



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne

AnIsl 48.1 (), p. 185-202

Monica Balda-Tillier

Parler d'amour sans mot dire : les stigmates de la passion

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724707984	<i>Proceedings of the First International Conference on the Science of Ancient Egyptian Materials and Technologies (SAEMT)</i>	Anita Quiles (éd.), Bassem Gehad (éd.)
9782724708677	<i>Bulletin critique des Annales islamologiques 36</i>	Agnès Charpentier (éd.)
9782724708516	<i>Ermant II</i>	Christophe Thiers
9782724708363	<i>Guide des écritures de l'Égypte ancienne</i>	Stéphane Polis (éd.)
9782724708066	<i>Guide de Deir el-Médina</i>	Guillemette Andreu-Lanoë, Dominique Valbelle
9782724707892	<i>Histoires d'amour et de mort</i>	Monica Balda-Tillier
9782724709186	<i>Lexique pratique des chantiers de fouilles et de restauration</i>	Alain Arnaudès, Wadie Boutros
9782724707977	<i>Mirgissa VI</i>	Brigitte Gratien, Lauriane Miellé

Parler d'amour sans mot dire : les stigmates de la passion

لي في محبته شهود أربع
خفق قلبي وارتعاد مفاصلي
وشهود كل قضية اثنان
وصفور لوني واعتقال لساني

*J'ai quatre témoins de l'amour que je lui porte,
alors que toute autre affaire n'en réclame que deux :
Les palpitations de mon cœur, le tremblement de mes membres,
la pâleur de mon teint et la paralysie de ma langue.*

(Muğulṭāy, *al-Wāḍiḥ*, p. 97)

♦ RÉSUMÉ

Cet article est consacré aux multiples *ʿalāmāt al-ʿiṣq* (signes de la passion) tels qu'ils sont exposés dans les ouvrages d'adab du x^e au xvii^e siècle, et montre comment le corps se constitue en recueil de signes permettant de saisir les effets de l'amour. Ces signes sont organisés en une sorte de langage, et représentent à la fois des « états significatifs » qui témoignent de l'existence de Dieu, et des marqueurs sociaux d'appartenance au groupe des « raffinés ».

Mots-clés : amour-passion – corps – signes – raffinement – appartenance sociale – émotions

* Monica Balda-Tillier, ILCEA – AE 613, Université Stendhal-Grenoble 3, baldatillier@gmail.com

♦ ABSTRACT

This article deals with the various *‘alāmāt al-‘išq* (signs of passionate love) set forth in works of *adab* between the 10th and the 17th century. It aims to show how the body became a collection of signs designed to reflect the effects of love. These signs are organised in a kind of language. They refer to “significant states” that demonstrate the existence of God, but they can also be understood as social markers of “refinement”.

Keywords: passionate love – body – signs – refinement – social belonging – emotions

* * *

DANS la première moitié du XIX^e siècle, Darwin reconnut les émotions comme une forme de communication qui, grâce à l’expression faciale, permettrait à un individu de savoir ce que ressentait ses congénères¹. Il faudra néanmoins attendre encore plus de cent ans pour que l’idée selon laquelle les « réactions que les individus ont par rapport aux objets sociaux ou événements peuvent être comprises en termes de réponses émotionnelles basée sur l’appartenance ou l’identification de l’individu à des groupes sociaux² » fasse son chemin.

Des études plus récentes, conduites par des anthropologues, ont confirmé que « les émotions naissent d’une évaluation plus ou moins lucide d’un événement par un acteur nourri d’une sensibilité propre, elles sont des pensées en actes, étayées sur un système de sens et de valeurs. [...] Elles s’inscrivent dans un langage de gestes et de mimiques en principe reconnaissable par ceux qui partagent son enracinement social³ ».

L’émotion se dit par le corps. Elle représente une sorte de langage muet fait de signes corporels. Or, bien que les émotions comme l’amour, la colère, la joie et la honte soient universelles, leur expression entretient une relation spécifique avec une culture donnée. Autrement dit, l’expression des émotions est codifiée et suit des règles précises propres à chaque société, que les membres d’un même groupe s’attendent à voir respectées⁴. « Les normes culturelles répriment, modèlent et modulent les expressions émotives. Nous insérons les signes corporels et les ressentis qui les accompagnent dans un tissu de significations culturelles préétabli, pour ensuite élaborer cette configuration affectivo-corporelle qu’est l’émotion. [...] L’émotion est un de ces dispositifs par lesquels dialoguent le corps, le monde reçu et l’expérience⁵. »

1. Nugier, « Histoire », p. 9.

2. Nugier « Histoire », p. 11.

3. Le Breton, *Les passions ordinaires*, p. 12.

4. Le Breton, *Les passions ordinaires*, p. 94.

5. Boquet, Nagy, « Une histoire des émotions incarnées », p. 15.

Les codes par lesquels on exprime les émotions étant changeants dans leur contexte géographique, culturel et historique, il faut tenir compte du fait que « la relation entre l'émotion et le corps n'est ni obligatoire ni invariable, mais elle dépend des normes et des besoins en matière d'expression à l'intérieur de chaque communauté émotionnelle⁶ ».

Étudier les émotions à l'époque médiévale n'est certainement pas une tâche facile. Le premier problème qui se pose à l'historien des émotions est sans doute celui des sources. Pour l'amour *ʿuḍrī*⁷ dans le monde arabo-musulman médiéval, qui constitue le sujet spécifique de ce travail, « l'on peut se demander » – comme l'a fait Georges Duby dans son étude sur l'amour dans la société française du XIII^e siècle – « si ce sentiment eût jamais d'autre existence que dans les textes littéraires⁸ ». Notre seule source étant la littérature, nous ne connaissons les émotions du passé que par des filtres représentés par « les documents écrits ou iconographiques, exécutés selon les normes et en fonction des codes de représentation propres à l'époque. Notre seul accès au passé doit se frayer par les discours, les représentations de ce qui peut apparaître comme reflet de la *norme* et non de la *pratique*⁹ ».

Les limites que mentionne Duby ci-dessus sont celles qui s'imposent à notre travail. Loin de prétendre faire l'histoire d'une émotion complexe telle que l'amour dans l'islam médiéval, cet article ne constitue en effet qu'une tentative pour montrer comment un certain groupe social (les raffinés), décrit par un certain type de sources (les traités d'amour), est réputé exprimer une émotion (la passion amoureuse). Nous tenterons aussi d'interpréter le sens et la valeur que les signes de l'amour acquièrent dans la culture et civilisation arabo-islamique médiévale.

La période prise en considération s'étend sur sept cents ans, du X^e au XVII^e siècle de notre ère. La prise en compte d'une période aussi longue se justifie par certaines caractéristiques de la littérature arabo-islamique médiévale, dans laquelle « les textes se transmettent, se dédoublent et inspirent des compositions qui font du neuf avec de l'ancien¹⁰ ».

Il s'agit donc tout d'abord, dans ce travail, de définir la nature des signes corporels de l'amour, dans l'univers sémantique élaboré par la littérature arabe médiévale. Après avoir identifié ces signes et en avoir analysé la valeur, nous nous interrogerons sur leur éventuelle organisation en une sorte de langage. Nous essayerons enfin d'identifier ceux qui étaient à même de comprendre ce langage ainsi que la fonction et la valeur symbolique qu'ils lui attribuaient.

6. Rosenwein, « Les communautés émotionnelles et le corps », p. 74.

7. Le terme *ʿuḍrī*, qui fait référence à la tribu des Banū ʿUḍra, particulièrement connue par la tendresse de ses cœurs, désigne une sorte d'amour profane dont le principe fondamental est la chasteté et qui peut être comparé à l'« amour courtois » en Occident.

