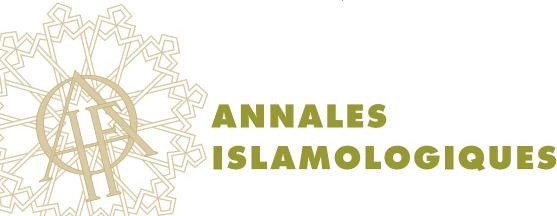
ministère de l'éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la recherche



en ligne en ligne

AnIsl 36 (2002), p. 77-116

Jean-Yves L'Hôpital

Le vocabulaire amoureux dans les poèmes de 'Umar b. al-Fāriḍ.

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

9782724710922 Athribis X Sandra Lippert 9782724710939 Bagawat Gérard Roquet, Victor Ghica 9782724710960 Le décret de Saïs Anne-Sophie von Bomhard 9782724710915 Tebtynis VII Nikos Litinas 9782724711257 Médecine et environnement dans l'Alexandrie Jean-Charles Ducène médiévale 9782724711295 Guide de l'Égypte prédynastique Béatrix Midant-Reynes, Yann Tristant 9782724711363 Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE) 9782724710885 Musiciens, fêtes et piété populaire Christophe Vendries

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

Le vocabulaire amoureux dans les poèmes de 'Umar b. al-Fāriḍ

MAR B. AL-FĀRID, qui vécut de 1181 à 1235, est un célèbre mystique de l'islam. Il a chanté dans des vers d'une grande difficulté technique et foisonnant de métaphores l'inlassable recherche du dévoilement de la face divine, le désir de l'union, la souffrance de l'esseulement et de la séparation. Les poèmes qu'il nous a laissés, et qui témoignent à toutes les pages de ce désir fou de Dieu, tiennent une place singulière dans la littérature arabe du fait de ce caractère très particulier de leur objet. Pour autant, ils s'inscrivent dans une tradition littéraire déjà établie et utilisent des images et des métaphores qui furent celles des poètes qui, avant lui, ont chanté l'amour. Ce sont ces images que nous chercherons à préciser ici, en nous appuyant sur les « petits » poèmes, à l'exclusion de la Tā'iyya al-kubrā. Elles posent cependant une question proprement théologique: sont-elles adéquates à dire le désir de Dieu, et les images amoureuses de l'union des amants permettent-elles d'exprimer en vérité le désir de l'effusion divine?

A. L'APPROCHE MYSTIQUE

La voie mystique est née dès les premiers moments de la révélation de l'islam, tous les mystiques tenant le prophète comme le premier d'entre eux et considérant son ascension nocturne comme l'archétype de toute expérience mystique.

La mystique musulmane d'ailleurs, dès le début, ne sera autre chose qu'une méditation intense du Coran, dont elle recherche le sens profond, le sens caché. Elle s'attachera aussi, non pas seulement à pénétrer le sens des versets, mais aussi à s'en pénétrer. Elle sera particulièrement attentive à l'affirmation de l'unique Réalité et à l'impermanence des êtres créés, selon le verset: حُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجُهَهُ , «Tout est périssable, hormis sa Face» (Q. XXVIII, 88). Elle insistera sur le pacte conclu entre Dieu et l'homme et proclamera l'excellence de la voie du cœur pour parvenir à Dieu, dans ce langage de l'amour qu'affectionnent les soufis.

La mystique sera toujours tiraillée entre deux orientations. L'une, celle de la conscience qu'a la créature de l'absolue transcendance de Dieu, perçu comme le tout-autre, et par rapport auquel toute autre créature n'est que néant, ne tenant son existence que de Lui. L'autre, celle de l'abandon de la créature à Dieu, le *tawakkul*, par lequel le croyant cherche à se conformer en tout au vouloir divin, exprimant ce désir fou de Dieu qui culmine dans la recherche de l'extase, perçue comme l'extinction en Dieu de son propre moi. D'où cette ambivalence qui caractérisera continuellement le mouvement mystique, entre le dualisme et le monisme, et que les théologiens lui reprocheront avec constance, dans leur répugnance à admettre toute forme de langage qui semblerait, fût-ce métaphoriquement, s'éloigner de la stricte affirmation de l'absolue transcendance de Dieu.

Ce sera ausi une expérience de la négativité, car le soufi sera toujours conscient du caractère inaccessible de son objet. Nul ne saurait voir Dieu, nul ne saurait connaître Dieu. Le prophète lui-même, modèle de tout mystique, n'a pas vu Dieu lors de son ascension nocturne, et est resté éloigné de Lui, derrière le buisson de la limite, d'une distance de deux arcs: فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى, «et il fut à deux portées d'arc, ou plus près encore» (Q. LIII, 9). Cette image de la distance de deux arcs est en fait fondamentale: le prophète certes a été admis à une certaine proximité avec Dieu, il a reçu de Dieu certaines révélations, il a entretenu avec Dieu un certain type de dialogue, et c'est en effet de tous ces aspects que le mystique désirera lui aussi faire l'expérience. Mais un terme est fixé: il restera toujours entre lui et Dieu une distance de deux arcs, autrement dit, il ne verra jamais Dieu, il ne le connaîtra jamais.

Cela se place d'ailleurs dans la tradition sémitique habituelle, pour laquelle toute vision de Dieu est interdite à l'homme: ce fut aussi l'expérience de Moïse devant le buisson ardent.

L'islam sera en continuité avec cette conception, qui dès le départ donnera au mouvement mystique son aspect, si l'on peut dire, de négativité existentielle, et insistera, non sur la réalisation du désir, puisque c'est d'emblée chose impossible, mais sur le désir lui-même, qui en un sens se suffit à lui-même. Cela donnera naturellement au mouvement mystique une connotation négative qui ne sera pas sans répercussions sur la mise en question des affirmations de la théologie positive.

En effet, on conçoit assez bien que l'approche de la réalité ne puisse guère se faire, pour le mystique, par l'usage de la connaissance rationnelle, non plus que par le moyen de la science en tant que telle. Non pas qu'il rejette en soi l'usage de la raison, mais celle-ci est pour lui radicalement incapable d'atteindre la Vérité. Toutes les sommes théologiques, tout l'effort de la théologie spéculative, sont condamnés à une incapacité radicale qui découle de leur caractère adventice. La Vérité, ou la Réalité, autrement dit, l'Essence divine, se révèle par une autre voie. La théologie spéculative est radicalement incapable de procurer au croyant l'effusion de la réalité divine, le dévoilement en lui de quelque chose de la Face divine, l'irradiation de la pure Essence. Or, pour le mystique, c'est dans ce genre d'expérience que se situe la véritable connaissance, non dans des propositions discursives ou des vérités que la raison croit avoir démontrées. Car tout cela ne peut atteindre que les manifestations diverses de la Réalité, non la Réalité elle-même, dans son absolue Unicité. La voie mystique, prétendant à l'effusion de cette unique et absolue Réalité, assigne à la théologie spéculative ses limites.

C'est dire aussi que la mystique préfèrera une autre approche du Coran que l'approche analytique classique des commentateurs théoriciens. Non pas, encore une fois, qu'elle rejette cette approche: ici encore, elle lui fixe ses limites. En premier lieu, l'approche mystique prétend ne pas se borner à l'interprétation immédiate du texte, le zāhir, qui ne donnerait du Coran qu'une compréhension «superficielle», encore que valable pour le plus grand nombre, mais elle veut y déchiffrer le sens caché, secret, ésotérique, réservé à quelques initiés. Le chemin pour parvenir à cette connaissance est celui du cœur. Ensuite, au-delà de la compréhension analytique du Coran, il y a une méditation intime du verset sacré qui vise à une intériorisation telle du texte, que c'est en quelque sorte comme si le croyant se l'appropriait, et il en vit si intimement que c'est comme si tout son être proférait le texte sacré, dans une exhalaison de son esprit où son propre vouloir souhaite s'anéantir. Le croyant tout entier n'est plus alors que profération du texte, au premier rang duquel se trouve la prononciation du Nom. Ce type d'approche est naturellement très particulier, et si ses manifestations techniques ne se développeront que peu à peu dans l'histoire du soufisme, il sera présent dès le début.

C'est dire enfin que la tendance naturelle du mystique au désir de l'effusion et de l'union le fera très vite suspecter d'hérésie par les tenants de l'expression théologique classique. Ce sera l'origine de la grande accusation portée contre eux de monisme ou de panthéisme, et de la fameuse querelle autour de la waḥdat al-wuğūd, théorie qui sera définitivement mise en forme par Ibn 'Arabī, et qui, affirmant l'universelle participation de toutes les créatures à l'Essence divine, dont elles sont autant de manifestations ou d'images, semblerait contredire pour certains l'affirmation de l'absolue transcendance de Dieu.

B. DEUX PRÉDÉCESSEURS DE 'UMAR B. AL-FĀRID

Il y eut avant 'Umar b. al-Fāriḍ une succession d'auteurs mystiques et une floraison de courants et d'écoles, par rapport auxquelles lui-même va, d'une façon ou d'une autre, s'insérer. Ce n'est pas le lieu ici de faire l'histoire du soufisme, on se contentera de présenter deux auteurs qui permettent de préciser la difficulté qui va se poser dès lors que les images de l'union amoureuse vont être choisies pour exprimer le désir de Dieu.

1. Ibn Manşūr al-Ḥallāǧ

Je citerai en premier lieu ce mystique né en 858, mort supplicié et crucifié en 922, parce qu'en bien des aspects, il annonce les accents d'Ibn al-Fāriḍ, et qu'il est aisé de voir à quel point sa prédication comme son témoignage interfèrent avec la réalité sociopolitique de l'époque.

Ḥallāğ est en effet le chantre du pur amour divin, et propose une conception de la vie mystique totalement ordonnée à la recherche de l'union. Il suffit de rappeler l'un ou l'autre de ses vers, traduits par Louis Massignon:

Ô souffle de la brise, va, et dis au Faon: aller à l'aiguade ne fait que m'altérer!

[Qu'il vienne] ce mien Ami, dont l'amour est dans mon cœur: et s'Il veut, qu'Il foule ma joue en marchant!

Son Esprit est mon esprit, et mon esprit son Esprit; qu'Il veuille, et je veux; que je veuille, Il veut!»

(«Le Dîwân d'Al-Ḥallâj», Louis Massignon, Paul Geuthner, 1955, p. 69).

On retrouvera chez 'Umar b. al-Fārīḍ des images identiques: le faon, l'aiguade, la joue proposée au Bien-Aimé pour qu'il la foule aux pieds.

Ou encore:

```
Je suis devenu celui que j'aime, et celui que j'aime est devenu moi!

Nous sommes deux esprits, infondus en un [seul] corps!

Ainsi, me voir, c'est Le voir,

Et Le voir, c'est nous voir!

(Ibid., p. 93).
```

Il faut naturellement comprendre ces phrases de façon métaphorique. Car il est clair que l'union n'est pas réelle, que le désir de Ḥallāg se situe au niveau d'une totale soumission à Dieu. C'est le désir de Ḥallāg d'un complet abandon à la volonté divine qui lui permet de s'exprimer ainsi, car c'est ce qui permet au vouloir divin de se substituer à celui de la créature. Ainsi, lorsque le mystique est parvenu à cette étape, c'est Dieu lui-même qui se rend à lui-même son propre témoignage dans la personne du mystique. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'expérience affirmée de l'union, car en réalité, il n'y a pas vraiment union, mais extinction de l'un et possession par l'autre. Plutôt que d'union, il vaudrait mieux parfois parler d'effusion: Dieu a pris totalement possession de son fidèle, et se rend alors à lui-même le témoignage de sa propre unicité. C'est ce point de vue qui sera théorisé dans ce qu'on appellera la waḥdat al-šuhūd, c'est-à-dire cet état d'unicité qui tient précisément au fait de l'unicité du témoignage que Dieu se rend à lui-même, pour la différencier de ce que plus tard, avec Ibn 'Arabī, on appellera la waḥdat al-wuğūd.

Il est cependant intéressant de noter que l'exécution de Ḥallāğ ne sera pas seulement due à des motifs théologiques. On imagine pourtant l'horreur que pouvaient ressentir des théologiens interprétant au premier degré une parole comme: «Je suis le Vrai!» Il n'est pas à leurs yeux de prétention plus folle ni d'impiété plus caractérisée. Et de fait, la prédication comme le témoignage de Ḥallāğ seront sans doute les causes immédiates de son arrestation, de son procès et de sa mise à mort. Mais les motifs profonds sont d'ordre politique, Ḥallāğ ayant été un véritable trublion de l'ordre social de Bagdad. Sa prédication pouvait sans doute choquer les théologiens, elle paraissait surtout socialement et politiquement dangereuse aux vizirs du calife. Pour ceux-ci, Ḥallāğ était un agitateur, capable de susciter des troubles, voire de déclencher des mouvements populaires. Si bien que la décollation de Ḥallāğ, c'est en un sens la ferme reprise en mains par le pouvoir de la situation sociopolitique. On ne peut séparer mystique et politique, et tout mystique n'est pas toujours perçu comme le doux rêveur inoffensif qu'on imagine.

