Anis al-nâs*, éd. par Iraj Afshâr. Tehrân : 'Elmi o farhangi, 1374, 424 p.
- SMITH, Margaret. *Rabi'a : The Life and Work of Rabi'a and other Women Mystics in Islam*. Oxford : Oneworld, 1994, 248 p.
- SMITH, M. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, 1931, réimpr. Amsterdam : Philo press, 1973, 276 p.
- SOHRAVARDI, Shihab al-din Yahyâ. *Œuvres philosophiques et mystiques*. Vol. II : Œuvres en persan, éd. S.H. Nasr, introd. H. Corbin. Tehrân : IFRI, 1970, 729 p. (Bibliothèque iranienne, 17).
- SPULER, Bertold. *Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220-1350*. Berlin : Akademie Verlag, 1955
- SUHRAWARDÎ, 'Abd al-Qâhir. *Kitâb 'Awârif al-ma'ârif*. Beyrouth : Dâr al-kitâb al-'arabi, 1966, 548 p.
- SUHRAWARDÎ, Abû al-Nâjib. *Âdâb al-murîdîn*, éd. Mayel Heravi, trad. pers. 'O. Shirkân. Tehrân : Mowlâ, 1363, 431 p.
- SULAMÎ. *La lucidité implacable* (Épître des hommes du blâme), trad. de l'ar., prés. et annoté par R. Deladrière. Paris : Arléa, 1991, 125 p.
- TAKESHITA, M. "Continuity and Change in the Tradition of Shirazi Love Mysticism : A

- Comparison between Daylami's '*Atf al-alif*' and Ruzbehân Baqli's *Abhar al-âshiqîn* ", *Orient*, 23 (1987), pp. 113-131.
- TITUS, Murray T. *Islam in India and Pakistan*. - 2e éd. Karachi : Royal Book Company, 1990, 328 p.
- TRIMINGHAM, SPENCER. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford : Oxford University press, 1971, 333 p.
- VADET, J.-C. *Le Traité d'amour d'al Daylami*. Genève : Droz, 1980, 241 p. (Centre de Recherches d'Histoire et de philologie de la IVe section de l'EPHE, II Hautes Etudes Orientales, 13)
- VADET, J.-C. *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'hégire*. Paris, 1968, 492 p.
- VRONIS, Speros Jr. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the process of Islamization from the 11 th through the 15 th Century*. Berkeley/ Los Angeles/ London : University of California press, 1971, 532 p.
- WENSINCK, A. J. *La pensée de Ghazzâli*. Paris : Adrien-Maisonneuve, 1940, 201 p.
- WIDENGREN, G. *Les religions de l'Iran*. Paris : Payot, 1968, 422 p. (Bibliothèque Historique - Les religions de l'humanité).
- WRIGHT, J.W. and ROWSON, Everett K.. *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*. New York, 1997.
- XÂNLARI KIYÂ, Z. *Farhang-e adabiyât-e fârsi*. Tehrân : Bonyâd-e farhang-e Irân, 1348, 557 p.
- XATIB-E FÂRSI. *Qalandar-nâme*, sirat-e Jamâl al-din Sâveji, éd. et annoté par H. Zarrinkub. Tehrân : Tus, 1362, 164 p.
- X^VANDAMIR. *Habib al-seyar*, préf. J. Homâ'i. Tehrân : Xayyâm, 1333, 4 vol., 3091 p.
- YARSHATER, Ehsan, "The Theme of Wine-drinking and the Concept of the Beloved in Early Persian Poetry", *Studia Islamica*, XIII (1960), pp. 43-53.
- ZAEHNER, R. C. *Hindu and Muslim Mysticism*. N-Y : Schocken Books, 1972, 234 p.
- ZAYDI, Shamim Mahmud. *Ahvâl va âthâr-e Sheyx Bahâ al-din Zakariyâ Moltâni*. Rawalpindi : Markaz-e tahqiqât-e fârsi-e irâni va pâkestâni, 1974, 191 p.
- ZARRINKUB, 'Abd al-Hoseyn. *Az kuce-ye rendân*. - 8e éd. Tehrân : Soxan, 1373, 280 p.
- ZARRINKUB, 'A. *Jostojû dar tasavvof-e Irân*. Tehrân : Amir Kabir, 1369, 446 p.

ZARRINKUB, 'A. *Dombâle-ye jostoju dar tasavvof-e Irân*. Tehrân : Amir Kabir, 1369, 412 p.

TABLE DES MATIERES

Introduction

Mises au point

I Métaphysique : de l'Amour

1. Préliminaires

- 1.1 Plan des *Lama'ât*
- 1.2 Les sources de la pensée métaphysique de 'Erâqi
- 1.3 La postérité de l'œuvre

2. Unité et tri-unité

- 2.1 Invisible Unité et Amour
- 2.2 La Théophanie ou Descente: la tri-unité Amour-aimé-amant
 - 2.2.1 Deux niveaux de théophanie
 - 2.2.2 Modalités de la "création"
 - 2.2.3 Préfigurations de la tri-unité
- 2.3 Archétypes et modes d'être

3. Le couple Aimé-amant - La Remontée vers l'Un

- 3.1 La nature théophanique du monde
- 3.2 Les miroirs
- 3.3 Les degrés de l'ascension

4. L'univers des théophanies

- 4.1 Ombres et théorie des actes
- 4.2 Types de théophanies

5. La réalisation spirituelle

- 5.1 Indications pratiques
- 5.2 La condition de l'homme unifié
- 5.3 Les étapes du cheminement