8. Duby, « Mâle », p. 46.

9. Nagy, « Les émotions et l'historien », p. 14.

10. Chraïbi, « Classification », p. 29.

Définition des signes de la passion amoureuse (*'alāmāt al-'išq*)¹¹

Selon les auteurs arabes médiévaux, la passion amoureuse s'exprime par des signes qui apparaissent de façon visible dans le corps des amants. Ces signes de la passion amoureuse (*'alāmāt al-'išq* ou *aḥwāl al-'uṣṣāq*, « états des amants passionnés ») sont listés et analysés de façon approfondie dans une dizaine de traités d'amour qui font partie d'un genre littéraire arabo-islamique né au IX^e siècle et dont la production perdure jusqu'au XVIII^e siècle¹².

Les signes extérieurs de la passion amoureuse représentent un passage obligé dans les traités d'amour, bien que la question ne soit pas traitée de la même manière dans tous les ouvrages. Ces *'alāmāt* apparaissent dans le corps des amants lorsque leur amour est véritable. Ils représentent l'expression non-verbale de la passion et permettent à l'œil avisé d'identifier les amants.

Le témoignage des signes

Au IV^e/X^e siècle, al-Ḥarā'īṭī (m. 327/939)¹³, auteur de *I'tilāl al-qulūb fī aḥbār al-'uṣṣāq wa-l-maḡānīn*, intitule un des chapitres de son ouvrage : « Des indices de l'amour et de ses témoignages¹⁴. » À la différence des auteurs qui le suivent, al-Ḥarā'īṭī ne donne pas une liste de *'alāmāt*, mais fonde son chapitre sur un hadith prophétique :

القلوب¹⁵ جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف.

(Les cœurs sont semblables à des armées mobilisées : ceux qui se reconnaissent se lient d'amitié, ceux qui ne se reconnaissent pas s'opposent.)¹⁶

11. Bien que les auteurs dont nous traiterons utilisent parfois à la place de *'išq* les termes parasynonymiques *ḥubb*, *maḥabbā* ou *hawā*, nous emploierons tout au long de cet article le terme *'išq*, car il est le seul qui soit commun aux traditions littéraire, médicale et philosophique.

12. Sur l'histoire du genre littéraire des traités d'amour dans la tradition arabo-islamique médiévale, voir Balda, « Genèse et essor d'un genre littéraire », p. 121-130.

13. Al-Ḥarā'īṭī, Abū Bakr Muḥammad b. Ḡa'far b. Muḥammad b. Sahl al-Sāmarrī, traditionniste et homme de lettre qui enseigne le hadith à Damas et laissa « plusieurs ouvrages d'éthique et de belles-lettres » : Rédaction, « al-Kharā'īṭī », IV, p. 1088.

14. *Dalālat al-maḥabbā wa-ṣawāhiduhā*. Ibn Qayyim al-Ḡawziyya (m. 751/1350) utilise également le terme *ṣawāhid* dans le titre d'un des chapitres de sa *Rawḍat al-muḥibbīn wa-nuzhat al-muṣṭāqīn (fī 'alāmāt al-maḥabbā wa-ṣawāhidihā)*, p. 267.

15. Ou, dans une autre version, *al-arwāḥ*. Cf. al-Ḥarā'īṭī, *I'tilāl*, p. 216.

16. Al-Ḥarā'īṭī, *I'tilāl*, p. 216. Al-Ḡazālī, *Adāb al-ṣuḥba*, p. 169, propose une explication détaillée de ce hadith : « L'affection entre deux individus [...] peut aussi avoir lieu par l'affinité caché (*al-munāsaba al-bāṭina*) qui provoque (*tūḡab*) la familiarité (*ulfa*) et l'accord (*muwāfaqa*), car chacun est attiré naturellement vers ce qui lui ressemble. Les ressemblances sont cachées et ont des causes précises, que les hommes ne peuvent pas voir. »

Le hadith, rapporté dans plusieurs versions et suivi de vers à valeur explicative, sert à étayer l'idée que les cœurs (ou les esprits) communiquent entre eux par certains signes muets qu'ils sont capables ou non de reconnaître chez les autres. Ces signes représentent des témoignages (*šawāhid*) et, en tant que tels, ils ont un référent extérieur. Ils ont besoin d'un public et permettent de définir l'appartenance à un groupe. Nous y reviendrons.

Un siècle plus tard, *al-Maṣūn fi sirr al-hawā al-maknūn* d'al-Ḥuṣrī (m. après 413/1022)¹⁷ est le premier ouvrage à mentionner une longue liste de *'alāmāt al-maḥabba*¹⁸. Il fournit aussi des instructions sur la façon dont il faut interpréter ces signes. Selon al-Ḥuṣrī, le poète lyrique 'Abbas b. al-Aḥnaf aurait dit que l'amour (*maḥabba*) se manifeste dans le corps par des signes (*maḥāyil*) et des indices (*dalā'il*)¹⁹. Le terme *maḥāyil*, pluriel de *maḥīla*, est défini dans le dictionnaire arabe-français de Kazimirski²⁰, qui glose le *Lisān al-'arab*, comme un « signe, indice d'après lequel on juge de la qualité, surtout bonne, d'une chose ». Selon le *Lisān al-'arab*, le terme indique, au sens premier, un nuage qui laisse présager la pluie. Quant au mot *dalā'il* (pluriel de *dalīl*), il désigne un « indice, signe à l'aide duquel on montre ou prouve quelque chose ». Ces deux parasyonymes, juxtaposés pour les exigences de la prose rimée ou pour des raisons stylistiques (l'assonance), insistent sur l'idée que les signes de la passion amoureuse qui apparaissent dans le corps des amants sont des « indices » qui permettent au bon « détective » de parvenir à des preuves irréfutables d'une réalité.

Al-Ḥuṣrī confirme ensuite l'attribution de cette idée de clarté extrême attribuée aux *'alāmāt al-maḥabba*. Il affirme en effet que ces indices sont d'une évidence qui saute aux yeux et d'une clarté éclatante²¹, insistant ainsi sur l'idée selon laquelle ils ne peuvent pas tromper et amènent donc infailliblement aux preuves.

L'interprétation des signes

Un demi-siècle après al-Ḥuṣrī, l'andalou Ibn Ḥazm (m. 456/1064)²² signale aussi l'existence de « signes de la passion amoureuse », qui ne sont compréhensibles, selon lui, qu'à une certaine catégorie d'êtres humains :

17. Al-Ḥuṣrī, Abū Ishāq Ibrāhīm b. 'Alī b. Tamīm al-Qayrawānī, « poète renommé et fin lettré, il attirait auprès de lui la jeunesse kairouanaise, [...] qui profitait de sa vaste érudition en matière littéraire et de ses directives dans la conception de l'*adab* ». Son *Maṣūn fi sirr al-hawā al-maknūn* est « une monographie à caractère encyclopédique et qui se veut technique, "scientifique" même, du sentiment d'amour » : Bouhaya, « al-Ḥuṣrī » [III, p. 661].

18. Le terme *maḥabba* utilisé par al-Ḥuṣrī indique, de façon générale, l'amour divin. Dans le *Kitāb al-muwaššā* d'al-Waššā' (m. 325/937), on trouve déjà une liste des *'alāmāt al-hawā* (*hawā* étant un autre mot pour la passion amoureuse utilisé parfois avec une connotation plus charnelle), mais leur signification n'est nullement expliquée. Nous reparlerons de cet ouvrage ci-dessous. Cf. al-Waššā', *al-Muwaššā*, p. 50-51.

19. Al-Ḥuṣrī, *al-Maṣūn*, p. 218.

20. Kazimirski, *Dictionnaire Arabe-Français*, s. v.

21. Al-Ḥuṣrī, *al-Maṣūn*, p. 218.

22. Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd, fut un « poète, historien, juriste, philosophe et théologien andalou ». Son *Ṭawq al-ḥamāma* « est un traité sur l'amour et les amants ». Il « s'inscrit dans

للحب علامات يففوها الفطن ويهتدي إليها الذكي.

