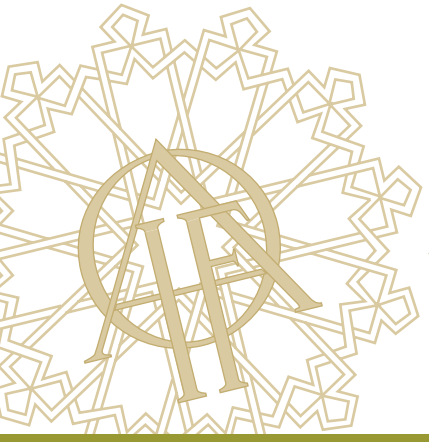
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 36 (2002), p. 77-116

Jean-Yves L'Hôpital

Le vocabulaire amoureux dans les poèmes de ʿUmar 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

9782724711264	*La chapelle d'Osiris Ounnefer Neb-djefaou*	Laurent Coulon
9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l'Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d'Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

Jean-Yves L'HOPITAL

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

ʿUMAR B. AL-FĀRIḌ, 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 Tāʾiyya 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 : كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ , « 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.

Annales islamologiques 36 – 2002

AnIsl 36 (2002), p. 77-116 Jean-Yves L'Hôpital

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 ímage 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.

AnIsl 36 (2002), p. 77-116 Jean-Yves L'Hôpital

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 *ẓāhir*, 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-wuǧūd,* théorie qui sera définitivement mise en forme par Ibn ʿArabī, 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 ʿUMAR B. AL-FĀRIḌ

Il y eut avant ʿUmar 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 Manṣūr 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.

Ḥallāǧ 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 ʿUmar 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 Ḥallāǧ se situe au niveau d'une totale soumission à Dieu. C'est le désir de Ḥallāǧ 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 ʿArabī, on appellera la *waḥdat al-wuǧūd*.

Il est cependant intéressant de noter que l'exécution de Ḥallāǧ 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 Ḥallāǧ 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, Ḥallāǧ 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, Ḥallāǧ était un agitateur, capable de susciter des troubles, voire de déclencher des mouvements populaires. Si bien que la décollation de Ḥallāǧ, 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.

2. Muḥyī al-Dīn b. al-ʿArabī

Très largement postérieur (1165-1240) à Ḥallāğ, et contemporain d'Ibn al-Fāriḍ (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 ʿArabī 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 (*aḥwāl*) 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 ʿArabī 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 ʿArabī 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. ʿUMAR B. AL-FĀRIḌ

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 Kaʿba 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 Kaʿba. 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 أَرَجُ النَّسيمِ سَرَى مِنَ الزَوْرَاء («Le parfum de la brise nocturne vient de Zawrā'»):

أَأُذَاذُ عَنْ عَذْبِ الوُرُودِ بِأَرْضِهِ ... وَأُحَادُ عَنْهُ وَفِي نَقَاهُ بَقَائِي
وَرُبُوعُهُ أَرَبِي أَجَلْ وَرَبِيعُه ... طَرَبِي وَصَارِفُ أَزْمَةِ اللَّأْوَاءِ
وَجِبَالُهُ لِيَ مَرْبَعٌ وَرِمَالُه ... لِيَ مَرْتَعٌ وَظِلالُهُ أَفْيَائِي
وَتُرَابُهُ نَدِّي الذَّكِيُّ وَمَاؤُه ... وِرْدِي الرَّوِيُّ وَفِي ثَرَاهُ ثَرَائِي
وَشِعَابُهُ لِيَ جَنَّةٌ وَقِبَابُه ... لِيَ جُنَّةٌ وَعَلَى صَفَاهُ صَفَائِي
حَيَّا الحَيَا تِلْكَ المَنَازِلَ وَالرُّبَى ... وَسَقَى الوَلِيُّ مَوَاطِنَ الآلاءِ
وَسَقَى المَشَاعِرَ وَالمُحَصَّبَ مِنْ مِنىً ... سحّاً وَجَادَ مَوَاقِفَ الأَنْضَاءِ

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 Kaʿba, 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 Naǧd et par le Ḥiǧāz : ainsi les vers 8 et 10 du poème أَبَرْقٌ بَدَا مِنْ جَانِبِ الغَوْرِ لامِعُ , « Est-ce un éclair fulgurant qui est apparu du côté de Ġawr ? » :

وَهَلْ بِرُبَى نَجْدٍ فَتُوضِحَ مُسْنِدٌ أُهَيْلَ النَّقَا عَمَّا حَوَتْهُ الأَضَالِعُ

Dans les collines du Naǧd et de Tūḍiḥ, quelqu'un vous informe-t-il,
Ô gens de Naqā, de ce que mon cœur a connu ?

وَهَلْ عَذَبَاتُ الرَّنْدِ يُقْطَفُ نَوْرُهَا وَهَلْ سَلَمَاتٌ بِالحِجَاز أَيَانِعُ

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 خَفِّفْ 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 سائِق الأَظْعان « Ô toi qui conduis les palanquins ») :

خَفِّفِي الوَطْءَ فَفِي الخَيْفِ سَلِمْـ ـتِ عَلَى غَيْرِ فُؤَادٍ لَمْ تَطَيْ

Foule la terre doucement, car à Ḫayf, 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 Kaʿba, puis La Mekke et ses entours : ses deux montagnes principales, Abū Qubays et al-Aḥmar, nommées al-Aḫšabān, Marr, qui est ce

lieu par où passent les pèlerins, Ǧamʿ, 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 :

وَادِّرَاعِي حُلَلَ النَّقْعِ وَلِي عَلَمَاهُ عِوَضٌ عَنْ عَلَمَيْ
وَاجْتِماعِ الشَّمْلِ فِي جَمْعٍ وَمَا مَرَّ فِي مَرٍّ بِأَفْيَاءِ الأُشَيْ
لَمِنىً عِنْدِي الْمُنَى بُلِّغْتُهَا وَأُهَيْلُوهُ وَإِنْ ضَنُّوا بِفَيْ

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 Ǧamʿ 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 Ṭuwayliʿ (vers 1 du poème عَرِّجْ بِطُوَيْلِعٍ, « Fais un détour par Ṭuwayliʿ ... ») :

عَرِّجْ بِطُوَيْلِعٍ فَلِي ثَمَّ هُوَيْ وَاذْكُرْ خَبَرَ الغَرَامِ وَاسنِدْهُ إِلَيْ

Fais un détour par Ṭuwayliʿ, j'ai là-bas un être bien-aimé,
Fais-toi le hérault de l'amour, déclare m'en l'initiateur.