80

2. Muḥyī al-Dīn b. al-'Arabī

Très largement postérieur (1165-1240) à Hallāg, et contemporain d'Ibn al-Fārid (1181-1235), je le cite ici car, outre le caractère incontournable de son œuvre où il expose sa conception de la vie mystique, dont il décrit les voies et les différentes étapes, il participe à cette conception selon laquelle la raison humaine est infirme et ne saurait permettre à l'homme une véritable connaissance de Dieu. La raison en effet ne peut atteindre que certains aspects des attributs divins, dans leur dualité et leur diversité, non l'être même de Dieu, dans son unicité. Pour y parvenir, il faut s'attacher à d'autres voies: soit l'interprétation ésotérique du Coran, soit la révélation prophétique, soit le témoignage mystique. Seul le mystique, s'aventurant sur les degrés de ce cheminement qui, allant de station en station, culmine dans l'extinction de son être en Dieu, fait l'expérience de la Réalité et en ce sens, en a une connaissance, qui pour être approchée, n'en est pas moins supérieure à toute autre. Ibn 'Arabī établira en quelque sorte de façon théorique ce cheminement du mystique qui avait été avant lui vécu et expérimenté pendant des siècles par ses prédécesseurs, précisant en particulier les diverses étapes (maqāmāt) que sont les « stations » où chaque mystique se tient successivement, et les états (ahwāl) qui sont la manifestation dans l'être du croyant, au cours de son cheminement de station en station, de l'effusion divine selon diverses modalités, dont la forme suprême est l'anéantissement du moi dans l'union à Dieu.

On sait que, à part une seule fois, semble-t-il, Ibn 'Arabī n'eut guère maille à partir avec les théologiens ni avec les politiques. Cependant, sa doctrine de la waḥdat al-wuğūd, ou «unicité de l'être», sera discutée et contestée. Cette conception affleure à toutes les pages d'Ibn al-Fāriḍ, mais ce fut Ibn 'Arabī qui lui donna sa formulation théorique. Elle est l'expression d'un monisme radical, postulant que l'Essence divine est la seule réalité, tous les autres êtres créés n'existant que par participation à l'Être divin, l'Un, ou parce qu'ils sont en quelque sorte comme le reflet de cet Être, qui a déposé en eux quelque chose de sa propre Essence, ce qui fait d'eux, d'une certaine façon, comme des émanations de l'Être divin. Si bien que lorsque le mystique s'abolit en Dieu, cette extinction de soi-même n'est autre chose que la rupture avec l'être illusoire des existences contingentes et impermanentes, pour s'accomplir dans la seule réalité qui existe, celle de l'Essence divine.

Cette théorie, interprétée parfois au pied de la lettre par certains théologiens intransigeants, semblera à ceux-ci s'opposer à l'affirmation de la transcendance de Dieu, radicalement distinct de ses créatures. Elle se comprend d'autant mieux pourtant qu'elle choisira en général pour s'exprimer le langage de l'amour, et que tout langage d'amour est un inlassable appel à l'union. C'est ce que ne cessera de chanter Ibn al-Fāriḍ. Mais il ne faut pas oublier que ses vers chantent surtout le désir de cette union, et bien peu sa consommation.

Il reste que l'expression mystique dans son strict aspect individuel sera vite perçue par les docteurs de l'islam comme dangereuse dans la mesure où la loi du pur amour se superposant, et en un sens dépassant, la stricte législation musulmane, le mystique se met, par nature si l'on peut dire, hors de l'autorité du juriste ou du théologien. C'est ce qui provoquera la suspicion dont seront entourés les mystiques, et parfois leur persécution.

Quand d'ailleurs des confréries vont s'établir et se structurer, elles constitueront une forme de protection pour leurs membres, mais en même temps, elles les inviteront aussi, d'une certaine manière, à rentrer dans le rang. Ce caractère ambigu ne les quittera pas, et pose la question de l'institutionnalisation en quelque sorte de la mystique, qui semblerait pourtant faite, dans son inspiration profonde, pour échapper à la règle.

C. 'UMAR B. AL-FĀRIŅ

1. Le pèlerinage, symbole et résumé des étapes vers le dévoilement

Toute la vie du mystique peut être considérée comme un parcours spirituel, voie initiatique passant d'étape en étape pour parvenir au terme final, le dévoilement, c'est-à-dire l'union à Dieu. Il y a donc un parallèle évident entre cette progression, dans ses stations comme dans son but, et le pèlerinage à la Ka'ba vécu comme le moment et le lieu des retrouvailles entre l'homme et son Créateur, comme le rassemblement de tous les croyants, et comme la préfiguration du jour du Rassemblement, c'est-à-dire de la Résurrection. Toutefois, le pèlerinage n'est qu'une préparation, une purification, en quelque sorte une initiation. Mais le mystique parvenu au seuil de la Présence a dépassé ce stade, il est en un certain sens au-delà du pèlerinage.

On pourrait prendre bien des vers d'Ibn al-Fāriḍ qui, mis bout à bout, nous décriraient presque les lieux géographiques du pèlerinage à la Ka'ba. Parfois, le poète nous confie simplement sa nostalgie des dunes, des défilés, des montagnes, des herbages qui marquent la progression physique du pèlerin vers La Mekke, comme aux vers 36-42 du poème أَرْبَاءُ («Le parfum de la brise nocturne vient de Zawrā'»):

وأُحَادُ عَنْهُ وَفِي نَقَاهُ بَقَائِي طَرَبِي وَصَارِفُ أَزْمَةِ اللَّاوْاءِ لِيَ مَرْتَعٌ وَظَلالُهُ أَفْيَائِي وَرْدِي الرَّوِيُّ وَفِي ثَرَاهُ ثَرَائِي لِيَ جُنَّةٌ وَعَلَى صَفَاهُ صَفَائِي وَسَقَى الولِيُّ مَواطِنَ الآلاءِ وَسَقَى الولِيُّ مَواطِنَ الآلاءِ سحّاً وَجَادَ مَواقفَ الأَنْضَاء

M'empêche-t-on de descendre m'abreuver à l'eau douce sur son sol, M'en écarte-t-on, alors que c'est dans ces dunes qu'est ma survie? Ses campements sont ce à quoi j'aspire, oui, son printemps est ma joie, [Eux seuls] chassent en moi les accès d'affliction.

Ses monts me sont herbages de printemps, ses sables me sont grasses prairies,

Et ses couverts sont mes ombrages.

Sa glèbe m'est subtil parfum, son onde, fontaine désaltérante,

Et dans sa terre est ma richesse.

Ses défilés me sont séjour d'éden, ses dômes sont mon armure,

Et c'est sur ses rochers que je mène pure vie.

Que l'ondée dise ma révérence à ces demeures et ces collines,

Que l'averse de printemps irrigue les lieux de tous les bienfaits.

Qu'elle abreuve sans mesure les parages des rites du pèlerinage, ainsi que Muḥaṣṣab de Minā, Qu'elle arrose d'abondance les sites où font halte les montures exténuées.

Ces lieux sont des lieux bénis, ils sont déjà la préfiguration de l'expérience de la Ka'ba, c'est-à-dire de l'expérience du dévoilement et de l'union, et ils ont été sanctifiés par le passage de multiples pèlerins. L'auteur donne aussi des précisions sur la route avant d'arriver à La Mekke. Il faut par exemple passer par le Nağd et par le Ḥiǧāz: ainsi les vers 8 et 10 du poème أَبُرُقٌ بَدَا مِنُ بَدَا مِنُ . «Est-ce un éclair fulgurant qui est apparu du côté de Ġawr?»:

Dans les collines du Nağd et de Tūḍiḥ, quelqu'un vous informe-t-il,

Ô gens de Naqā, de ce que mon cœur a connu?

Cueille-t-on les fleurs des rameaux de myrte,

Trouve-t-on dans le Ḥiǧāz des acacias de haute taille?

Parfois même, on a l'impression de se trouver devant quelque chose comme un guide de voyage: ainsi, les vers 8 à 15 du poème حَفَّفُ السَّيْر («Ralentis la marche»), ne contiennent pas moins de dix-huit noms de lieux, avec des indications d'endroits où l'on trouve des campements pour faire halte, d'autres où l'on trouve de l'eau pour se désaltérer, parfois d'ailleurs parcimonieusement ... Mais il ne s'agit pas d'un voyage comme les autres, car l'itinéraire a été sanctifié par le passage de tant de pèlerins depuis tant de siècles, que l'on communie en y passant à leurs aspirations (vers 136 du poème سَائِقَ الْأَنْعَانُ «Ô toi qui conduis les palanquins»):

Foule la terre doucement, car à Hayf, que Dieu te garde,

C'est sur des mânes que tu as marché.

Mais les indications que donne Ibn al-Fāriḍ sont d'autant plus précises que le pèlerin arrive à La Mekke et qu'apparaît la Ka'ba, puis La Mekke et ses entours: ses deux montagnes principales, Abū Qubays et al-Aḥmar, nommées al-Aḥšabān, Marr, qui est ce

lieu par où passent les pèlerins, Ğam', ainsi nommé parce que c'est l'endroit de Mozdalifa où se rassemblent les pèlerins, comme l'indiquent les vers 46-48 du même poème:

Je le jure, par les habits de poussière que j'ai revêtus,

En vérité, les deux montagnes [de La Mekke] ont remplacé celles de mon pays. Je le jure, par la réunion à Ğam' de ceux qui viennent de toutes parts,

Et tous ceux qui cheminent à Marr à l'ombre des jeunes palmiers,

Assurément, tout ce que je souhaite, c'est Minā et ses habitants,

Même si ceux-ci refusent que j'y retourne.

Ou bien il s'agit de la mention de la colline de Ṭuwayli' (vers 1 du poème عَرِّجْ بِطُويَلْعِ «Fais un détour par Ṭuwayli' ...»):

Fais un détour par Ṭuwayli', j'ai là-bas un être bien-aimé,

Fais-toi le hérault de l'amour, déclare m'en l'initiateur.

Ou encore, le mont 'Arafāt, lieu privilégié du face à face avec Dieu (vers 18 du poème du poème) : «Est-ce un éclair fulgurant qui est apparu du côté de Ġawr?»):

Les voyageurs de l'Irāq sont-ils descendus à 'Arafāt?

Des voies sont-elles établies vers les tentes?

Alors est citée l'eau de Zamzam (vers 22 du même poème):

A-t-elle bu au flanc de Zamzam comme on boit au sein maternel,

En sorte que pas un jour les nourrices ne lui manquent?

Puis c'est la description de la Ka'ba elle-même (vers 21 du même poème):

Salmā a-t-elle salué la pierre par laquelle a été conclu le pacte,

Et autour de laquelle nos doigts se sont entrelacés?

La Ka'ba revêtue de ses draperies et de sa gouttière d'or (vers 35 et 36 du poème ْخَفُّفْنْ , «Ralentis la marche»):

J'en fais serment, par Ḥaṭīm, par le côté de la Kaʿba et par ses draperies, Par les deux stations où prennent leur course les croyants, Par les ombres d'al-Ğanāb, par Ḥiǧr, par la gouttière de la Kaʿba, Et par le lieu où sont exaucées les prières de qui le fréquente, ...

J'arrêterai là cette énumération. Quelle est la signification de ces fréquentes mentions du pèlerinage? On peut y voir d'emblée la lecture seconde caractéristique du mystique. En effet, le croyant ordinaire accomplit les rites du pélerinage pour bien des raisons sans doute, mais entre autres parce que c'est une recommandation qui fait partie des piliers de la religion, qu'il s'y lavera de ses fautes, et qu'il y avancera sur la voie du salut. C'est en quelque sorte une pratique à laquelle il faut se soumettre d'autant plus volontiers qu'un certain nombre d'avantages en découlent.

Pour le mystique, certes, le pèlerinage physique est aussi une pratique réelle, et s'il peut l'accomplir, il ne doit pas plus s'y soustraire que n'importe quel autre croyant. Mais il ne se situe là encore que dans l'ordre de l'impératif.

Le véritable pèlerinage en effet est d'ordre spirituel, et il faut en quelque sorte interpréter le cheminement physique de façon métaphorique. En deux mots: le long cheminement est cette purification qui, élevant le croyant de station en station, l'amène à l'étape ultime du dévoilement, c'est-à-dire à l'union. En réalité, ce cheminement ne saurait être ni trop long, ni trop difficile, car il donne au croyant l'occasion de se purifier. Ibn al-Fāriḍ insiste souvent sur sa lassitude, sa souffrance, son exténuement. Ou quelquefois, ce sont les chamelles qui sont efflanquées, épuisées par leur marche. Mais c'est là l'impératif incontournable de la voie mystique, qui est d'abord consentement à l'austérité et à l'ascèse, préalables à toute progression.

Cette marche, quel que soit par ailleurs le caractère individuel de l'expérience mystique, ne se fait pas seul. Le mystique, tel qu'il est présenté dans les vers d'Ibn al-Fāriḍ, semble en effet s'avancer seul, manifestant par là le caractère singulier de sa démarche. Mais à tout instant, il souhaite à l'étape rejoindre les bien-aimés dans leurs campements, c'est-à-dire, dans certains cas (dans certains cas seulement, car ce thème peut avoir par ailleurs une autre interprétation), retrouver la compagnie des autres mystiques, de ceux qui, comme lui, sont en quête de la Face de Dieu. C'est alors un peuple entier, «l'armée des amoureux», qui est en marche, bien que chacun dans cette cohorte entretient avec Dieu un dialogue solitaire auquel aucun de ses compagnons n'a accès. C'est ce que nous dit entre autres le vers 1 du poème مَوْكِبِ العُشَاقِ أَعْلامِي , «Dans le cortège des amoureux, j'ai déployé mes bannières»:

Dans le cortège des amoureux, j'ai déployé mes bannières, Avant moi mes maîtres avaient été éprouvés par l'amour.

Mais ce cheminement a un but: se purifier de l'eau de Zamzam, toucher la Ka'ba et se tenir face à face avec Dieu. C'est-à-dire connaître quelque chose de l'union tant désirée, dans le dévoilement de la Face, même si ce n'est que partiel et momentané: vers 10 du poème فرا الحُب , «Accrois en moi l'éblouissement»:

Contemple sous tous leurs angles les attraits de sa Face,

Tu y verras présentée la plénitude de la beauté.