(L'amour possède des signes que seuls ceux qui sont doués de sagacité discernent et auxquels ne prêtent attention que les hommes intelligents²³.)

Ibn Ḥazm fait plusieurs sortes de distinctions dans sa liste de signes de l'amour²⁴. Après en avoir énuméré certains, il précise qu'ils se manifestent avant que le feu de l'amour ne se répande et que les flammes de son incendie ne s'élèvent car, lorsque l'amour prend possession du cœur, l'amant ne s'exprime plus par la parole, mais par les « symptômes » (*a'rāḍ*), qui se manifestent ouvertement²⁵. Ces signes sont visibles par tout le monde, bien que tous les hommes ne sachent pas les interpréter²⁶. Comme une langue proprement dite, les signes de la passion amoureuse sont dotés de connotations particulières qui se dérobent aux non-initiés.

Sa liste de *'alāmāt* est ensuite divisée en deux parties. Après une première liste de signes, il signale la présence d'indices contraires (*'alāmāt mutaḍādda*) car deux choses, qui sont le contraire l'une de l'autre jusqu'à l'extrême, sont en réalité similaires (*al-aḍḍād andād*), de la même façon que lorsqu'elle fond dans la main, la neige brûle autant que le feu²⁷. Les signes de la passion amoureuse se rapprochent donc du langage verbal par la présence de synonymes et de contraires.

Enfin, Ibn Abī Ḥaḡala (m. 776/1375)²⁸, qui consacre un chapitre de son *Dīwān al-ṣabāba* aux causes (*asbāb*) et aux signes (*'alāmāt*) de la passion amoureuse (*'iṣq*), souligne l'importance du regard, qui permet à l'amant de parler à son bien-aimé sans mot dire, en particulier lorsque l'amour est le produit de l'affinité (*muṣākala*) et de la communion (*munāsaba*) entre deux âmes²⁹.

un genre littéraire qui devait avoir de nombreux représentants, celui qu'on pourrait appeler Code d'Amour ». Arnaldez, « Ibn Ḥazm », III, p. 814, 816.

23. Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 92.

24. Le terme utilisé ici par Ibn Ḥazm pour désigner l'amour est *ḥubb*, qui signifie l'amour en général et non seulement l'amour de couple comme *'iṣq*. Dans la tradition littéraire arabo-musulmane médiévale, le *ḥubb* désigne généralement un sentiment d'intensité moindre. Al-Ġāḥiẓ, *Risālat al-nisā'* III, 139-140 et Cheikh-Moussa, « La négation d'éros », p. 73.

25. Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 94.

26. Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 95.

27. Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 95.

28. Ibn Abī Ḥaḡala, Abū al-'Abbās Aḥmad b. Yaḥyā Šihāb al-Dīn al-Tilmisānī, fut un « poète et prosateur arabe. [...] Il écrivit un certain nombre de *maqāmāt* et de nombreux ouvrages en vers et en prose » : Robson et Rizzitano, « Ibn Abī Ḥaḡala », III, p. 707-708.

29. Ibn Abī Ḥaḡala, *Dīwān al-ṣabāba*, p. 17. À propos de la *muṣākala*, voir Jadan, « Dā'ī al-muṣākala », p. 88 ; l'origine grecque de la *muṣākala*, appelée en Occident *similitudo*, a été évoquée par J. Norman Bell dans son essai *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, p. 108.

Typologie des signes de l'amour

Ces auteurs, qui donnent une définition des *'alāmāt al-ʿiṣq*, en fournissent aussi généralement une liste. Bien que certains signes se répètent chez nombre d'entre eux, il est possible de dégager plusieurs types d'approches.

L'approche « physique » et « médicale »

Dans son *Kitāb al-muwaššā*, al-Waššā' (m. 325/937)³⁰ énumère les signes suivants comme permettant d'identifier les amants :

واعلم أن أول علامات الهوى على ذي الأدب نحول الجسم، وطول السقم، واصفرار اللون، وقلة النوم، وخشوع النظر، وإدمان الفكر، وسرعة الدموع، وإظهار الخشوع، وكثرة الأنين، وإعلان الحنين، وانسكاب العبرات، وتتابع الزفرات³¹.

(Sache que les signes de la passion chez l'homme policé sont la maigreur du corps, la persistance de l'aspect maladif, le teint jaunâtre, l'insomnie, le regard soumis, la dépendance de la pensée, les larmes faciles, l'humilité, les soupirs répétés, la nostalgie avouée, l'abondance des larmes et les gémissements réitérés.)

Al-Ḥuṣrī (m. après 413/1022) se limite également à une liste de signes, sans cependant les expliquer un par un, comme ce sera le cas pour les auteurs suivants³² :

نحول الجسم، دليل الكمد، كسوف البال، تغير الحال، الشحوب الظاهر، الداء المخامر، ترادف الزفرات، تتابع العبرات، اضطراب القلب، اضطراب الصدر، التهاب الوجد، التهاب الصبر.

(La maigreur du corps, les marques de la tristesse, le visage sombre, le changement dans la manière d'être ou de se comporter, la pâleur évidente, l'état maladif diffus, les soupirs répétés, les pleurs incessants, les palpitations du cœur, la poitrine brûlante, le feu de la passion, la perte de patience.)

Ces deux premières listes portent principalement leur attention sur des indices corporels, des reflets strictement physiques de la passion amoureuse sur le corps des amants.

30. Abū al-Ṭayyib Muḥammad b. Aḥmad b. Ishāq al-Aʿrabī, abrégé en al-Waššā', ou Ibn al-Waššā' fut un « homme de lettres arabe, spécialiste de grammaire et de lexicographie, qui était très érudit et faisait autorité en ce qui concerne les bonnes manières [...] Le *Kitāb al-Muwaššā* est un manuel des comportements, des manières et des goûts particuliers qui sont le fait des gens raffinés (*ẓarīf*) ». Raven, « al-Wašshā' », XI, p. 175.

31. Al-Waššā', *Kitāb al-muwaššā*, p. 50-51.

32. Al-Ḥuṣrī, *al-Maṣūn*, p. 218.

Quelques siècles plus tard, Dāwūd al-Anṭākī (m. 1008/1599) étudie les signes de l'amour avec le regard du médecin dont il a la formation³³. Le *Tazyīn al-aswāq* précise que l'amour passionné ('*išq*) a des effets néfastes à la fois sur le corps et sur l'esprit de l'amant. Il provoque la corruption du corps et l'anéantissement de l'esprit, et cause la folie des êtres mentalement sains ('*uqalā*)³⁴. Al-Anṭākī consacre ensuite un chapitre aux signes ('*alāmāt*) de l'amour que nous avons mentionnés et qu'il affirme être en réalité des « états » ou « symptômes » (*aḥwāl*) qui affectent le corps des amants. Certains sont plus « physiques » :

- l'altération du teint et des yeux (*taḡayyur al-alwān wa-l-'aynayn*) ;
- l'accélération du pouls (*tawātur al-nabḍ*) ;
- les palpitations (*ḥafaqān*) ;
- l'engourdissement de la langue (*i'tiqāl al-lisān*) ;
- la corruption de l'intellect (*fasād al-dihn*) et sa paralysie (*ta'aqqul*).

