

UNIVERSITÉ DE FRANCHE-COMTÉ
U.F.R. DES SCIENCES DU LANGAGE, DE L'HOMME ET DE
LA SOCIÉTÉ

Année 1999

THÈSE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE FRANCHE-COMTÉ

Discipline Lettres, Humanités et Civilisations

présentée et soutenue publiquement

par.

Ahmed Mala

Titre :

MAHWÎ ENTRE L'ÉSOTÉRISME, L'EXOTÉRISME
ET
L'IMAGE DE LA BIEN-AIMÉE, SOURCE DE L'AMOUR

Directeur de thèse :

Monsieur le Professeur
Jacques HOURIEZ

jury

Madame la Professeur Joyce BLAU
Monsieur le Professeur Martin VAN BRUINESSEN
Monsieur le Professeur Jacques HOURIEZ

Liv. Fre. n4335

UNIVERSITÉ DE FRANCHE-COMTÉ
U.F.R. DES SCIENCES DU LANGAGE, DE L'HOMME ET DE
LA SOCIÉTÉ

Année 1999

THÈSE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE FRANCHE-COMTÉ

Discipline Lettres, Humanités et Civilisations

présentée et soutenue publiquement

par

Ahmed Mala

Titre :

MAHWÎ ENTRE L'ÉSOTÉRISME, L'EXOTÉRISME
ET
L'IMAGE DE LA BIEN-AIMÉE, SOURCE DE L'AMOUR

Directeur de thèse :

Monsieur le Professeur
Jacques HOURIEZ

jury

Madame la Professeur Joyce BLAU
Monsieur le Professeur Martin VAN BRUINESSEN
Monsieur le Professeur Jacques HOURIEZ



À notre maître et directeur de thèse, Monsieur le Professeur Jacques Houriez, il a bien voulu me faire l'honneur de diriger cette thèse, qu'il veuille trouver ici le témoignage de ma profonde gratitude. Je tiens également à remercier Monsieur Christophe Balaj pour ses conseils et ses remarques. Je suis très reconnaissant à Monsieur le Professeur Martin Van Bruinessen qui a bien voulu accepter de lire ce travail et de me faire part de ses remarques constructives.

Mes remerciements vont aussi à Madame le Professeur Joyce Blau pour ses précieux conseils.

La présente transcription est inspirée de celle qui est proposée par Madame Joyce Blau dans le *Manuel de kurde*

ئا /â/: se réalise comme une voyelle orale postérieure, légèrement arrondie, ouverte.

ئه /a/: se réalise comme une voyelle centrale, moyenne, non arrondie. C'est une voyelle brève.

ئو /o/: se réalise comme une voyelle orale arrondie, ouverte, d'aperture moyenne, tendue. Comme dans « dôme ».

ئو /u/: se réalise comme une voyelle labialisée, à demi-fermée. C'est une voyelle brève, comme dans « genou ».

ئوو /û/: se réalise comme une voyelle orale arrondie, d'aperture minima, tendue. Comme dans « lourd ».

ئ /i/: se réalise comme une voyelle orale, très courte, d'aperture moyenne, relâchée, non labialisée.

ئئ /î/: se réalise comme une voyelle orale antérieure, très fermée d'aperture minima.

ئئ /ê/: se réalise comme une voyelle antérieure, moyenne. Comme dans « désir ».

ب /b/: se réalise comme une occlusive bilabiale sonore. Comme le « b » français.

پ /p/: se réalise comme une occlusive bilabiale, sourde, aspirée.

ت /t/: se réalise comme une occlusive dentale, sourde, aspirée.

ط /t̤/: se réalise comme une occlusive, aspirée, emphatique.

ث /th/: inter-dentale, comme dans le mot anglais « think ».

د /d/: se réalise comme une occlusive apico-dentale, sonore.

ذ /dh/: se réalise comme une inter-dentale comme celle du mot anglais « that ».

ر /r/: se réalise comme une vibrante apicale à battement unique. Cette réalisation ne se trouve jamais à l'initiale d'un mot.

ر /ṛ/: se réalise comme une vibrante apicale à plusieurs battements. Cette réalisation se trouve à toute position.

ز /z/: se réalise comme une fricative sifflante apico-alvéolaire, sonore.

ژ /j/: se réalise comme une chuintante, sonore.

س /s/: se réalise comme une fricative sifflante, sourde.

ص /ṣ/: se réalise comme une fricative, sourde, emphatique.

ض /ḍ/: se réalise comme occlusive apico-dentale; sonore, emphatique.

ظ /ẓ/: se réalise comme une fricative sifflante apico-alvéolaire, sonore, emphatique.

ع // ou hamza : se réalise comme une fricative pharyngale, sonore.

ġ /gh/ : se réalise comme une fricative dorso-alvéolaire, sonore.

ك /K/ : se réalise comme une occlusive vélaire, sourde aspirée.

Cette dorsale est fortement palatalisée lorsqu'elle se trouve au contact avec les voyelles antérieures.

گ /g/ : se réalise comme une occlusive vélaire, sonore. Cette dorsale est fortement palatalisée lorsqu'elle se trouve au contact avec les voyelles antérieures et la demi-voyelle /Y/.

ل /l/ : se réalise comme une continue latérale non fricative, sonore. C'est une apico-dentale qui se réalise antérieure. Cette réalisation se trouve en toute position.

لّ /l'/ : se réalise comme une continue latérale, apico-dentale, vélarisée. Elle n'apparaît jamais à l'initiale d'un mot.

م /m/ : se réalise comme une occlusive bilabiale nasale.

ن /n/ : se réalise comme une occlusive apico-dentale nasale. Elle se réalise sonore au contact d'un phonème vocalique ou d'une consonne voisée et elle s'assourdit au contact d'une sourde. Elle se vélarise fortement devant une consonne vélaire.

ه /h/ : se réalise comme une fricative glottale, sourde.

ح /h/ : se réalise comme une fricative pharyngale, sourde.

خ /kh/ : se réalise comme une fricative dorso-alvéolaire sonore.

ج /dj/ : se réalise comme une affriquée palato-alvéolaire.

چ /ch/ : se réalise comme une affriquée palato-alvéolaire, sourde.

ف /f/ : se réalise comme une fricative labio-dentale, sourde.

ف /v/ : se réalise comme une fricative labio-dentale, sonore.

ق /q/ : se réalise comme une occlusive uvulaire sourde.

و /w/ : se réalise comme une bilabiale continue.

ي /y/ : se réalise comme une palatale continue.

SOMMAIRE

0-1- INTRODUCTION GENERALE.....	6
0-1-Préambule.....	7
0-2- Présentation de Maḥwî.....	8
0-3- Description du corpus.....	9
0-4- Quelques problèmes de traduction.....	15
0-5- Quelques traits généraux sur l'aspect formel de la poésie classique	17
0-6- Aperçu général du contexte historique de l'époque de Maḥwî.....	21
0-7- Hypothèse et sa validation.....	25
0-8- Positions théoriques.....	26

I

L'AMOUR ET SES SOURCES

INTRODUCTION.....	34
I-1-1- Le corps féminin.....	38
I-2- L'image de la femme.....	48
I-3- Quelques éléments de l'univers de l'amour.....	53
I-4- Les modèles de l'amour.....	65
I-4-1-Maḥwî et le Fou de Laylâ.....	66

I-4-2- Mahwî et le Fils de montagne (Farhâd).....	72
I-4-3- Mahwî : l'héritier de Cheikh San'ân.....	78
I-5- Les sources mystiques dans la poésie de Maḥwî.....	83
I-5-1- La taverne mystique, le vin et l'échanson.....	83
I-5-2- Le <i>dhikr</i>	90
I-5-3- Autres termes mystiques.....	100
CONCLUSION.....	102

II

LE RAPPORT ENTRE LA SHARI'A (l'esprit de la loi) ET LA POESIE

INTRODUCTION.....	105
II-1-1-Sharia -l'esprit de la loi-.....	107
II-1-2- Le Coran.....	113
II-1-3- Les vocabulaires théologiques.....	114
II-1-4- L'imbrication des citations coraniques de la poésie de Maḥwî.....	114
II-2- L'analyse des vers.....	116
II-3- La portée des <i>ḥadīth</i> dans la poésie de Maḥwî.....	139
II-3-1- Analyse des vers.....	144
II-4- La portée et la limite de la Loi.....	149
CONCLUSION.....	172

III

LE RAPPORT ENTRE LA HAQIQA (Vérité) ET LA POESIE

INTRODUCTION.....	175
III-1-La HAQIQA -La Vérité-.....	178
III-1-1- Les personnages mythico-religieux et leur dimension relative à la vérité.....	182
III-1-2- Maḥwî et son rapport avec l'invisibilité de Khedr.....	182
III-1-3- Maḥwî l'exilé, Hallâj au gibet.....	189
III-2- Les prophètes et leurs fonctions dans la poésie.....	202
III-3- Les matières fondamentales et la vérité cachée.....	213
III-3-1- L'eau.....	214
III-3-2- Le feu.....	224
III-3-3- L'air.....	231
III-3-4- La terre.....	239
CONCLUSION.....	245
CONCLUSION GENERALE.....	248
BIBLIOGRAPHIE.....	257
INDEX.....	269

TOME II

LE CORPUS : la traduction de l'œuvre de Maḥwî.....	287
--	-----

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Institut kurde de Paris

0-1- Préambule

Le choix d'un sujet n'est guère innocent, surtout lorsqu'il s'agit d'une œuvre aussi complexe que celle de Maḥwî. Il est un des poètes classiques kurdes qui ont introduit, au sein de l'« École de Nâlî », un nouveau langage marquant son affinité avec la tendance soufie. Notre choix est motivé aussi par le fait que la poésie mystique kurde est quasi absente lorsqu'on aborde la littérature mystique musulmane. Nous avons tenu aussi à présenter une version française de l'œuvre de Maḥwî, en sachant que la traduction de la poésie est semblable aux fleurs du revers du tapis, comme le poète de Daghestan, Hamzatof, le souligne avec tant d'exactitude.

Nous sommes partis du postulat suivant : si Maḥwî était un poète soufi, cela supposerait tout d'abord que son univers poétique traduit « *un tempérament plutôt qu'une doctrine, une atmosphère plutôt qu'une philosophie* »¹. Dans le prolongement de cette citation, précisons que l'œuvre de Maḥwî organise d'une manière ou d'une autre son propre espace de contradiction. Le texte s'inscrit fortement dans la pensée islamique. Néanmoins, il tente d'établir ses propres règles, qui ne les sont jamais une fois pour toutes. De là vient cette tension textuelle qui doit laisser une empreinte personnelle aussi bien dans la littérature kurde que dans la poésie mystique. Pouvons-nous lire un texte sans qu'une interprétation s'impose ? Comme Daniel Bergez le souligne : « *toute lecture est déjà une interprétation. Dès les premiers mots, c'est la totalité du sens qui est en jeu. Selon la logique de la langue, l'assemblage des mots postule un niveau de signification supérieur à chacun d'eux. Le sens reste donc toujours potentiel ;*

¹ Brontë Emily : *Expérience spirituelle et création littéraire*, Paris, Jacques Blondel, P.U.F., 1989, p. 189.

il s'élabore pas à pas à partir d'hypothèses construites et sans cesse validées ou rectifiées. »²

0-2- Présentation de Maḥwî : Muḥammad 'Uthmân de Baḷkh

Après la Fondation de Sulaymâniyya, ville du Kurdistan d'Irak, par Brâîm Pâshâ (Ibrâhîm Pâshâ), le père de Maḥwî s'y installe. Maḥwî est donc né à Sulaymâniyya, en 1830. Il y poursuit ses études. Ensuite, il part pour Sanandudj et Mahâbâd, deux villes au nord-ouest de l'Iran, et enfin il séjourne à Bagdad pour y obtenir de sa licence (*idjâza*) de fin d'études auprès du mufti Zahâwî.

En 1862, il revient à Sulaymâniyya et devient magistrat. En 1868, il donne sa démission pour se consacrer à l'enseignement. Selon la tradition familiale, il devient le disciple de Shêkh Bahâudîn de Tawêla, l'un des grands shêkhs de l'ordre de Naqshbandiyya. Puis nous ne savons pas pour quelle raison Maḥwî, avec quelques autres professeurs, est exilé à Bagdad en 1874. Après son pèlerinage à la Mecque en 1883, il va à Istanbul afin d'y rencontrer le sultan 'Abdulḥamîd II. Un décret du sultan lui permet d'ouvrir une confrérie dans sa ville natale, jusqu'en 1906, date de sa mort. En plus de ses préoccupations professorales, il compose des poésies.

² Bergez Daniel : *Introduction aux Méthodes Critiques pour l'analyse littéraire. La critique thématique*, Paris, Bordas, 1990, p.16.

0-3- Description du corpus

Afin de donner quelques traits généraux du texte de Maḥwî, nous nous proposons d'en faire une description globale. Une commission sous la direction d'Alî Kamâl Bâpîr décide d'éditer l'œuvre complète de Maḥwî en 1922. Maḥwî était déjà connu en tant que poète bien avant la parution de cette édition. *Têgayshtinî Râstî*, journal en langue kurde, dans le numéro 32, en date du 10/06/1918, parle déjà du talent du poète et de son œuvre établie. Sous la direction de l'Académie Scientifique Kurde, la seconde édition paraît en 1977. Cette réédition est beaucoup plus complète, au plan des commentaires et des annotations. Elle est considérée comme celle qui fait autorité, car des spécialistes des œuvres classiques tels que Malâ 'Abdulkarîmî Mudarîs et Muḥammadî Malâ Karîm y ont collaboré. La même version a été rééditée en 1984. Pourtant, entre la deuxième édition et la troisième, beaucoup d'études ont été faites.³ Par exemple, sous la direction d'Abdullâh 'Azîz Khâlid, un ouvrage, d'une dizaine d'auteurs critiquant l'édition du 1984⁴, voit le jour.