Ou encore, le mont ʿArafāt, lieu privilégié du face à face avec Dieu (vers 18 du poème أَبَرْقٌ بَدا مِنْ جانِبِ الغَوْرِ لامِعُ, « Est-ce un éclair fulgurant qui est apparu du côté de Ġawr ? ») :

وَهَلْ نَزَلَ الرَّكْبُ العِرَاقِي مُعَرِّفاً وَهَلْ شُرِعَتْ نَحْوَ الخِيَامِ شَرَائِعُ

Les voyageurs de l'Irāq sont-ils descendus à ʿArafāt ?
Des voies sont-elles établies vers les tentes ?

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

وَهَلْ رَضَعَتْ مِنْ ثَدْيِ زَمْزَمَ رَضْعَةً فَلا حُرِّمَتْ يَوْماً عَلَيْهَا المَرَاضِعُ

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 Kaʿba elle-même (vers 21 du même poème) :

وَهَلْ سَلَّمَتْ سَلْمَى عَلَى الحَجَرِ الَّذِي بِهِ العَهْدُ وَالْتَفَّتْ عَلَيْهِ الأَصَابِعُ

Salmā a-t-elle salué la pierre par laquelle a été conclu le pacte,
Et autour de laquelle nos doigts se sont entrelacés ?

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

قَسماً بِالحَطِيمِ وَالرُّكْنِ وَالأسـ ـتَارِ وَالمَرْوَتَيْنِ مَسعَى العِبَادِ
وَظِلالِ الجَنَابِ وَالحِجْرِ وَالميـ ـزَابِ وَالمُسْتَجَابِ لِلقُصَّادِ

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-Ǧanāb, 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 نَشَرْتُ في مَوْكِبِ العُشَّاقِ أَعْلامي, « Dans le cortège des amoureux, j'ai déployé mes bannières » :

نَشَرْتُ فِي مَوْكِبِ العُشَّاقِ أَعْلامِي وَكانَ قَبْلِي بُلِي فِي الحُبِّ أَعْلامِي

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 Kaʿba 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 زِدْني بِفَرْطِ الحُبِّ , « Accrois en moi l'éblouissement » :

فَأَدِرْ لِحَاظَكَ فِي مَحَاسِنِ وَجْهِه تَلْقَى جَمِيعَ الحُسْنِ فِيهِ مُصَوَّرَا

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 شَرِبْنا عَلى ذِكْرِ الحَبِيبِ مُدامة , « Nous avons bu à la mémoire de l'Aimé un Vin » :

وَفِي سكْرَةٍ مِنْهَا وَلَوْ عُمْرَ سَاعَةٍ تَرَى الدَّهْرَ عَبْداً طائِعاً وَلَكَ الحُكْمُ

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 نَسَخْتُ بِحُبِّي , « J'ai abrogé par mon amour ») :

نَسخْتُ بِحُبِّي آيَةَ العِشْقِ مِنْ قَبْلِي فَأَهْلُ الهَوَى جُنْدِي وَحُكْمِي عَلَى الكُلِّ

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 حبّ , عشق et هوى. Et on dispose en plus du mot محبّة 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 : أهل 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 عُشَّاق , et c'est le terme employé au vers 1 du poème غَيْري على السُّلْوان 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-Fāriḍ, c'est-à-dire les autres mystiques :

غَيْرِي عَلَى السُّلْوَانِ قَادِر وسِوَايَ فِي العُشَّاقِ غَادِرْ

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 : هُوَ , « 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 *ʿišq* dans un distique de Ḥallāǧ (cf. L. Massignon, « Hocein Mansūr Ḥallāǧ, 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 نَعَمْ بِالصَّبَا قَلْبِي صَبا لأَحِبَّتِي , « Porté par la brise du levant, mon cœur incline vers ceux qu'il aime », où l'on trouve à la fois عاشق et معشوق : celui qui désire, l'amant, et celui qui est désiré, l'aimé :

فَلَمْ أَرَ مِثْلِي عَاشِقاً ذَا صَبَابَةٍ وَلا مِثْلَهَا مَعْشُوقَةً ذَاتَ بَهْجَة

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 :

وكُنْتُ أُرَى أَنَّ التَّعَشُّقَ مِنْحَةٌ لِقَلْبِي فَما إِنْ كانَ إِلاَّ لِمِحْنَتِي

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 غَيْرِي عَلَى السُّلْوانِ قادِر, « Un autre que moi pourrait se consoler de la perte [de l'Aimé] » :

يَا لَيْلُ ما لك آخِرٌ يُرْجَى وَلا للشَّوْقِ آخِرْ

Ô nuit, tu es sans fin,
Souhaitons que le désir ardent aussi soit sans fin.

b. Le mot حبّ 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 حبيب : أحبّة. Le singulier حبيب s'applique à Dieu. Lisons ainsi le vers 13 du poème هُوَ الحُبّ, « Il n'est d'autre loi que l'amour » :

أَحِبَّةَ قَلْبِي وَالمَحَبَّةُ شَافِعِي لَدَيْكُمْ إِذَا شِئْتُمْ بِهَا اتَّصَلَ الحَبْلُ

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 قِفْ بِالدِّيار, « 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 :

تِلْكَ اللَّيَالِي الَّتِي أَعْدَدْتُ مِنْ عُمُرِي مَعَ الأَحِبَّةِ كانَتْ كُلُّهَا عُرُسَا

Ces nuits que j'ai dénombrées dans ma vie
Avec les bien-aimés furent toutes des hyménées.