À ses yeux, ces symptômes sont évolutifs (*yustadallu 'alayhā bi-l-taḡawwur wa-l-tanaqqul*), exactement comme ceux d'une maladie, et finissent par provoquer la mort des amants³⁵. D'autres sont plus « psychologiques » et concernent le comportement de l'amant et ses goûts, qu'il aligne entièrement sur ceux du bien-aimé :

- imiter l'aimé dans ses gestes (*al-tašabbuh bi-l-maḥbūb fī sā'ir al-af'āl*) ;
- aimer ce qu'il aime (*al-mayl ilā mā yuḥibbu*) ;
- utiliser ce qu'il a utilisé (*isti'māl mā kāna fī aṭarihi*) ;
- être à l'unisson avec le corps du bien-aimé au point d'être malade en même temps que lui (*ittiḥād al-aḡsād wa-l-maraḍ ḥayṭu yamruḍu al-āḥar*)³⁶ ;
- trouver plaisants tous les discours qui concernent l'aimé et trouver beaux ses habits (*istiḥlā' mā yata'allaqu bihi min naḥw ḥadīṭ wa-malbūs*) ;
- approuver ce que le bien-aimé fait ou dit, même lorsque l'on n'est pas d'accord (*ru'yat mā yunsabu ilayhi wa-yaqūluḥu ḥasanan ṣaḥīḥan wa-in kāna bi-l-ḥilāf*)³⁷.

Ibn al-Bakkā' al-Balḥī (m. 1040/1630)³⁸ précise aussi qu'il aborde les signes de la passion amoureuse du point de vue « médical ». Il introduit en effet sa liste en disant qu'il est possible de reconnaître les amants à partir de certains de ces signes, d'autres permettant de faire

33. Al-Anṭākī, Dāwūd b. 'Umar al-Ḍarīr, fut un médecin arabe, dont l'œuvre principale est représentée par un manuel de médecine générale : « Comme l'art érotique était alors considéré comme un appendice de la médecine, il rédigea aussi un abrégé de l'ouvrage de Muḥammad al-Sarrāḡ (m. 500/1106) sur l'amour, sous le titre *Tazyīn al-aswāq bi-taḥṣīl ašwāq al-'uṣṣāq* » (Brockelmann et [Vernet], « al-Anṭākī », I, p. 531).

34. Al-Anṭākī, *Tazyīn al-aswāq* I, p. 50.

35. Al-Anṭākī, *Tazyīn al-aswāq* I, p. 60.

36. Al-Anṭākī, *Tazyīn al-aswāq* I, p. 61.

37. Al-Anṭākī, *Tazyīn al-aswāq* I, p. 62.

38. Mu'īn al-Dīn Ibn Aḥmad Ibn Abī al-Faḥ al-Balḥī, mieux connu comme Ibn al-Bakkā', né en Égypte à une date inconnue, passa de longues années dans le Ḥiḡāz. Son père, surnommé al-Bakkā' (le Pleureur) était connu sous cette appellation pour son appartenance à un groupe de mystiques qui passaient beaucoup de temps à pleurer de peur du jugement final. Cf. al-Balḥī, *Ġawānī*, p. x1.

la différence entre un fou et un sain d'esprit (*li-l-ḥubb 'alāmāt tu'rafu min al-muḥibbīn wa-'alāmāt yu'rafu bihā al-mağnūn min al-saqīm*)³⁹. Tous les membres du corps de l'homme sont d'ailleurs affectés par la passion :

الحب ينقسم على أقسام منها ما هو بجميع البدن إجمالاً وهو أن لا يكون فيه عضو إلا وهو شاهد للمحجوب عند حضوره مجيب له عند دعائه.

(L'amour se divise en plusieurs catégories parmi lesquelles il y en a qui affectent le corps dans sa totalité. Tous les membres [du corps de l'amant] en témoignent à l'aimé lorsqu'il est présent et répondent à son appel ⁴⁰.)

Al-Balḥī semble traiter la passion amoureuse comme une maladie psychosomatique. Sa casuistique est plus développée que chez les autres auteurs. Il remarque tout d'abord que l'amant se fait manipuler par l'aimé comme un corps sans vie entre les mains de ceux qui lavent les morts et les préparent pour l'enterrement. L'amour prend en effet possession d'un cœur dans sa totalité, il efface la personnalité de l'amant et ne lui laisse aucune volonté propre.

En outre, selon lui, l'amant est généralement maigre, possède un teint jaune, est souvent alité, mais peut parfois se montrer très dynamique et arborer un teint éclatant, car l'amour revêt l'homme d'un habit propre à chaque individu ⁴¹. Quand on mentionne son bien-aimé, l'amant pâlit, toute couleur quitte son visage et sa poitrine tressaille. Ce symptôme est provoqué par la frayeur (*faza'*) ⁴². Al-Balḥī en donne une explication basée sur la théorie médicale des humeurs ⁴³ :

وربما جاء المعشوق إلى العاشق فجأة فيضطرب قلبه وتشتعل الحرارة وتخمد، فإذا خمدت برد التامور وجمد الدم واستحال اللون إلى السواد أو إلى الخضرة ثم يتصفى فيصفر.

(Si le bien-aimé vient visiter l'amant à l'improviste, son cœur est troublé et la chaleur l'embrase, puis elle s'apaise. Lorsqu'elle perd son intensité, le péricarde se refroidit, le sang se fige et le teint devient noir, ou vert, puis s'affine et jaunit ⁴⁴.)

39. Al-Balḥī, *Ġawānī*, p. 60.

40. Al-Balḥī, *Ġawānī*, p. 90.

41. Al-Balḥī, *Ġawānī*, p. 70.

42. Al-Balḥī, *Ġawānī*, p. 72.

43. Dans sa préface à la traduction de l'ouvrage de Galien, le médecin grec le plus cité par les auteurs arabes, Jean Starobinski précise que pour ce savant : « Les facultés de l'âme sont tributaires des tempéraments du corps et des influences du milieu physique environnant », Galien, *L'âme et ses passions*, p. xxiv. Dans la conception de Galien, le corps humain est composé de quatre humeurs. La relation entre le corps et l'âme est fondée sur la prévalence d'une des quatre qualités primaires (chaleur, froideur, mouillé et sec) dans chacune des humeurs. Voir Staden, « The Physiology and Therapy of Anger », p. 67.

44. Al-Balḥī, *Ġawānī*, p. 73.

En revanche, c'est parfois la rougeur qui envahit le visage de l'amant : elle est le signe de la pudeur. Lorsque l'amant est troublé, il pâlit ; lorsqu'il éprouve de la pudeur, il rougit. À la mention de l'aimé, certains amants pâlisent et tressaillent, ils s'arrêtent de parler et leur sang se fige. D'autres au contraire prennent un teint éclatant et ont l'air satisfait et accompli⁴⁵. L'amant pleure sans cesse, se plaint et gémit⁴⁶. Il aime tout nom (*ism*), adjectif (*ṣifa*) ou verbe (*fa'āl*) qui pourrait servir à décrire l'aimé⁴⁷. Il ne prête aucune attention (*'adam al-talaffut*) à d'autres que l'aimé, même s'il voit quelqu'un aussi beau que la pleine lune⁴⁸. Certains signes permettent aux amants de se reconnaître entre eux. Al-Balḥī signale que les amants ne cherchent nullement à dissiper le chagrin d'amour ou la passion (*sulwān*)⁴⁹.

Enfin, l'exposé sur les signes de la passion amoureuse dans le *Ġawānī* se conclut par une métaphore explicative : « Si le pouvoir de l'amour (*sulṭān al-ḥubb*) descend sur le cœur et pénètre par la porte du chagrin d'amour (*bāb al-wağd*), il coupe l'accès et ferme la porte du réconfort en ouvrant celle des passions. Parfois l'amant écrit dans la poussière, il ne dort pas de la nuit et surveille les étoiles en levant ses mains comme un astrolabe. À d'autres moments, ses pleurs entraînent les norias du souci (*nawā'ir al-qalaq*), afin d'abreuver le corps de la passion⁵⁰. »

Ibn Ḥazm et l'approche « psychologique »

Dans le *Ṭawq al-ḥamāma* d'Ibn Ḥazm (m. 456/1064), l'énumération des signes de l'amour, plus focalisée sur l'observation des comportements, est également agrémentée d'explications et d'exemples⁵¹. Les *'alāmāt* qu'il mentionne, ainsi que les éclaircissements qui les accompagnent, seront repris maintes fois par ses successeurs – ainsi par Muğulṭāy (m. 762/1361)⁵² et Ibn Abī Ḥağala (m. 776/1375)⁵³.