Nous mènerons notre étude en nous fondant sur l'édition de 1984 qui contient cinq cent quatre-vingt-sept pages. En prenant pour base un bon nombre de références kurdes et/ou arabes, l'ouvrage débute par une courte biographie du poète. Muḥammadî Malâ Karîm consacre deux pages de notes aux manuscrits et une brève explication de la préparation de l'œuvre. Cette entreprise remonte aux années 1960-1961.

³ À titre d'exemple nous citons : 'Abdullâh 'Azîz Khâlid, *remarque sur l'introduction de l'édition de 1977*, in *Asoî Zânko*, n° 10, 1978. 'Omar Ma'rûf Barzindjî, *Lumière sur l'édition de 1977*, in *Roshinbîrî nwê*, n° 68, 1978. Hasan Qizildjî : *La Nouvelle édition de Maḥwî*, in *Pâshkoî Irak*, n° 18-19, 1978. Sorân Maḥwî : *Lumière sur Dîwânî Maḥwî*, in *Rôshinbîrî nwê*, n° 87, 1979, etc.

⁴ *La bârât Maḥwî lukawa : à propos de Maḥwî : le Grand*, 'Abdullâh 'Azîz Khâlid, Bagdad, 1986.

Ensuite, viennent deux pages zincographiées, écrites par Maḥwî lui-même, puis une courte introduction, qui présente une vision globale mystico-poétique, et quelques lignes générales sur l'époque de Maḥwî.

Maḥwî, comme les poètes classiques, composait ses poèmes en trois langues : le kurde, l'arabe et le persan. L'ouvrage se divise donc en trois parties : une dans chaque langue.

L'organisation de la première partie comporte cent cinq poèmes classés selon l'ordre alphabétique. Nous illustrerons les première et troisième parties par ces tableaux qui à la fois peuvent indiquer le nombre de poèmes et leurs rimes, en alphabet kurde, et leur transcription. Comme la tradition le veut, et puisque les poèmes n'ont pas de titres, la classification de l'œuvre classique kurde est organisée selon les rimes, de *alîf* à *î*.

I- La première partie. Tableau n° 1

Le nombre de poèmes	La transcription des rimes alphabétiques	Les rimes en alphabet kurde
16	alîf -â-	ئه‌لیف
6	bê -b-	بێ
13	tê -t-	تێ
1	thê -th-	ته‌
1	djîm -dj-	جیم
2	chîm -ch-	چیم
2	hê -h-	هێ
1	khê -kh-	خێ

Le nombre de voyelles	La transcription des rimes alphabétiques	Les rimes en alphabet kurde
2	dâl -d-	دال
2	dhâl -dh-	ذال
5	rê -r-	رئ
1	zê -z-	زئ
2	jê -j-	ژئ
2	sîn -s-	سین
2	shîn -sh-	شین
1	ş âd -ş-	صاد
1	ḍ âḍ -ḍ-	ضاد
1	ṭ ê -ṭ-	طئ
1	ẓ ê -ẓ-	ظئ
2	'aîn -'-	عهین
1	ghaîn -gh-	غهین
1	fê -f-	فئ
3	qâf -q-	فان
5	kâf -k-	کاف
1	ghâf -g-	گاف
4	lâm -l-	لام
12	mîm -m-	میم

Le nombre de poèmes	La transcription des rimes alphabétiques	Les rimes en alphabet kurde
7	nûn -n-	نووڻ
5	wau -u-	واو
14	hê -h-	ههڻ
15	î -î-	يهڻ

La partie kurde contient aussi 48 quatrains et 16 vers uniques « *tâkakân* ».

Une sous-partie est consacrée aux poèmes purement religieux qui sont les suivants :

- a- Collier de la foi ;
- b- Eloge de Dieu ;
- c- Prière ;
- d- Mer de lumière ;
- e- Eloge de Mawlânâ Khâlîdî Naqshband.

II- La partie arabe comporte un seul poème

III- La partie persane illustrée par le tableau n° 2

Le nombre de poèmes	La transcription des rimes alphabétiques
8	آ
4	ب
5	ن
1	ث
1	ج
4	چ
1	ح
1	خ
11	د
1	ذ
2	ر
1	ز
1	س
1	ش
1	ص
2	ض

Le nombre de poèmes	La transcription des rimes alphabétiques
1	ط
1	ظ
1	ع
2	غ
1	ف
1	ق
1	ك
2	گ
1	ل
5	م
3	ن
1	و
4	ه
6	ي
1 masnawî	-
2 quatrains	-
4 poèmes en cinq vers	-
7 vers uniques	-

Enfin, une annexe contient tout d'abord quelques remarques de Muḥammadî Malâ Karîm et des documents que nous subdivisons en deux parties. La première est composée de poèmes de neuf poètes qui sont « à cheval » sur les XIX^{ème} et XX^{ème} siècles et qui mettent l'accent sur le talent du poète et sur sa personne. La seconde partie comporte quatre textes en prose. Chacun dévoile un aspect du poète.

Pour corpus, nous avons choisi les cent trente-deux poèmes de la première partie. Nous pensons qu'ils constituent l'essentiel du texte de Maḥwî. Quant aux quatrains, qui forment une sous-partie, réunie à la première partie, si l'on fait abstraction de leurs formes, ils ne constituent pas une partie isolée du texte. En revanche, la partie purement religieuse est la moins importante selon nous. Dans le but de ne pas donner une image fragmentée de la poésie de Maḥwî, dans l'annexe nous présentons la traduction des cent trente-deux poèmes.

0-4- Quelques problèmes de traduction.

« Traduire une œuvre, c'est traduire une totalité textuelle unique, au sein de laquelle existe une unité, à chaque fois elle-même unique, entre la « forme » et le « contenu », la « langue » et le « dit »⁵.

Il ne s'agissait pas de traduire un seul poème. Notre tâche était de traduire une œuvre, donc de préserver une totalité. Comment est-il possible de traduire cette totalité, à savoir une diversité d'aspects qui échappent à la traduction : non seulement l'aspect linguistique, mais aussi la culture, la croyance, le style, la forme ? Bref, est-il possible de

⁵ Berman A. : in *La traduction littéraire scientifique et technique* (actes du colloque International organisé par l'Association Européenne des Linguistes et des Professeurs de Langues (AELPL) les 21 et 22 mars 1991 à l'Ecole Normale Supérieure des Arts et Métiers de Paris , La Tilu, Paris, p. 9.

transmettre cet ensemble dans une autre langue, en l'occurrence le français, langue assez éloignée du kurde, malgré leur appartenance à la même famille linguistique ? Est-il possible de traduire une telle œuvre, en raison des fortes différences de milieux de production respectifs, de l'écart historique, bref de leurs univers singuliers ?

D'une part, la particularité des œuvres classiques kurdes⁶ nous pose à nous, lecteurs contemporains, beaucoup de problèmes. Leur spécificité consiste en une influence nette de la poésie persane sur l'ensemble de la poésie classique kurde. Il en résulte donc une imbrication dans le texte de mots d'origine persane. Sans recours au dictionnaire persan⁷, il nous paraissait impossible d'aborder un tel projet.

D'autre part, on se trouve en présence d'un riche vocabulaire d'origine mystique. A titre d'exemples citons quelques-uns de ces termes :

• « *waḥdat al-wudjūd* », que nous avons tout d'abord traduit par « monisme », avant de constater que le monisme est un terme du système philosophique occidental. Contraints de l'abandonner, nous avons choisi de conserver le terme originel en l'accompagnant d'une explication. Nous avons cherché donc son explication au sein de la doctrine d'Ibn 'Arabî, ce concept lui étant propre.

• « *miḥrâb* » : Est-il possible de le traduire par « sanctuaire » ? Le *miḥrâb* possède une connotation sacrée ; il symbolise la *qîbla*, orientation spirituelle vers la Mecque, tandis que le « sanctuaire » est dépourvu de cette connotation. Etant donné que l'allusion au « *miḥrâb* » n'est pas gratuite, l'emploi de ce terme a deux fonctions, l'une esthétique, l'autre

⁶ La poésie dite classique, notamment celle de Maḥwî obéit aux règles suivantes :

1- Règle khurassanienne.

2- Règle irakienne.

3- Règle indienne. (*La bâraî Maḥwî lutkawa : à propos de Maḥwî : le Grand*, 'Abdullâh 'Azîz Khâlîd, Bagdad, 1986. p. 261°

⁷ Nous avons consulté le *Dictionnaire persan-français*, Gilbert Lazard, Köln, E. J. Brille, 1990.

liée à son contenu sacré. Nous avons décidé, par fidélité au texte, de garder le mot « *miḥrâb* », en l'expliquant par la suite.

En outre, le texte de Maḥwî contient des lexiques coraniques. Pour eux, nous avons consulté la traduction de Kasimirski en gardant sous les yeux la version arabe. Les citations coraniques sont donc tirées de la traduction mentionnée. Il faut noter aussi que les interprétations infra-paginales de la version kurde, faites par Malâ 'Abdulkarîmî Mudarîs et Muḥammadî Malâ Karîm, nous ont été très utiles, surtout pour les allusions coraniques. Le problème était que les citations coraniques n'étaient pas accompagnées des numéros des sourates et des versets. Pour notre recherche, nous avons jugé nécessaire de les indiquer.

Il faut signaler également que le texte de Maḥwî est rythmé et rimé selon la métrique classique de la poésie orientale. Nous n'avons pas pu conserver la musicalité propre aux mètres classiques et tout autant la musicalité propre à la langue kurde ; néanmoins, nous avons tâché de conserver un certain rythme dans nombre de vers libres, tâche d'une certaine difficulté.

0-5- Quelques traits généraux de l'aspect formel de la poésie classique

Maḥwî suit une tradition poétique formelle introduite par l'« École de Nâlî » qui possède la technique fort élaborée des métriciens de Basra⁸, laquelle est fondée sur une succession le plus souvent par

⁸ « On attribue la classification des mètres arabes à un grammairien de l'Iraq, Al-Khalîl ibn Ahmad, mort à Basra à la fin du VIII^{me} siècle de l'ère chrétienne. C'est, dit-on, en prêtant l'oreille au rebondissement du marteau sur l'enclume, dans la rue des Forgerons de sa ville, qu'il eut l'idée de mesurer et de comparer le rythme des différents vers en usage

alternance de syllabes brèves et longues. Mais on remarque également que ce système est à la fois *accentué et quantitatif*⁹. On parle de seize mètres ; chacun répond à une prosodie spécifique. Il faut dire au passage que la poésie non savante kurde n'obéit pas à cette règle.¹⁰ Nous allons donner quelques exemples, en transcription alphabétique, pour illustrer la constitution de ces prosodies.

Dam u zârî tîâ mâbêtawa ʔangârî ʔîq ammâ,

Pîâ ʔêkî 'aqîqa, piʔ la badêkî 'aqîq ammâ.¹¹

Agar to ʔû ba khâ ʔêkî la Laylâ shokh u zêbâtîr,

Minîsh âshfta ʔa ʔaêkî la Qaysm shêt u shaydâtîr.¹²

chez les poètes de son temps ». René R. Khawam, *La Poésie arabe*, Phébus, Paris, 1995, p. 32. Pour avoir plus de renseignements sur la métrique de la poésie orientale, voir les pages 447-457 du même ouvrage.

⁹ Pour plus d'informations, voir *Histoire de la littérature arabe*, Régis Blachère, Paris, Ardient-Maisonneuve, 1952, p.359.

¹⁰ Nikitine Basil, à propos de *laûk*, relate ceci : "chez les Kurdes, au contraire, du moins dans les créations poétiques vraiment populaires qui échappent à toute imitation des modèles étrangers, comme les *lâwj(sic)*, on est en présence d'une liberté complète, on dirait même d'une anarchie d'expression. » : *Les kurdes et le Kurdistan*. Imaginaire Nationale, Paris, p. 269.

¹¹ *Dîwânî Mahwî* : établi par Malâ 'Abdulkarîmî Mudarîs et Muḥammadî Malâ Karîm, Bagdad, Académie scientifique kurde, 1984, p. 30. On peut constater que dans ce vers la rime n'est pas le dernier mot « ammâ », mais la pénultième : ʔîq et 'aqîq. Ce procédé est adopté quand les derniers mots sont identiques. Les rimes du poème n° 10 sont organisées de la manière suivante :

----- ʔîq ammâ
 ----- 'aqîq amma

 -----barîq ammâ

 -----ṭarîq ammâ

 -----tarîq ammâ

 -----gharîq ammâ

 -----raḫîq ammâ

Bê mîhru bê mirûatî to har 'alâ al-khuşûş

Darhaq fîdâînanî djgar sokhtay khulûş.¹³

Gar 'âzîmî zîaratî ka'bay maḥ abatî

Rê : châkî di |, 'alâmâtî rîê : dâgh u shuênî dâgh.¹⁴

Nagaîya dâmanî dastî du'â, djâ dabma khâkî rîêî

Tarî îqatî gosha ghîrî bar dadam, amdjâra rîê dagrim.¹⁵

----- rîfîq ammâ

¹² *Dîwânî Mahwî* : établi par Malâ 'Abdulkarîmî Mudarîs et Muḥammadî Malâ Karîm, Bagdad, Académie scientifique kurde, 1984, p. 125. Ce poème est constitué de neuf vers, chacun de seize syllabes dont les rimes sont organisées ainsi :

-----zêbâtîr
-----shafîdâtîr

-----châtîr

-----zîâtîr

-----dânâtîr

-----shâtîr

-----âzâtîr

-----dunîâtîr

-----'âtîr

-----bînâtîr

¹³ *Dîwânî Mahwî* : établi par Malâ 'Abdulkarîmî Mudarîs et Muḥammadî Malâ Karîm, Bagdad, Académie scientifique kurde, 1984, p. 154.

¹⁴ *Dîwânî Mahwî* : établi par Malâ 'Abdulkarîmî Mudarîs et Muḥammadî Malâ Karîm, Bagdad, Académie scientifique kurde, 1984, p. 171.

¹⁵ *Dîwânî Mahwî* : établi par Malâ 'Abdulkarîmî Mudarîs et Muḥammadî Malâ Karîm, Bagdad, Académie scientifique kurde, 1984, p. 218.