Ou encore, les premiers mots du poème هُوَ 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 أُشاهِدُ مَعْنى حسْنِكُم, « Je contemple l'intime de votre beauté », où le vin suggère l'ivresse, c'est-à-dire la manifestation du dévoilement divin :

وَنُقْلِي مُدَامِي وَالحَبِيبُ مُنَادِمِي وَأَقْدَاحُ أَفْرَاحِ المَحَبَّةِ تَنْجَلِي

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 نَشَرْتُ فِي مَوْكِبِ العُشّاقِ أَعْلامي, « 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 :

سَلَكْتُ كُلَّ مَقَامٍ فِي مَحَبَّتِكُمْ وَما تَرَكْتُ مَقَاماً قَطُّ قُدَّامِي ...
وَإِنْ يَكُنْ فَرْطُ وَجْدِي فِي مَحَبَّتِكُمْ إِثْماً فَقَدْ كَثُرَتْ فِي الحُبِّ آثَامِي

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 :

إِنْ أَسعَدَ اللَّهُ رُوحِي فِي مَحَبَّتِه وَجِسْمَهَا بَيْنَ أَرْوَاحٍ وَأَجْسَامِ

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 celle-ci 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 أَبَرْقٌ بَدا مِنْ جانِبِ الغَوْرِ لامِع, « 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) :

وَإِنِّي مُذْ شَاهَدْتُ فِيَّ جَمَالَهَا بِلَوْعَةِ أَشْوَاقِ المَحَبَّةِ وَالِعُ

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 أَهْوَى رَشَأً, « J'aime un faon » :

أَهْوَى رَشَأً كُلَّ الأسَى لِي بَعَثَا مُذْ عَايَنَهُ تَصَبُّرِي مَا لَبِثَا

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 بِطُوَيْلِع , « Fais un détour par Ṭuwayliʿ » :

عَرِّجْ بِطُوَيْلِعٍ فَلِي ثَمَّ هُوَي وَاذْكُرْ خَبَرَ الغَرَامِ وَاسْنِدْهُ إِلَيْ

Fais un détour par Ṭuwayliʿ, j'ai là-bas un être bien-aimé,
Fais-toi le hérault de l'amour, déclare m'en l'initiateur.

d. Le terme وجد est 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 : ذابَ وَجْداً بِرَشا , « 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 قَوْم , « Ô mes amis », que la pasion l'a littéralement dévoré :

يَا مَنْ لِكَئِيبٍ ذَابَ وَجْداً بِرَشَا لَوْ فَاز بِنَظْرَةٍ إِلَيْهِ انْتَعَشَا

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.

قَدْ بَرَّحَ بِي الوَجْدُ فَمَنْ يُسْعِفُنِي ذَا وَقْتُكَ يَا دَمْعِي فَاليَوْمَ اليَوْم

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 نَشَرْتُ 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 رَشَأً رُشَيِّقَ القَدِّ حُلَيْ, « Je suis épris d'un faon à la jolie taille fine », il est employé en parallèle avec وجد :

أَهْوَى رَشَأً رُشَيِّقَ القَدِّ حُلَيْ قَدْ حَكَّمَهُ الغَرَامُ والوَجْدُ عَلَيْ

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 أَدِرْ ذِكْرَ مَنْ أَهْوَى , « Fais circuler à la ronde le nom de celle dont je suis épris » :

فَأَمَّا غَرَامِي وَاصْطِبَارِي وسلْوَتِي فَلَمْ يَبْقَ لِي مِنْهُنَّ غَيْرُ أَسَامِي

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 السُّلْوان 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 :

لِي فِي الغَرَامِ سرِيرَة وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالسَّرَائِر

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 حبّ et de هوى. Cf. le vers 5 du poème هُوَ الحُبّ , « Il n'est d'autre loi que l'amour » :

فَإِنْ شِئْتَ أَنْ تَحْيَا سَعِيداً فَمُتْ بِهِ شَهِيداً وَإِلاَّ فَالغَرَامُ لَهُ أَهْلُ

Si tu veux vivre dans le bonheur, meurs martyr de l'amour.
Sinon, l'amour a ses adeptes.

f. De même, le mot صبى , qui désigne l'amour impétueux d'un jeune homme, et que l'on trouve sous plusieurs formes. Ainsi, le mot صبابة au vers 21 du poème نَعَمْ بِالصَّبا قَلْبي صَبا لأَحِبَّتي , « 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 هُوَ الحُبّ , « 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 :

وَلكِنْ لَدَيَّ المَوْتُ فِيهِ صَبَابَةً حَيَاةٌ لِمَنْ أَهْوَى عَلَيَّ بِهَا الفَضْلُ

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 الحبّ ou أهل الهوى ou أهل العشق. On le trouve dans le vers 2 du distique وَحَياةِ أَشْواقي إِلَيْكَ , « Par la vie des désirs que j'éprouve envers toi », où il indique l'inclination amoureuse envers quelqu'un :

مَا اسْتَحْسَنَتْ عَيْنِي سِوَاكَ وَلا صَبَوْتُ إِلَى خَلِيلِ

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 سائقَ الأَظْعان , « Ô toi qui conduis les palanquins », où il évoque un brasier dévastateur qui brûle et consume celui qui en est atteint :

أَيْ صَبَا أَيَّ صِباً هِجْتِ لَنَا بَحَراً مِنْ أَيْنَ ذَيَّاكَ الشُّذَيْ

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 ?

g. Le terme ود 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 وُدّ et وِداد , dans un sens qui semble surtout évoquer l'amitié, la tendresse d'un amour partagé :

صَارِمِي حَبْلِ وِدَادٍ أَحْكَمَتْ بِاللِّوَى مِنْهُ يَدُ الإِنْصَافِ لَيْ
أَتُرَى حَلَّ لَكُمْ حَلُّ أَوَا ـخِي رُوَى وُدٍّ أُوَاخِي مِنْهُ عَيْ

Ô vous qui coupez le lien de l'amour,
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 وُدّ 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 :

وَمَا الصَدُّ إِلاَّ الوُدُّ مَا لَمْ يَكُنْ قِلىً وَأَصْعَبُ شَيْءٍ غَيْرَ إِعْرَاضِكُمْ سهْلُ

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.

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 :

مَا بِوُدِّي آلَ مَيٍّ كانَ بَثْـ ـثُ الهَوَى إِذْ ذَاكَ أَوْدَى أَلَمَيْ

Ô gens de Mayya, je ne désirais pas que l'aveu
De l'amour fût, de mes deux douleurs, la plus éprouvante.

h. Quelques plus rares mentions existent de كَلِفَ : 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 :

يَا مُحْيِيَ مُهْجَتِي وَيَا مُتْلِفَهَا شَكْوَى كَلَفِي عَسَاكَ أَنْ تَكْشِفَهَا

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 قفْ بالدِّيار , « 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 :

وَإِنْ أَجَنَّكَ لَيْلٌ مِنْ تَوَحُّشِهَا فَاشْعَلْ مِنَ الشَّوْقِ فِي ظَلْمَائِهَا قَبَسَا

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 أُشاهِدُ مَعْنى حُسْنِكُمْ , « 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 :

وَأَشْتَاقُ لِلْمَغْنَى الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ وَلَوْلاكُمُ مَا شَاقَنِي ذِكْرُ مَنزِلِ