De cette union insurpassable, il lui reste toujours la nostalgie, car il ne pourra oublier ce moment de bonheur absolu que fut l'extinction en Dieu, à la fois anéantissement de soi et réalisation de tous ses désirs, expérience hors du temps qui fut total accomplissement : vers 39 du poème مُدَامة , «Nous avons bu à la mémoire de l'Aimé un Vin»:

Es-tu ivre de lui, fût-ce un court moment,

À toi, toute puissance, le temps est pour toi un esclave docile.

2. Le vocabulaire de l'amour

Le vers suivant, qui contient trois mots différents exprimant l'amour, servira de point de départ à notre propos (vers 1 du poème يَسَخْتُ بِحُبِّي , «J'ai abrogé par mon amour»):

J'ai abrogé par mon amour le chapitre du désir ardent qui était avant moi,

Ceux qu'a envahis la fougue de l'amour sont légion, et mon autorité s'étend sur tous.

Soit donc les trois termes محبّة et هوى. Et on dispose en plus du mot هوى si on lit le commentaire qu'en fait Būrīnī.

a. Prenons d'abord le mot عشق: il concerne spécifiquement l'amour des amoureux, l'amour des amants, et indique l'intensité du désir qui lie les amants et les porte l'un vers l'autre. C'est d'ailleurs le mot par lequel les mystiques se désignent souvent eux-mêmes: مال العشق, «les gens de l'amour», mais il faut comprendre qu'il s'agit d'un désir intense, ravageur, c'est le désir fou du passionné. Les mystiques se disent aussi عُشُوى على السُّلُوان قادر, «Un autre que moi pourrait se consoler de la perte [de l'Aimé]», où le terme العُشَّاق désigne tous ceux qui suivent la même voie qu'Ibn al-Fārid, c'est-à-dire les autres mystiques:

Un autre que moi pourrait se consoler de la perte [de l'Aimé],

Parmi les amoureux, un autre que moi pourrait ne pas être fidèle.

C'est aussi ce que ne cessent de se rappeler les mystiques à eux-mêmes: on sait que dans certaines traditions, la salutation habituelle de deux soufis qui se rencontrent est souvent: مُونَ , «Lui», c'est-à-dire Dieu, celui qui habite totalement mon esprit, mes pensées, mon être, mais elle est parfois aussi العشق , «l'amour», c'est-à-dire l'intense désir de la Face de Dieu.

Louis Massignon, commentant le mot 'išq dans un distique de Ḥallāğ (cf. L. Massignon, «Hocein Mansūr Ḥallāğ, Dīwān», Cahiers du Sud, 1955, p. 88), le tient pour péjoratif. Je ne suis pas de son avis, car, même s'il est vrai que dans l'extase il n'y a plus de désir puisqu'il y a total accomplissement, le désir est au cœur même du mouvement d'amour, et chez tout mystique, c'est tout l'être, corps, âme et esprit, qui est désirant.

Le terme est très employé dans la poésie d'Ibn al-Fāriḍ. Ainsi, dans le vers 21 du poème رَبَّتي صَبا لأَحبَّتي , «Porté par la brise du levant, mon cœur incline vers ceux qu'il aime», où l'on trouve à la fois عاشق celui qui désire, l'amant, et celui qui est désiré, l'aimé:

Oncques n'ai vu quelqu'un épris d'amour au point où je le suis, Oncques n'ai vu bien-aimée aussi belle!

De même trouve-t-on le mot تعشّق , qui indique le fait d'être ou de devenir amoureux, au vers 25 du même poème :

Je croyais qu'être pris de passion allait enflammer mon cœur, Je n'y ai trouvé qu'affliction.

Naturellement, Ibn al-Fāriḍ voudrait que cet ardent désir qui emplit le cœur de l'amoureux fût sans fin, aussi durable que l'est la nuit obscure, qui symbolise l'absence de Dieu et l'impossibilité de l'union, et qui, elle, est sans fin: cf. le vers 10 du poème عَيْرِي عَلَى «Un autre que moi pourrait se consoler de la perte [de l'Aimé]»:

Ô nuit, tu es sans fin,

Souhaitons que le désir ardent aussi soit sans fin.

b. Le mot حب reste le terme le plus fréquemment employé, cela dans les sens habituels du mot, qui recouvrent un assez large éventail. C'est tantôt l'amour passion, tantôt l'amour d'amitié. Quand il est question de l'amour passion, il s'agit en général de l'aimé ou de l'aimée, c'est-à-dire de Dieu. Quand il s'agit de l'amour d'amitié, il s'agit souvent des bien-aimés, c'est-à-dire des autres soufis, désignés en général par le pluriel de جبيب. Le singulier جبيب s'applique à Dieu. Lisons ainsi le vers 13 du poème مُونَ الْحُبُّةُ , «Il n'est d'autre loi que l'amour»:

Ô vous, les préférés de mon cœur, que l'amour soit mon intercesseur Auprès de vous, si vous le voulez bien, que par lui le lien se retrouve soudé.

Mais il s'agit parfois aussi de l'Essence divine perçue dans la révélation de ses Noms et de ses Attributs: c'est ainsi par exemple qu'il faut comprendre le vers 12 du poème قفن , «Arrête-toi dans les demeures», où les nuits passées avec les Bien-Aimés signifient la contemplation de l'Être divin dévoilé à travers ses Noms et ses Attributs:

Ces nuits que j'ai dénombrées dans ma vie

Avec les bien-aimés furent toutes des hyménées.

Ou encore, les premiers mots du poème مُورَ الحُبّ, «Il n'est d'autre loi que l'amour»: commentant ce texte, Nābulusī fait remarquer qu'il s'agit de l'amour divin. C'est l'amour qui vient de Dieu qui emplit le cœur du croyant, lequel aime Dieu de cet amour même qui vient de Dieu. Autrement dit: Dieu s'aime lui-même à travers l'amour de sa créature.

Lorsque le participe est au singulier: l'aimé, il s'agit de l'être divin. Ainsi, au vers 4 du poème مُشْنِي حسْنِيكُم, «Je contemple l'intime de votre beauté», où le vin suggère l'ivresse, c'est-à-dire la manifestation du dévoilement divin:

Mon vin me suffit, l'Aimé, c'est celui avec qui je festoie,

Tandis que rayonnent les coupes pleines de la joie de l'amour.

Un autre terme de la même racine, محبّة, est parfois employé, encore que peut-être moins souvent. Nous l'avons déjà plusieurs fois rencontré dans les vers précédemment cités. Dans le vers 10 du poème مروكب العُشّاق أعْلامي, «Dans le cortège des amoureux, j'ai déployé mes bannières», où Ibn al-Fāriḍ s'adresse aux bien-aimés, il faut comprendre que ceux-ci ne sont autre chose que les épiphanies de la beauté divine. Il s'agit là encore du cheminement du mystique dans la contemplation des Noms et des Attributs, station préparatoire à celle du dévoilement de la Face. Le même mot est repris dans le même contexte au vers 15, même référence:

Dans votre amour, j'ai cheminé par toutes les stations, Oncques n'en ai laissé une seule devant moi... Si la passion dévorante qui me porte à vous aimer était une faute, Alors mes fautes, dans l'amour, seraient bien nombreuses.

Mais il arrive que le terme soit appliqué directement à Dieu. C'est par exemple le cas dans le vers 20 du même poème, où il s'agit de l'amour divin vers le mystique:

Si Dieu, dans son amour, me rend heureux corps et âme, Parmi la multitude des âmes et des corps...

Ibn al-Fāriḍ insiste sur le caractère de don divin qui s'attache à la محبّة. Quand celleci a pris possession du soufi, tout désir n'est nullement aboli, et cet amour, lui aussi, consume l'être du mystique, comme le dit le vers 17 du poème المَوْرُ الأمع «Est-ce un éclair fulgurant qui est apparu du côté de Ġawr?» (second poème de 60 vers commençant par le même vers que le premier poème de 25 vers):

Depuis qu'en moi, j'ai contemplé sa beauté,

Je suis en proie aux convulsions des désirs de l'amour.

C'est aussi cet amour, perçu au sens de la dilection, qui lie entre elles toutes les créatures, mais naturellement, par excellence, les vrais amoureux, c'est-à-dire les mystiques qui ont déjà consenti au don d'eux-mêmes.

c. Le troisième mot très fréquemment employé est le terme هوى. Ce mot, dans son acception courante, signifie aussi aimer, éventuellement avec tendresse, mais surtout avec force. Il peut signifier une passion violente, et a un sens plus fort que حبّ. On pourra donc souvent le traduire par le français «passion», et il est très fréquemment employé par Ibn al-Fāriḍ, et souvent sous une forme verbale. Il peut aussi désigner «les gens de l'amour», c'est-à-dire les mystiques, dans le même sens où l'on rencontrait précédemment ... أهل العشق C'est aussi très souvent le mot employé pour désigner l'ardente passion que l'auteur éprouve pour le Faon. Ainsi, dans le premier vers du distique أهوى رَشَاً , «J'aime un faon»:

J'aime un faon qui m'a submergé de tristesse.

Depuis qu'elle l'a vu, la patience m'a quitté.

Mais le terme peut être directement appliqué à Dieu : cf. vers 1 du distique عَرِّجْ بِطُويَيْلِع , «Fais un détour par Ṭuwayli'» :

Fais un détour par Ṭuwayli', j'ai là-bas un être bien-aimé,

Fais-toi le hérault de l'amour, déclare m'en l'initiateur.

d. Le terme وجد aussi employé, encore qu'avec une moindre fréquence. Il indique le fait d'être épris de quelqu'un, et peut avoir un sens très fort, comme on dirait en français: «être éperdument amoureux». C'est d'ailleurs un terme ambivalent, car il indique aussi bien le fait d'être «accablé» par l'amour, que celui d'être «accablé» de tristesse, et ces deux notions, de passion amoureuse et de tristesse, y sont souvent présentes à la fois. On voit en effet dans le vers 1 du distique: ذاب وَجُداً بِرَشًا , «Il s'est consumé de passion pour un faon», que l'amoureux est littéralement consumé par sa passion, il a «fondu», ou dans le vers 2 du distique: يا قُوْم , «Ô mes amis», que la pasion l'a littéralement dévoré:

Qui peut venir au secours d'un homme éploré qui s'est consumé de passion pour un faon? Obtient-il de le revoir? Le voilà qui revit.

La passion m'a dévoré, qui donc me portera secours?

Voici venu votre temps, ô mes larmes, c'est aujourd'hui, et non demain.

Il est rare en fait de trouver le terme وجد dans un contexte d'amour paisible ou heureux. C'est plutôt dans le sens de l'amour ravageur, qui peut même parfois être considéré comme une faute, comme cela apparaît dans le vers 15 du poème مَشَرْتُ فِي مَوْكِبِ العُشَّاق أَعْلامي, «Dans le cortège des amoureux, j'ai déployé mes bannières», déjà cité.

e. On trouve encore le terme غرام , dont l'un des sens est le désir ardent de quelque chose, et de ce fait, la passion. Ainsi, dans le vers 1 du distique أَهْوَى رَشَاً رُشَيِّقَ القَدِّ " Je suis épris d'un faon à la jolie taille fine», il est employé en parallèle avec . وجد

Je suis épris d'un gentil faon à la jolie taille fine,

La passion et l'ardent amour lui ont donné sur moi tout pouvoir.

C'est également avec un sens assez fort que le mot apparaît au vers 22 du poème أُدِرْ مَنْ أَهُوَى , «Fais circuler à la ronde le nom de celle dont je suis épris»:

De ma passion ardente, de ma constance, de ma quiétude, Il ne me reste rien, hormis les noms.

Au vers 2 du poème غَيْري على السُّلُوان قادر , «Un autre que moi pourrait se consoler de la perte [de l'Aimé]», le mot sous-tend l'assujettissement de celui qui aime à l'objet de son amour:

De la passion d'amour, je sais quelque secret, Même si Dieu seul connaît les secrets.

Enfin, le mot s'emploie également pour désigner «les gens de l'amour», à l'instar de et de هوى. Cf. le vers 5 du poème هُو َ الْحُبّ ، «Il n'est d'autre loi que l'amour»:

Si tu veux vivre dans le bonheur, meurs martyr de l'amour.

Sinon, l'amour a ses adeptes.

f. De même, le mot صبی , qui désigne l'amour impétueux d'un jeune homme, et que l'on trouve sous plusieurs formes. Ainsi, le mot عبال عبال عبال عبال عبال الأحبتي au vers 21 du poème العبال عبال أحبت , «Porté par la brise du levant, mon cœur incline vers ceux qu'il aime», déjà cité, pour exprimer l'amour qui emplit le cœur de l'amoureux au point qu'est éclipsé l'amour pourtant légendaire de Qays pour Lubnā. Le même terme se retrouve au vers 3 du poème مرافي , «Il n'est d'autre loi que l'amour», pour exprimer cet amour qui est fort au point de faire défaillir l'amoureux: l'amour est si fort que celui-ci en meurt. Mais un tel amour est requis du croyant qui désire le dévoilement de la Face, et c'est au paroxysme de cet amour qu'il connaît l'extinction du soi dans ce dévoilement. Si bien que, même si cet amour peut paraître mortel, il est au contraire gage de la vraie vie, puisqu'il est condition de l'extase, et qu'il est de toute manière l'amour divin présent dans l'amoureux:

Mais pour moi, la mort en lui, par amour, c'est la vie,

Qui que ce soit que j'aime, il me comble de ses faveurs.