Le premier des signes, qui est aussi le plus important⁵⁴ est le *idmān al-naẓar*, (dépendance du regard). Selon le *Lisān al-'arab*, la forme IV (*af'ala*) de *damana* signifie l'habitude invétérée qu'a quelqu'un d'absorber un aliment ou une boisson – l'alcool (*ḥamr*) est mentionné

45. Al-Balḥī, *Ġawānī*, p. 74. Encore une fois, al-Balḥī fait suivre ces observations empiriques par une explication « scientifique » de ce qui, à l'intérieur du corps humain, provoque ces symptômes extérieurs. Cf. al-Balḥī, *Ġawānī*, p. 75.

46. Al-Balḥī, *Ġawānī*, p. 77.

47. Al-Balḥī, *Ġawānī*, p. 78.

48. Al-Balḥī, *Ġawānī*, p. 93.

49. Al-Balḥī, *Ġawānī*, p. 94.

50. Al-Balḥī, *Ġawānī*, p. 94.

51. Nous avons déjà signalé les distinctions adoptées par Ibn Ḥazm dans son classement des signes de l'amour et nous ne le répéterons pas ici.

52. Muğulṭāy b. Qiliğ 'Abd Allāh, 'Alā al-Dīn al-Bakğarī al-Ḥikrī al-Ḥanafī, fut un célèbre maître hanéfite, qui enseigna le hadith dans différentes *madrasa*-s du Caire : Hamdan, « Muğulṭāy », VII, p. 352.

53. Muğulṭāy, *al-Wāḍiḥ*, p. 95-101, et Ibn Abī Ḥağala, *Diwān al-ṣabāba*, p. 15-17.

54. Le texte arabe dit *awwaluhā*, le premier d'entre eux, ce que nous interprétons non seulement comme une primauté dans l'ordre de mention, mais aussi comme un classement par importance : Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 92.

comme exemple – qui le rend incapable de s'en passer. De la même façon, l'œil de l'amant a tellement l'habitude de se représenter sans cesse le faciès du bien-aimé qu'il en devient dépendant. Cet organe, qui représente une porte conduisant directement à son âme (*bāb al-naḥs al-šāri'*), ne quitte jamais l'aimé, qui est pour lui comme le soleil pour le caméléon (*ka-l-ḥirbā' ma'a al-šams*)⁵⁵.

L'attraction irrésistible de l'amant vers le bien-aimé ne se manifeste pas uniquement par l'œil, mais aussi par la parole, car l'amant « accepte de son bien-aimé tout ce qu'il dit, même si jamais il ne l'aurait fait pour quelqu'un d'autre ». ⁵⁶ Des exemples sont aussi fournis : l'amant se tait quand son bien-aimé parle, le croit même lorsqu'il sait pertinemment qu'il ment, le seconde bien qu'il se comporte injustement, etc. ⁵⁷. Même sa démarche en est changée : l'amant hâte le pas vers l'endroit où son bien-aimé se trouve, afin de s'asseoir à côté de lui. Il retarde la séparation par tous les prétextes lorsqu'il doit s'en éloigner ⁵⁸. Ses réactions sont amplifiées : une véritable terreur⁵⁹ apparaît sur son visage (*tabdū*) lorsqu'il aperçoit soudainement son bien-aimé, ou quelqu'un qui lui ressemble, ou lorsqu'il entend prononcer son nom ⁶⁰. Sa nature s'améliore et il montre des qualités qu'il n'avait jamais eues auparavant : l'avare devient généreux, le rude raffiné, l'ignorant s'instruit, etc ⁶¹. D'autres signes, qui sont dits visibles pour tous, ne se manifestent que lorsque le feu de l'amour a définitivement pris possession de l'esprit de l'amant, au point qu'il n'arrive plus à maîtriser son corps ⁶² :

- être excessivement à l'aise dans un endroit étroit et éprouver de l'angoisse dans un lieu vaste ⁶³ ;
- être attiré par une chose que l'un des amants a touchée ⁶⁴ ;
- faire beaucoup de signes cachés ⁶⁵ ;
- s'accouder souvent ⁶⁶ ;
- toucher intentionnellement la main du bien-aimé lorsqu'il lui parle, et les parties de son corps qu'il garde découvertes ⁶⁷ ;
- boire ce qui reste dans le verre du bien-aimé et chercher l'endroit où il a posé sa bouche ⁶⁸ ;

55. Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 92.

56. Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 93.

57. Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 93.

58. Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 93.

59. Nous avons choisi de traduire de cette façon à la fois les termes *baht* et *raw'a*.

60. Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 93.

61. Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 94.

62. Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 94.

63. *Al-inbisāt al-kaṭīr al-zā'id fi al-makān al-ḍayyiq wa-l-taḍayyūq fi al-makān al-wāsi'*.

64. *Al-muḡāḍaba 'alā šay' ya'ḥuḍuhu aḥaduhumā*.

65. *Kaṭrat al-ḡamz al-ḥafī*. Le terme *ḡamz* selon le dictionnaire de Kazimirsky (*s.v.*) indique en particulier le fait de faire des signes avec les yeux.

66. *Al-mayl bi-l-ittikā'*.

67. *Al-ta'ammud li-mass al-yad 'inda al-muḥāḍaṭa wa-li-mass mā amkana min al-a'ḍā' al-zāhira*.

68. *Šurb faḍlat mā abqā al-maḥbūb fi al-inā' wa-taḥarri' al-makān allaḍi yuqābiluhu fammuhu* : Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 95.

- vouloir entendre le nom de son bien-aimé et se délecter de parler de lui⁶⁹ ;
- aimer la solitude et sans cesse s'isoler ;
- être maigre sans raison et n'éprouver aucune douleur qui l'empêcherait de se retourner, de bouger ou de marcher⁷⁰ ;
- être effrayé et atrocement consterné si son bien-aimé le repousse ou s'il se détourne de lui ; les signes de cette attitude sont les lamentations, une limitation extrême des mouvements, les gémissements et le fait de soupirer jusqu'à s'en fendre le cœur⁷¹ ;
- aimer la famille du bien-aimé⁷² ;
- pleurer, qui est également un des signes de l'amour⁷³.

Ibn Qayyim al-Ġawziyya et l'approche « mystique »

Ibn Qayyim al-Ġawziyya (m. 751/1350)⁷⁴ précise tout d'abord que les signes de l'amour diffèrent selon l'objet et le but (*murād*) de l'amour⁷⁵. Tout en reprenant certains « signes » d'Ibn Ḥazm, il les précise et explique les raisons de leur importance.

Une position centrale est réservée à l'œil qui représente, selon Ibn Qayyim, la porte du cœur, car il « trahit ce qui se trouve dans les consciences et dévoile les secrets (*hiya mu'abbira 'an ḍamā'irihi wa-kāšifa li-l-asrār*). L'œil révèle infailliblement la vérité que les cœurs recèlent, bien mieux que la langue, car les signes du cœur apparaissent indépendamment de la volonté de l'individu (*dalālatuhā ḥāliyya bi-ḡayr iḥtiyār ṣāḥibihā*) alors que le langage proprement dit passe par une parole que l'on peut contrôler (*wa-dalālat al-lisān lafziyya tābi'a li-qaṣḍihī*)⁷⁶. L'œil ne peut donc pas mentir, car ses signes sont toujours porteurs de vérité. Le bien-aimé est sans cesse présent à l'esprit de l'amant telle une statue (*timtāl*) qu'il porte dans son cœur comme une représentation idéale de celui qu'il aime (*mitāluhu*)⁷⁷. Lorsque son bien-aimé le regarde, l'amant ferme les yeux ou regarde par terre. Cette attitude est causée par le respect de l'amant pour son bien-aimé, sa pudeur et l'immensité de ce qu'il éprouve dans sa poitrine⁷⁸.