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 قَلْبِي يُحَدِّثُنِي بِأَنَّكَ مُتْلِفِي , « 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 :

عَطْفاً عَلَى رَمَقِي وَمَا أَبْقَيْتَ لِي مِنْ جِسمِيَ الْمُضْنَى وَقَلْبِي الْمُدْنَفِ

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 روحي للقاكَ يا مُناها اشْتاقَتْ , « 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 :

وَالنَّفْسُ لَقَدْ ذَابَتْ غَرَاماً وَجَوًى فِي جَنْبِ رِضَاكَ فِي الهَوَى مَا لاقَتْ

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 جزْتَ بحَيّ , « 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 حبّ , غرام et جوى :

قُلْ مَاتَ مُعَنَّاكُمْ غَرَاماً وجَوًى فِي الحُبِّ وَمَا اعْتَاضَ عَنِ الرُّوحِ بِشَيْ

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 الحُبّ , « Il n'est d'autre loi que l'amour », où le terme est clairement associé à un brasier incandescent qui brûle avec ardeur :

نَأَيْتُمْ فَغَيْرَ الدَّمْعِ لَمْ أَرَ وَافِياً سِوَى زَفْرَةٍ مِنْ حَرِّ نَارِ الجَوَى تَعْلُو

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.

I. Enfin, 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 :

تَبَالَهَ قَوْمِي إِذْ رَأَوْنِي مُتَيَّمًا وَقَالُوا بِمَنْ هذَا الفَتَى مَسهُ الخَبْلُ

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 *waḥdat al-šuhūd*, mais dans celui de la *waḥdat al-wuǧūd* telle que l'a exprimée Ibn ʿArabī, 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-Fāriḍ, 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 رُوحي لِلقاكَ يا مُناها اشْتاقَتْ , « Mon esprit désire te rencontrer, ô souhait de mon âme », il désire bien la rencontre (لقاء), mais il sait d'autant mieux qu'il est improbable qu'elle se réalise qu'il se perçoit comme dénué de tout moyen pour la provoquer :

رُوحِي لِلِقَاكَ يَا مُنَاهَا اشْتَاقَت وَالأَرْضُ عَلَيَّ كاحْتِيَالِي ضَاقَتْ

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 :

كَمْ بَاتَ طَوْعَ يَدِي وَالوَصْلُ يَجْمَعُنَا فِي بُرْدَتَيْهِ التُّقَى لا نَعْرِفُ الدَّنَسا

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 *fanā'*, 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 وصل, 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 الحُبّ, « Il n'est d'autre loi que l'amour », en employant le mot وصال :

فَشَنَّعَ قَوْمٌ بِالوِصَالِ وَلَمْ تَصِلْ وَأَرْجَفَ بِالسِّلْوَانِ قَوْمٌ وَلَمْ أَسْلُ

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 بِطُوَيْلِع : « Fais un détour par Ṭuwayliʿ » : 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 :

وَاقْصُصْ قِصَصِي عَلَيْهِمْ وَابْكِ عَلَي قُلْ ماتَ وَلَمْ يَحْظَ مِنَ الوَصْلِ بِشَي

Conte-leur mon histoire, et pleure sur moi.
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 جِئْتُ مِنىً أَبْغِي قِرىً كالضَّيْفِ, « Ce n'est pas pour chercher l'hospitalité comme hôte que je suis venu à Minā » :

وَالوَصْلُ يَقِيناً مِنْكَ مَا يُقْنِعُنِي هَيْهَاتَ فَدَعْنِي مِنْ مُحَالِ الطَّيْفِ

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 ما بالُ وَقارِي فِيكَ قَدْ أَصْبَحَ طَيْش : « Comment se fait-il qu'à cause de toi, de longanime je suis devenu volage ? » :

بِاللَّهِ مَتَى يَكُونُ ذَا الوَصْلُ مَتَى يَا عَيْشَ مُحبٍّ تَصليه يَا عَيْشْ

Par Dieu, quand donc cette union écherra-t-elle, quand donc ?
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 نَشَرْتُ فِي مَوْكِبِ العُشَّاقِ أَعْلامِي , « Dans le cortège des amoureux, j'ai déployé mes bannières » :

وَشَاهَدَتْ وَاجْتَلَتْ وَجْهَ الحَبيبِ فَمَا أَسْنَى وَأَسْعَدَ أَرْزاقِي وَأَقْسامِي
هَا قَدْ أَظَلَّ زَمَانُ الوَصْلِ يَا أَمَلِي فَامْنُنْ وَثَبِّتْ بِهِ قَلْبِي وَأَقْدَامِي

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 أَرِنِي أُنْظُرْ إِلَيْكَ , « 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 ما أَطْيَبَ ما بِتْنا مَعاً , « Qu'elle fut douce, la nuit que nous avons passée ensemble ! » :

مَا أَطْيَبَ مَا بِتْنَا مَعاً فِي بُرْد إِذْ لاصَقَ خَدُّهُ اعْتِنَاقاً خَدِّي
حَتَّى رَشَحَتْ مِنْ عَرَقٍ وَجْنَتُه لا زَالَ نَصِيبِي مِنْهُ مَاءَ الوَرْد

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 ʿUmar 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 ذابَ وَجْداً بِرَشَا , « 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 أَهْوَى رَشَأً رُشَيِّقَ القَدِّ حُلَي , « 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 (صَدٌّ حَمَى ظَمَئي 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 :

وَشَكَتْ بَضَاضَةُ خَدِّه مِنْ وَرْدِه ... وَحَكَتْ فَظَاظَةُ قَلْبِه الفُولاذَا
عَمَّ اشْتِعالاً خالُ وَجْنَتِه أَخَا ... شُغْلٍ به وَجْداً أَبَى استِنْقاذَا
خَصِرُ اللَّمَى عَذْبُ المُقَبَّلِ بُكْرَة ... قَبْلَ السِّواكِ المِسْكَ سادَ وَشاذَا
مِنْ فيه وَالأَلْحاظ سُكْرِي بَلْ أَرَى ... فِي كُلِّ جارِحَةٍ به نَبَّاذَا
نَطَقَتْ مَناطِقُ خَصْرِه خَتْماً إِذَا ... صَمَتُ الخَواتِمِ لِلْخَناصِرِ آذَى
رَقَّتْ وَدَقَّ فَناسَبَتْ مِنِّي النسيـ ... ـبَ وَذَاكَ مَعْناهُ اسْتَجادَ فَحاذَى
كَالغُصْنِ قَدّاً والصَّبَاحِ صَبَاحَةً ... وَاللَّيْلِ فَرْعاً مِنْهُ حَاذَى الحَاذَا