Le mot sera aussi éventuellement employé pour désigner le peuple des amoureux, les mystiques, dans le sens déjà rencontré pour أهل العشق ou أهل الهوى ou أهل العشق. On le trouve dans le vers 2 du distique إِلَيْكَ , «Par la vie des désirs que j'éprouve envers toi», où il indique l'inclination amoureuse envers quelqu'un:

Mes yeux n'ont admiré d'autre beauté que la tienne,

Je n'ai éprouvé nul penchant pour un ami [autre que toi].

Toutefois, c'est dans un sens beaucoup plus fort que nous le retrouverons au vers 120 du poème سائق الأَظْعان , «Ô toi qui conduis les palanquins», où il évoque un brasier dévastateur qui brûle et consume celui qui en est atteint:

Ô souffle de l'Orient, quel brasier d'amour as-tu allumé en nous,

À l'aurore, et d'où vient cette odeur de musc?

Le terme , est également usité en quelques passages, exprimant l'amour, l'attachement, l'affection pour quelqu'un. Ainsi dans les vers 110 et 111 du même poème, sous les formes و داد و و و باد و و و اله و و و d'un amour partagé:

صَارِمِي حَبْلِ وِدَادِ أَحْكَمَتْ أَتُرَى حَلَّ أَوَا أَتُرَى حَلَّ أَوَا

Que l'amitié partagée avait consolidé à Liwā,

Vous est-il permis de défaire les torons des liens

D'un amour qui ne me vaut que peine?

Mais au vers 17 du poème هُوَ الحُبّ , «Il n'est d'autre loi que l'amour», le mot retrouve toute la force de la passion associée au délaissement, et qui malgré tout est assez forte pour ne pas succomber: c'est là un thème habituel à la vie mystique:

Le délaissement même est encore de l'amour, pourvu qu'il ne s'y trouve point de haine, La chose la plus difficile est facile, hormis que vous vous écartiez de moi.

, سائق الأَظْعان C'est dans un sens plus banal que l'on retrouve le mot au vers 105 du poème سائق الأَظْعان , «Ô toi qui conduis les palanquins», où l'amour est une fois de plus associé à la douleur:

Ô gens de Mayya, je ne désirais pas que l'aveu

De l'amour fût, de mes deux douleurs, la plus éprouvante.

Quelques plus rares mentions existent de کُلف : être épris de quelqu'un, être amoureux. Ainsi dans le vers 1 du distique يا مُحْيِيَ مُهْجَتي , «Ô toi qui donnes la vie à mon âme », où il est associé à la plainte de l'amoureux en mal d'amour:

Ô toi qui donnes la vie à mon âme et qui la fais périr,

Puisses-tu soulager la plainte de mon mal d'amour!

i. Nous relèverons quelques usages de la racine شاق , qui exprime le fait d'être empli du désir de quelque chose, et indique de ce fait l'ardent désir qui pousse l'amoureux vers l'objet de son amour. On citera le vers 2 du poème قف , «Arrête-toi dans les demeures», où il semble que le désir brûlant de l'amoureux soit si fort, qu'il est capable d'y allumer une torche pour éclairer les ténèbres:

Et si t'enveloppe une nuit toute de dévastation,

De ton désir brûlant, fais jaillir un brandon au milieu des ténèbres.

La même racine employée verbalement indiquera au vers 2 du poème أَشَاهِكُ مَعْنَى , «Je contemple l'intime de votre beauté», l'appétence où est l'amoureux du lieu de séjour de celui qu'il aime, c'est-à-dire le désir fou du mystique de contempler la Réalité divine dans la révélation de ses Noms et de ses Attributs:

Un ardent désir me porte vers le lieu de votre séjour,

Et n'en eussiez-vous pas été la cause, nulle demeure ne m'aurait incité à la nostalgie.

j. On relèvera également la racine عطف , qui a un sens moins fort, exprimant généralement la sympathie, la bienveillance, l'amitié, voire la bonté, que l'on éprouve envers quelqu'un. C'est ainsi qu'on la trouvera au vers 6 du poème مثلني يُحَدِّثُني بأَنَّكَ مُتْلفي , «Mon cœur me conte que tu es ma perte», dans un emploi et un sens d'ailleurs quelque peu elliptiques, et que j'interprète en suivant le commentaire de Būrīnī, qui le comprend en réponse au vers précédent où le mystique se désolait de ne pas connaître la satisfaction de son ardent amour:

Aie pitié de mon dernier soupir, compatis au sort où tu m'as laissé, Le corps exténué, le cœur à l'agonie.

k. Enfin, nous relèverons l'emploi de la racine جوى dans le sens d'éprouver une violente passion, plus exactement peut-être, un violent emportement, mais qui peut être de joie ou de tristesse, les deux sens étant présents ici. Il peut donc s'agir, tantôt de la flamme de l'amour, violente au point de consumer le cœur de celui qu'elle habite, tantôt de ce mal d'amour perçu comme une sorte de consomption qui emporte celui qui en est affecté. Ainsi, le vers 2 du distique مروحي للقاك يا مُناها اشْتاقَت , «Mon esprit désire te rencontrer, ô souhait de mon âme», exprime cette idée de l'amour qui est presque assimilé à une force de destruction: quand elle a dévasté le cœur de l'amoureux, il n'en reste rien, c'est comme si un feu l'avait consumé:

Mon âme s'est consumée au feu du désir et de la passion, Ce qu'elle a subi dans l'amour, c'est pour ta satisfaction.

Ou encore, le vers 2 du distique إِنْ جِزْتَ بِحَيّ, «Si tu passes auprès de gens», qui reprend la même idée: dans le vers précédent, l'amoureux avait fondu dans le feu ardent de la passion, dans celui-ci, il en meurt. On notera d'ailleurs dans ce vers la présence simultanée des mots غرام , حبّ et عرام .

Dis-leur: celui qui s'est consumé pour vous est mort de la torture de l'amour et de la passion d'aimer,

C'est en vain qu'il a fait don de son âme.

C'est aussi en ce sens qu'on relèvera le vers 21 du poème هُوَ الْحُبّ , «Il n'est d'autre loi que l'amour», où le terme est clairement associé à un brasier incandescent qui brûle avec ardeur:

Vous m'avez quitté, il n'est pas de fidélité, je le vois bien, hormis les larmes, Hormis le gémissement qui chuinte de l'ardente fournaise du mal d'amour.

Lenfin, nous citerons en dernier lieu le mot مُتَيَّم, utilisé à plusieurs reprises pour qualifier l'amoureux que l'amour a réduit en esclavage. Cf. par exemple le vers 24 du même poème, où l'amoureux est tellement esclave de l'objet de son amour, que son entourage l'assimile à un homme en délire:

Mon entourage a simulé l'ignorance en me voyant esclave de l'amour,

Ils ont dit: «À cause de qui le délire a-t-il touché cet homme?»

De cette nomenclature, nous relèverons essentiellement trois idées:

- la force du désir qui porte le mystique à chercher le dévoilement de la Face divine est comparable au paroxysme d'une passion d'aimer qui exprime le désir fou de l'être aimé.
 Si l'auteur emploie des termes et des images qu'il emprunte aux amours humaines, en réalité, nous sommes dans un autre ordre ou une autre dimension: c'est la folie de l'amour de Dieu qui s'exprime tout au long des poèmes, avec une intensité qui n'est jamais démentie;
- l'ardeur propre à cette passion s'accompagne d'une force de destruction qui constitue en quelque sorte son pendant. C'est exactement comme un feu qui dévorerait l'amoureux, le consumerait, mais le consumerait réellement. Or, c'est en cela même que l'amoureux trouve son bonheur. Pourquoi? Ce n'est pas par un masochisme exacerbé, mais parce que l'union avec l'aimé n'est possible que grâce et par l'extinction de l'être même de l'amant. Se laisser consumer par le feu de l'amour est donc une condition essentielle de l'union espérée: la contemplation de la Face suppose l'extinction totale du moi du mystique;

– malgré l'ardeur de cet amour, et malgré les sacrifices consentis, le but ultime n'est jamais atteint. L'union en effet est perpétuellement refusée à l'amoureux. On pourrait donc conclure à l'échec s'il n'apparaissait que l'amoureux en fait se satisfait de son désir, ayant consenti d'avance à l'esseulement et à la séparation. Il reste que son cheminement paraît la plupart du temps être un long chemin d'abnégation, de douleur et de souffrance.

3. L'union

a. L'union, ou l'impossible rencontre

Le but ultime de la quête mystique est malgré tout l'union avec le Bien-Aimé. Exprimer cette quête, c'est exprimer le désir éperdu de l'union. Au niveau de ce désir, il s'agit d'une union véritable, celle de l'amant avec l'amante, de l'amoureux avec l'Aimé. Dans la conscience du mystique, elle dépasse la simple vision de l'essence divine, et sur le plan théologique, nous ne sommes pas seulement dans le domaine de la wahdat al-šuhūd, mais dans celui de la wahdat al-wuğūd telle que l'a exprimée Ibn 'Arabī, à peu près d'ailleurs à la même époque, et qui lui a été tant reprochée par bien des théologiens. Ce que désire si intensément Ibn al-Fārid, ce n'est pas en effet seulement de voir Dieu, c'est que son être propre se fonde dans le seul être qui soit réel, celui de Dieu. Ou, pour parler autrement, on ne peut distinguer entre vision et union: c'est la même chose. Cette union est naturellement de l'ordre de l'indicible, mais la métaphore la moins inadéquate est encore celle de l'union amoureuse. Avec cependant cette différence fondamentale qu'ici, un seul des partenaires a le premier et le dernier mot, et que l'extinction totale de soi, c'est-à-dire l'anéantissement de l'être de l'amoureux, est une condition sine qua non pour que l'union soit possible, cela dans la mesure où il est en fait nié à la créature toute forme d'être: elle est en quelque sorte un vide ontologique, n'existant que par sa participation à l'être divin. Dans cette perspective, on comprendra que la créature ne se réalisera pleinement que lorsque, s'étant anéantie elle-même, elle n'est plus que désir, son vouloir propre aboli. Elle est alors offerte à la royale visite, don gratuit de Dieu.

Naturellement, cette union reste toujours de l'ordre du désir, et les vers d'Ibn al-Fāriḍ sont essentiellement de deux sortes: ceux qui parlent du désir de l'union, et ceux qui content sa déception car l'union ne s'est pas réalisée. C'est le cas le plus habituel, et le soufi lui-même se rend bien compte de son insuffisance: comme le montre le vers 1 du distique nêmes e rend bien compte de son insuffisance: comme le montre le vers 1 du distique nêmes e rend bien compte de son insuffisance: comme le montre le vers 1 du distique nêmes no compte de son insuffisance: comme le montre le vers 1 du distique nêmes ne rend limit l'union, et ceux qui content sa déception car l'union ne s'est pas réalise rend le son insuffisance: comme le montre le vers 1 du distique nêmes ne la limit l'union, et ceux qui content sa déception car l'union ne s'est pas réalisée. C'est le cas le plus habituel, et le soufi lui-même se rend bien compte de son insuffisance: comme le montre le vers 1 du distique nêmes ne la limit l'union, et ceux qui content sa déception car l'union ne s'est pas réalisée. C'est le cas le plus habituel, et le soufi lui-même se rend bien compte de son insuffisance: comme le montre le vers 1 du distique nêmes ne la limit l'union, et ceux qui content sa déception car l'union ne s'est pas réalisée. C'est le cas le plus habituel, et le soufi lui-même se rend bien compte de son insuffisance: comme le montre le vers 1 du distique nêmes ne la limit l'union ne s'est pas réalisée. C'est le cas le plus habituel, et le soufi lui-même se rend bien compte de son insuffisance: comme le montre le vers 1 du distique nêmes ne la liui-même se rend bien compte l'union ne s'est pas réalisée. C'est le cas le plus habituel, et le soufi lui-même se rend bien compte l'union ne s'est pas réalisée. C'est le cas le plus habituel, et le soufi lui-même se rend bien compte le soufi lui-même se rend bien compte l'union ne s'est pas réalisée. C'est le cas le plus habituel, et le soufi lui-même se rend bien compte l'union ne s'est pas réalisée. C

Mon esprit désire te rencontrer, ô souhait de mon âme, Je ne sais que faire, je suis sans moyens. Il arrive pourtant, bien rarement, qu'il décrive cependant l'expérience de l'union et de ce bonheur qui alors l'emplit, et en effet, au vers 11 du poème قِفْ بِالدِّيار , «Arrête-toi dans les demeures», nous ne sommes plus au niveau du souhait:

Maintes fois il m'a été soumis! Nous voilà réunis dans l'union,

Nous avons revêtu la vertu, point ne connaissons la souillure.

Encore que, si nous reprenons le texte littéralement, nous remarquerons que l'expression qui commence le deuxième hémistiche (« dans ses habits de la piété »), comporte le mot *burda* au duel, ce qui laisse entendre que l'union n'a été que relative : pour qu'elle fût complète, il eût fallu qu'il n'y ait eu qu'une seule *burda*.

De quelle union s'agit-il en effet? Il n'est pas certain que ce soit véritablement le $fan\bar{a}$ ', l'extinction de soi dans la fusion avec l'Aimé, car les vers précédents parlent seulement de la visite du Bien-Aimé dans les nuits obscures, sans plus, et le vers suivant parle du bonheur des nuits passées avec les bien-aimés. Mais les bien-aimés représentent ici les Noms et les Attributs divins, c'est-à-dire que ce n'est encore nullement l'effusion dans l'unique Réalité, nous ne sommes encore qu'au stade d'une station préalable et médiate. Encore qu'il s'agisse pourtant ici du mot f0 qui est le terme tout à fait approprié pour parler de l'union.