Il nous semble nécessaire de mentionner au préalable que l'école coranique est la principale institution d'enseignement. Au côté du kurde, l'arabe est non seulement la langue sacrée, mais aussi la langue de référence. La langue turco-ottomane et la littérature persane également avaient une grande importance, transmises aussi oralement. La cohabitation linguistique était donc remarquable. Lorsque Nâlî compose son premier poème, il est considéré comme un poète vulgaire, puisque le dialecte sorânî n'avait jusqu'alors que le statut d'oralité. Il est certain que le fossé entre les érudits et le peuple était important, du fait que l'école coranique constituait un microcosme. Au Kurdistan, tous les grands poètes classiques sont issus des écoles religieuses.

Comme il l'a été indiqué, les écoles coraniques formaient les annexes des mosquées, et étaient la source principale d'enseignement jusqu'au milieu du XIX^{ème} siècle. On comprend ainsi à quel univers la poésie kurde doit ses racines, sa portée et ses fondements. Le système d'enseignement coranique n'est pas seulement un système théologique et législatif, mais porte également avec lui un modèle poétique préétabli.

Excepté dans le dialecte gorânî, les poésies kurdes sont composées d'un mètre décasyllabique avec pause à l'hémistiche, particulièrement dans la poésie populaire. Les autres adoptent les formes de base de la poésie arabo-persane et disposent de ce fait d'une grande quantité de possibilités et de nombreux moyens stylistiques :

Qasîda : poème lyrique monorime de plus de 15 distiques et de moins de 30. Le *matla'* , exorde ou premier distique d'un poème, doit avoir dans les deux hémistiches une rime qui leur soit commune. D'après le métricien

Abû al-Hasan al-'Aḥfas, le terme *qasîd* couvre plusieurs mètres dont l'appellation demeure incertaine et énigmatique.¹⁶

Ghazal : il signifie faire la cour aux femmes, terme emprunté à l'arabe. Au cours du temps, il a subi un glissement de sens pour désigner une forme poétique aux mètres « monorimés ». Le nombre de ses distiques varie très souvent de 7 à 13 vers, mais il peut parfois dépasser les 21 distiques ou ne pas excéder 5 vers. En *ghazal* comme en *qasîda*, l'exorde doit avoir une rime dans les deux hémistiches.

Quatrain : strophe composée de quatre vers, dont la rime du premier vers, celles du deuxième et du quatrième, sont identiques.

Nous notons que, jusqu'au XIX^{ème} siècle, pour l'écrivain kurde, la langue écrite était celle de la poésie. L'origine de la prose s'enracine dans l'oralité, comme c'est le cas pour les *ḥakâyat* (récit), *dâstân* (épopée), *afsâna* (récit légendaire) et *baît* (récit versifié). Cela veut dire que le genre poétique est le genre unique d'écriture pratiqué par les intellectuels et les érudits de l'époque.

En ce qui concerne la langue de la prose, jusqu'à la fin du XIX^{ème} siècle, ce fut le persan qui s'imposa parmi les Kurdes. Il est intéressant de noter qu'au XVI^{ème} siècle, le grand historien kurde, Sharaf Khân de Batlîs, rédige son *Sharafnâma*, qui relate les histoires des dynasties kurdes, en langue persane. C'est seulement à la fin du XIX^{ème} siècle, avec l'apparition du journal « Kurdistan », qu'une autre écriture, la prose, se démocratise.

0-6- Aperçu général du contexte historique de l'époque de Maḥwî

Le XIX^{ème} siècle est considéré comme une période riche en événements politiques, socioculturels, non seulement dans l'histoire du

¹⁶ Régis Blachère, *Histoire de la littérature arabe*, Paris, Ardient-Maisonneuve, 1952, p.362.

peuple kurde, mais également dans l'histoire de l'ensemble des peuples orientaux. Après la fondation de la ville de Sulaymâniyya, la ville natale du poète, par des Bâbâns¹⁷, le dialecte de cette tribu devient la langue "officielle", comme c'était le cas pour les autres principautés. Les poètes comme Nâlî (1800-1856), Sâlim (1800-1866) et Kurdî (1809-1849) ont fondé la tendance d'écriture qui, bien qu'elle soit diachronique, est communément connue sous l'appellation de l'« École de Nâlî ». Cette forme d'écriture perdure jusqu'à nos jours au Kurdistan d'Irak.

Le cadre socioculturel de l'œuvre de Maḥwî est fourni par la principauté des Bâbâns, qui portait en son sein le germe d'un État pour les Kurdes, mais dont l'intervention turque a fait s'évanouir l'espoir. Cette principauté, fondée vers 1678, jouissait d'une certaine autonomie à l'égard de l'Empire Ottoman et de celui des Perses. En 1789, après avoir abandonné Qalâ Cholân, bourg non loin de la future capitale, Brâîm Pâshâ fonde la ville de Sulaymâniyya.

Maḥwî s'inscrit à l'École poétique fondée par ses aînés, quelques décennies plus tôt. Ce qu'il faut retenir de cette période, c'est d'abord que ces poètes adoptent le dialecte de sorânî (kurmândjî du Sud) comme moyen d'expression alors qu'auparavant le dialecte gorânî et/ou le dialecte de (kurmândjî du Nord) furent l'expression poétique des dynasties de Botân ou d'Ardalân. L'éloge par Nâlî des princes est un élément important dans la mesure où il se charge d'une dimension quasi

¹⁷ Nom d'une famille importante du Kurdistan d'Irak qui fonda une dynastie. C'était une famille du Pishdar, d'origine obscure, qui se fit connaître au début du XVI /XVII^{me} siècle en la personne d'un certain Faqê Ahmed, dont le fils devint puissant, et le petit-fils plus puissant encore, dans la région de Sharizur. Ils installèrent leur principauté à Qala Cholan, qui reste le centre baban jusqu'à la fondation de Sulaymaniyya en 1783 ; et, en dépit d'une tentative malheureuse d'invasion de la Perse et d'une destinée mouvementée à l'intérieur de sa nouvelle principauté, Sulayman Beg obtint une certaine reconnaissance par le sultan, et transmit à ses fils le rang de prince ou tout au moins des prétentions princières. Sous le règne de son petit-fils, Bekr Beg, dans les premières années du XVIII^{me} siècle, la puissance baban, qui était peu solide et dénuée de toute administration régulière, s'étendit du bas Zab jusqu'au Sirwân (Diyâla). L'intervention militaire ottomane en 1850 met fin au règne de la dynastie. Voir Nikitîn Basil, *Les Kurdes et le Kurdistan*.

patriotique, surtout avec son fameux poème écrit à Damas pour son contemporain Sâlim. D'autre part, tous ces poètes sont issus de l'école coranique ; autrement dit, ils se nourrissent de poésie orientale tant pour la forme que pour l'univers qu'ils créent.

Comme la tradition poétique le veut, chaque poète doit respecter certaines règles formelles et thématiques, en tenant compte de son style personnel. Au plan de la forme, la poésie classique kurde suit une tradition persane, tandis que les thèmes varient selon l'univers intellectuel du poète. Maḥwî, tout en respectant cette règle préétablie, compose ses poèmes en s'inspirant de l'univers mystique, mais à partir de sa mysticité propre. Nous y reviendrons.

Au XIX^{ème} siècle, cette partie du monde est extrêmement agitée, à cause des révoltes successives des féodaux kurdes, qui sentent que leurs intérêts sont menacés : en 1806, révolte de 'Abdulrahmân Bâbân à Sulaymâniyya ; en 1818, révolte de Balbâs ; en 1832, révolte de Mîr Muḥammad de Rawândûz ; en 1843-1846, révolte Bêdir Khân, etc. Si l'on excepte quelques principautés qui se trouvent sous la domination de l'Empire perse, toutes les autres principautés sont tombées sous la domination de l'Empire Ottoman. La Porte Sublime, le siège du Califat, devient le centre du pouvoir qui, à sa manière, exprime l'esprit de l'Islam.

Pour situer Maḥwî en terme de génération littéraire, prenons la classification faite par Abdoullah Ahmed, dans sa thèse consacrée à l'histoire de la littérature du Kurdistan méridional de 1820 à 1920 : cette période est divisée en trois générations. La première, celle des fondateurs de l'École des Bâbâns, à savoir Nâlî, Kurdî et Sâlim, s'étale de 1820 à 1860.

La deuxième, de 1860 à 1908, voit le développement de cette école au-delà des frontières de l'ancienne principauté des Bâbâns, dans d'autres régions du Kurdistan méridional. Enfin, la troisième génération s'étend de 1908 à 1920. Cette dernière période constitue un tournant important dans l'histoire de la littérature kurde. En effet, l'année 1908 est marquée par le coup d'État des "Jeunes Turcs", suivi de la limitation des pouvoirs du sultan 'Abdulḥamîd II. Pendant cette période, nous assistons à une ouverture vers le monde extérieur. La création d'associations et d'organisations politiques, sociales et culturelles vont favoriser cette ouverture. L'importance de la diffusion des revues et des journaux permet aux Kurdes de définir leur identité.

Maḥwî fait partie de la deuxième génération. Il n'a que vingt ans lorsque la principauté des Bâbâns tombe aux mains des Turcs. Cette occupation crée un vide au sein de l'« administration kurde », laisse une blessure profonde au cœur de la population, notamment parmi les lettrés. Ainsi, fondateur de l'École, il prend le chemin de l'exil. Après un court séjour à Damas, Nâlî accomplit son pèlerinage à la Mecque, pour aller s'installer définitivement dans la capitale des Ottomans.

Si les poètes de la première génération avaient un rapport très intime avec les princes des Bâbâns puisqu'ils ont vécu pendant la période où la principauté jouissait d'une certaine autonomie, les poètes de la deuxième génération, eux, n'ont connu que des récits du temps où les Bâbâns jouissaient d'une prospérité éphémère. Parmi ces poètes de la deuxième génération, citons Shêkh Razâ Tâḷabânî (1835-1910), qui va se consacrer à la poésie satirique, ou Hâdjî Qâdir Koî (1824-1897), qui crée une nouvelle tendance, sous l'influence des idées nationalistes venant de l'Europe, à travers la Turquie. Dans cette perspective, la poésie devient

l'instrument du réveil national pour les Kurdes. Ce réveil est fondé sur le sentiment d'appartenance à une même nation. En revanche, Adab (1859-1912)¹⁸ s'adonne à la poésie galante ; son pseudonyme exprime nettement son unique préoccupation.

Maḥwî, lui, développe une poésie mystico-lyrique, n'évoquant presque jamais le souci d'appartenir à sa propre ethnie, celle des Kurdes. Cela est dû au fait qu'il se propose d'expliquer le monde selon le point de vue de l'être humain, plus large et plus profond. Pour lui, semble-t-il, le fait d'écrire en kurde est un engagement suffisant. Que Maḥwî n'évoque pas son appartenance à une ethnie n'implique pas pour autant qu'il n'en ait pas eu conscience, lui qui était lecteur de Nâlî et de Sâlim. Ces deux poètes ont clairement exprimé leur souci d'appartenir à une ethnie autre que la persane et la turque, à savoir la kurde. Mais le fait « d'être au monde » est une énigme à laquelle le « nationalisme » n'est pas en mesure de répondre une énigme qui le dépasse naturellement . L'univers dans lequel les poèmes de Maḥwî prennent racine est assez complexe et multiple. Il y a, d'une part, sa fidélité à la *sharî'a*, puisqu'il est un disciple de Naqshbandiyya, d'obédience *shâfi't*, qui en donne une lecture stricte ; d'autre part, l'univers mystique, avec ses codes "préétablis" par l'ordre de la confrérie, laissent à chacun la marge de liberté d'exploiter et d'explorer son propre monde. Car la poésie soufie est avant tout, une poésie « du goût » : celle d'une expérience personnelle. C'est là, en effet, réside l'essentiel du problème, de la poésie de Maḥwî en tout cas.

0-7- L'hypothèse et sa validation

¹⁸ *L'histoire de la littérature kurde*, Bagdad, Sadjâdî, 1971. p.437.

Nous avons construit l'hypothèse du travail en nous appuyant sur la triade dont Corbin parle et que nous citerons plus loin. L'œuvre de Maḥwî est le résultat d'une tension entre l'esprit de la Loi telle qu'elle est envisagée par l'islam orthodoxe et la vérité comme expérience personnelle dont le but est d'atteindre le divin. Le thème autour duquel le texte s'organise est l'image de la bien-aimée.

0-8- Positions théoriques

Comment aborder le texte de Maḥwî en regard de la multitude d'approches littéraires qui chacune nous proposent, avec des arguments souvent fondés, une orientation de lecture. Ces diverses appréhensions possibles du domaine littéraire peuvent être reliées à l'investigation pluridisciplinaire : formaliste, rhétorique, stylistique, thématique, psychanalytique, ou encore génétique.... Nous avons longtemps hésité. Comment serait-il possible, en effet, d'appliquer une méthode élaborée au sein de la civilisation occidentale qui a connu une évolution historique différente de l'arabo-musulmane, où la culture kurde tient une place plus particulière encore, même si elle en est une variante pour une large part ?

Dans l'appréhension d'un texte littéraire, comment pourrions-nous être le plus objectif possible ? On ne peut pas établir un corpus sans une orientation précise. Il est impensable d'être dans « *une complète ignorance* »¹⁹, comme nous le dit J. Starobinski. Nous

¹⁹ Jean Starobinski : *La Relation critique*, Paris, Gallimard, 1970, p.32.

sommes face à un texte qui se veut une œuvre soufie. Le texte soufi est obligatoirement inscrit dans la triade dont Henry Corbin parle : «*La polarité de la sharī'at et de la ḥaqīqat est donc essentielle à sa vie (de soufi) et sa doctrine ; plus complètement dit : la triade formée par la sharī'at (donnée littérale de la révélation), la tariqat (voie mystique), la ḥaqīqat (la vérité spirituelle comme réalisation personnelle).* »²⁰, pour tenter par là même de comprendre le texte de l'auteur. L'auteur, par son texte, crée non seulement un nouveau rapport avec lui-même, mais aussi avec ce qui l'entoure. L'écriture est donc un dévoilement. De là notre intérêt pour une approche qui s'inspire de la critique thématique, selon laquelle «*la littérature est moins objet de savoir que d'expérience, et (selon laquelle) celle-ci est d'essence spirituelle.* »²¹ La préoccupation essentielle de cette recherche se donne plutôt autour des thèmes qui relèvent du domaine de la littérature soufie que de la forme poétique.