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 : وَبِطَرْفِه سِحْر , « 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 سَائِقَ الأَظْعَان , « 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 :

وَهَوَى الغَادَةِ عَمْرِي عَادَةً يَجْلُبُ الشَّيْبَ إِلَى الشَّابِ الأُحَيْ

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 أَبَرْقٌ بَدَا مِنْ جانِبِ الغَوْرِ لامِعُ , « Est-ce un éclair fulgurant qui est apparu du côté de Ġawr ? » :

وَهَلْ فَتَيَاتٌ بِالغُوَيْرِ يُرِينَنِي مَرَابِعُ نُعْمٍ نِعْمَ تِلْكَ المَرَابِعُ

Les jeunes filles me font-elles voir, à Ġuwayr,
Les séjours où Nuʿm 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 » :

لَوْ تَرَى أَيْنَ خَمِيلاتُ قُبَا وَتَرَاءيْنَ جَمِيلاتُ القُبَيْ
كُنْتَ لا كُنْتَ بِهِمْ صَبّاً يَرَى مُرَّ مَا لاقَيْتُهُ فِيهِمْ حُلَيْ

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 أَدِرْ ذِكْرَ مَنْ أَهْوَى , « Fais circuler à la ronde le nom de celle dont je suis épris », et 72 du poème نَعَمْ بالصَّبَا قَلْبِي صَبَا لأَحِبَّتِي , « 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 ʿĀmir, ce que d'une certaine façon confirme le vers 100, qui parle de ʿAzza, autre façon de nommer Laylā (vers 72) :

تَنَاءَتْ فَكانَتْ لَذَّةَ العَيْشِ وَانْقَضَتْ بِعُمْرِي فَأَيْدِي البَيْنِ مُدَّتْ لِمُدَّتِي

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 Saʿd » mentionnée au vers 48 du poème قَلْبِي يُحَدِّثُنِي بِأَنَّكَ مُتْلِفِي , « 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 أَبَرْقٌ بَدَا مِنْ جَانِبِ الغَوْرِ لامع , « Est-ce un éclair fulgurant qui est apparu du côté de Ġawr ? » :

وَهَلْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ بِعَالِجٍ عَلَى عَهْدِيَ المَعْهُودِ أَمْ هُوَ ضَائِعُ

Les femmes de ʿĀliğ 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 ضَالِ الْمُنْحَنَى وَظِلالِهِ , « C'est entre le fruit du lotus au détour de l'oued et ses ombres » :

وَاسْأَلْ غَزَالَ كِنَاسِهِ هَلْ عِنْدَهُ عِلْمٌ بِقَلْبِي فِي هَوَاهُ وَحَالِهِ

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 أَبَرْقٌ بَدَا مِنْ جَانِبِ الغَوْرِ لامِعُ , « Est-ce un éclair fulgurant qui est apparu du côté de Ġawr ? », où il s'agit du mot ظبيات , pluriel de ظبية , 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 فُؤَادَكَ , « Préserve ton cœur », où l'on a le pluriel ظِباء , qui pourrait s'appliquer au jeune homme ou à la jeune fille :

وَهَلْ ظَبَيَاتُ الرَّقْمَتَيْنِ بُعَيْدَنَا أَقَمْنَ بِهَا أَمْ دُونَ ذلِكَ مَانِعُ

Est-ce que les gazelles de Raqmatayn y résident encore après notre départ,
Ou quelque chose les en a-t-elle empêchées ?

إِحْفَظْ فُؤَادَكَ إِنْ مَرَرْتَ بِحَاجِرٍ فَظِبَاؤُهُ مِنْهَا الظُّبَا بِمَحَاجِرِ

Préserve ton cœur, si tu passes par Ḥāğir,
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 ʿĀmir. Laylā est tenue pour le symbole même de la beauté. Dans le vers 2 du poème أَوَمِيضُ بَرْقٍ بِالأُبَيْرِقِ لاحَا , « 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 :

أَمْ تِلْكَ لَيْلَى العَامِرِيَّةُ أَسفَرَتْ لَيْلاً فَصَيَّرَتِ المَسَاءَ صَبَاحا

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 هَلْ نَارُ لَيْلَى بَدَتْ لَيْلاً , «Le feu de Laylā a-t-il surgi dans la nuit?», et au vers 1 du poème أَبَرْقٌ بَدَا مِنْ جَانِبِ الغَوْرِ لامع , «Est-ce un éclair fulgurant qui est apparu du côté de Ġawr?»:

هَلْ نَارُ لَيْلَى بَدَتْ لَيْلاً بِذِي سَلَمِ أَمْ بَارِقٌ لاحَ فِي الزَّوْرَاءِ فَالعَلَمِ

Le feu de Laylā a-t-il surgi dans la nuit, à Ḏū Salam,
Ou est-ce un éclair qui a fulguré à Zawrā' et à ʿAlam?

أَبَرْقٌ بَدَا مِنْ جَانِبِ الغَوْرِ لامع أَمِ ارْتَفَعَتْ عَنْ وَجْهِ لَيْلَى البَرَاقِعُ

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: أَبَرْقٌ بَدَا مِنْ جَانِبِ الغَوْرِ لامع , «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:

إِذَا مَا بَدَتْ لَيْلَى فَكُلِّي أَعْيُنٌ وَإِنْ هِيَ نَاجَتْنِي فَكُلِّي مسامِعْ

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 ʿAmr (vers 12), qui est une forme de *laqab*, et invite d'ailleurs à voir en elle le symbole du Dieu créateur, tantôt ʿAzza, nom que l'on trouve au vers 100 du poème نَعَمْ بِالصَّبَا قَلْبِي صَبَا لأَحِبَّتِي , «Porté par la brise du levant, mon cœur incline vers ceux qu'il aime», et au vers 3 du poème أَبَرْقٌ بَدَا مِنْ جَانِبِ الغَوْرِ لامع , «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:

تَيَّقَنْتُ أَنْ لا دارَ مِنْ بَعْدِ طَيْبَةٍ تَطِيبُ وَأَنْ لا عِزَّةً بَعْدَ عَزَّة

Assurément, plus ne m'est après Ṭayba de séjour agréable,
Après avoir quitté ʿAzza, l'opprobre seul est mon lot.