Il peut même arriver qu'on prenne pour union ce qui en fait ne l'était pas, comme le dit le vers 52 du poème هُوَ الْحُبّ , «Il n'est d'autre loi que l'amour», en employant le mot وصال :

Certains nous ont diffamés, disant que l'union avait eu lieu, alors que ce n'était pas le cas, D'autres ont fait courir le bruit que je l'avais délaissée, ce n'était pas vrai non plus.

La réalité est en effet plus prosaïque, et l'amoureux est beaucoup plus accoutumé que ses espoirs soient déçus. C'est ce que confie le vers 2 du distique عَرِّجْ بِطُويَاكِع : «Fais un détour par Ṭuwayli'»: bien qu'il se soit consumé d'amour, c'est en vain que l'amoureux a fait don de lui-même, car l'union lui a été refusée:

Dis-leur: il a péri sans avoir rien obtenu de l'union.

D'autant que l'amour ne saurait se contenter de faux-semblants ou de simulacres, ce qu'il désire, c'est une union réelle et totale, au-delà de tout ce qui est habituel ou imaginable: cf. le vers 2 du distique ما جئتُ منى الفشيف «Ce n'est pas pour chercher l'hospitalité comme hôte que je suis venu à Minā»:

L'union avec toi, même quand elle est réelle, ne me suffit pas, De grâce, ne me parle même pas de fantôme irréel.

Si bien que la plainte de l'amoureux ne finit jamais, il ne cesse jamais de souhaiter ce qui précisément ne se réalise jamais, au point que parfois lui échappe un cri d'impatience : cf. le vers 2 du distique مَا بِالُ وَقَارِي فِيكَ قَدْ أَصْبَحَ طَيْش (Comment se fait-il qu'à cause de toi, de longanime je suis devenu volage?»:

Quel bonheur, pour un amoureux, que tu t'unisses à lui, quel bonheur!

Il arrive pourtant qu'il lui semble que les voiles qui obscurcissaient la vue du visage de l'Aimé soient sur le point de se soulever, et qu'alors lui sera donnée la pleine vision de la Face, comme l'indiquent les vers 21 et 22 du poème مُشَرْتُ فِي مَوْكِبِ الْعُشَّاقِ أَعْلامِي , «Dans le cortège des amoureux, j'ai déployé mes bannières»:

Et si [mon âme] voit et contemple le visage de l'aimé,

Alors, comme ma part et mon lot sont sublimes et me comblent de bonheur! Voici venu le temps de l'union, ô toi en qui je mets mon espoir,

Sois prodigue avec moi, affermis en elle mon cœur et mes pas.

Mais nous ne sommes là encore qu'au stade de la prière, fût-elle instante, et le vers 25 de la même page reprend le leitmotiv de toute vie mystique: يَا رَبَّنَا أَرنِي أُنْظُو ۚ إِلَيْكُ , «Ô Seigneur, montre-toi à moi, que je te voie», reprenant les termes mêmes que Moïse adressa à la Présence que symbolisait le buisson qui brûlait sans se consumer. Mais l'on connaît la réponse négative qui lui fut faite: «Tu ne me verras pas». C'est pourquoi on ne manque pas d'être un peu surpris de trouver au moins une fois l'ardente description de ce que fut une expérience de l'union, et ici il n'y eut qu'un seul manteau: vers 1 et 2 du distique لم المؤلِّف منا بَتْنا مَعا , «Qu'elle fut douce, la nuit que nous avons passée ensemble!»:

Qu'elle fut douce, la nuit que nous avons passée ensemble dans le même manteau,

Tandis que dans l'étreinte, sa joue se collait à la mienne,

Au point de transpirer d'une sueur

Qui m'était parfum de rose! Tel était mon lot avec lui.

Il semble bien en effet que 'Umar b. al-Fāriḍ nous confie ici avoir connu un moment de cette extase tant attendue, où enfin le Bien-Aimé a consenti à l'union, c'est-à-dire où le mystique s'est anéanti dans l'effusion de l'être divin.

b. Les métaphores de l'union amoureuse

Puisque c'est le langage amoureux qui semble le moins inadéquat pour exprimer l'extinction en Dieu, Ibn al-Fāriḍ ne sera pas en peine d'utiliser nombre d'images parmi les expressions habituelles de l'expérience amoureuse. J'en relèverai essentiellement deux.

1. L'amour du faon

Comme il le dit lui-même: «Qui peut venir au secours d'un homme éploré qui s'est consumé de passion pour un faon? Obtient-il de le revoir, le voilà qui revit» (vers 1 du distique رُفَابَ وَجُداً بِرَشًا , «Il s'est consumé de passion pour un faon»). Ou encore: «Je suis épris d'un gentil faon à la jolie taille fine, la passion et l'ardent amour lui ont donné sur moi tout pouvoir» (vers 1 du distique أَهُوَى رَشَاً رُشَيِّق القَدِّ حُلَى , «Je suis épris d'un faon à la jolie taille fine»).

Le faon symbolise évidemment le Bien-Aimé, c'est-à-dire Dieu, qui est paré de toutes les qualités et de toutes les beautés, et c'est ce qui le rend si totalement désirable. En quoi le faon exprime-t-il de façon sensible une telle beauté? D'une part, rien n'est plus beau, plus gracile, plus tendre, que le faon, petit de la gazelle. Et d'autre part, rien non plus n'est plus beau, aux yeux d'Ibn al-Fāriḍ, que le bel éphèbe dans la fleur de l'adolescence, et le désir qu'il provoque est suscité par la beauté qu'il incarne avec une sorte de perfection.

On se réfèrera à ce poème (مَتُ حَمَى ظُمَئي لَماكَ لِماذا), « Pourquoi t'es-tu détourné de moi, en sorte que le suc de tes lèvres n'a pu étancher ma soif ardente?») où Ibn al-Fāriḍ décrit, non peut-être sans quelque complaisance, le gracieux faon dont la beauté l'a bouleversé. Tout au long de cette description, et au gré des accents enflammés de la part de celui qui est tombé follement amoureux, plane une savante ambiguïté sur l'identité du faon: s'agit-il du petit de la gazelle, ou du bel éphèbe? Sans doute l'un et l'autre: on se bornera ici à citer les vers 17 à 23 de ce poème:

وَحَكَتْ فَظَاظَةُ قَلْبِهِ الفُولاذَا شُعْلِ بِهِ وَجْداً أَبَى استنْقاذَا شُعْلِ بِهِ وَجْداً أَبَى استنْقاذَا قَبْلَ السِّواكِ المسْكَ سادَ وَشاذَا فِي كُلِّ جارِحَة به نَبَّاذَا صَمْتُ الخَواتِمِ للْخَناصِرِ آذَى بَ وَذَاكَ مَعْناهُ اسْتَجادَ فَحاذَى وَاللَّيْلِ فَرْعاً منْهُ حَاذَى الحَاذَا

وَشَكَتْ بَضَاضَةُ خَدِّهِ مِنْ وَرْدِهِ عَمَّ اشْتعالاً خالُ وَجْنَته أَخَا خَصِرُ اللَّمَى عَذْبُ الْمُقَبَّلِ بُكْرَة مِنْ فيه وَالأَلْحاظ سُكْرِي بَلْ أَرَى نَطَقَتُ مَناطِقُ خَصْرِهِ خَتْماً إِذَا رَقَّتْ وَدَقَ فَنَاسَبَتْ مَنِّي النسيـ كَالغُصْنِ قَدًا والصَّبَاحَ صَبَاحَةً

Le velouté de sa joue proteste contre son incarnat,

Mais son cœur a la dureté de l'acier.

Le grain de beauté au pommeau de sa joue a embrasé celui-là

Qui, éperdu d'amour pour lui, ne consent pas d'en être délivré.

Fraîcheur de ses lèvres brunes, si douces au baiser du réveil,

Avant qu'il n'ait usé du siwāk; il surpasse le musc et lui a donné son parfum.

Être ivre de ses lèvres et de ses regards ne m'est pas assez,

Tous ses membres me sont un échanson.

De sa taille fine, telle un rayon de cire, les ceintures ont glissé,

Tandis que ses doigts sont meurtris de ses bagues ajustées.

Minces et sveltes sont ses hanches, bien dignes de mon fervent éloge,

Sa taille a jugé ma louange excellente et s'y est conformée.

Il a du rameau l'allure gracile, de l'aurore son visage a la clarté,

Pareille à la nuit est sa noire toison, ondulant sur ses reins ...

On ne saurait être plus explicite. L'exceptionnelle beauté du faon a totalement embrasé Ibn al-Fāriḍ. Or, cette beauté est vénéneuse, car elle est telle, qu'on ne peut qu'y succomber. C'est dire le caractère à la fois enivrant et effrayant du désir de Dieu. Car une fois qu'on s'y est brûlé, on ne peut plus s'en remettre, et comme il le dit au vers 13 du même poème: «Son œillade recèle un maléfice». Un simple regard suffit pour ensorceler. Mais c'est aussi l'invitation à l'extase, et c'est par cette œillade que l'orant est admis au seuil de la Réalité du Bien-Aimé. Aussi bien, le mystique ne saura-t-il que consentir à l'abandon total à cette fascination qu'exerce si dangereusement le Bien-Aimé, puisqu'il n'est pas d'autre chemin pour parvenir à l'effusion. Consentir à en être possédé, c'est en même temps consentir à être dépossédé de soi et à abandonner tout vouloir propre; c'est à la fois le risque qu'il faut assumer, et la condition d'un hypothétique dévoilement.

2. L'amour des belles

Ibn al-Fāriḍ reprend bien des thèmes de la poésie classique, chantant aussi l'amour de Dieu à travers l'image de l'attirance éprouvée pour la beauté des belles femmes. Assez souvent, ces belles ne sont pas nommées: ce sont les belles en général, ou les jeunes filles, ou les bien-aimées, ou la gazelle.

a. La jeune femme

Ainsi, la belle, symbole de la beauté, est-elle la jeune femme svelte du vers 20 du poème «Ô toi qui conduis les palanquins», belle au point que l'amour qu'elle inspire est capable de vieillir prématurément le jeune homme, du fait des tourments dont elle est la cause :

Par ma vie, d'ordinaire, la passion pour la belle Blanchit la tête du jeune homme brun.

Ou bien c'est la mention des jeunes filles (الفتيات), comme dans le vers 14 du poème (الفتيات), comme dans le vers 14 du poème « Est-ce un éclair fulgurant qui est apparu du côté de Ġawr?»:

Les jeunes filles me font-elles voir, à Guwayr,

Les séjours où Nu'm passe le printemps? Que d'agrément à ces lieux!

Ou ce sont encore les belles (الجميلات) élégamment parées, comme aux vers 74-75 du poème سَائِقَ الأَظْعان , «Ô toi qui conduis les palanquins»:

Lorsque tu contemples les frondaisons de Qubā,

Et qu'apparaissent les belles dans leurs parures élégantes,

Comment ne serais-tu pas amoureux d'elles,

Et ne trouverais-tu pas suave ce qui chez elles me fut amer?

Ou c'est tout simplement la bien-aimée, celle dont l'amoureux est épris. Ainsi les vers 1 du poème أَدَرْ ذَكُرَ مَنْ أَهُوك , «Fais circuler à la ronde le nom de celle dont je suis épris», et 72 du poème بنعم بالصّبًا قُلْبي صبَاً لأَحبّتي , «Porté par la brise du levant, mon cœur incline vers ceux qu'il aime»: toute la suite de ce dernier vers va détailler les charmes de la bien-aimée, et ce n'est qu'au vers 85 du même poème, qu'on pourra supposer qu'il s'agit de Laylā, et encore uniquement parce qu'est mentionnée la tribu des Banū 'Āmir, ce que d'une certaine façon confirme le vers 100, qui parle de 'Azza, autre façon de nommer Laylā (vers 72):

Elle s'en est allée, elle, la douceur de mon existence, avec ma vie elle a passé, Les griffes de la séparation ont dévasté mes jours.

On peut s'interroger sur l'identité de la «fille des Banī Sa'd» mentionnée au vers 48 du poème قَلْبِي يُحَدِّ تُنبِي بِأَنَّكَ مُتْلفِي , «Mon cœur me conte que tu es ma perte», car il y a beaucoup de tribus qui portent ce nom. À moins qu'il ne s'agisse plus précisément de la nourrice qui allaitait le prophète, et dont il est connu qu'elle était d'une tribu ainsi nommée. Dans ce cas, il s'agirait sans doute d'une beauté surtout morale.

Ou bien encore, le poète parle des femmes de telle ou telle tribu ou de tel ou tel lieu, qu'en général il rencontre au cours d'une des étapes de son pèlerinage, et dont la beauté l'a laissé sans défense: cf. le vers 12 du poème مَنْ جَانِبِ الغَوْرِ لامع Étapes de son pèlerinage, et dont la beauté l'a laissé sans défense: cf. le vers 12 du poème مُنْ جَانِبِ الغَوْرِ لامع Étapes de son pèlerinage, et dont la beauté l'a laissé sans défense: cf. le vers 12 du poème فرايات العَوْرُ الله عَلَى الله عَلَى

Les femmes de 'Āliğ aux regards chastes et irisés de noir

Gardent-elles mon alliance à jamais, ou est-ce forclos?

b. La gazelle

Autre métaphore pour désigner la belle dont il est épris : cf. le vers 5 du poème مَا بَيْنَ , «C'est entre le fruit du lotus au détour de l'oued et ses ombres» :

Demande à la gazelle dans son gîte si elle a connaissance

De l'état de mon cœur, et de l'amour que je lui porte.