II Typologie des personnages

1. *L'amant*

- 1.1 Description poétique des heurs et malheurs de l'amant
 - 1.1.1 Première esquisse de son portrait
 - 1.1.2 Etats d'âme
 - 1.1.3 Singularités
- 1.2 La Quête de l'Aimé et les qualités qu'elle exige
 - 1.2.1 Patience et contentement
 - 1.2.2 Besoin de l'Aimé
 - 1.2.3 Pauvreté
 - 1.2.4 Volonté
 - 1.2.5 Aspiration spirituelle
 - 1.2.6 Quête de l'Aimé
- 1.3 L'amour
- 1.4 Misère et tares
 - 1.4.1 Condition de chien et valeur de poussière
 - 1.4.2 Les voiles de l'amant
- 1.5 Splendeur de l'amant : le secret de sa nature

2. *L'Aimé*

- 2.1 Qui est l'Aimé?
- 2.2 Description de Sa Beauté
 - 2.2.1 Introduction : la beauté dans la poésie profane
 - 2.2.2 La Face
 - 2.2.3 La chevelure
 - 2.2.4 L'œil
 - 2.2.5 La bouche
- 2.3 Sens métaphorique de la description physique de l'Aimé
 - 2.3.1 Les lexiques de vocabulaire poétique
 - 2.3.2 Le cas de 'Erâqi
- 2.4 Portrait moral
 - 2.4.1 Coquetterie et cruauté
 - 2.4.2 Beauté et Majesté - Douceur et Colère
- 2.5 Absence et omniprésence

3. Autres personnages

- 3.1 Le Guide
- 3.2 Le zéphir
- 3.3 Le *xiyâl*
- 3.4 L'ennemi médisant

III Le cheminement dans la Voie

1. Psychologie mystique

- 1.1 La structure de l'être humain
- 1.2 Le combat spirituel
- 1.3 Le "soi" dans le *Divân* de 'Erâqi
 - 1.3.1 La maladie de l'amour du soi chez 'Erâqi
 - 1.3.2 Le remède : la lutte contre le soi
- 1.4 Le Cœur, précieux allié
 - 1.4.1 Le cœur dans le *Divân*
 - 1.4.2 Le cœur dans les *Lama'ât*

2. Les expériences heureuses

- 2.1 Quelques états moins souvent évoqués par 'Erâqi
 - 2.1.1 La proximité
 - 2.1.2 L'espérance
 - 2.1.3 Le goût spirituel
 - 2.1.4 Le désir ardent
 - 2.1.5 La certitude
 - 2.1.6 La joie spirituelle
 - 2.1.7 L'intimité et l'esseulement
- 2.2 L'extase
 - 2.2.1 L'extase dans le soufisme
 - 2.2.2 L'extase chez 'Erâqi
- 2.3 La vision de Dieu
 - 2.3.1 Vision béatifique et vision en ce monde chez les soufis
 - 2.3.2 Examen du vocabulaire lié à la vision
 - 2.3.3 Les degrés de la vision chez 'Erâqi
- 2.4 L'union
 - 2.4.1 Les théories et le vocabulaire de l'union dans le soufisme

- 2.4.3 Les compréhensions de l'union chez 'Erâqi
- 2.5 Le symbolisme de l'aube

3. *Les expériences douloureuses*

- 3.1 Les sentiments de peur
- 3.2 La tristesse et la souffrance
 - 3.2.1 Introduction - Le vocabulaire employé par 'Erâqi
 - 3.2.2 Développement du thème dans le *Divân*
- 3.3 La séparation et l'éloignement
 - 3.3.1 Introduction
 - 3.3.2 La description de la séparation
 - 3.3.3 Les dangers de la séparation
 - 3.3.4 Les vertus de la séparation
- 3.4 La stupeur et la folie
 - 3.4.1 Typologie de la folie en Islam
 - 3.4.2 Le fou de 'Erâqi
- 3.5 Le symbolisme de la nuit

IV Modes d'expression

1. *Le libertinage (qalandari)*

- 1.1 Introduction : la tradition libertine
 - 1.1.1 Survol historique
 - 1.1.2 Caractérisation du mouvement
- 1.2 Les *qalandar*-s vus par eux-mêmes
- 1.3 Une tradition littéraire : les *qalandar*-s en littérature persane
- 1.4 Le *qalandar* dans la poésie de 'Erâqi
 - 1.4.1 Les apparences : le provocateur
 - 1.4.2 La réalité : sincérité et Connaissance
- 1.5 Essai de comparaison avec Sanâ'i, 'Attâr, Hâfez
- 1.6 Conclusion

2. *L'ivresse et le vin*

- 2.1 La tradition historique
- 2.2 La tradition littéraire profane
 - 2.2.1 La poésie bachique arabe

- 2.2.2 La poésie bachique persane
- 2.3 Vin et ivresse mystique
- 2.4 Le thème du vin chez ‘Erâqi
 - 2.4.1 Les sortes de vin
 - 2.4.2 Le contenu et le contenant
- 2.5 La clef des symboles
- 2.6 La musique et la danse

3. Contemplation platonicienne et amour métaphorique

- 3.1 Introduction et historique de la question
- 3.2 Les grands théoriciens
 - 3.2.1 L’école d’Ahmad Ghazzâli
 - 3.2.2 L’école de Ruzbehân Baqli Shirâzi
 - 3.2.3 Et Ibn ‘Arabi?
- 3.3 Le *shâhedbâzi* dans le *Divân*
- 3.4 Le *shâhedbâzi* dans le *Livre des Amants*
 - 3.4.1 Pour ou contre l’authenticité du *Livre des amants*
 - 3.4.2 Structure et contenu du *Livre des Amants*

Conclusion

Bibliographie