أَنَشْرُ خُزامَى فَاحَ أَمْ عَرْفُ حاجِرٍ بِأُمِّ القُرَى أَمْ عِطْرُ عَزَّةَ ضَائِع

Est-ce l'arôme de la lavande ou la senteur de Ḥāğir qui s'est répandu
À La Mekke, ou le parfum de ʿAzza 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, ʿUtb et Salmā, quelque belles qu'elles soient, ne sauraient attirer Ibn al-Fāriḍ ; elles servent en quelque sorte de faire-valoir à Rayya :

رَائِياً إِنْكارَ ضُرٍّ مَسَّهُ حَذَرَ التَّعْنِيفِ فِي تَعْرِيفِ رَيْ

Il préfère cacher le mal qui l'a atteint,

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

عُتْبُ لَمْ تُعْتِبْ وسَلْمَى أَسلَمَت وَحَمَى أَهْلُ الحِمَى رُؤْيَةَ رَيْ

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

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

– Nuʿm : cf. les vers 25 et 27 du poème هُوَ الحُب : « Il n'est d'autre loi que l'amour », où Nuʿm 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 Nuʿm, comme on le voit au troisième vers ci-dessous (vers 14 du poème أَبَرْقٌ بَدا مِنْ جانِبِ الغَوْرِ لامع , « Est-ce un éclair fulgurant qui est apparu du côté de Ġawr ? ») :

وَمَاذَا عَسَى عَنِّي يُقَالُ سِوَى غَدَا بِنُعْمٍ لَهُ شُغْلٌ نَعَمْ لِي بِهَا شُغْلُ

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

« Il est tout occupé de Nuʿm ». Oui, je le reconnais.

إِذَا أَنْعَمَتْ نُعْمٌ عَلَيَّ بِنَظْرَةٍ فَلا أَسعَدَتْ بُعْدَى وَلا أَجْمَلَتْ جُمْلُ

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

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

وَهَلْ فَتَيَاتٌ بَالغُوَيْرِ يُرِينَنِي مَرَابِعُ نُعْمٍ نِعْمَ تِلْكَ المَرَابِعُ

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

Les séjours où Nuʿm 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 :

وَلِمَا يَعْذُلُ عَنْ لَمْيَاءَ طَو عَ هَوىً فِي العَذْلِ أَعْصَى مِنْ عُصَيْ

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 ʿUṣay ?

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

لَمْ يَرُقْ لِي مَنْزِلٌ بَعْدَ النَّقَا لا وَلا مُسْتَحْسنٌ مِنْ بَعْدِ مَيْ
آه وا شَوْقِي لِضَاحِي وَجْهِهَا وَظَمَا قَلْبِي لِذَيَّاكَ اللُّمَيْ
فَبِكُلٍّ مِنْهُ وَالأَلْحَاظِ لِي سَكْرَةٌ وَاطَرَبًا مِنْ سكْرَتَيْ

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 نَعَمْ بِالصَّبَا قَلْبِي صَبا لأَحِبَّتِي : « Porté par la brise du levant, mon cœur incline vers ceux qu'il aime » :

بِفَرْطِ غَرَامِي ذِكْرَ قَيْسٍ بِوَجْدِه وَبَهْجَتُهَا لُبْنَى أَمَتٌ وَأَمَّتِ

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 سَائِقَ الأَظْعان , « Ô toi qui conduis les palanquins », de la beauté absolue, c'est-à-dire de la Face divine :

خَاطِبَ الخَطْبِ دَعِ الدَّعْوَى فَمَا بِالرُّقَى تَرْقَى إِلَى وَصْلِ رُقَيْ

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 أَبَرْقٌ بَدا مِنْ جانِبِ الغَوْرِ لامِع , « Est-ce un éclair fulgurant qui est apparu du côté de Ġawr ? » :

أَنَارُ الغَضَا ضَاءَتْ وَسَلْمَى بِذِي الغَضَى أَمِ ابْتَسَمَتْ عَمَّا حَكَتْهُ المَدَامِعُ

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 :

أَلا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ سُلَيْمَى مُقِيمَةٌ بِوَادِي الحِمَى حَيْثُ الْمُتَيَّمُ وَالِعُ

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

– Saʿdā et Ǧuml 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 Nuʿm. C'est aussi le sort de ʿUtb qui, au vers 124 du poème سائِقَ الأَظْعان , « 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 هُوَ الحُبّ : « Il n'est d'autre loi que l'amour » :

وَقُلْ لِقَتِيلِ الحُبِّ وَفَّيْتَ حَقَّه وَلِلْمُدَّعِي هَيْهَاتَ مَا الكَهَلُ الكُهْلُ

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 سائقَ 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 إِحْفَظْ فُؤَادَكَ , « Préserve ton cœur » :

لِلَمَاهُ عُدْتُ ظَمأً كَأَصْدَى وَارِد مُنِعَ الفُرَاتَ وَكُنْتُ أَرْوَى صَادِرِ

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 شَرِبْنا عَلى ذِكْرِ الحَبِيبِ مُدامةً , « Nous avons bu à la mémoire de l'Aimé un vin » :

عَلَيْكَ بِهَا صِرْفاً وَإِنْ شِئْتَ مزْجَهَا فَعَدْلُكَ عَنْ ظَلْمِ الحَبِيبِ هُوَ الظُّلْمُ

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 الأَظْعان , « Ô toi qui conduis les palanquins » :

وَأَرَى مِنْ رِيحِهِ الرَّاحَ انْتَشَتْ وَلَهُ مِنْ وَلَهٍ يَعْنُو الأُرَيْ

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 أَدِرْ ذِكْرَ مَنْ أَهْوَى , « Fais circuler à la ronde le nom de celle dont je suis épris » :

تَثَنَّتْ فَخِلْنَا كُلَّ عِطْفٍ تَهُزُّهُ قَضِيبَ نَقاً يَعْلُوهُ بَدْرُ تَمَامِ

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 مُهَفْهَفاً , « Je l'aime svelte » :

أَهْوَاهُ مُهَفْهَفاً ثَقِيلَ الرِّدْف كالبَدْرِ يَجِلُّ حُسْنُهُ عَنْ وَصْفِ

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 صَدَّ حَمَى ظَمَئِي لِماكَ لِماذا , « Pourquoi t'es-tu détourné de moi, en sorte que le suc de tes lèvres n'a pu étancher ma soif ardente ? » :

رَقَّتْ وَدَقَّ فَنَاسَبَتْ مِنِّي النَّسِيـ ـبَ وَذاكَ مَعْنَاهُ اسْتَجَادَ فَحَاذَى

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 أَهْوَاهُ مُهَفْهَفاً , « Je l'aime svelte ») :

وَشَكَتْ بَضَاضَةُ خَدِّهِ مِنْ وَرْدِه وَحَكَتْ فَظَاظَةُ قَلْبِهِ الفُولاذَا

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

عَمَّ اشْتِعَالاً خَالُ وَجْنَتِهِ أَخَا شُغْلٍ بِهِ وَجْداً أَبَى اسْتِنْقَاذَا

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.