69. À partir d'ici Ibn Ḥazm mentionne les signes qu'il caractérise comme contraires à ceux dont il vient de faire la liste (sur lesquels voir *infra*): Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 96.

70. *Nuḥul al-ḡism dūna ḥarr yakūnu fihi wa-la waḡa' māni' min al-taqallub wa-l-ḥaraka wa-l-mašī*. Cela est dit représenter un indice qui ne trompe jamais.

71. *Al-ḡaza' al-šadīd wa-l-ḥasra al-mufzi'a taḡlibu 'indamā yarā min i'rāḍ maḥbūbihi 'anhu wa-nifārihi minhu. Wa-āyat ḍalika al-zaḡfir wa-qillat al-ḥaraka wa-l-ta'awwuh wa-tanaffus al-ṣu'adā'*.

72. *Al-muḥibb yuḥibbu abl maḥbūbihi*.

73. *Al-bukā' min 'alāmāt al-ḥubb*. Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, p. 100.

74. Ibn Qayyim al-Ġawziyya, Šams al-Dīn Abū Bakr Muḥammad b. Abi Bakr al-Zar'ī, fut un théologien et juriconsulte hanbalite. « [] Son [...] œuvre doctrinale et littéraire est considérable. [...] Les *Madāriḡ al-sālikīn* [...] peuvent être considérés comme le chef-d'œuvre de la littérature mystique dans le Ḥanbalisme. » Laoust, « Ibn Qayyim al-Djawziyya », III, p. 846. L'attribution traditionnelle à Ibn Qayyim al-Ġawziyya de la *Rawḍat al-muḥibbīn* pose problème.

75. Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Rawḍa*, p. 270.

76. Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Rawḍa*, p. 270.

77. Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Rawḍa*, p. 270.

78. Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Rawḍa*, p. 271.

Ibn Qayyim considère aussi que comme l'œil, la langue de l'amant est sans cesse occupée à mentionner le nom du bien-aimé et à parler de lui. Son esprit en est tellement rempli qu'il pense au bien-aimé jusqu'au dernier instant avant de s'endormir ; c'est à lui que va sa première pensée du matin en se réveillant⁷⁹. L'attachement de l'amant au bien-aimé est comparable à une sorte de chaîne (en arabe *iqyād*) et sa volonté ne fait qu'une avec celle du bien-aimé (*yattaḥidu murād al-muḥibb wa-l-maḥbūb*)⁸⁰. L'amant ne supporte pas d'être séparé du bien-aimé⁸¹. Il est pendu à ses lèvres et l'écoute de tout son être (*ilqā' sam'ihī kullihī ilayhī*)⁸².

Le théologien hanbalite cite d'autres signes dans la *Rawḍa*, mais ceux que nous avons énumérés suffisent à montrer que l'amour, selon lui, se traduit par une dévotion tellement absolue qu'elle ne peut avoir que Dieu comme objet. Son utilisation de termes bien connus de la mystique tels que *murād*, *kašf al-asrār*, *ḍamīr*, *ḍikr*, confirme que son approche, dans sa discussion des *'alāmāt al-ʿiṣq*, est de l'ordre de la mystique.

L'interprétation des signes ou le langage de l'amour

Les auteurs que nous avons mentionnés discutent la nature des *'alāmāt al-ʿiṣq*. À leurs yeux, les amants portent sur leur corps des marques de l'émotion qu'ils éprouvent ou la révèlent par leur comportement. Certains concentrent leur attention sur les causes médico-psychologiques qui déterminent des comportements qu'ils considèrent comme spécifiques des amants. Ces signes sont reconnaissables pour les initiés et significatifs pour des observateurs avisés. Ils représentent un système de communication essentiellement basé sur la reconnaissance de signes.

Le langage des états significatifs ou la *niṣba d'al-Ġāḥiẓ*

Dans un chapitre intitulé *bāb al-bayān* du *Kitāb al-bayān wa-l-tabyīn*, al-Ġāḥiẓ (m. 255/868)⁸³ explique d'abord que les sens (*maʿānī*) qui sont dans la poitrine de chaque homme et qui se présentent dans son cerveau sont cachés et invisibles aux autres. L'homme ne peut donc connaître ce qu'il y a dans la conscience (*ḍamīr*) de son compagnon ou de son frère que si ce dernier le lui révèle au moyen du *bayān*⁸⁴. Il définit ensuite le *bayān* de la manière suivante :

والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصله كائناً ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل.

79. Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Rawḍa*, p. 272.

80. Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Rawḍa*, p. 273.

81. Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Rawḍa*, p. 274.

82. Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Rawḍa*, p. 274.

83. Al-Ġāḥiẓ, Abū ʿUṭmān ʿAmr b. Baḥr al-Kinānī al-Fuqaymī al-Baṣrī, fut un « célèbre prosateur arabe, auteur d'ouvrages d'*adab*, de théologie et de polémique politico-religieuse ». Le *Kitāb al-bayān wa-l-tabyīn* « paraît être fondamentalement un inventaire de ce qu'on a appelé les « humanités arabes », conçu pour mettre en évidence le talent oratoire et poétique des Arabes ». Pellat, « al-Djāḥiẓ », II, p. 395-396.

84. Al-Ġāḥiẓ, *al-Bayān wa-l-tabyīn* I, p. 75.

(Le *bayān* est un terme générique qui inclut tout ce qui est à même de te faire démasquer le sens d'une chose et de soulever le voile sur ce que recèlent les consciences, de sorte que l'auditeur découvre la réalité de ce qu'il entend et qu'il atteigne sa cible quelle que soit la nature des signes dont elle est constituée⁸⁵).

Puis al-Ġāḥiẓ d'expliquer que le *bayān* est la compréhension et l'explication du sens (*al-fahm wa-l-ifhām*), car on ne donne des indices du sens (*dalālāt al-ma'ānī*) que par la parole. Il existe en effet cinq types de signes expressifs : la parole (*al-lafẓ*), le signe gestuel (*al-išāra*), compter sur ses doigts (*al-'aqd*), l'écriture (*al-ḥatt*) et, enfin, l'état (*ḥāl*) appelé *nišba*. Cette *nišba* représente un état porteur de sens (*ḥāla dālla*). Elle est aussi efficace que les autres indices et même plus, car elle est capable de révéler les vérités les plus cachées.

Quelques pages plus loin, al-Ġāḥiẓ fournit une explication plus détaillée de la nature de la *nišba* :

وأما النصبه فهي الحال الناطقة بغير اللفظ، والمشيرة بغير اليد، وذلك ظاهر في خلق السماوات والأرض، وفي كل صامت وناطق، وجامد ونام، ومُقيم وظاعن، وزائد وناقص، فالدلالة التي في الموات الجامد، كالدلالة التي في الحيوان الناطق، فالصامت ناطق من جهة الدلالة، والعجماء معربة من جهة البرهان.

(La *nišba* est l'état de ce qui s'exprime sans parler, qui fait signe sans utiliser la main. Elle apparaît dans les créatures célestes et terrestres, qu'elles soient douées de parole ou muettes, figées ou en évolution, fixes ou transitoires, en croissance ou en décroissance. Elle se manifeste aussi bien dans la fixité de la mort que dans les animaux doués de voix, car le muet s'exprime par les signes et ce qui ne peut être exprimé en langue arabe se comprend grâce aux preuves irréfutables⁸⁶.)