Nous rappelons que le but d'une réflexion méthodologique est d'établir des règles de travail. Notre première préoccupation est de partir du texte pour fonder toute notre recherche. Donc, nous aborderons les modèles de l'amour dans la poésie de Maḥwî, parce que l'amour est un principe essentiel d'une telle poésie, du genre dont elle se réclame : celui de la poésie mystique. Il est le moyen par lequel le poète parle de son expérience spirituelle, et, en définitive, devient son drame. Ainsi, le texte poétique est-il la traduction de cette expérience. Il élabore des données, des modèles préexistants en les argumentant d'une touche personnelle. Nous traiterons des modèles de l'amour préexistant au texte de Maḥwî, puisqu'il nous y invite. Le poète y

²⁰ Corbin Henry : *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964, p.264.

²¹ Bergez Daniel : *Introduction aux Méthodes Critiques pour l'analyse littéraire. La critique thématique*. Paris, Bordas, 1990, p.86.

recourt en effet afin de fonder, sa propre vision de l'amour. Le texte est un univers en lui-même qui naît grâce à l'amour et qui invite le poète à rêver la Beauté du visage et la Beauté de la nature devenues alors paysage intérieur.

Une autre préoccupation de ce travail est d'étudier la tension entre l'exotérisme ou l'esprit de la Loi (*zâhir*) : l'aspect extérieur de la révélation divine, autrement dit « *la sharî'a* », et l'ésotérisme (*bâtin*) : intériorité de cette même révélation : « *la haqîqat* ». Il nécessite donc d'abord une recherche minutieuse au sein de la pensée islamique. Et celle-ci est d'autant plus difficile que jusqu'à un certain point ces deux entités, l'exotérisme et l'ésotérisme, ne sont pas séparées. Puisque le texte de Maḥwî, par nature, n'est pas un traité soufi ou une spéculation théorique, on peut considérer cette recherche comme une lecture de la poésie de Maḥwî, une lecture qui propose sa propre ligne de conduite. La tâche épineuse en elle-même l'est rendue plus encore, lorsqu'il s'agit de la création poétique. La poésie, par définition, relève de la vision du poète, et se crée progressivement à travers son « acte verbal ». Elle possède donc un caractère mouvant. L'acte de création s'étale dans un temps et dans un espace inventés. Or, l'esprit de la Loi est figé depuis que l'« *idjtihâd* »²², –l'effort personnel– selon l'Islam, est clos, et qu'en vertu de la Loi révélée, nous assistons à une fixation des règles au plan rituel comme au plan de la jurisprudence. Quand la Vérité se manifeste comme le fruit d'une contemplation et d'une expérience personnelle, elle est fortement liée à l'inspiration du poète. Ainsi, l'état objectif et l'état subjectif se superposent-ils. Jusqu'à quel

²² « Complément d'efforts consistant à toujours renouveler l'interprétation des préceptes de l'Islam et leur nécessaire adaptation au monde en marche. Exégèse coranique en vue d'appréhender la dimension temporelle du message divin. » Chebel Malek : *Dictionnaire des symboles musulmans*, Paris, Albin Michel, 1995, pp.212-213.

point est-il possible que cette expérience se traduise en langage ? Comment l'interpréter au-delà ? car, si la création poétique est un « acte actif », le poète, lui, a besoin d'une extrême passivité pour que la manifestation divine se réalise en lui à partir de lui, manifestation relative à l'aptitude du cœur, lieu suprême où elle advient. De quelle manière la poésie de Maḥwî s'articule-t-elle à ces deux tendances ? Au cours de ce travail, nous tâcherons d'apporter quelques éléments de réponse. Quelles sont les contradictions qui résident dans sa vision de l'amour ? Est-ce, par le biais de l'amour, que Maḥwî est en mesure de dépasser une lecture littérale de la *sharî'a* ? Est-il la source de la connaissance ?

D'ores et déjà, nous pouvons dire que nous nous attacherons au texte avant qu'en fin de compte nous ne revenions au poète pour analyser les trois axes suivants:

- 1- La bien-aimée comme fruit de l'imagination. Ou l'image de la femme ;
- 2- L'esprit de la Loi, « la *sharî'a* », et ses rapports avec le texte ;
- 3- La Vérité, « la *ḥaqîqa* », comme expérience personnelle, et ses dimensions cachées.

Pour le premier axe, nous supposons que l'image inspirant Maḥwî se situe au centre du texte ; elle contient sa propre signification. D'abord, nous allons étudier cette image à travers des valeurs esthétiques auxquelles il a recours dans son élaboration littéraire. Le fait que l'image de la bien-aimée se trouve au centre n'est pas anodin, puisque tout le texte pivote autour d'elle, et puisque l'accès au centre, comme le dit Mircea Eliade, « *équivaut à une consécration, à une initiation ; à une existence, hier profane et illusoire, succède maintenant une nouvelle existence, réelle,*

*durable et efficace. »*²³. Dans quelle mesure la bien-aimée détient-elle les attributs du monde sensible ? Les éléments de l'esthétique littéraire de l'époque sont-ils présents dans la valorisation du corps ?²⁴ Comment le poète forge-t-il une vision symbolique de lui-même et de son rêve ? Littérature s'impose alors comme une ontologie, un discours sur l'être. Car le texte est non seulement « *un modèle d'écriture »* mais aussi « *un savoir et une mémoire. »*²⁵ Par cette écriture, Maḥwî établit son propre rapport à l'existence et il s'inscrit dans une filiation.

Nous allons donc en premier lieu aborder le motif du corps de la bien-aimée et ses éléments constitutifs afin d'être en mesure de saisir ce qui implique foncièrement le poète dans son dessein. En second lieu, nous tâcherons de fouiller dans les sources antérieures afin d'interpréter les modèles de l'amour, car l'amour est non seulement le fondement de l'entreprise mystique, mais aussi la source de la connaissance.

Quant au deuxième axe, il serait impossible de l'aborder sans faire référence au fondement de l'esprit de la Loi de l'Islam. C'est pourquoi le Coran, la Tradition prophétique « *ḥadīth »*, viendront en premier lieu. Il est clair que sur ceux-ci, au cours des siècles écoulés, tout un imaginaire s'est greffé. Une explication symbolique est donc indispensable, parce qu'au-delà d'une signification littérale, une portée symbolique naît du texte comme une strate historiquement élaborée qui possède sa propre grammaire. À cet égard, la poésie en tant «

²³ Mircea Eliade : *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969, p.30.

²⁴ Dans les pages consacrées au « *régime nocturne de l'image,* » dans son maître-livre, Durand dit ceci : « [...] chez les grands mystiques le langage de la chair recouvre la sémantique du salut, c'est le même verbe qui exprime le péché et la rédemption », p. 292.

²⁵ Charles Michel : *Introduction à l'étude des textes*, Paris, Seuil, 1995, p. 37.

souffle individuel » n'entre-t-elle pas en contradiction avec cet esprit qui est souffle divin, dont le Coran serait l'incarnation parfaite pour le croyant ? En ce sens, la Loi n'est-elle pas un obstacle à l'inspiration personnelle ? Ou, au contraire, la poésie mystique, en l'occurrence celle de Maḥwî, agit-elle comme une traduction de la Loi avec sa propre interprétation ? Nous sommes devant une difficulté : où sont les limites de cette Loi ? Sans doute, l'idée d'interprétation est le dynamisme même de cette poésie, car toute la littérature mystique musulmane fut une entreprise de recherche d'autres interprétations que celle du pouvoir, temporel ou spirituel. La confrérie de *qâdirî* : autorité spirituelle, ne forme-t-elle pas avec l'autorité temporelle des Bâbâns le pouvoir local, comme plus globalement, celui de l'*Umma*, représenté par la personne d'Abdulḥamîd II, le Sultan de l'Islam ?

Notre problématique consiste donc à trouver l'articulation possible entre la poésie comme création individuelle et la Loi comme ensemble de règles révélées, indiscutablement admises au sein de l'*Umma*, la communauté des croyants.

Enfin, nous aborderons la Vérité en tant qu'ultime but de la démarche de Maḥwî, car, dans la pensée mystique, sa réalisation est l'objectif primordial. Nous n'essaierons pas de définir la Vérité, néanmoins ; nous tâcherons de sonder comment elle émerge du texte. Quelle dimension prend la vérité à travers la poésie de Maḥwî ? Pour respecter la démarche méthodologique, c'est dans l'espace de l'œuvre que l'on devra chercher des unités de signification. Si la Vérité a une dimension spirituelle, alors, elle ne sera abordable que dans sa manifestation.

Nous étudierons le regard, qui, souvent tourné vers l'intérieur, est un élément fondamental de la poésie de Maḥwî. Concernant l'imagination et de regard, nous ne pouvons pas négliger les travaux de Bachelard, pour qui « *le regard est un principe cosmique.* »²⁶ La manifestation de l'image de la bien-aimée, comme une face de la vérité, est changeante ; elle n'apparaît presque jamais dans sa totalité. Pourtant, elle est organisatrice du texte de Maḥwî. Nous opterons pour la démarche bachelardienne, afin d'examiner en lui la Vérité dans ses dimensions cachées à travers l'imagination matérielle. Notre but n'est pas de mettre en parallèle le résultat auquel Bachelard parvient, et l'univers mahwien, puisqu'un écart culturel important les sépare.

²⁶ Bachelard Gaston cité par Bergez Daniel, *Introduction aux méthodes critiques pour l'analyse littéraire*, Paris, Bordas, p. 91.

I
L'AMOUR ET SES SOURCES

Institut Koudé de Paris

INTRODUCTION

Entre la description d'un sentiment d'amour et le sentiment lui-même, en passant par la règle et la prescription qu'on lui doit, Maḥwî accomplit son devoir d'amant épris par l'image. Par des qualifications variables et riches, d'un état à l'autre, de l'ivresse à la lucidité lumineuse, il entreprend son chemin périlleux. Où Maḥwî trouve-t-il son inspiration ? Nous tâcherons d'abord examiner les modèles littéraires antérieurs qui intéressent Maḥwî. Certes, il puise à des sources orientales, qu'elles soient littéraire ou picturale, et notamment à des miniatures iraniennes. Certes, le texte de Maḥwî est l'œuvre d'une personne, mais il est constitué de diverses strates d'influence, en provenance de l'Arabie anté-islamique aussi bien que de l'antiquité persane et de la littérature mystique, sans parler de l'univers mystique de Naqshbandiyya, qui instaure un rapport particulier avec la poésie. Son fondateur est, en effet, aussi bien poète que docteur ès théologie.

Maḥwî est un poète de l'amour, le poète d'un amour oscillant entre l'ombre et la lumière, entre la présence et l'absence, entre la séparation et l'union, et pour finir entre la vie et la mort. Il tente de donner corps à ce sentiment, par des qualifications concrètes, ou d'en faire sa propre religion. Pourtant, il souffre. C'est seulement grâce à l'invocation de Dieu que Maḥwî pénètre dans un monde où momentanément les oppositions s'effacent pour s'installer de nouveau. Il est dans la lignée d'une poésie enracinée depuis plus de dix

siècles dans la culture orientale, que l'on trouve chez le grand maître Hallâj, exécuté pour s'être ouvertement adressé au public en disant : « Je suis la Vérité », comme chez Hâfiẓ, 'Attâr et chez Rûmî, fondateur de la confrérie connue en Occident comme celle des Derviches tourneurs.

Comment, à travers l'amour mystique, Maḥwî essaie-t-il d'attribuer, par le biais d'un acte poétique, des qualités palpables à cette image dont il est amoureux ? Qui est-elle, la bien-aimée ? A quelles sources le poète puise-t-il son amour pour elle ? Par quels moyens le poète conçoit-il l'image de la bien-aimée, et quels sont les éléments esthétiques dont le poète s'inspire ? L'apparition et la manifestation de cette image apportent-elles l'apaisement au poète ou au contraire sont-elles source de souffrance ? Le lieu géographique n'est qu'un symbole ; la référence au lieu réel quasiment absente. Et la porte derrière laquelle se cache la bien-aimée a une dimension symbolique dans la poésie de Maḥwî : chevelure emmêlée, khôl aux yeux, mains teintées de henné, taille de cyprès, visage lunaire, bouche de rubis, robe traînant par terre, pleine de poussière qui exhale le parfum du musc, de l'ambre et des plantes d'Égypte.

Or, la description physique de la bien-aimée nous conduit, en quelque sorte, à chercher à reconstituer cette image fragmentée, floue et insaisissable. Il nous semble utile d'aborder ces questions et, en guise de réponse, d'apprécier comment la concrétisation d'un amour idéal se réalise. Nous organiserons cette étude autour de deux axes. Nous n'essaierons pas de tracer une ligne de démarcation entre amour sacré et profane, car elle est floue.

Arrêtons-nous tout d'abord à la description du corps de la bien-aimée.