مَا أَحسَنَ وَاوَ صُدْغِهِ حِينَ بَدَت يَا رَبِّ عَسى تَكُونُ وَاوَ العَطْفِ

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 صَدَّ حَمَى ظَمَئِي لَماكَ لِماذا , « Pourquoi t'es-tu détourné de moi, en sorte que le suc de tes lèvres n'a pu étancher ma soif ardente ? » ,

كَالغُصْنِ قَدّاً وَالصَّبَاحِ صَبَاحَةً وَاللَّيْلِ فَرْعاً مِنْهُ حَاذَى الحَاذَا

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 سائِقَ الأَظْعان , « Ô toi qui conduis les palanquins », et vers 16 du poème précédent :

كَعَرُوسٍ جُلِيَتْ فِي حِبَر صُنْعِ صَنْعَاءَ وَدِيبَاجِ خُوَيْ

Comme une fiancée, elle est exposée dans la soie,
De Ṣanʿā' et les brocarts de Ḫuway.

أَرْبَتْ لَطَافَتُهُ عَلَى نَشْرِ الصَّبَا وَأَبَتْ تَرَافَتُهُ التَّقَمُّصَ لاذَا

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 الأَحْداقِ وَالمُهَجِ , « Dans l'arène où s'affrontent les prunelles des yeux et les cœurs » :

وَإِنْ تَنَفَّسَ قَالَ المِسْكُ مُعْتَرِفا لِعَارِفِي طِيبِهِ مِنْ نَشْرِهِ أَرَجِي

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 تِهْ دَلالاً , « Sois fier de ta séduction » :

يَعْبَقُ المِسْكُ حَيْثُمَا ذُكِرَ اسْمِي مُنْذُ نَادَيْتَنِي أُقَبِّلُ فَاكَا

وَيَضُوعُ العَبِيرُ فِي كُلِّ نَادٍ وَهْوَ ذِكْرٌ مُعَبِّرٌ عَنْ شَذَاكَا

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 زِدْنِي بِفَرْطِ الحُبِّ فِيكَ تَحَيُّرًا, « Accrois en moi l'éblouissement que me vaut l'amour immodéré que je te porte » :

وَلَقَدْ خَلَوْتُ مَعَ الحَبِيبِ وَبَيْنَنَا سِرٌّ أَرَقُّ مِنَ النَّسِيمِ إِذَا سَرَى

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 أُشاهِدُ مَعْنَى حسنِكُمْ, « Je contemple l'intime de votre beauté » :

وَنِلْتُ مُرَادِي فَوْقَ مَا كُنْتُ رَاجِياً فَوَا طَرَباً لَوْ تَمَّ هذَا وَدَامَ لِي

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 الحُبّ , « Il n'est d'autre loi que l'amour » :

إِذَا كانَ حَظِّي الهَجْرُ مِنْكُمْ وَلَمْ يَكُنْ بِعَادٌ فَذَاكَ الهَجْرُ عِنْدِي هُوَ الوَصْلُ

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 تِهْ دَلالاً , « Sois fier de ta séduction » :

لَكَ قُرْبٌ مِنِّي بِبُعْدِكَ عَنِّي وَحُنُوٌّ وَجَدْتُهُ فِي جَفَاكَا

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 قَلْبِي يُحَدِّثُنِي بِأَنَّكَ مُتْلِفِي , « Mon cœur me conte que tu es ma perte » :

وَلَقَدْ أَقُولُ لِمَنْ تَحَرَّشَ بِالهَوَى عَرَّضْتَ نَفسَكَ لِلْبَلاَ فَاسْتَهْدِفِ

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 الأَظْعان , « Ô toi qui conduis les palanquins » :

رُح مُعَافىً وَاغْتَنِمْ نُصْحِي وَإِن شِئْتَ أَنْ تَهْوَى فَلِلْبَلْوَى تَهَيْ

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 الحُبّ , « Il n'est d'autre loi que l'amour » :

وَفِي حُبِّهَا بِعْتُ السعَادَةَ بِالشَّقَا ضَلالاً وَعَقْلِي عَنْ هُدَايَ بِهِ عَقْلُ

[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 أَدِرْ ذِكْرَ مَنْ أَهْوَى , « Fais circuler à la ronde le nom de celle dont je suis épris » :

طَرِيحُ جَوَى حُبٍّ جَرِيحُ جَوَانِحٍ قَرِيحُ جُفُونٍ بِالدَّوَامِ دَوَامِي

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 السُّلْوان 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 الأَظْعان , « Ô toi qui conduis les palanquins » :

وَتَلافِيكَ كَبُرْئِي دُونَه سَلْوَتِي عَنْكِ وَحَظِّي مِنْكَ عَيْ

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 صَدٌّ حَمَى ظَمَئِي لَمَاكَ لِماذا , « Pourquoi t'es-tu détourné de moi, en sorte que le suc de tes lèvres n'a pu étancher ma soif ardente ? » :

حَرَّانُ مَحْنِيُّ الضُّلُوعِ عَلَى أَسًى غَلَبَ الإِسَى فَاسْتَأْخَذَ اسْتِئْخَاذَا
دَنِفٌ لَسِيبُ حَشًى سَلِيبُ حُشَاشَةٍ شَهِدَ السُّهَادُ بِشَفْعِه مِمْشَاذَا
سَقَمٌ أَلَمَّ بِه فَآلَمَ إِذْ رَأَى بِالجِسْمِ مِنْ إِغْدَادِه إِغْذَاذَا
أَبْدَى حِدَادَ كَآبَةٍ لِعَزَاهُ إِذْ مَاتَ الصِّبَا فِي فَوْدِه جَذَّاذَا

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 Mimšāḍ.
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 أَدِرْ ذِكْرَ مَنْ أَهْوَى , « Fais circuler à la ronde le nom de celle dont je suis épris » :

فَسهْدِيَ حَيٌّ فِي جُفُونِي مُخَلَّدٌ وَنَوْمِي بِهَا مَيتٌ وَدَمْعِي لَهُ غُسْلُ

L'insomnie habite mes paupières, à jamais,
Mon sommeil y est défunt, mes larmes sont ses ablutions funèbres.