La *nišba* est donc pour al-Ġāḥiẓ un signe porteur de sens (*ḥāla dālla*) qui se manifeste chez les créatures de ce monde et qui témoigne d'un sens caché. Ces « états » des êtres animaux, végétaux ou minéraux font partie des signes (*āyāt*) qui témoignent de la présence de Dieu sur terre. De la même façon, les signes de l'amour (appelés *'alāmāt*, mais aussi *aḥwāl*, sing. *ḥāla*, *dalālāt*, *šawāhid*, et *āya*⁸⁷) représentent un mode d'expression muet mais néanmoins porteur de sens pour qui est capable de le comprendre. Le corps de l'amant témoigne de sa passion sans besoin de parole ou d'écriture. De plus, lorsque l'amour provoque la mort de l'amant, son corps sans vie, qui porte les stigmates de l'amour, témoigne de sa passion⁸⁸.

L'approche médicale, dont nous avons vu qu'elle est utilisée par certains auteurs de traités d'amour, n'entre d'ailleurs pas en contradiction avec la théorie d'al-Ġāḥiẓ, mais bien au contraire contribue à l'étayer. À ses yeux, la médecine explique en effet d'un point de vue

85. Al-Ġāḥiẓ, *al-Bayān wa-l-tabyīn* I, p. 76.

86. Al-Ġāḥiẓ, *al-Bayān wa-l-tabyīn* I, p. 7.

87. Ibn Ḥazm, *Tawq*, p. 100.

88. Voir à ce propos Ben Slama, *al-'Išq wa-l-kitāba*, p. 398.

« scientifique » l'apparition de ces signes. Elle ne contredit pas la théologie, car elle révèle aux hommes les secrets de l'œuvre de Dieu et ne fait que mettre encore plus en évidence aux yeux du croyant la perfection de la création divine.

Le langage des signes significatifs comme marque d'appartenance

L'amour passionné, appelé aussi *'udrī*, représente « a symbolic code, a medium of communication closely entwined with the society creating it⁸⁹ ». Or, le raffinement, dont al-Waššā' décrit au x^e siècle les règles dans son *Livre du raffinement*, peut être considéré comme un prolongement de l'amour *'udrī*⁹⁰. En effet, cet ouvrage décrit un « véritable code de raffinement, de l'art d'aimer courtois en même temps que guide des convenances mondaines et des élégances⁹¹ ».

Ce manuel énumère aussi bien les vertus dont les raffinés doivent faire preuve (chasteté, virilité et manières policées) que les vêtements et les parfums qu'ils peuvent et doivent porter, les aliments qu'ils ont le droit d'absorber et ceux qui leur sont interdits. Ils doivent aimer passionnément ; les marques de leur amour, qui doit impérativement rester chaste, apparaissent sur leur corps.

Le raffinement est fondé sur trois dimensions liées les unes aux autres. La première est morale (*qiyamī*), car la chasteté dont le raffiné doit faire preuve est opposée au libertinage et à la débauche (*halā'a*). Ensuite, vient la dimension littéraire au sens strict du terme : les raffinés doivent exceller dans les lettres, en particulier dans la poésie amoureuse. Enfin, ils ne doivent pas négliger la dimension esthétique, qui est liée à leur art de vie. Ils doivent être beaux, propres, bien habillés, parfumés, etc. Dans la mesure où elle possède des vertus ennoblissantes dont tout véritable raffiné ne peut se passer, la passion amoureuse qu'il doit éprouver relève de deux de ces trois dimensions (morale et esthétique) et s'exprime dans le corps de l'amant. Ce dernier se mue en effet en texte qui rend explicite les mots de la passion. Le *'iṣq* représente donc une morale esthétique qui s'incarne dans le corps de l'amant⁹².

Les raffinés, qui ont un mode de vie basé sur des règles strictes, constituent un groupe élitiste. Les *'alāmāt al-'iṣq* représentent pour eux des marqueurs d'identité, qui leur permettent de se reconnaître et de se distinguer des autres. Les valeurs de leur passion, qu'ils écrivent dans leur corps et dans leurs vêtements, composent les bases d'une morale distincte de celle des autres membres de la société, et qui doit donc trouver une justification aux yeux de ces derniers. Or, si les *'alāmāt al-'iṣq* sont des états significatifs qui témoignent de la présence de Dieu sur Terre, les raffinés qui portent sur leur corps ces marques divines ne se situent pas en dehors de la communauté des musulmans (*umma*), même s'ils adhèrent à des valeurs différentes de celles des autres. Au contraire, ils occupent une place privilégiée au sein de la *umma*, car ils apparaissent comme portant le message divin sur leur propre corps.

89. Jacobi, « The *'Udhra* », p. 138.

90. Ben Slama, *al-'Iṣq wa-l-kitāba*, p. 365.

91. Ghazi, « Un groupe social : « le raffinés » (*zurafā*) », p. 50.

92. Ben Slama, *al-'Iṣq wa-l-kitāba*, p. 366-367.

Conclusion

L'apparition du code de l'amour profane auquel adhèrent les raffinés doit être située dans son contexte historique. À l'origine de cette conception se trouve l'amour *ʿudrī*, un mythe du passé, consistant en l'idéalisation de poètes tribaux de la *ḡāhiliyya* et du début de l'islam qui furent transfigurés en héros de roman courtois dans les milieux urbains du début du III^e/IX^e siècle⁹³. Selon Renate Jacobi, le code de l'amour *ʿudrī* fut dirigé contre les normes et les valeurs traditionnelles de la société bédouine qui elle-même le créa⁹⁴.

Avec l'arrivée de l'islam et l'installation de l'aristocratie arabe dans les villes d'Irak, on sentit en effet la nécessité de développer une morale de l'amour qui puisse trouver sa place dans les milieux aristocratiques urbanisés et persanisés, tout en ayant l'air de conserver les anciennes valeurs de la bédouinité⁹⁵. Il fallut aussi justifier cette conception à l'intérieur des nouvelles valeurs islamiques. En effet, l'amour *ʿudrī*, qui se situe en dehors du mariage et n'a pas pour objet Dieu mais une créature terrestre, crée une morale parallèle à celle de l'islam.

Le nouveau code de comportement élaboré à l'usage des raffinés ne fit pas seulement la synthèse entre le modèle sexuel proposé par la médecine, celui qui fut mis en avant par les autorités religieuses orthodoxes et par les mystiques, et celui qu'offrait la littérature⁹⁶. Il permit aussi de concilier ce qu'on croyait être les règles traditionnelles de la morale bédouine avec les préceptes de la religion islamique.

Les raffinés adhérèrent à ce code et les *ʿalāmāt al-ʿiṣq*, stigmates de leur passion, devinrent des marqueurs d'appartenance qui leur permirent de se distinguer des autres et de se reconnaître. Les signes que les amants portent sur leur corps furent organisés en une sorte de langage, avec ses synonymes et ses antonymes compréhensibles que par les seuls initiés. Ces états significatifs, parfois appelés aussi *ayāt* – terme arabe désignant les versets coraniques qui témoignent, sans jamais mentir, de la présence divine sur Terre –, peuvent donc être comparés à l'arabe, la langue sacrée de l'islam, dans laquelle eut lieu la Révélation. Les raffinés, en tant que porteurs de ces signes, constituent donc un groupe élitaire à l'antérieur de la *umma*.

Enfin, ceux d'entre eux conduits par la passion amoureuse à la mort, issue inévitable d'un amour ne pouvant jamais être satisfait sous peine de disparaître, furent considérés comme des martyrs (*ṣuhadāʾ*) et donc comme les porteurs du témoignage le plus haut et le plus saint de leur foi en Dieu⁹⁷.

93. Blachère, « Problème de la transfiguration », p. 132.

94. Jacobi, « The 'Udhra: Love and Death in the Umayyad Period », p. 138.

95. Stefan Leder remarque (« Nomadic and Sedentary People », p. 401) que « the representation of Bedouin is insistently and pervasively present in sedentary contexts. [...] These representations entail various forms of idealisation as well as denigration. Poetic tradition, moral values and concepts of Arab identity were perceived as having a Bedouin heritage. [...] On the other hand, the Bedouin was also presumed not to meet the standards of 'civilised' people ».