La première étude porte donc sur le corps féminin. Maḥwî nous parle d'une beauté non séparée de la « Beauté primordiale ». Or, à bien des égards, Maḥwî considère que le monde d'ici-bas n'est pas séparé de l'au-delà. Reste à savoir de quel corps il s'agit. Nous serons amenés à nous poser la question suivante : Maḥwî est-il épris de l'image féminine, ou bien de la femme proprement dite ? Puis nous chercherons des modèles de l'amour dans la littérature orientale. Les mystiques musulmanes puisent dans les références profanes leur manière d'exprimer leur amour ardent de Dieu. Une phrase telle que « Je suis la Vérité » équivaut à « Je suis Laylâ ». Dans l'opposition, on distingue aussi la complémentarité. L'image du désert et celle de la montagne s'opposent et se complètent tout à la fois. C'est une addition qui tend à l'effacement. La première renvoie à l'amour du Fou de Laylâ, à savoir Majnûn, et la seconde à Farhâd, symbole de l'injustice et par conséquent martyr de l'amour. Ces deux figures se retrouvent aussi bien dans l'opposition que dans la complémentarité. Ensuite, afin d'appréhender l'image féminine à laquelle songe Maḥwî, nous découvrirons dans le modèle san'ânien la matière complémentaire aux modèles des sources d'inspiration mahwienne. Certains éléments de l'univers mystique nous semblent importants ; ils alimenteront le second axe de réflexion. Parmi eux, la taverne mystique, qui dégage une atmosphère exhalant un parfum d'ivresse. La taverne, bien qu'elle soit un univers fermé, est aussi ouverte au monde qu'à l'imagination. La taverne, en fait, est la cristallisation des lieux évoqués sous la plume de Maḥwî. Tantôt, il s'agit du « domaine de l'amour », tantôt du « monde de l'amour », ou bien du « pays de l'amour ». Nous parlerons brièvement de ses constituants.

L'articulation entre ces deux axes est possible dans la mesure où la présence de la bien-aimée dans la taverne est une nécessité. Ce rapport n'est pas aussi net qu'il le semble, puisque l'union des deux fait disparaître les frontières. Ainsi, tout baigne dans la même atmosphère.

Institut kurde de Paris

I-1- L'AMOUR ET SES SOURCES

Les sources sont multiples lorsqu'il s'agit de la description de la bien-aimée. Elles ne se superposent pas, mais se complètent l'une et l'autre. Grâce à un travail d'alchimiste, les types de l'amour s'imbriquent l'un dans l'autre pour former une image recelant ses propres contradictions. Cette image est corporelle, matérielle aussi, puisqu'elle est devenue la matière même de la poésie.

I-1-1- Le corps féminin

Il n'est pas simple d'aborder l'image du corps féminin dans la poésie de Maḥwî, puisqu'il est d'une extrême fugacité, et que d'autre part il en est fragmenté. Nous ne sommes jamais face à un corps dans sa totalité, ce qui élargit l'espace de l'imagination. Lorsque nous parlons du corps, nous parlons d'une réalité ; or, le corpus mahwien échappe à cette réalité ; c'est-à-dire qu'il ne nous décrit nullement le corps en tant qu'élément de la réalité. Il nous introduit ainsi dans un monde purement imaginaire. Avec la notion d'« *imaginaire-souvenir* » de Nelli René, nous pouvons comprendre que le corps dont Maḥwî nous parle dans son texte est le fruit d'un modèle déjà existant dans la littérature kurdo-persane.

Pour « reconstituer » en quelque sorte l'image de la bien-aimée, nous aurons recours aux éléments constitutifs de cette image, que le texte présente séparément. Maḥwî s'intéresse ainsi à la partie supérieure du corps : le visage, les yeux, les joues, les lèvres, la bouche, la chevelure, les boucles, les mains, les cils et les sourcils. Nous ne

pensons pas que Maḥwî, décrivant l'image de la bien-aimée, aura pensé à ce que dit Nelli dans son ouvrage *L'amour et les mythes du cœur* : le corps de la femme, du visage à la ceinture, constitue la partie supérieure, création de Dieu ; mais de la ceinture aux pieds, elle est l'œuvre du Diable. La partie supérieure est donc objet de contemplation et d'admiration, à un point tel que la distinction entre l'objet contemplé et celui qui contemple s'efface. Pourtant, la description faite de l'image de la bien-aimée nous invite à la penser comme telle. Nelli souligne également que dans la linguistique de l'Amour, le « Toi » n'est qu'un des aspects du « Moi ». C'est un « Moi » auquel on s'adresse et de qui on attend une réponse. À cet égard, il est nécessaire de citer l'un des poètes les plus importants de la littérature soufie qu'évoque Maḥwî dans son ouvrage. Il s'agit de Shabestari,¹ l'auteur de *La Roseraie du Mystère*, objet de longs commentaires, comme par exemple celui de Lahîjî :

« En résumé, l'amour terrestre éprouvé pour une beauté, pour autant qu'il soit pur et chaste, est une contemplation de Dieu ; un tel amour ne s'écarte pas de la religion, c'est une attitude juste, non une faute. Bien entendu, il conduit vers l'amour réel, car le véritable amour chasse du cœur de l'amoureux tout ce qui n'est pas l'amour même ; quand l'amour l'emplit et que le feu de l'amour l'embrase, l'individualité du bien-aimé terrestre se consume, la dualité disparaît et l'amoureux demeure avec un amour sans objet. »²

Les éléments terrestres inspirent Maḥwî dans sa contemplation de la Beauté, mais ils n'échappent pas au goût esthétique de son temps. L'œil occupe une place sans égale dans la poésie dite orientale. Dans un

¹ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 315.

échange amoureux, tout peut devenir regard. La littérature soufie nous offre des exemples, comme nous l'indique le commentaire de Lahîjî, du vers de Shabestarî : « *Dans cet œil, Son œil voit Son propre œil* »³, ou ceci : « *l'homme est l'œil du monde par lequel Dieu voit Ses propres œuvres.* »⁴

Il est intéressant de noter que l'œil est la partie du corps la plus souvent évoquée. C'est pourquoi il occupe une place très importante dans le corpus mahwien. Le regard est ce danger caché où l'on se risque par imprudence ! C'est la sentence du destin que le poète attend. Le regard est l'instrument par lequel on dévoile : il peut « susciter le trouble. »

I-1-2- L'œil :

Une comparaison est faite entre les yeux de la bien-aimée et ceux de la gazelle, et le narcisse.

« *Elle a donné l'autorisation à celle qui a des yeux de la gazelle de prendre la poussière de sa marche ; depuis, le vendeur de khôl a perdu sa réputation* ».⁵

« *Avec ses clins d'œil, la coquette Cyprès alla dans le jardin, ses yeux de narcisse devinrent blancs, ses pétales flétrirent* »⁶

D'une manière générale, dans la poésie orientale, tous les attributs physiques de la gazelle, corps, attitude, démarche ont servi pour décrire l'amante, comme le souligne M. Chebel dans *Le Dictionnaire des Symboles Musulmans*. Mahwî emprunte cette topique pour son usage personnel. Les yeux sont le « *lieu idéal d'habitation.* » Nous avons deux figures qui, en fin de compte, n'en font qu'une seule : l'amant habite dans les yeux de la bien-aimée afin de ne pas se dérober à

² Shabestarî : *La Roseaie du Mystère*, traduite du persan, présentée et annotée par Djamshid Mortzavi et Eva de Vitray-Meyerovitch, Sindbad, 1991, Paris, p.169.

³ Ibidem. p.209.

⁴ Ibidem. p.209.

⁵ *Mahwî*, voir notre traduction dans l'annexe, p.290.

⁶ Ibidem. p.333.

eux, ou bien il cache la bien-aimée dans ses yeux pour la contempler à jamais. Ce jeu nous rappelle le fameux vers de Hallâj traduit par Louis Massignon : « *Ton image est dans mon œil, Ton mémorial sur mes lèvres, - Ta demeure en mon cœur, mais où Te caches-Tu donc ?* »⁷ Il y a là un rapport intime entre le cœur et les yeux ; « *le regard pénètre le cœur* ». Il est le foyer du secret ; de là vient la lumière qui surgisse des yeux. Il est à noter que la treizième question posée à Shabestarî porte sur « le langage symbolique ». Elle est formulée de la manière suivante : « *Que signifient les expressions du mystique ? Que désigne-t-il par « l'œil » et par « la lèvre », « la joue », « la boucle de cheveux », « le duvet sur la lèvre », « le grain de beauté...? »* Les réponses sont aussi symboliques que les questions. Il dit que « *par Ses yeux, tous les cœurs sont embrasés {...} Chaque regard de Son oeil est un piège, {...} Par Son œil, notre sang bouillonne.* »⁸ La beauté terrestre est le reflet du monde invisible. L'œil est un piège chez Maḥwî, voire porteur du mauvais sort. Il est utilisé comme une arme. L'œil est aussi associé à toute une gamme de fonctions symboliques. L'univers se transforme en un regard dans lequel le poète se noie. Une opposition entre l'œil nu et l'œil du cœur est établie dans le corpus de Maḥwî. Le premier est source de danger, il peut à tout moment susciter des troubles, entraîner celui qui est touché, au bord du fossé vertigineux. Tandis que le deuxième est lucide, il est doté d'un pouvoir qui peut percer le mystère et l'invisible.

« *Soudain elle lève les yeux fendant les foies des amoureux, chaque clin d'œil brise les cœurs, telle la foudre, mais sans éclat.* »⁹

« *Trouve des arguments, en m'assassinant, métamorphose-toi, pour éviter le mauvais œil, regarde comme je suis.* »¹⁰

« *Ton moindre effort suffit : d'un seul clin d'œil tu peux assassiner ton amant.* »¹¹

⁷ Husayn Mansûr Hallâj. *Dîwân*, traduit et présenté par Louis Massignon. Seuil, 1981, Paris. p. 133.

⁸ Shabestarî : *La Roseaie du Mystère*, traduite du persan, présentée et annotée par Djamshid Mortzavi et Eva de Vitray-Meyerovitch, Sindbad, 1991, Paris, p. 74.

⁹ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 292.

¹⁰ Ibidem. p. 302.

¹¹ Ibidem. p. 303.

I-1-3- Le cil et le sourcil :

Ils se sont associés au « poignard ». Le cil est « *faucon du destin* », « *lame de ses cils* » ; les « *sourcils sont assassins* ». Le sourcil est « *le miḥrâb de la mosquée* », le « *miḥrâb* », étant le lieu dans lequel se place l'imâm pour conduire la prière collective. Sourcil = croissant de lune, sourcil = *miḥrâb* :voici des associations métaphoriques rappelant la forme du croissant et du *miḥrâb* , mais elles unissent également un élément profane et un autre sacré, qui créent un étonnement chez le lecteur. Le *miḥrâb* est un lieu purement sacré ; l'orientation directe vers le *qibla* invite l'individu à la soumission totale ; dans le même temps, le croissant de lune annonce la venue d'une date sacrée. Dans un registre comme celui de Maḥwî, nous sommes quasiment obligés de penser à la fête du sacrifice, dans laquelle le poète lui-même est un sacrifice.

« Tout le monde attend la manifestation de la lune, ils meurent dans l'attente, les uns après les autres ». ¹²

Le cil et le sourcil sont presque toujours employés comme des armes redoutables afin de creuser l'abîme pour le poète. Ils dégagent aussi des signes dans le dessein d'inviter le poète, mais finissent par se transformer en instrument redoutable.

I-1-4- La bouche et la lèvre :

Elles sont « le remède » unique pour l'amant. Elles ressemblent très souvent à une « rose », de couleur vive comme celle d'une « coupe d'agate ». Elle est « pleine de perles ». Pour trouver la bouche de la bien-aimée, il faudrait « pénétrer dans le néant ». La description des objets sensoriels sont « comme les ombres de l'autre monde ». Selon Shabestari, « ces mots, dans leur emploi originel, furent d'abord assignés aux mystères. Ensuite seulement, ils désignèrent les objets sensoriels par l'usage du vulgaire, car que sait le vulgaire de ces mystères ? » ¹³

Les lèvres et la bouche ne trahissent pas la sensualité. Elles sont une Région humide et salée. Elles détiennent aussi bien le secret que l'annonce du sucret. La bouche, quant à elle, a la forme d'une rose ; elle est active, dans son épanouissement, mais elle peut être comme le bouton, qui détient un talisman. Il faut noter que cette mise en parallèle des parties du corps et de la végétation est non seulement remarquable ; on leur attribue également l'état onirique primitif, à travers lequel le poète rêve et contrôle son objet rêvé.

I-1-5- La « main hennée », ou « couleur du sang » :

Elle fait référence à l'amante assassine. Dans la tradition islamique, le sang marque le territoire du pur et de l'impur. Comme Chebel le souligne, dans la mystique halagienne, le sang est non

¹² Ibidem. p.320.

¹³ Shabestari : *La Roseaie du Mystère*, traduite du persan, présentée et annotée par Djamshid Mortzavi et Eva de Vitray-Meyerovitch, Sindbad, 1991, Paris, p.72.

seulement le témoin de l'homme, mais également le «*héraut de la vérité divine* »¹⁴. La main est également considérée comme le signe de la puissance divine. En outre, le corpus mahwien nous parle d'une main qui «*tient la coupe* », qui est «*le cœur du maître.*» Maḥwî, par sa poésie, se situe dans le registre du sacrifice qui devient le caractère le plus marquant de son itinéraire. Ainsi, «*la main hennée* » est le signe sacrificiel. Une main bellement ornée donne la mort aussi.

*« Viens, ma belle, viens tremper tes doigts dans mon sang. Ô belle image viens. »*¹⁵

I-1-6- Les cheveux et la boucle :

Ils sont le piège le plus redoutable, surtout les cheveux défaits, symbolisant l'envoûtement et la magie que la bien-aimée provoque. La boucle, par sa forme proche de la lettre (چ) «*ch* » de l'alphabet kurde, est souvent mise en relief dans la poésie du même nom. Elle a la forme du serpent : c'est un piège. Si le visage symbolise le matin et la clarté, la boucle symbolise le soir. C'est elle qui cache constamment le visage, elle est en mouvement perpétuel. La ressemblance entre la boucle noire et le serpent est très intéressante. C'est un jeu entre domestication et danger redoutable. C'est l'angoisse même du poète. Tout le mal, en fait, vient de boucles, elles assiègent toujours quelque chose : le cœur, le grain de beauté, la nuque, la foi. En définitive, elles deviennent la matière angoissante, voire obsessionnelle, du poète.

*« Lorsque l'ascète vit les boucles sur son visage, il dit : « Quelle blasphème entoure la foi ? » »*¹⁶

¹⁴ Chebel Malek. *Le dictionnaire des symboles musulmans*. Albin Michel, 1995, Paris. p. 376.