Naturellement, la gazelle, comme les femmes, les belles, les bien-aimées, désigne le Bien-Aimé, c'est-à-dire Dieu. Ce sont encore les mêmes gazelles que cite le vers 13 du poème Aimé, c'est-à-dire Dieu. Ce sont encore les mêmes gazelles que cite le vers 13 du poème (لأمع بنائية , «Est-ce un éclair fulgurant qui est apparu du côté de Ġawr?», où il s'agit du mot ظبيات , qui désigne la jeune gazelle, et qui est couramment employé en poésie pour désigner la jeune fille. On trouvera la même mention dans le vers 1 du poème إِحْفَظْ فُؤَادَكُ , «Préserve ton cœur», où l'on a le pluriel , qui pourrait s'appliquer au jeune homme ou à la jeune fille:

Est-ce que les gazelles de Raqmatayn y résident encore après notre départ,

Ou quelque chose les en a-t-elle empêchées?

Préserve ton cœur, si tu passes par Ḥāǧir,

Là où sont les gazelles, car l'entour de leurs yeux est comme le tranchant du glaive.

c. Les noms des belles

La plupart du temps, la belle est nommée, et l'on trouve chez Ibn al-Fāriḍ une douzaine de noms de femmes qui symbolisent la beauté parfaite, avant-goût, si l'on peut dire, de celle que l'on contemplerait si l'on était admis au dévoilement de la Face.

– La belle la plus nommée, c'est bien entendu Laylā l'Amirite, celle qu'aimait Qays, de la tribu des Banū 'Āmir. Laylā est tenue pour le symbole même de la beauté. Dans le vers 2 du poème عن الأَبَيْرِق لاحاً , «Est-ce la lueur de l'éclair qui a étincelé à 'Ubayriq?», elle est présentée comme illuminant la nuit du rayonnement de sa beauté, d'une beauté telle qu'elle en est presque insoutenable, à l'instar de l'éclair aveuglant qui étincelle dans les ténèbres. Il faut naturellement interpréter cette image comme la représentation du dévoilement de la Face divine:

Ou est-ce Laylā l'Amirite, apparue dévoilée dans la nuit, Qui a transformé le soir en matin? La même image est reprise au vers 1 du poème هُلُ نَارُ لَيْلَى بَدَتْ لَيْلًى بَدَتْ لَيْلًى بَدَتْ لَيْلًى بَدَتْ لَيْلًى بَدَتْ لَيْلًى بَدَا مِنْ جَانِبِ الغَوْرِ لامع Laylā a-t-il surgi dans la nuit?», et au vers 1 du poème أَبَرْقُ بَدَا مِنْ جَانِبِ الغَوْرِ لامع «Est-ce un éclair fulgurant qui est apparu du côté de Ġawr?»:

Le feu de Laylā a-t-il surgi dans la nuit, à Dū Salam,

Ou est-ce un éclair qui a fulguré à Zawrā' et à 'Alam?

Est-ce un éclair fulgurant qui est apparu du côté de Ġawr,

Ou bien les voiles se sont-ils soulevés du visage de Laylā?

D'ailleurs, un poème entier est consacré à Laylā: المَعْوْرِ الْمَعْ بَانِبِ الْعَوْرِ الْمَعْ , «Est-ce un éclair fulgurant qui est apparu du côté de Ġawr?» (second poème du même titre, de 60 vers). La principale qualité de Laylā est toujours son illuminante beauté, qui fait pâlir celle de la pleine lune. Elle représente à tel point l'idéal de la beauté, que le poète ne cherche pas à la «détailler». Il ne décrit ni sa taille, ni ses yeux, ni ses lèvres, qui ne peuvent être que brunes, il ne parle tout au long du poème que de sa beauté, qui l'a ensorcelé; ainsi, le vers 32:

Laylā paraît-elle, je ne suis plus que regard,

Me parle-t-elle en confidence, je ne suis qu'audition.

Elle dispose d'ailleurs de plusieurs noms: tantôt par exemple 'Umm 'Amr (vers 12), qui est une forme de *laqab*, et invite d'ailleurs à voir en elle le symbole du Dieu créateur, tantôt 'Azza, nom que l'on trouve au vers 100 du poème منعَمْ بِالصَّبَا قُلْبِي صَبَا لاَّ حَبَّتِي («Porté par la brise du levant, mon cœur incline vers ceux qu'il aime», et au vers 3 du poème ومن جَانِب الغَوْرِ لامع (بير المع جَانِب الغَوْرِ المع بير), «Est-ce un éclair fulgurant qui est apparu du côté de Ġawr?», et qui n'est qu'une autre façon chez certains poètes de désigner Laylā:

Assurément, plus ne m'est après Tayba de séjour agréable,

Après avoir quitté 'Azza, l'opprobre seul est mon lot.

Est-ce l'arôme de la lavande ou la senteur de Ḥāǧir qui s'est répandu À La Mekke, ou le parfum de 'Azza qui s'est exhalé?

Les autres noms de femmes sont moins fréquemment repris. On relèvera:

– Rayya, dont le nom même évoque de belles formes gracieuses: cf. les vers 17 et 124 du poème سَائِقَ الأَظْعان , «Ô toi qui conduis les palanquins». Par comparaison, 'Utb et Salmā, quelque belles qu'elles soient, ne sauraient attirer Ibn al-Fāriḍ; elles servent en quelque sorte de faire-valoir à Rayya:

Il préfère cacher le mal qui l'a atteint,

Pour éviter la réprimande de ceux qui seraient instruits de son amour pour Rayya.

'Utb ne m'a pas consolé, Salmā m'a abandonné,

Les gens du quartier m'ont empêché de voir Rayya.

– Nu'm: cf. les vers 25 et 27 du poème هُوَ الْحُبُ : «Il n'est d'autre loi que l'amour», où Nu'm est présentée comme ayant triomphé de toutes ses rivales. Elle est de ce fait le symbole de la perfection divine, dont les qualités sont telles que tout en effet disparaît devant elle, rien ne pouvant évidemment lui être comparé. C'est dire l'agrément qu'il y a à contempler le visage de Nu'm, comme on le voit au troisième vers ci-dessous (vers 14 du poème بالعَوْرِ لامع poème أَبَرْقٌ بَدا مِنْ جانِبِ الغَوْرِ لامع Gawr?»):

Que peut-on dire de moi, si ce n'est:

« Il est tout occupé de Nu'm ». Oui, je le reconnais.

Si Nu'm, d'un regard, m'a accordé sa faveur,

Que Sa'dā ne s'occupe pas de me rendre heureux, que Ğuml ne cherche pas à se bien conduire avec moi.

Les jeunes filles me font-elles voir, à Guwayr,

Les séjours où Nu'm passe le printemps? Que d'agrément à ces lieux!

Quelques autres noms sont seulement mentionnés:

– Lamyā', au vers 35 du poème سَائِقَ الأَظْعان , «Ô toi qui conduis les palanquins», qui désigne la jeune fille aux lèvres brunes ou rouge foncé, ce qui est perçu dans la tradition arabe comme un critère particulier de beauté:

Pourquoi blâme-t-il, au sujet de Lamyā', un homme qui obéit à l'amour, Mais qui, s'agissant de semonces, est plus désobéissant que les gens de 'Uṣay?

- Mayya, dont on loue aussi la beauté des lèvres brunes aux vers 50-52 du même poème :

Après celle des dunes, aucune demeure ne m'a plu;

Je ne puis admirer personne d'autre que mon aimée Mayya.

Ô quelle nostalgie m'inspire la clarté de son visage,

Et que mon cœur a soif de ses lèvres brunes!

De ses lèvres et de ses yeux, je suis ivre,

Et chacune de ces ivresses m'emplit d'émoi.

– Lubnā, qui est belle certes, mais cependant pas comme l'aimée dont parle le poète au vers 20 du poème عَبَا لاَحبَّتي صَبَا لاَحبَّتي «Porté par la brise du levant, mon cœur incline vers ceux qu'il aime»:

Par l'excès de mon désir, j'ai réduit à néant le souvenir de Qays et de sa passion, Et sa beauté éclipse celle de Lubnā.

– Ruqayya, symbole, au vers 84 du poème سَائقَ الأَظْعان , «Ô toi qui conduis les palanquins», de la beauté absolue, c'est-à-dire de la Face divine:

Ô toi qui aspires à de grandes choses, défais-toi de toute prétention,

Ce n'est pas par des incantations que tu parviendras aux faveurs de Ruqayya.

– Salmā partage avec Laylā ce privilège d'illuminer de sa beauté l'endroit où elle se trouve. Ainsi, son sourire, alors qu'elle se trouvait dans la vallée de Ġaḍā, avait la brillance d'un feu de tamaris, comme le dit le vers 2 du poème أَبُرْقٌ بَدَا مِنْ جانِبِ الْغَوْرِ لامع «Est-ce un éclair fulgurant qui est apparu du côté de Ġawr?»:

Est-ce le feu de tamaris qui a brillé lorsque Salmā était dans la vallée de Ġaḍā, Ou est-ce elle qui a souri de ses dents semblables à des larmes?

 Sulaymā, qui pourrait éventuellement être confondue avec Salmā. Au vers 4 du même poème, sa vue embrase le cœur de l'amoureux éperdu de désir et qui en devient esclave:

Est-ce Sulaymā, je me le demande, qui se tient Dans l'oued Himā, là où l'amoureux est éperdu de désir?

– Sa'dā et Ğuml enfin, dont parle le vers 27 du poème هُوَ الحُبّ, «Il n'est d'autre loi que l'amour», sont en quelque sorte des beautés «de second ordre», elles ne sauraient soutenir la comparaison avec Nu'm. C'est aussi le sort de 'Utb qui, au vers 124 du poème والأَظْعان, «Ô toi qui conduis les palanquins», ne saurait être comparée à Rayya.

Quelles sont les caractères de ces beautés, tant les belles que le faon?

– En premier lieu, les yeux sont ensorcelants, et les paupières y ajoutent, qui ont deux degrés de beauté: soit elles sont brunes parce qu'elles sont enduites de *kohol*, soit elles sont brunes naturellement. Le vrai amateur ne se laisse pas tromper: dans le premier cas, il s'agit d'une beauté artificielle, dans le second cas, il s'agit d'une beauté naturelle. C'est d'ailleurs là un thème classique, qu'on trouve par exemple chez Mutannabī. Cf. le vers 8 du poème مُوْ الْحُبُّ : «Il n'est d'autre loi que l'amour»:

Dis à celui qui a succombé à l'amour: tu en as payé le prix jusqu'au dernier sol,

Et dis au fat qui prétend à l'amour: l'œil enduit de kohol est loin de valoir la paupière naturellement brune.

– En second lieu, les lèvres sont brunes ou rouge foncé, comme l'indique le vers 51 du poème سائق الأَظْعان , «Ô toi qui conduis les palanquins». Les lèvres de la bien-aimée sont comme une vasque d'eau fraîche, elles seules savent vraiment désaltérer, comme le dit le vers 6 du poème إَحْفَظُ فُؤَادَكُ , «Préserve ton cœur»:

Vers ses lèvres brunes, je suis revenu, assoiffé, j'étais le plus altéré des voyageurs allant à l'aiguade,

L'onde pure me fut interdite, j'étais pourtant le plus désaltéré de ceux qui revenaient de l'abreuvoir.

Les lèvres rouges sont d'ailleurs parfois assimilées à une coupe de vin dont elles reflètent la couleur rouge : en quelque sorte, l'amoureux boit l'ivresse aux lèvres du Bien-Aimé : cf. le vers 36 du poème شَرَبْنا عَلَى ذِكْرِ الْحَبِيبِ مُدَامَةً , «Nous avons bu à la mémoire de l'Aimé un vin» :

Prends soin de le tenir pur, veille à ne le mélanger Qu'au suc des lèvres du Bien-Aimé. Le parfum des lèvres ajoute d'ailleurs à leur beauté, et rivalise même avec le fumet du vin, comme l'indique le vers 53 du poème سَائِقَ الْأَظْعان , «Ô toi qui conduis les palanquins»:

Le vin lui-même s'enivre du parfum de ses lèvres,

Devant leur douceur, le miel s'incline, épris.

– En troisième lieu, la taille est fine et ondulante, tant elle se meut avec grâce, comme le laisse imaginer le vers 27 du poème اَّدِرْ ذِكْرُ مَنْ أَهْوَى , «Fais circuler à la ronde le nom de celle dont je suis épris»:

Elle a ondulé, et nous avons pensé que chaque mouvement qu'elle ébauchait,

Etait comme un rameau dans une dune que surmonte une lune pleine.

Une croupe quelque peu charnue, selon la grande tradition, n'est pas faite pour déplaire : cf. le vers 1 du distique أَهْوَاهُ مُهِفَهُمَا , «Je l'aime svelte»:

Je l'aime svelte et à la croupe lourde,

Comme la lune en son plein, sa beauté surpasse toute description.

Encore que le poète affirme parfois sa préférence pour le garçon aux hanches étroites : vers 22 du poème مَكَ خَمَى ظَمَئي لِماكَ لِماكَ بِهِ Pourquoi t'es-tu détourné de moi, en sorte que le suc de tes lèvres n'a pu étancher ma soif ardente?» :

Minces et sveltes sont ses hanches, bien dignes de mon fervent éloge, Sa taille a jugé ma louange excellente et s'y est conformée.

– Une peau douce, une joue doucement veloutée rehaussée de quelque incarnat, ajoute à la séduction, comme le laisse entendre le vers 17 du même poème, séduction qui sera encore plus forte si un grain de beauté se rajoute ici ou là (vers 18 du même poème), et pour couronner le tout, un accroche-cœur ne peut manquer de faire rêver (vers 2 du distique مُهُوْلُهُ مُهُوْلُهُ مُهُوْلُهُ مُهُوْلُهُ مُهُوْلُهُ مُهُوْلُهُ مُهُوْلُهُ مُهُوْلُهُ مُهُوْلًا , «Je l'aime svelte»):

Le velouté de sa joue proteste contre son incarnat, Mais son cœur a la dureté de l'acier.