96. À ce propos, voir l'essai de Dror Ze'evi, *Producing Desire*, qui traite du discours sur l'amour et la sexualité dans l'Empire ottoman.

97. La conception du martyr par amour, qui permet à l'amant qui meurt d'amour d'entrer au paradis, est fondée sur le célèbre dire prophétique controversé : « Celui qui aime, qui reste chaste et qui meurt par amour, meurt en martyr. » Sur la question de la véracité de ce *hadith*, voir Balda-Tillier, *Un traité d'amour tardif*, p. 142-144 et 162-165.

Bibliographie

Instruments de travail

- Bearman, P., Bianquis, Th., Bosworth, C.E., van Donzel, E., Heinrichs, W. P. (éd.), *Encyclopédie de l'Islam*, deuxième édition, Brill, Leiden, 1954-2005 :
- Arnaldez, R., « Ibn Ḥazm », III, p. 814-822.
 Bouhaya, Ch., « al-Ḥuṣrī », III, p. 660-662.
 Brockelmann, C. [Vernet, J.], « al-Anṭākī », I, p. 531.
 Hamdan, A.S., « Muḡulṭāy », VII, p. 352.
 Laoust, H., « Ibn Qayyim al-Djawiyya », III, p. 845-846.
- Pellat, Ch., « al-Djāhiz », II, p. 395-398.
 Raven, W., « al-Washshā' », XI, p. 175-176.
 Rédaction, « al-Kharā'ī », IV, p. 1088.
 Robson, J. & Rizzitano, U., « Ibn Abī Ḥaḍjala », III, p. 707-708.
 Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, Dār Ṣādir, Beyrouth, 1997.
 Kazimirski, A. de Biberstein, *Dictionnaire Arabe-Français*, Librairie du Liban, Beyrouth, 1860.

Sources

- al-Anṭākī, Dāwūd, *Tazyīn al-aswāq bi-tafḍīl aswāq al-ʿuṣṣāq*, éd. Muḡammad al-Tūnuḡī, ʿĀlam al-Kutub, Beyrouth, 1993.
 al-Ġāhiz, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, ʿAbd al-Salām Ḥārūn (éd.), Dār Saḡnūn li-l-Naṣr wa-l-Tawzīʿ, Tūnis, 1990.
 —, *Risālat al-nisāʾ*, dans *Maḡmūʿat rasāʾil*, Maṭbaʿat al-Taquddum, Le Caire, s.d.
 al-Ġazālī, *Kitāb ādāb al-ṣuḡba wa-l-muʿāṣara maʿa aṣnāf al-ḡalq*, Maktabat al-ʿĀnī, Baḡdād, 1984.
 al-Ḥarāʾī, *Iʿtilāl al-qulūb fi aḡbār al-ʿuṣṣāq wa-l-muḡibbīn*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beyrouth, 2001.
 al-Ḥuṣrī, *al-Maṣūn fi sirr al-hawā al-maknūn*, Maṭbaʿat al-Amāna, Le Caire, 1986.
- Ibn Abī Ḥāḡala, *Dīwān al-ṣabāba*, Dār wa-Maktabat al-Hilāl li-l-Ṭībāʿa wa-l-Naṣr, Beyrouth, 1999.
 Ibn al-Bakkāʾ, al-Balḡī, *Ġawānī al-aṣwāq fi maʿānī al-ʿuṣṣāq*, G. J. Kanazi (éd.), Harrowitz Verlag, Wiesbaden, 2008.
 Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Rawḡat al-muḡibbīn wa-nuḡbat al-muṣṭāḡīn*, éd. al-Sayyid al-Ġamilī, Dār al-Kutub al-ʿArabiyya, Beyrouth, 2001.
 Muḡulṭāy, *al-Wāḡiḡ al-mubīn fi ḡikr man ustushida min al-muḡibbīn*, Muʿassasat al-Intiṣār al-ʿArabi, Beyrouth, 1997.
 al-Waṣṣāʾ, *Kitāb al-muwaṣṣāʾ*, Maktabat al-Taquddum, Le Caire, 1324 h. (1906).

Études

- Balda-Tillier, Monica, « Genèse et essor d'un genre littéraire : les traités d'amour dans la littérature arabo-islamique médiévale (II^e/VIII^e-VIII^e/XIV^e siècle) », *Synergies Monde Arabe* 6, 2009, p. 121-130.
 —, *Un traité d'amour tardif, le Précis des martyrs de l'amour de Muḡulṭāy*, Thèse de doctorat, Lyon 2, Lyon, 2009.
 Bell, Joseph Norman, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, State University of New York Press, Albany, 1979.
 Ben Slama, Raja, *al-ʿIṣq wa-l-kitāba*, al-Kamel Verlag, Cologne, 2003.
- Blachère, Régis, « Problème de la transfiguration du poète tribal en héros de roman "courtois" chez les "logographes" arabes du III^e/IX^e siècle », *Arabica* 8, 1961, p. 131-136.
 Boquet, Damien et Nagy, Piroška, « Une histoire des émotions incarnées », *La Chair des émotions, in Boquet, Damien & Nagy, Piroška (éd.), Médiévales* 61, dossier de Presses universitaires de Vincennes, Paris, 2011, p. 5-24.
 Cheikh Moussa, Abdallah, « La négation d'éros ou le ʿiṣq d'après deux épîtres d'al-Ġāhiz », *StudIsl* 72, 1990, p. 71-119.

- Chraïbi, Aboubakr, « Classification des traditions narratives arabes par « conte-type » : application à l'étude de quelques rôles de poète », *BEO* 50, 1998, p. 29-59.
- Duby, Georges, *Mâle Moyen Âge: de l'amour et autres essais*, Flammarion, Paris, 2010.
- Galien, *L'âme et ses passions*, Préface de Jean Starobinski, La Roue à livres, Belles Lettres, Paris, 1995.
- Ghazi, Ferid, « Un groupe social: " Les raffinés" (zurafā) », *StudIsl* 11, 1959, p. 39-71.
- Jacobi, Renate, "The 'Udhra: Love and Death in the Umayyad Period", in Pannewick F., (éd.), *Martyrdom in Literature: Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and in the Middle East from Antiquity to Modernity*, Reichert, Wiesbaden, 2004, p. 137-148.
- Jadan, Fahmi, « Dā'ī al-mušākala fi nazariyyat al-ḥubb 'inda al-'Arab », *Dirāsāt 'arabiyya wa-šarqiyya, al-Ġāmi'a al-Amrikiyya fi Bayrūt*, Beyrouth, 1981, p. 85-106.
- Le Breton, David, *Les passions ordinaires, anthropologie des émotions*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1998.
- Leder, Stefan, "Nomadic and Sedentary People – A Misleading Dichotomy? The Bedouin and Bedouinism in the Arab Past", in Leder S., & Streck B. (éd.), *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*, Reichert Verlag, Wiesbaden, 2005, p. 401-419.
- Nagy, Piroska, « Les émotions et l'historien : de nouveaux paradigmes », *Émotions médiévales*, dossier de *Critiques* 716-717, janvier-février 2007, Les Éditions de Minuit, Paris, p. 10-22.
- Nugier, Armelle, « Histoire et grands courants de recherche sur les émotions », *Revue électronique de psychologie sociale*, 2009, 4, p. 8-14.
- Rosenwein, Barbara H., « Les communautés émotionnelles et le corps » in Boquet, Damien & Nagy, Piroska (éd.), *Médiévales* 61, *La Chair des émotions*, dossier de Presses universitaires de Vincennes, Paris, 2011, p. 55-76.
- Staden, Heinrich von, « The Physiology and Therapy of Anger: Galen on Medicine, the Soul and Nature », in Opwis, Felicitas & Reisman, David (éd.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in honor of Dimitri Gutas*, Brill, Leiden, Boston, 2012, p. 63-87.
- Ze'evi, Dror, *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 2006.