¹⁵ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p.288.

¹⁶ Ibidem. p.307.

« Maḥwî est aujourd'hui très malade, il a très peu de chance de guérir, sinon par le parfum de Ses boucles et de Sa chevelure. »¹⁷

I-1-7- La « joue est une rose » :

Elle l'est, non seulement par sa couleur, mais aussi par sa forme ; elle est également la source de la lumière. C'est la raison pour laquelle on lui attribue une forme lunaire, forme qui revient constamment quand le poète décrit la beauté de la bien-aimée. Nous savons qu'il s'agit de la joue d'une jeune fille, puisque le duvet l'entoure, ce qui est un signe de jeunesse et de beauté. Le symbolisme sheberstanien voit dans la joue l'expression de la Beauté divine, et dans le Duvet l'accès vers la Toute-Puissance.

L'abondance de couleurs dans la poésie de Maḥwî relève de son goût et de sa sensibilité pour le domaine visuel. Un regard furtif explique ce fait. Le noir, sauf quand il est la noirceur de la chevelure, qualifie souvent la tristesse : « jour noir », « péchés noirs », « douleur noire », « étoile noire : malchance », « folie noire ». Par le rouge, on désigne « les larmes », « le cœur », ou « les yeux », mais, couleur rubis, il est aussi la bouche ou les lèvres. Par ailleurs, le vers suivant tente d'associer le visuel, l'olfactif et le gustatif.

« Les traits verts cerclent ses joues roses, le cédrat est touché par les doigts de trindjôk. »¹⁸

I-1-8- Dans le texte, nous pouvons lire ces occurrences de « duvet » : les « duvets au-dessus de ses lèvres », « le duvet remplit les joues », la « trace du duvet sur le visage », et le duvet qui « entoure les rubis de ses lèvres. » En quoi ce duvet évoque-t-il la beauté ? Dans l'univers mystique, il est l'équivalent du basilic, parce que l'odeur de cette plante a été désignée par le Prophète comme l'une des plus agréables. Il est à relever

¹⁷ Ibidem. p.365.

également que la description du corps féminin chez Maḥwî s'inscrit dans la sphère florale. Par ailleurs, le duvet entoure « le grain de beauté », et celui-ci a une signification toute particulière. La poésie de Shabestari établit un étroit rapport en faisant du duvet « la croissance dans le monde spirituel. Par le noirceur de Sa boucle, Il transforme en nuit le jour, Il est appelé « la demeure de la vie » {...} Dans Son duvet, recherche la source de vie {...} Sache que le cœur est « le trône de Dieu sur l'eau », Le duvet sur la joue est l'ornement des âmes. »¹⁹

La figuration du duvet chez les jeunes filles ou les jeunes garçons est d'ailleurs très remarquable dans les miniatures iraniennes. Ces « figures » sont souvent présentées dans des jardins paradisiaques. Il nous semble que Maḥwî a été influencé ou inspiré par ces images qui ornaient notamment les livres de littérature soufie. Cette constatation est avérée lorsque Maḥwî octroie au duvet le parfum venu d'un Maḥwî ailleurs. L'apparition du duvet fait plonger certainement le poète dans un état second. Sinon, à quoi servirait la comparaison suivante :

« Lorsque le duvet autour de ses lèvres est apparu, tous les amoureux ont été étourdis comme des fumeurs de chanvre. »²⁰

« Le duvet entoure le grain de beauté sur tes lèvres, je n'ai jamais remarqué que l'ambre tombait dans le piège du musc. »²¹

I-1-9- Le grain de beauté est « la Ka'ba des fidèles ». Il représente l'un des sommets de la beauté féminine. Selon la tradition mystique, il est considéré comme la manifestation de l'unique. De là vient cette ressemblance avec la Ka'ba, noire, de forme cubique : maison prééternelle, nombril du monde. Dans les notes faites par les traducteurs de l'œuvre de Shabestari, on indique que « le grain de beauté

¹⁸ Ibidem. p. 330.

¹⁹ Shabestari : *La Roseaie du Mystère*, traduite du persan, présentée et annotée par Djanshid Mortzavi & Eva de Vitray-Meyerovitch, Sindbad, 1991, Paris, p.76.

²⁰ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 317.

signifie le point de l'Unité-l'ipséité-, simple en elle-même mais embrassant tous les phénomènes.»²²

Quel désir anime Maḥwî lorsqu'il veut se changer en grain de beauté ? Ne serait-ce pas un désir qui lie la partie et le tout, et un retour finalement vers l'Unité, sous couvert d'un procédé métaphorique ?

« Ce sera une grâce que de m'accepter comme le plus noir de tes plus petits de grains de beauté. »²³

A travers ces organes sensoriels, Maḥwî nous décrit une beauté qui nous renvoie à la Beauté. Pourquoi ne décrit-il pas un corps complet ? L'absence de certaines parties du corps est une raison majeure d'admettre qu'à travers cette image Maḥwî a voulu contempler l'amour. Poursuivant son dessein, Maḥwî a envisagé de concrétiser son sentiment brûlant par cette image qui l'habite. Les éléments choisis pour décrire ce corps absent témoignent en quelque sorte de la sublimation du corps de la bien-aimée. Il serait utile de poser la question du pourquoi. Est-ce l'interdit musulman qui l'empêche de parler librement du corps ? ou bien s'agit-il de jeux poétiques, destinés à interpeller l'imagination pour s'emparer de l'image la plus profonde ? ou encore d'un mélange des deux ? Un jeu s'élabore ambigu, entre le réel et l'imaginaire.

En effet, Maḥwî, suivant la trace de ses aïeux, instaure une relation personnelle avec l'être imaginé ; son objet d'amour est plutôt

²¹ Ibidem. p 365.

²² Shabestari : *La Roseraie du Mystère*, traduite du persan, présentée et annotée par Djanshid Mortzavi & Eva de Vitray-Meyerovitch, Sindbad, 1991, Paris, p. 219.

²³ *Maḥwî*, voir notre traduction dans l'annexe p. 303.

un être rêvé qu'un être vu ou qu'un corps éprouvé. Pour quelle raison, donc, n'avons-nous pas un corps entier ? Parce que Maḥwî veut préserver l'image de sa bien-aimée dans cette indécision ; c'est-à-dire qu'il évoque plutôt l'état et le sentiment de celui qui aime, que la description minutieuse du corps de la bien-aimée, sans pour autant oublier la dimension symbolique à laquelle il se livre.

I-2- L'image de la femme

Les termes employés pour décrire ou apostropher la bien-aimée dans la poésie de Maḥwî sont « *yâr* », « *shokh* », « *dulbar* » et « *aw* » : pronom personnel neutre de la troisième personne du singulier. Nous avons consulté quatre dictionnaires, 1- *Hanbâna borîna*²⁴ : dictionnaire kurde-persan, 2- *Farhangê Khâl* ²⁵ : dictionnaire kurde-kurde 3- *Al-qâmûs al-kurdî al-ḥadîth*²⁶ : dictionnaire kurde-arabe, 4- *Dictionnaire persan-français*²⁷, pour expliciter ces premiers termes.²⁸

Le terme « *yâr* » pour le *h.b.* est 1- ami et camarade, 2- amoureux ; pour *f.kh.* ami intime, pour *q.k.* ami, amant, amante ; pour *d.p.f.* ami, compagnon, camarade, ami intime. Il faut ajouter que dans la poésie kurde savante ou populaire le terme « *yâr* » désigne plutôt la bien-aimée que le bien-aimé. Le terme « *dost* » désigne le bien-aimé.

En ce qui concerne le terme « *shokh* », le *h.b.* propose la « belle » ; le *f.kh.* propose la « sveltesse » et « belle » ; le *q.k.* propose « jovial » en soulignant que le terme est du persan moderne, et le *d.p.f.* propose « jovial, gai, badin, plaisant, facétieux ; spirituel. »

²⁴ *Hanbâna borîna*, dictionnaire kurde-persan, Hajâr, Téhéran, Mardûkh Rûḥânî, 1369.

²⁵ *Farhangê Khâl*, tome III, dictionnaire kurde-kurde, Muḥammadî Khâl, Sulaymâniyya, Kâmârân, 1976.

²⁶ *Al-qâmûs al-kurdî al-ḥadîth*, dictionnaire kurde-arabe, Alî Saïdu Gorânî, Amman, 1985.

²⁷ *Dictionnaire persan-français*, Gilbert Lazard, Köln, E. J. Brill, 1990.

²⁸ Nous proposons les abréviations suivantes pour les dictionnaires consultés, le 1er, *h.b.*, pour le 2ème *f.kh.*, pour le 3ème *q.k.*, et pour le 4ème *d.p.f.*

Enfin, pour le terme « *dulbar* » ou « *di ĩbar* », le *h.b.* propose la « bien-aimée » ; le *f.kh.* propose « celle qui vole ou prend le cœur ». Ce dernier sens est littéral, puisque « *di ĩ* », c'est le cœur, et « *bar* » prendre. Le *q.k.* propose la « ravissante », et le *d.p.f.* « charmant », et « ravissante, bien-aimée, maîtresse ». Ces indices, entre autres, nous ont permis, dans notre traduction, de choisir le terme de la bien-aimée. Il faut ajouter au passage que ces termes sont employés aussi bien dans les poésies soufie que profane. Outre Maħwî, les poètes soufis kurdes emploient ces termes sans aucune hésitation, bien qu'ils jettent un voile d'ambiguïté. En revanche, ce problème est beaucoup plus criant dans la poésie soufie d'expression arabe. Dans *Le Chant de l'ardent désir*, Ibn 'Arabî²⁹ emploie explicitement les termes féminins pour parler de la bien-aimée, sans aucune équivoque. À ce propos Sami-Ali dans l'introduction du *Chant de l'ardent désir* souligne que « *la passion, précisément, naît de la beauté que la femme incarne.* »³⁰ D'autant plus qu'au contraire du kurde, en langue arabe, les indices du genre féminin et masculin sont d'une évidence fulgurante.

Par ailleurs, les poèmes de Maħwî nous posent des questions, surtout lorsqu'ils évoquent l'image féminine et l'amour ardent de cette image. De quelle image féminine nous parle Maħwî, homme pieux ? D'où en aurait-il tiré les éléments constitutifs ? des houris promises par le Coran dans la vie future au musulman fidèle : nourriture de son imaginaire ? ou de cette femme idéale qui est la muse des poètes ? La femme mahwienne a-t-elle un statut social, ou est-elle une création purement poétique, fruit de l'imagination ? Sans l'image, ne

²⁹ À la Mecque, Ibn 'Arabî rencontre la très belle fille d'un shêkh et compose les poèmes réunis sous le titre *Chant de l'ardent désir*. Inspirés par un brûlant amour mystique, les poèmes furent considérés comme tout simplement érotique, bien qu'ils rappellent plutôt les rapports de Dante et de Béatrice.

³⁰ Ibn 'Arabî, *Le Chant de l'ardent désir*, traduit de l'arabe et présenté par Sami-Ali, Sindbad, Paris, 1989, p. 17.

pourrait-on pas parler d'expérience du divin, pour reprendre le mot de Jung³¹ ?

De toute la tradition poétique orientale, c'est-à-dire kurde, arabe, persane, et turco-ottomane, l'image féminine est le socle, et elle couvre aussi bien les traditions profane que soufie. Une particularité de la langue kurde, comme de la langue persane, est qu'elle est dépourvue des genres masculin et féminin. Cela jette un voile d'ambiguïté sur l'objet aimé. La description lève partiellement cette ambivalence, mais jamais totalement. Cette ambiguïté, à notre avis, est entretenue par le poète, jusqu'à l'androgynie : archétype d'une image parfaite. Un créateur et une créature androgynes : telle serait l'idée latente du premier récit de la Genèse, beaucoup moins souvent commenté et illustré que le second : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa-homme et femme il les créa. » :

« ce récit postule une bisexualité de Dieu et montre en sa double image, l'Adam et l'Eve d'avant la Chute, une cohabitation harmonieuse du masculin et du féminin. Occulté par l'exégèse judéo-chrétienne, la bisexualité de Dieu et de l'homme d'avant la faute, a été au contraire une tradition vivante dans certains commentaires rabbiniques et notamment dans le Zohar , qui enseigne l'existence d'un Adam Cadmon dont l'androgynie serait le reflet fidèle de la bipolarité divine. »³²

Maḥwî suit une tradition littéraire déjà constituée dans sa forme ou dans ses symboles. Par ailleurs, Jung le souligne dans *La vie symbolique, psychologie et vie religieuse* : « La nature bisexuée du divin en tant que fondement universel est caractéristique de l'expérience mystique. »³³ Il ajoute

³¹ C.G. Jung, *La vie symbolique, psychologie et vie religieuse*, Albin Michel, Paris, 1989, p. 173.

³² Marie Miguet, *Dictionnaire des mythes littéraires*, sous la direction du Pr. P. BRUNEL, nouvelle édition augmentée, du Rocher, 1988. p. 57.

³³ Ibidem. p. 16.

que « *l'image de dieu est une complexe représentatif de nature archétypique.* »³⁴ Les religions plus anciennes tirent leur forme de l'imago maternelle, et les religions plus modernes de l'imago paternelle. Il faut noter au passage que le terme imago³⁵ remplace le terme archétype dans les études de Jung, terme d'une portée aussi bien individuelle que collective. L'image de la bien-aimée, dans la poésie de Maḥwî, possède une force qui, à la fois, entraîne le poète dans le tourment, comme elle peut lui porter remède. C'est une création idéale au lieu que réelle. Elle est le leitmotiv du poète, la source de son angoisse créative.

En effet, la fonction de l'imagination est de transcender le réel. Les éléments du réel sont d'ores et déjà transformés de telle manière qu'ils résistent aux aléas du temps. L'image idéalisée s'incarne par la création poétique. La représentation de l'image sous forme verbale est donc le résultat de deux canaux : l'un littéraire, l'autre lié à l'expérience mystique. Le réel, comme l'espace référentiel, est absent. Elle est « *le voile matériel d'une idée* », selon l'expression de Marmontel.