106

Le grain de beauté au pommeau de sa joue a embrasé celui-là Qui, éperdu d'amour pour lui, ne consent pas d'en être délivré.

Qu'il est beau, l'accroche-cœur en forme de wāw de sa tempe, lorsqu'il paraît! Ô Seigneur, puisse ce wāw être celui de la tendresse!

– Une belle chevelure brune qui tombe à foison jusqu'au creux des reins fait ressortir la blancheur du visage, et fait songer à l'éclat de la pleine lune illuminant la sombre nuit: vers 23 du poème مَتُ حَمَى ظَمَتِي لَماكَ لماذا , «Pourquoi t'es-tu détourné de moi, en sorte que le suc de tes lèvres n'a pu étancher ma soif ardente?» ,

Il a du rameau l'allure gracile, de l'aurore son visage a la clarté, Pareille à la nuit est sa noire toison, ondulant sur ses reins.

– D'élégants et soyeux vêtements, de somptueux brocarts, mettent en valeur la beauté, encore qu'aucune soie ne puisse rivaliser avec la douceur de la peau: vers 65 du poème nultipoieme , «Ô toi qui conduis les palanquins», et vers 16 du poème précédent:

Comme une fiancée, elle est exposée dans la soie,

De Ṣan'ā' et les brocarts de Huway.

Sa délicatesse surpasse la senteur de la brise du levant,

Son goût du luxe est tel qu'il ne peut endurer de s'habiller même de soie.

– Enfin, les parfums jouent un grand rôle. La bien-aimée, ou le bien-aimé, répand toujours un parfum si suave, que le musc lui-même en est jaloux : vers 17 du poème ما بَيْنَ مُعْتَرَكِ مُعْتَرَكِ , «Dans l'arène où s'affrontent les prunelles des yeux et les cœurs» :

Lorsqu'il respire, le musc avoue

À ceux qui connaissent son parfum, que c'est de son souffle que vient son effluve suave.

Le parfum est aussi un avant-goût du paradis, ce qui est un thème classique, mais pour le mystique, c'est surtout la prescience du dévoilement de la Face. D'ailleurs, lorsqu'est mentionné le nom du Bien-Aimé, un arôme se répand en tout lieu, prélude à la douceur et à la suavité de la rencontre: vers 51-52 du poème ÝÝ5 & , «Sois fier de ta séduction»:

107

Le musc répand sa fragrance partout où est mentionné mon nom,

Depuis que tu m'as convié à embrasser tes lèvres.

Le parfum répand sa bonne odeur en tout lieu,

C'est la mention de ton nom qui constitue ton arôme.

4. Esseulement, douleur, séparation, ou l'union refusée

L'idéal du mystique, le but de toute sa quête, reste donc l'union, l'intimité avec son Créateur, selon ce que dit le vers 7 du poème زَدْنِي بِفَرْطِ الْحُبِّ فِيكَ تَحَيُّرا, «Accrois en moi l'éblouissement que me vaut l'amour immodéré que je te porte»:

J'étais seul en tête-à-tête avec le Bien-Aimé, et nous avions en commun Un secret plus subtil que la brise en son passage.

Ce tête-à-tête, c'est en effet l'expérience de l'union, celle que le mystique a désirée depuis toujours, et qui comble tous ses espoirs, car il a alors le sentiment que l'amour de Dieu répond au sien, puisque, pour qu'il y ait tête-à-tête, il faut bien être deux. Cette expérience culmine dans le dévoilement du mystère divin.

Le mystique est alors au comble du bonheur, car la proximité avec l'aimé rend enfin possible l'union, toute distance abolie: c'est l'ivresse de l'extase, dans cette expérience unique où nul ombre ne ternit la joie de l'amant. Qu'importe alors que la vision de Dieu ne soit que partielle, car tous les voiles ne se sont pas soulevés, et qu'importe qu'elle n'ait duré qu'un instant: vers 5 du poème أُشَاهِكُ مَعْنَى حسنِكُمْ , «Je contemple l'intime de votre beauté»:

J'ai obtenu ce que je voulais bien au-delà de mes espérances,

Quel ravissement si cela avait pu être complet et durable!

Mais cela, c'est l'idéal, c'est l'espérance perpétuelle du mystique, mais c'est une espérance toujours déçue. Et pour quelques rares vers chantant la lumière du dévoilement et la joie de la rencontre, il en est beaucoup plus dépeignant la souffrance de la séparation et l'esseulement de la nuit obscure qui sont le lot plus ordinaire du soufi.

a. Le délaissement

Ibn al-Fāriḍ est d'emblée sans illusion, il sait que l'union convoitée est impossible, et il se contente de moins: pourvu que l'Aimé ne lui tourne pas carrément le dos, il se satisfera de sa froideur: vers 16 du poème هُوَ الْحُبُّ , «Il n'est d'autre loi que l'amour»:

Si c'est mon lot que vous me quittiez, sans toutefois vous éloigner,

Pour moi, c'est dans ce délaissement même qu'est l'union.

Il faut bien d'ailleurs qu'il interprète en sa faveur la dureté de l'Aimé, sinon il perdrait cœur. En effet, aucun mystique ne peut faire l'économie de la nuit obscure, c'est-à-dire l'expérience de l'absence de Dieu. Si l'on interprétait cette absence selon ce qu'elle paraît, selon les termes de la logique ou de la raison, il y aurait une seule réponse possible: Dieu est absent, ou Dieu se tait, ou Dieu se détourne de moi, ou Dieu ne m'aime pas. Mais ce n'est pas ainsi que l'entend le mystique: parce qu'il conçoit la dureté du Bien-Aimé comme une preuve d'amour à son égard, l'absence de Dieu est perçue comme le signe caché de sa présence. Même silencieux, même lointain, Dieu est là, comme le dit le vers 41 du poème \(\frac{1}{2} \) \(\frac{1}{2} \) \(\text{Sois fier de ta séduction} \(\text{\$

C'est quand tu es loin de moi que tu te fais proche,

Et c'est de la tendresse que je découvre dans ta dureté.

De toute manière, Ibn al-Fāriḍ sait bien que la vie mystique est un risque et une aventure. C'est là une constante de l'expérience de tout mystique: rien n'est plus dangereux que la voie qu'il a choisie, c'est-à-dire la voie de l'amour, car Dieu se conduit en tyran envers sa créature. Celui donc qui s'aventure sur ce chemin fait d'embûches et de souffrances doit s'attendre à bien des tracas: vers 23 du poème قُلْبِي يُحَدِّ تُنْنِي بِأَنَّكَ مُتْلِفِي بُاللَّكَ مُتْلِفِي بِأَنَّكَ مُتْلِفِي بِاللَّهُ مُعْتَلِقِي بُعُلِقِي بُعُلِقِي بُعُلِقِي بُعُلِقِي بُعُلِقِي اللَّهُ عَلَيْكُ مُعْتَلِقِي بِاللَّهُ عَلَيْكُ مُعْتَلِقِي بُعُلِقِي بُعُلِقِي بُعُلِقِي بُعُلِقِي بِاللَّهُ مُعْتَلِقِي بُعُلِقِي بُعُلِقِ بَعِلْمُ بَعِلْمُ بَعْلِقِي بُعُلِقِي بُعُلِقِي بُعُلِقِي بُعِلْمُ مُعْتَلِقِي بُعُلِقِي بُعِلْمُ بَعِلَمُ بَعِلْمُ بَعْلِقِي مِنْ مُعْتَلِقِي بُعِلْمُ اللّهُ مُعْتَلِقِي بُعِلْمُ بَعْلِقِي بَعْلِقِي بُعِلْمُ اللّهُ مُعْتَلِقِي بُعِلْمُ بَعْلِقِي بُعِلْمُ اللّهُ مُعْتَلِقِي مُعْتَلِقِي بُعُلِقِي بُعُلِقِي بُعُلِقِي بُعِلْمُ بَعْلِقِي بُعِلْمُ بَعْلِقِي بُعِلْمُ اللّهُ مِنْ اللّهُ عَلَيْكُمُ مِنْ مُعْتَلِقِي بُعِلْمُ اللّهُ عَلَيْكُمُ اللّهُ عَلَيْكُمُ مِنْ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ

À qui veut s'exposer à l'amour, je dirais:

Tu as pris le risque du malheur, consens d'en être la cible.

Cela participe d'ailleurs d'un pessimisme fondamental au sujet de la conception qu'il se fait du bonheur. Son désir, évidemment, serait de jouir de la beauté, de passer ses jours avec la bien-aimée, ou avec les aimés, ou avec le jeune faon à l'œillade ensorceleuse. Il voudrait connaître sans fin les faveurs de l'aimé et célébrer sans cesse l'union dans de joyeuses beuveries où règneraient la joie et les chansons. Mais le verdict que lui enseigne l'expérience est sans appel: vers 85 du poème سَائِقَ الْأَضْعان , «Ô toi qui conduis les palanquins»:

Va sain et sauf, tire profit de mes conseils, Et si tu prétends à aimer, prépare-toi à l'épreuve.

La folie de son amour conduit même le mystique à une vie d'abjection. En butte aux moqueries de ses contempteurs, il ne se retranche derrière aucun faux-semblant, ne cherche pas d'excuse, n'a aucune justification à leur opposer. Plus même: il semble avoir quitté le droit chemin, et il est l'image même, aux yeux du censeur rigoureux, de l'égaré qui a abandonné la voie droite: vers 44 du poème هُوَ الْحُبُّ , «Il n'est d'autre loi que l'amour»:

[Adonné] à son amour, j'ai troqué le bonheur contre l'abjection,

J'étais égaré, ma raison, par l'amour, était empêchée de suivre la voie droite.

b. La maladie d'amour

C'est qu'il est malade d'amour, et que ce mal est sans remède. Ce mal va peu à peu l'anéantir, il n'y a pas d'espoir, et il ne s'en remettra pas: vers 16 du poème أُدِرْ ذَكْرَ مَنْ , «Fais circuler à la ronde le nom de celle dont je suis épris»:

La maladie d'amour m'a jeté bas, mes flancs sont meurtris,

De mes paupières suppurent sans fin des larmes de sang.

Si bien que tout son être va se ressentir des affres de ce mal lancinant qui le conduit lentement et sûrement vers l'anéantissement. Certes, il peut parfois y avoir une certaine douceur dans l'attente, dans l'espoir, dans la prescience de la venue, dans l'espérance du dévoilement, mais cet espoir est toujours déçu. Si bien que cette douceur ne résulte pas de la contemplation du Bien-Aimé, mais de l'illusion que se fait le mystique de la possibilité de cette contemplation, comme le dit le vers 4 du poème غَيْرِي عَلَى السُّلُوان قادر , «Un autre que moi pourrait se consoler de la perte [de l'Aimé]»: «Son propos est exquis, mais d'une douceur qui produit l'amertume.»

Les ravages que cette aventure produit en lui sont sans appel, et Ibn al-Fāriḍ les décrit non sans complaisance: en premier lieu, il s'amaigrit, n'ayant plus de goût à rien, il est même maigre à faire peur. Exténué, anéanti, il sait que sa seule chance de salut eût été, avant qu'il ne soit trop tard, de se guérir de l'amour. Mais c'est justement ce à quoi il ne saurait consentir: vers 100 du poème سائق الأَفْعان , «Ô toi qui conduis les palanquins»:

La seule chance de salut pour moi eût été de me guérir de l'amour, Et de te désapprendre, mais mon lot avec toi est la divagation.

Si bien que le tableau de l'état où l'a conduit sa passion est saisissant: vers 43-46 du poème مَكُ حَمَى ظُمَتُى لَمَاكَ لماذا , «Pourquoi t'es-tu détourné de moi, en sorte que le suc de tes lèvres n'a pu étancher ma soif ardente?»:

Il est altéré de soif, et ses flancs disent la tristesse sous laquelle ils ploient;

Nulle panacée ne peut la réduire, il s'y est plié, soumis.

Souffrant sans trêve, il est rongé au tréfonds, son ultime soupir lui a été ôté,

Le sommeil qui le fuit a fait de lui l'égal de Mimšād.

Un mal lancinant est son lot,

Il a fait de son corps une plaie purulente.

Il a montré le deuil et l'affliction qu'il endurait,

Lorsque, sa jeunesse mourant à ses tempes, il ne fut plus que mutilation.

Il a perdu le sommeil, et l'insomnie qui est désormais son lot est sans remède. Le sommeil est mort entre ses paupières, et ses larmes lavent le cadavre de son sommeil comme l'eau lave le cadavre du défunt. Il n'y a aucun espoir, car le remède serait l'avènement de l'aimé, et c'est justement ce qu'il a cessé d'espérer: vers 22 du poème هُوَ الحُبّ : «Il n'est d'autre loi que l'amour», et vers 13 du poème أَدرُ ذَكْرَ مَنْ أَهْوَى , «Fais circuler à la ronde le nom de celle dont je suis épris»:

L'insomnie habite mes paupières, à jamais,

Mon sommeil y est défunt, mes larmes sont ses ablutions funèbres.

J'ai perdu le sommeil, pour moi le matin ne viendra plus,

L'insomnie est mon lot, mon désir s'accroît.

Aussi connaît-il surtout les larmes amères de la déception: c'est là son lot quotidien. On sait que le don des larmes est un phénomène recherché par les soufis, car il laisse présager l'émotion de la visite attendue. Mais ici, il ne s'agit pas de cela, il s'agit seulement des larmes brûlantes et amères qui expriment sa douleur et sa déception : vers 10 du poème «Mon cœur me conte que tu es ma perte»: قَلْبِي يُحَدِّثُنِي بِأَنَّكَ مُتْلِفِي

111

Pourquoi s'étonner de la parcimonie de mes yeux à mouvoir leurs paupières?