وَنَوْمِي مَفْقُودٌ وَصُبْحِي لَكَ البَقَا وسُهْدِيَ مَوْجُودٌ وَشَوْقِيَ نَامِي

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 قَلْبِي يُحَدِّثُنِي بِأَنَّكَ مُتْلِفِي , « Mon cœur me conte que tu es ma perte » :

لا غَرْوَ إِنْ شَحَّتْ بِغُمْضِ جُفُونِهَا عَيْنِي وسَحَّتْ بِالدُّمُوعِ الذُّرَّفِ

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 :

عَطْفاً عَلَى رَمَقِي وَمَا أَبْقَيْتَ لِي مِنْ جسمِيَ المُضْنَى وَقَلْبِي المُدْنَفِ
فَالوَجْدُ بَاقٍ وَالوِصَالُ مُمَاطِلِي وَالصَّبْرُ فَانٍ وَاللِّقَاءُ مُسوِّفِي

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 تِهْ دَلالاً , « Sois fier de ta séduction » :

أَيْنَ مِنِّي مَا رُمْتُ هَيْهَاتَ بَلْ أَيـ ـنَ لِعَيْنِي بِالجَفْنِ لَثْمُ ثَرَاكَ

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 يُحَدِّثُنِي بِأَنَّكَ مُتْلِفِي , « Mon cœur me conte que tu es ma perte » :

لَوْ قَالَ تيهاً قِفْ عَلَى جَمْرِ الغَضَا لَوَقَفْتُ مُمْتَثِلاً وَلَمْ أَتَوَقَّفِ
أَوْ كانَ مَنْ يَرْضَى بِخَدِّي مَوْطِئاً لَوَضَعْتُهُ أَرْضاً وَلَمْ أَسْتَنْكِفِ

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 وَالْمُهَجِ , « Dans l'arène où s'affrontent les prunelles des yeux et les cœurs » :

عَذِّبْ بِمَا شِئْتَ غَيْرَ البُعْدِ عَنْكَ تَجِد أَوْفَى مُحِبٍّ بِمَا يُرْضِيكَ مُبْتَهِجِ
وَخُذْ بَقِيَّةَ مَا أَبْقَيْتَ مِنْ رَمَقٍ لا خَيْرَ فِي الحُبِّ إِنْ أَبْقَى عَلَى الْمُهَجِ

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 صَدٌّ حَمَى ظَمَئِي لَماكَ لِماذا , « Pourquoi t'es-tu détourné de moi, en sorte que le suc de tes lèvres n'a pu étancher ma soif ardente ? » :

قسَماً بِمَنْ فِيهِ أَرَى تَعْذِيبَه عَذْباً وَفِي اسْتِذْلالِه اسْتِلْذَاذَا

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 صَدٌّ حَمَى ظَمَئِي لَماكَ لِماذا , « Pourquoi t'es-tu détourné de moi, en sorte que le suc de tes lèvres n'a pu étancher ma soif ardente ? »), et n'eût été le feu de l'amour qui a asséché le torrent de ses larmes, il s'y fût noyé (vers 5 du poème ما بَيْنَ مُعْتَرَكِ الأَحْداقِ وَالْمُهَجِ). Non seulement ses larmes emplissent les torrents des montagnes, mais elles sont si abondantes qu'elles sont capables de transformer en mer le Sahara (vers 4 du poème قِفْ بِالدِّيارِ , « Arrête-toi dans les demeures ») :

مَنَحَ السُفُوحَ سُفُوحَ مَدْمَعِهِ وَقَد بَخِلَ الغَمَامُ بِهِ وَجَادَ وِجَاذَا

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.

وَأَدْمُعٌ هَمَلَتْ لَوْلا التَّنَفُّسُ مِن نَارِ الهَوَى لَمْ أَكَدْ أَنْجُو مِنَ اللُّجَجِ

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.

فَإِنْ بَكَى فِي قِفَارٍ خِلْتَهَا لُجَجاً وَإِنْ تَنَفَّسَ عَادَتْ كُلُّهَا يَبَسَا

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 أَدِرْ ذِكْرَ 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 بَالصَّبا قَلْبِي صَبا لأَحِبَّتِي , « Porté par la brise du levant, mon cœur incline vers ceux qu'il aime » :

نَحَرْتُ لِضَيْفِ الطَّيْفِ فِي جَفْنِيَ الكَرَى قِرىً فَجَرَى دَمْعِي دَماً فَوْقَ وَجْنَتِي

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 سَائِقَ الأَظْعان , « Ô toi qui conduis les palanquins »). Plus encore : c'est au point qu'il est invisible à l'épuisement lui-même (vers 19 du poème أَدِرْ ذِكْرَ مَنْ أَهْوَى , « Fais circuler à la ronde le nom de celle dont je suis épris »). Et plus même, quand enfin la mort l'a pris et que vient le quérir l'ange de la mort, auquel pourtant on ne peut rien cacher, et qu'on ne peut guère tromper, ce dernier ne le discerne pas, et prend le lieu où se trouve son cadavre émacié pour un endroit vide (vers 23 du poème أَرَى البُعْدَ لَمْ يُخْطِرْ سِوَاكُمْ عَلَى بالِي , « Je le vois bien, loin de vous, je ne pense qu'à vous ») :

كَأَنّي هِلالُ الشَّكِّ لَوْلا تَأَوُّهِي خَفِيتُ فَلَمْ تُهْدَ العُيُونُ لِرُؤْيَتِي

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

قُلْ تَرَكْتُ الصَّبَ فِيكُمْ شَبَحاً مَا لَهُ مِمَّا بَرَاهُ الشَّوْقُ فَيْ

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.

تَحَكَّمَ فِي جِسمِي النُّحُولُ فَلَوْ أَتَى لِقَبْضِي رسُولٌ ضَلَّ فِي مَوْضِعٍ خَالِ

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 هُوَ الحُبّ , « Il n'est d'autre loi que l'amour » :

وَأَصْبُو إِلَى العُذَالِ حُبّاً لِذِكْرِهَا كَأَنَّهُمْ مَا بَيْنَنَا فِي الهَوَى رُسْلُ

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.

AnIsl 36 (2002), p. 77-116 Jean-Yves L'Hôpital