*"L'imagination n'est pas {...} la faculté de former des images de la réalité ; elle est la faculté de former des images qui dépassent la réalité, qui chantent la réalité. "*³⁶

La femme mahwienne n'a d'autre fonction que celle que lui offre le texte ; voire, elle crée le texte. Ces deux dimensions se travaillent mutuellement. Elle ne pourrait pas avoir de statut social, car il la rendrait éphémère, précaire dans sa substance même. Grâce à la poéticité, elle est dynamique, vivante et insaisissable. Comment peut-

³⁴ C.G. Jung, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Librairie de l'université George & Cie, S.A. Genève, 1953, p.123.

³⁵ Selon Jung, représentation élaborée dans une relation intersubjective qui se fixe dans l'inconscient du sujet et oriente ultérieurement sa conduite et son mode d'appréhension d'autrui. Grand Larousse en cinq volumes, 1993, p.1590.

³⁶ Bachelard G., : *La Poétique de la rêverie*. Paris, PUF., 1957, p. 46.

on affirmer qu'il s'agit d'une image de la femme et non d'une femme précise ?

Tout d'abord, nous constatons que la bien-aimée dont Maḥwî nous parle constamment dans ses poésies n'est pas identifiable. Aucune source critique n'indique qu'elle ait jamais existé. Ensuite, la description n'est jamais complète. Nulle part, il ne s'agit d'une dénomination rigoureuse. Pourtant, la tradition poétique kurde nous offre des exemples du poète apostrophant son bien-aimé ou sa bien-aimée, par leur prénom³⁷. Nous pensons qu'il y a quelques traits communs entre la poésie de Maḥwî et la tradition pétrarquiste, comme le souligne Lazard Madelaine :

« L'idéalisation de la beauté féminine rejoint l'exaltation quasi mystique de la dame courtoise et l'idée néoplatonicienne de la femme, reflet de la beauté divine, pour faire d'une simple mortelle un ange. »³⁸

Cette image vient d'une profondeur éprouvée. Le texte lui-même en est le témoin. Elle n'est pas réelle, mais elle possède une force susceptible de devenir création, en conséquence positive. L'absence des parties du corps est évidente. La description se limite aux yeux, puis aux cils, aux sourcils, à la chevelure et aux boucles qui ne sont que les pièges d'un amour impossible. Le visage tantôt est assimilé à la lune, tantôt au soleil, selon les valeurs esthétiques de l'époque ; le poète s'y intéresse davantage qu'au corps.

³⁷ Habiba fut la bien-aimée du poète Nâîf et Qâla fut le bien-aimé de Kurdî. Par ailleurs, les deux sont antérieurs à l'ère de notre poète.

³⁸ Lazard Madelaine : *Images littéraire de la femme à la renaissance*, Paris, P.U.F., 1985, p.8.

La description minutieuse incarne le désir de l'amant, par toutes sortes de métaphores mythologiques puisées dans la tradition poétique orientale. *Laylâ* et *Shîrîn* deviennent deux symboles d'un amour inaccessible, d'un amour entraînant l'amant au bord de la folie à mort, pour goûter un sentiment qui échappe à l'ordre préétabli, pour que l'amour devienne but et moyen. En fin de compte, peu importe les sources : on évoque un amour impossible. La femme n'est qu'un prétexte, le relief de l'expérience. Les références littéraires s'y ajoutant s'inscrivent dans une logique intertextuelle.

1-3- Quelques éléments de l'univers de l'amour

Dans quelle mesure est-il possible de distinguer amour divin et profane ? Comment un monde intangible est-il exprimé à travers le monde sensible ?

Cette distinction est rendue possible par la façon dont Maḥwî oppose espaces diurne et nocturne. L'opposition met en évidence les deux faces d'une même profondeur. Dans l'espace diurne, le corps de la femme apparaît, tandis que, dans l'espace nocturne, il est symbolisé par la flamme autour de laquelle le papillon tourne. Pourtant, par cette opposition, l'espace de l'intimité et celui du monde deviennent consonants. Comme le souligne Bachelard : « *Quand s'approfondit la grande solitude de l'homme, les deux immensités se touchent, se confondent.* »³⁹

Il est à noter que l'image du papillon se brûlant à la chandelle n'appartient pas seulement à la culture occidentale. Cette ambivalence de l'espace le rend à la fois sacré et profane. Dans l'espace nocturne, et selon le mot de Gilbert Durand, « {...} dans la profondeur de rêverie nocturne »,

³⁹ Bachelard Gaston : *La Poétique de l'espace*, Paris, P.U.F., 1967, p.184.

⁴⁰ s'effectuent l'une la méditation mentale et l'observation mondaine. L'incarnation du poète en papillon se développe par étapes, selon l'intensité de la contemplation.

Nous sommes dans un espace nocturne, mais farouchement éveillés. C'est un moment de méditation pour « cueillir les bouquets de la lumière. » Pour s'anéantir dans cette lumière fulgurante afin d'accomplir l'amour, il faut respecter *la règle* que le papillon nous a prescrite.

Si l'on s'anéantit dans l'intimité, sans bruit, c'est que, selon la doctrine de Naqshbandiyya, le bruit ne fait pas de lumière. C'est une règle pour les disciples. Il s'agit probablement du *dhikr* muet. Dans l'espace diurne, l'amour prend une autre ampleur, pour devenir l'amour profane. Cette opposition est tout à fait arbitraire, puisque la ligne de démarcation disparaît.

*« Les rossignols ne chantent pas pour les roses ce matin,
mais parce que Sa gorge rayonnait. »⁴¹*

Nous pouvons constater que le rossignol est l'autre face du papillon, c'est-à-dire l'autre face de l'amour. C'est le passage remarquable de l'amour mystique à une autre forme d'amour qu'on pourrait appeler profane. Mais une tension réside entre ces deux faces du même amour. L'alternance de jour et de nuit ne subit pas la loi naturelle des choses ; plutôt, elle crée sa propre loi.

*« Un papillon dit à un rossignol curieux : « Les amoureux
cherchent la brûlure, et non plus les murmures. »⁴²*

⁴⁰ Durand Gilbert : *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Grenoble, Allier, 1960, p. 287.

⁴¹ *Maḥwī*, voir notre traduction dans l'annexe . p. 342.

⁴² *Ibidem.* p. 334.

Par l'opposition entre lumière et ombre, un dynamisme travaille l'ensemble du texte. Maḥwî est un lecteur de Hâfiz, lequel est un disciple de Ruzbihan, auteur de plusieurs ouvrages sur l'amour divin et l'amour profane. Ruzbihan puise sa source dans la théosophie orientale de Suhrawardi connu sous le nom de Shêkh *al-Ishrâq*. Les principaux symboles sont puisés dans des sources musulmanes et non musulmanes. Pour les sources musulmanes, l'influence de Ghazâlî, l'auteur de *Le Tabernacle des Lumières*, est remarquable, surtout lorsqu'il s'agit du rapport entre la lumière et des ténèbres. Quant à l'emprise de Hallâj, elle est sans précédent. En ce qui concerne les sources non musulmanes, il puise dans le zarathoustrisme, le pythagorisme, le platonisme et l'hermétisme des symboles et en fait la synthèse afin de forger sa propre doctrine aux composantes suivantes :

- 1- La sagesse est la théosophie dont la lumière est la source ;
- 2- La doctrine est fondée sur l'apparition des lumières intelligibles ;
- 3- Cette théosophie est orientale, tirée de celle de Sages de l'ancienne Perse.

Si l'existence tout entière ne constitue pour Suhrawardi que de la lumière graduée, Maḥwî considère que c'est grâce au visage de sa bien-aimée que la Lumière est répandue dans l'univers.

« L'univers, tel un disque, penche son soleil, sollicitant de ton visage les particules de lumières. »⁴³

Maḥwî tâche en suivant son « maître », le papillon, de se consumer définitivement dans la lumière comme ultime preuve.

« De la lumière de la coupe se dégage la beauté de ma bien-aimée, que fera le cœur s'il ne suit pas l'ordre du maître papillon ? »⁴⁴

⁴³ Ibidem. p.294.

Il n'est donc pas surprenant de constater que le jeu entre la lumière et l'ombre est comparable à celui qui s'établit entre l'absence et la présence ; l'une peut évoquer l'autre. Dans la doctrine mystique, le terme d'absence (*ghaybat*) signifie celle de toutes choses, Dieu exceptée dans le cœur du *sâlik* : le disciple. Cette absence prend une telle ampleur que la personnalité et même la conscience de l'état d'absence disparaissent du cœur du *sâlik*. En conséquence, une disparition d'un tel degré d'intensité indique une présence de Dieu, et vice-versa. Ainsi cette présence intensive de Dieu fait disparaître toutes choses du cœur du *sâlik* ; elle met un terme à toute relation que le *sâlik* peut avoir avec lui-même.

« La règle d'amour est de se consumer discrètement : il n'est pas permis au papillon de gémir comme un rossignol. »⁴⁵

Dans la graduation de la lumière, l'Est est considéré comme la pure lumière, et l'Ouest comme la pure matière. Dieu est considéré comme la lumière des lumières. Dans l'univers de Maḥwī, il serait à la fois la rose, la lune, le soleil, prêts à se confondre pour qu'une unique image en émerge. « Plotin compare l'UN (principe créateur premier) à la lumière en général, l'intellect, au soleil (♁) ; l'âme universelle à la lune (♁). »⁴⁶ On associe le symbole du Principe Un au soleil dans la littérature mystique musulmane, comme le souligne René Guénon. Le visage de la bien-aimée représente l'éternel, face à la rosée qui est l'éphémère. Il y a un jeu constant entre la présence et l'absence, entre l'ombre et le soleil ; la présence de l'un induit l'absence de l'autre.

⁴⁴ Ibidem. p.289.

⁴⁵ Ibidem. p. 352.

⁴⁶ C.G. Jung, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, librairie de l'université George & Cie, S.A. Genève, 1953, p. 245.

*« Où se lève le soleil d'amour aux joues de la rose, tu es effacé ? Que doit-il faire dans ce lieu, si la rosée est raisonnable ? »*⁴⁷

La bien-aimée peut-elle devenir ce soleil dont les mystiques parlent : *« quand leur recueillement les plonge dans la profondeur de leur être le plus intime, ils trouvent dans leur propre cœur l'image du soleil ? »*⁴⁸ Il n'est nulle part question de cohabitation. Il serait amplement satisfaisant pour le poète d'atteindre les pans de la robe de la bien-aimée. C'est un déchirement pour le poète de ne pas réussir à faire cohabiter ces contradictions. L'amour ne constitue nullement un état de plénitude, de lucidité et de bienveillance ; tout au contraire, il tourmente sans cesse le poète, et le traîne inévitablement vers la mort. Outre la métaphore de la mort, ce terme revient quarante-huit fois sous la plume de Maḥwî. La mort est omniprésente dans l'esprit du poète :

*« Je ne possède, Maḥwî, que la boisson de la mort, on ne trouve point sur terre d'eau limpide ».*⁴⁹

Maḥwî, habilement, utilise les mots à sa manière, il leur enlève le sens du dictionnaire. Les roses peuvent devenir des épines lorsque *le monde est beau et doux* ; c'est l'expression d'un pessimisme certain. Il s'agit non seulement de personnifier le monde, mais également de présenter sa nature profonde. Nous comprenons chez Maḥwî l'idée essentielle relative à la création. Il s'ensuit qu'elle est le résultat d'un péché, auquel il faut donc renoncer.

⁴⁷ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 289.

⁴⁸ C.G. Jung, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, librairie de l'université George & Cie, S.A. Genève, 1953, p. 222.

⁴⁹ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 289.

« Si le monde est doux et beau, affectueux en apparence, ses roses sont des épines, son miel est venimeux, ses promesses sans fondement. »⁵⁰

Par quoi peut-on arroser *l'unique rose*, sinon par des larmes. Devant la Beauté par excellence, l'admiration n'est plus suffisante. Nous sommes toujours face à une souffrance, unique preuve de l'amour ; finalement il faudrait rendre l'âme pour témoigner de son amour. Cette singularité et cette rareté de « l'Unique » ne signifie que son absence.

« Telle une rose, de mes pleurs, rit ma bien-aimée ; dans mon jardin, le bouton s'épanouit sous la pluie. »⁵¹

L'amour profane offre à Maḥwî des matériaux conceptuels pour construire l'univers d'un amoureux linguistiquement communicable pour ses contemporains. Le vocable « jalousie » revient très souvent : l'amant est jaloux de ses rivaux. Même le reste de la végétation personnifiée est extrêmement jalouse devant l'unique rose. Le poète lui-même emprunte à la rose, pour la décrire, sa couleur vive, la couleur de sang de *Farhâd*, figure mythique hautement représentative d'un amour impossible. Cette polyvalence de la couleur rouge, donnant au texte un équilibre esthétique indiscutable et formant un tableau tragiquement dessiné par la couleur du rubis, de la tulipe, de la rose, la couleur du sang, et la rougeur des yeux, est un élément prépondérant de l'univers poétique de Maḥwî. Il est possible d'établir une symbolique des couleurs, d'en tirer un champ sémantique d'une portée visuelle.

⁵⁰ Ibidem. p. 298.

⁵¹ Ibidem. p. 303.

Son système de correspondances et d'associations d'idées construites autour du schème de la ressemblance et de la contiguïté permet, à plusieurs reprises, un parallèle entre le sang qui sourd de la poitrine et les roses dans un panier. La rose est asexuée ; elle peut prendre le doux visage de Shîrîn, comme nous l'avons dit auparavant avec la figure de Farhâd.

Le système de correspondances fait que les choses ont deux faces, l'une extérieure, montrant son aspect terrestre, et l'autre intérieure et symbolique. Voici les deux faces de la rose selon Maḥwî. L'aspect extérieur est celui d'« un terrain caillouteux ». C'est la dureté de la vie que l'on éprouve. Par conséquent, il peut désigner l'esprit de la loi qu'il faut suivre, à savoir celle de la *sharî'a* qui s'impose à l'*Umma*, la communauté musulmane. L'intérieur, symbolique, se préserve comme une *roseraie*, chemin de la vérité, la *ḥaqîqat*, provoque la perte de la vie de celui qui le suit. Il existe donc deux chemins, l'un collectif, l'autre individuel, impliquant chacun un effort douloureux.