Ils ne cessent de verser des pleurs en abondance.

Si bien que l'issue de tout cela ne peut être que la mort, comme le dit le vers 1 de ce même poème: «Mon cœur me conte que tu es ma perte». L'Aimé est celui par lequel le mystique court à son trépas, lequel peut se concevoir à deux niveaux: d'une part, l'agonie physique de l'homme exténué, et d'autre part, l'extinction du soi dans la Réalité divine, ce qui, au cœur même de la mort, manifeste malgré tout l'espérance absolue. C'est sans doute la raison pour laquelle, malgré le caractère tragique de son expérience, l'amoureux ne renonce pas, comme le suggèrent les vers 6 et 7 du même poème:

Aie pitié de mon dernier soupir, compatis au sort où tu m'as laissé, Le corps exténué, le cœur à l'agonie.

Car l'ardent amour ne renonce pas, même si s'estompe l'union avec l'Aimé, Mais l'endurance s'éteint, lors qu'est ajournée la rencontre.

c. L'expression hyperbolique de la souffrance

Le caractère excessif de la souffrance endurée s'exprime dans des images qui peuvent nous paraître tout aussi excessives (et qui d'ailleurs, il faut le reconnaître, n'ont pas toujours une grande valeur poétique). Cet excès s'exprime d'ailleurs également quand tout semble aller bien que quand tout semble aller mal. Il faut comprendre surtout que, de toutes les manières, nous sommes ici hors des frontières du raisonnable. On a déjà dit qu'un observateur faisant usage de sa raison considèrerait le mystique comme un insensé, un fou ou un égaré. Mais celui-ci n'en a cure, car ce n'est pas la raison qui le conduit, mais précisément, cette folie et cette démesure qui sont le caractère même de la passion d'aimer.

Ainsi, au moment où, après avoir dit combien il se languissait de la visite de l'Aimé, Ibn al-Fāriḍ se rend compte qu'il ne peut tant espérer, il ira jusqu'à dire qu'il se contentera de baiser de ses paupières la poussière de ses pas: vers 20 du poème צל איל, «Sois fier de ta séduction»:

Ce qu'ardemment j'ai désiré m'est hors de portée,

Pourrais-je seulement baiser de mes paupières la poussière de tes pas?

Ou bien, non seulement il acceptera sans hésitation l'arrogance de l'Aimé, qui pourtant le tyrannise, mais même il en rajoutera: c'est sans aucune réticence qu'il se brûlera aux braises du tamaris pour satisfaire ce qui n'est qu'un caprice de l'Aimé, et c'est sans réserve qu'il s'humiliera à poser sa tête sur le sol pour que l'Aimé puisse commodément poser son

pied sur sa joue. Ibn al-Fāriḍ est prêt à tous les sacrifices, à toutes les humiliations, à tous les avilissements: vers 31-32 du poème قَلْبِي يُحَدِّ تُنِي بِأَنَّكَ مُتْلِفِي , «Mon cœur me conte que tu es ma perte»:

S'il me dit dans son arrogance: tiens-toi sur les braises du tamaris,

Soumis, je m'y tiens, sans délai.

Ou s'il lui prend fantaisie de mettre le pied sur ma joue,

Je la pose à terre, sans réserve.

D'ailleurs, loin de fuir les tourments que lui inflige celui dont il est épris, il les appelle au contraire, et s'exalte à trouver de la joie dans l'épreuve que lui inflige l'Aimé: vers 11-12 du poème ما بَيْنَ مُعْتَرَكِ الأَحْداقِ وَالْهَج , «Dans l'arène où s'affrontent les prunelles des yeux et les cœurs»:

Tourmente-moi à ta guise, mais de grâce, ne te fais pas lointain,

Je suis pour toi l'amant le plus fidèle, en tout ce qui te plaît, je mets ma joie. De l'ultime souffle de vie que tu m'as laissé, prends ce qui reste,

À quoi bon l'amour, s'il ne terrasse les cœurs?

Et de fait, l'amoureux est consentant à son abaissement, plus encore, il y trouve sa joie : vers 37 du poème مَدُّ حَمَى ظُمَتِي لَماكَ لماذا , «Pourquoi t'es-tu détourné de moi, en sorte que le suc de tes lèvres n'a pu étancher ma soif ardente?»:

Je le jure, par celui qui m'inflige de si doux supplices,

L'abaissement où il me tient m'est délice.

L'abondance même de ses larmes dépasse ce qu'on pourrait imaginer, et les images hyperboliques que choisit Ibn al-Fāriḍ montrent à suffisance l'excès de sa peine. Ainsi, ses larmes dévalent en torrent (vers 50 du poème مَلَّ حَمَى ظَمَتِي لَماكَ لِماكَ لِماكَ لِماكَ لِماكَ لِماكَ الماكَ الماكَ والماكَ والماكَة والماكَ والماكَ والماكَة والماكِة والماكَة والماكِة والماكِ

Aux flancs de la montagne, il a prodigué le torrent de ses larmes,

Moins parcimonieux que les nuages, il a abondamment empli les lacs des montagnes.

Qu'il prenne en pitié des larmes profuses: n'eût été le souffle

Du brasier de l'amour, je n'eusse pu me sauver de leurs flots.

Pleure-t-il dans les déserts arides, on croirait une mer,

Et pour peu qu'il soupire, ils redeviennent secs.

Il ne s'agit d'ailleurs pas seulement de larmes acqueuses, mais de larmes de sang, image qui revient à plusieurs reprises (cf. le vers 16 du poème أُدِرْ ذَكْرَ مَنْ أَهْوَى , «Fais circuler à la ronde le nom de celle dont je suis épris »). Il choisira même l'image du mouton qu'on a égorgé pour l'hôte, et dont le sang coule : l'insomnie qui est son lot, c'est le sommeil qu'on a égorgé, et c'est le sang coulant du sommeil égorgé qui emplit ses paupières : vers 39 du poème نَعَمْ بَالصَّبَا قُلْبِي , «Porté par la brise du levant, mon cœur incline vers ceux qu'il aime » :

En gage d'hospitalité, au spectre qui a visité mes paupières, j'ai sacrifié mon sommeil; Ce furent alors sur mes joues des larmes de sang.

Mais c'est dans la description du dépérissement que les images sont plus hyperboliques les unes que les autres. Ainsi, l'amoureux est si faible et si maigre, qu'il est semblable au croissant de lune du trentième jour, c'est-à-dire ce croissant qui marque la fin de la lunaison précédente et le début de la lunaison suivante. Autrement dit, sa maigreur est telle qu'il en est devenu diaphane au point d'être invisible (vers 36 du même poème). D'ailleurs, il ne porte même plus d'ombre sur le sol, car, pour pasticher Ġazālī, «il n'y a pas d'ombre à l'ombre de l'ombre » (vers 4 du poème نافظ الأفلاء والمنافظ الأفلاء والمنافظ الأفلاء والمنافظ الأفلاء والمنافظ الأفلاء والمنافظ المنافظ ا

Me voici tel le croissant de lune au trentième jour, et n'était mon gémissement, Je serais caché, nul œil ne saurait me voir.

Dis-leur: « Quand j'ai quitté celui que vous aimez, il était semblable à un spectre,

La nostalgie qu'il a de vous en fait un être diaphane, au point qu'il ne porte plus d'ombre.

La maigreur a pris possession de mon corps, au point que,

Si l'ange de la mort était venu le ravir, c'est dans un endroit vide qu'il se serait égaré.

On ajoutera pour terminer que la conduite de l'amoureux est déconcertante aux yeux même de ses calomniateurs. En effet, il prend plaisir à leur compagnie, il aime à écouter leurs critiques. Pourquoi? Non pas bien sûr parce qu'ils disent du mal de l'Aimé ou parce qu'ils dénigrent l'amour qu'il lui porte, mais tout simplement parce que, ce faisant, ils prononcent le nom de l'Aimé, et cela seul, entendre le nom de l'Aimé, suffit à combler l'amoureux de joie, au point qu'il en recherche la compagnie de ses calomniateurs: vers 49 du poème مُورَ الحُبُّ , «Il n'est d'autre loi que l'amour»:

J'incline à aller vers les calomniateurs, par amour pour la mention de son nom, Car c'est comme s'ils étaient entre nous les messagers de l'amour.

5. Conclusion

Que dire de plus, sinon qu'avec Ibn al-Fāriḍ, nous nous situons au-delà de toute expression raisonnée de l'Essence divine, aussi bien en ce qui concerne son existence qu'en ce qui concerne ses attributs. La question de son existence ne se pose même pas: le soufi a l'expérience de son rapport avec Dieu, il ne saurait donc en douter, et les raisonnements et les démonstrations des *mutakallimūn* sont à ses yeux inutiles. Concernant la connaissance de ses attributs, ce n'est pas par le raisonnement que cela s'obtient, mais par l'union intime à laquelle mène la voie du cœur.

La mystique assigne donc à la théologie sa limite: le discours sur Dieu est insuffisant, tant dans sa méthode fondée sur le fonctionnement de la raison, que dans son but: il prétend à un objet qui est hors de sa portée. Si l'expérience mystique se perçoit comme supérieure, c'est parce qu'elle substitue à la raison discursive l'intuition du cœur, et parce qu'elle tient pour nul l'effort du vouloir humain au profit d'une connaissance qui est pure illumination reçue de la seule faveur de Dieu, tout vouloir humain étant alors anéanti.

Que dire alors de la position sociale ou de la fonction du mystique? Il a naturellement un regard critique sur tout l'effort humain de la connaissance, rappelant perpétuellement au raisonneur la transcendance de la Vérité. Une vérité positive n'est jamais pour lui que possible: il est par excellence celui qui refuse les certitudes nées de l'usage de la raison. Sa hiérarchie des valeurs est donc habituellement à peu près l'inverse de celle des hommes de raison et de pouvoir, le réel sensible étant pure illusion, et l'unique Réalité étant inaccessible et inconnaissable, sinon par les voies de l'amour.

Mais l'amour est rarement ce qui guide les hommes de raison ou les hommes de pouvoir. C'est pourquoi le mystique emplit auprès d'eux ce rôle particulier d'empêcheur de tourner en rond, si l'on veut bien me permettre cette expression. La négativité de son expérience va de pair avec sa répugnance à affirmer quelque vérité définitive que ce soit, et tout système, qu'il concerne la pensée, la société ou la sphère du politique, n'est jamais pour lui que système dérisoire ignorant l'essentiel. Le théologien classique fait souvent bon ménage avec le pouvoir politique, dont il fonde par ses théories la légitimité et dont il reçoit honneurs, prébendes et sécurité. L'un et l'autre estiment concourir à l'ordre social.

Le mystique ignore cette concordance. Il en subit parfois personnellement les dures conséquences: nous avons cité le cas de Ḥallāǧ, et bien des mystiques furent suspectés, bannis, voire mis à mort. Ce ne fut pas le cas d'Ibn al-Fāriḍ. Il reste que par son témoignage, il remplit lui aussi ce rôle critique qui est en quelque sorte connaturel à toute mystique.

Le langage mystique n'est pas en effet aussi «innocent» qu'il le paraît. Même exprimé en vers, et même, apparemment, seulement préoccupé de chanter l'amour, il remplit pourtant auprès des autres types de langage, qu'ils soient théologique, philosophique ou sociopolitique, une fonction critique, dans la mesure où il affecte toute affirmation d'un doute radical.

Bien entendu, ce doute radical doit aussi s'appliquer à lui-même. Pour revenir à la question que nous posions au début de ces pages: les métaphores des amours humaines sont-elles adéquates à exprimer le désir de Dieu? Il faut sans doute répondre par la négative, puisque Dieu est par excellence l'inconnaissable. Et en effet, Ibn al-Fāriḍ ne cesse de décrire le silence de Dieu, l'aridité de sa recherche, le peu d'efficacité de ses efforts. Au mieux pourrait-on seulement dire qu'il s'agit seulement du moins inadéquat des langages possibles. La quête du mystique étant de l'ordre de l'expérience, la médiation rationnelle du langage ne saurait en exprimer que les aspects en quelque sorte périphériques, non sa réalité singulière. Ou peut-être n'exprime-t-elle que les effets sensibles dans l'être du soufi de la prescience de l'indicible.

Il reste qu'elle est malgré tout réellement ce qu'elle dit: une joute amoureuse où le problème fondamental, qui est sans solution, est l'inégalité absolue entre les deux partenaires.

Partant de là, les disputes autour de l'orthodoxie ou l'hétérodoxie d'Ibn al-Fāriḍ, comme d'ailleurs de tout mystique en général, sont-elles vraiment légitimes? Et que dire de l'accusation de monisme, voire de panthéisme? Certes, le but ultime qui se dégage à l'évidence de ses vers est bien l'union à Dieu, et il est toujours suspect aux yeux des théologiens classiques de l'islam de vouloir l'union de Dieu et du créé, de Dieu et de Sa créature. Mais il s'agit bien évidemment chez Ibn al-Fāriḍ d'un langage analogique, et il ne s'exprime jamais que par métaphores. Un esprit plus classique peut certes se montrer choqué que ce soient les images de l'union des amants qui soient utilisées pour exprimer le désir propre au mystique de l'extinction en Dieu: mais il ne s'agit jamais que de métaphores.

Ce qui veut dire aussi que la poésie d'Ibn al-Fāriḍ peut se lire à plusieurs niveaux, mais n'est significative qu'en fonction du code de lecture que l'on se donne. C'est là à la fois son intérêt et sa fécondité, mais aussi son ambiguïté.