« L'exotérisme de l'amant est un terrain caillouteux, l'ésotérisme de la bien-aimée est une roseraie, mais rocheuse »⁵².

Cette ambivalence est très courante dans la poésie de Maḥwî : le cœur, trône divin, peut devenir une rose pour certains, comme il peut devenir pour d'autres une dure coque d'amande. La rose est *une langue* et son âme *un bouton*. Nous trouvons dans le récit suivant un exemple de l'ambivalence de la rose : lorsque Hallâj est suspendu au gibet pour que les passants le lapident, Junayd, son ami, arrive ; quelques instants après, il jette une rose, Hallâj le regarde et lui dit : Ce n'est que maintenant que je souffre.

⁵² Ibidem. p. 319.

*« Je m'étonne de son corps élancé et de ses yeux en amande,
son cœur doux, te une rose, dur comme une coque
d'amande. »*⁵³

La rose chez Maḥwî est multiforme. Comme elle peut prendre la couleur des joues de la bien-aimée, elle peut également prendre celles du *vin*, ou du *rubis*. En outre, souvent Maḥwî tente de faire correspondre les parties anatomiques du corps aux lettres de l'alphabet kurde. Pour la rose, nous avons la lettre **L** et pour la lèvre la lettre **B** qui, en kurde, ont les formes respectives suivantes : (ل) et (ب). On peut établir deux sortes de correspondances, l'une iconique, l'autre symbolique. La première, évidente, est une analogie plus ou moins exacte entre la forme anatomique et la graphie des lettres, mais la deuxième est plus subtile. René Guénon consacre un ouvrage à l'ésotérisme islamique et au taoïsme, dans lequel un chapitre s'attarde sur la valeur numérique des lettres arabes :

*"L'alif est la lettre "polaire" (qutbâniyah) dont même la forme est celle de l'"axe" suivant lequel s'accomplit l'"ordre" divin ; et la pointe supérieure de l'alif, qui est le "secret des secrets" (sir el-asrâr), se reflète dans le point du ba, en tant que ce point est le centre de la "circonférence première" (ed-dâïrah el-awwaliyah) qui délimite et enveloppe le domaine de l'Existence universelle, circonférence qui d'ailleurs, vue en simultanéité dans toutes les directions possibles, est en réalité une sphère, la forme primordiale et totale de laquelle naîtront par différenciation toutes les formes particulières.»*⁵⁴

⁵³ Ibidem. p. 336.

⁵⁴ Guénon René : *Aperçus sur l'islamique et le taoïsme*, Paris, Gallimard, 1973, p. 56.

De plus la lettre **bê** (ب) est non seulement horizontale, mais passive. On lui attribue la valeur numérique : 2, tandis qu'à la lettre **lâm** (ل) on attribue la valeur numérique : 30.

*« Surgissant de ton visage la rose de tes lèvres- lâm et bê,
l'élégance des boutons éclipsa le jardin. »⁵⁵*

L'Un/ le multiple, la lumière/l'ombre, la présence/l'absence l'eau/les poussières, le ciel/la terre, la sécheresse/ l'humidité, le vent/la tempête, le blanc/le noir sont des éléments auxquels Maḥwî donne des significations propres à son dictionnaire poétique. Ces contrastes sont mis en rapport , en mouvement ; l'un se peut substituer à l'autre et vivre une métamorphose. Si l'amant est extrêmement triste et affligé par la séparation, il ne supporte pourtant pas la présence de la bien-aimée. Lorsqu'elle est présente, l'amant connaît l'évanouissement du cœur, un éblouissement aveuglant. En revanche, lorsqu'elle n'est plus en sa présence, il subit la souffrance. Voici par alternance un jeu constant entre l'ombre et la lumière.

L'un des éléments majeurs de la poétique mahwienne, la poussière, est un actant qui travaille, dynamise le texte de l'intérieur, évoqué à maintes reprises. Outre sa valeur coranique de « nous sommes de poussière et nous retournerons à la poussière », Maḥwî lui attribue aussi le présage de la venue de la bien-aimée : la poussière est le parfum ou le khôl. C'est le zéphyr qui l'apporte. La poussière dans cette perspective a la fonction d'évoquer une atmosphère paradisiaque. L'unité de la nature reprend son droit ; chaque élément est au service de cette image de l'Unique.

⁵⁵ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 365.

La poussière n'est pas en opposition avec l'élément aquatique. Elle-même peut engendrer la vie, telle l'eau de la vie, selon la légende de *Khedr*. Ce personnage devenu immortel vit à la fois hors du temps et de l'espace et au dedans des deux axes.

*« Pour demeurer à jamais, Khedr but l'eau de la vie, la poussière devant la porte de ma bien-aimée me donna une vie éternelle. »*⁵⁶

*« Le zéphyr est au service de la poussière sur les chemins de ma bien-aimée, il nous porte toujours de bonnes nouvelles et des salutations de musc. »*⁵⁷

L'autre aspect de l'univers de l'amour c'est que la *Ka'ba* est dans la tradition islamique non seulement le lieu sacré, mais aussi une obligation, parmi les cinq que les musulmans devront accomplir, (parmi elles, le pèlerinage). Maḥwî déplace le lieu de *Ka'ba* pour fonder son propre lieu sacré ; la demeure de la bien-aimée devient le lieu sacré du poète. Il agit comme une géographie sacrée et symbolique. L'absence presque totale de lieux référentiels ajoute à cette poésie une portée suggestive.

*« Avertissement : les amoureux ne doivent point rôder autour de la demeure de la bien-aimée, mais par quelle fatwa, est-il interdit de rôder autour de la Ka'ba. »*⁵⁸

Nous l'avons signalé au début du chapitre, la femme dont Maḥwî nous parle est une image gravée dans la poitrine de l'amant

⁵⁶ Ibidem. p. 299.

⁵⁷ Ibidem. p. 330.

⁵⁸ Ibidem. p. 335.

(poitrine a chez lui un sens figuratif, et signifie l'âme ou le cœur), comme un signe jusqu'à la *résurrection*. Porter l'image de la bien-aimée est source de souffrance ; en effet, l'amant n'est pas en mesure de la porter, car elle est trop pesante.

« Avec des ongles, sur ma poitrine j'ai gravé l'image de ma bien-aimée, le jour de la *résurrection*, je serai le livre de moi-même. »⁵⁹

« L'âme m'abandonne, le foie se consume, le cœur brûle et les yeux submergés de larmes, je ne trouve nulle part de place pour l'image de ma bien-aimée. »⁶⁰

On trouve d'une manière constante une oscillation ambiguë, entre présence et absence, entre séparation et union, entre *sucré* et *salé*. Lorsque s'établit le moindre dialogue avec la bien-aimée, c'est une fête. Si ce dialogue est entamé par un ordre venu de la bien-aimée, c'est un soulèvement, mais d'une extrême rareté ; il est vite remplacé par la souffrance et la désolation. La séparation n'est pas définitive, puisque le cœur est prêt à quitter sa demeure et à poursuivre la bien-aimée. Le cœur est un *oiseau* qui quitte son *nid*. Nous sommes face à un spectacle changeant comme celui des saisons, comme le *monde* qui ne connaît nullement la *persévérance*. C'est la bien-aimée qui en est l'origine.

Elle agit sur la géographie du texte en rapport avec une géographie sacrée dont la référence est mentale. De la demeure de la bien-aimée, Mahwî n'évoque que *la porte*. C'est une demeure réduite à une porte. L'amant se trouve au seuil de cette porte qui est définitivement fermée. La porte n'est donc pas fonctionnelle, elle est

⁵⁹ Ibidem. p. 340.

⁶⁰ Ibidem. p. 353.

purement symbolique comme la porte de la *Ka'ba*. Le texte de Maḥwī ne nous permet pas de situer son lieu géographique. Le lieu est effacé, cette demeure n'a donc qu'une valeur symbolique.

Probablement, les miniatures iraniennes sont-elles son domaine visuel favori, d'où il complète les traits d'une image féminine idéalisée qui est une élaboration hautement poétique. Cette représentation ne reflète rien de la réalité, si ce ne sont quelques éléments picturaux tirés de ces miniatures. Elles ornaient souvent des recueils de poésies soufies et illustraient les épopées de Firdūsī. On peut immédiatement apprécier la finesse du visage dans la miniature orientale. Comme le souligne Germaine Guillaume, *"un poil d'écureuil suffisait pour les traits du visage"*. Cette image féminine est née d'un climat artistique. Elle est par conséquent coupée du réel, à un point tel qu'on ne pourrait l'appréhender que dans la profondeur des choses, « *des océans* » :

« Qui s'écarte du rationnel et de ce qui est consciemment contrôlé et gagne par des voies tortueuses les ténèbres, le limon premier où la vie a d'abord surgi. C'est dans ces profondeurs qu'on peut remonter aux origines obscures, féminines. C'est une région où ne règne pas le brillant Logos de l'intellect mais le sombre Eros des instincts. »⁶¹

Enfin, l'union du haut avec le bas s'effectue par le croisement d'une ligne verticale et d'une ligne horizontale. Ainsi, l'univers céleste est-il l'un des pôles de cette lumière que le soleil dégage, l'autre pôle demeurant caché dans un milieu aquatique, *la mer* : lieu discret, chaud et mystérieux. C'est un état particulier que l'imagination poétique nous offre.⁶²

⁶¹ Harding Esther: *Les Mystères de la femme*, Paris, Payot, 1978, p. 43.

⁶² Chez les fidèles de Vérité (ahl al-Haq) il existe un Pacte au sein de la Perle primordiale. À cet égard, Mokri dit ceci : « *Dieu créa une Perle blanche qui flottait sur les eaux de l'océan primordial. Cet océan est naturellement*

D'où la bipolarité de l'amour dans l'optique de Maḥwî : l'une est tournée vers le moi, l'autre tournée vers l'extérieur. On nourrit la première par des éléments mystiques, tandis que la seconde est le fruit d'éléments mondains. Les modèles littéraires antérieurs, influences sur lesquelles Maḥwî bâtit son texte, en sont témoins.

« Sans pénétrer dans le néant, ne pourras-tu trouver la bouche de la bien-aimée ? Pour gagner cette perle, tu devras plonger dans la mer. »⁶³

I-4- Les modèles de l'amour

Dans l'expression du sentiment d'amour, il faut un contexte pour un meilleur relief. Ainsi, le poète déploie-t-il son sentiment en l'imbriquant à sa façon dans des récits déjà existants. C'est le moyen par lequel le poète parlera de son histoire et de son drame personnel ; leur sera octroyée une dimension collective. N'est-ce pas une méthode habituelle pour rendre son texte plus accessible aux lecteurs, sachant que depuis fort longtemps ces récits d'amour dont Maḥwî s'inspire circulaient dans la population kurde ? Il part fondamentalement de trois récits dans son élaboration poétique. Nous allons donc les aborder. Ces trois modèles ne sont pas juxtaposés, ils s'imbriquent et décrivent une vision de l'amour. Par eux, cette vision devient-elle régulière chez Maḥwî ? En premier lieu, nous aborderons le Fou de Laylâ. L'écho de ce nom, depuis tant de siècles, retentit dans les oreilles des amoureux. En

susceptible d'avoir été créé un peu avant ou en même temps que la Perle, l'œuf cosmique. C'est de ces eaux qu'émane la vie avec toutes ses potentialités ; elles représentent aussi l'infini divin et le siège de l'esprit de Dieu. » Persico-Kurdica, Études d'ethnomusicologie, de dialectologie, d'histoire et de religion. Mohammad Mohammad Mokri , Peeters Louvain-Paris, 1995, pp.372-373.

⁶³ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p.344.

second lieu, nous traiterons l'histoire de Shîrîn et Farhâd, le fils de montagne, et enfin, de celle du Shêkh épris d'une jeune chrétienne : le modèle san'ânien.

I-4-1- Maḥwî et le Fou de Laylâ (Majnûn)

Pour prouver l'amour de l'intérieur et se confondre avec l'objet d'aimé jusqu'aux confins de la folie, Maḥwî devra choisir le chemin du désert. C'est l'espace dans lequel il se retrouve en solitude totale, en harmonie absolue avec ses rêveries. À ce propos, la folie signifie la perte de soi dans l'autre, ou que l'autre devient soi. C'est un jeu dangereux pour le « je » qui subit alors des examens douloureux. C'est un jeu poétique qui dépasse l'art de la versification, puisqu'il perturbe même l'ordre de la vie. Il comporte une double référence, à la fois au langage et à la vie comme un champ d'expérience ouverte. Maḥwî se réfère au personnage de Majnûn, qui littéralement signifie le Fou, ou le Fou de Laylâ, lequel apparaît dans une histoire très répandue au Moyen-Orient, originaire de la péninsule arabe. En arabe, ce récit est connu sous le titre de *Majnûn Laylâ*, en kurde *Laylâ u Majnûn* ; en persan, elle s'intitule *Laylâ ve Majnûn*, soit *Laylâ et Majnûn*.

Pour la première fois, le grand poète d'expression persane, Nîzâmî (Ilyâs Ibn Yusuf)⁶⁴, (1140-1209), composa l'année 1189, en langue orientale non arabe et en vers l'histoire de Laylâ et Majnûn, un chef-d'œuvre de la littérature persane.

⁶⁴ Nîzâmî (1140-1209) poète persan. Il vécut à Gandja, en République d'Azerbaïdjan. Un des poètes majeurs de son temps, il a su allier la culture savante, la culture populaire et la mentalité soufie. Ses cinq grands poèmes (*Khamsa*) ont marqué toute la littérature persane. Le premier fut son *Trésor des mystères*, vingt conseils au roi et à tout homme, illustrés chacun par un conte à visée politique ou morale. « *Khasraw et Shîrîn* » racontent l'amour du roi d'Iran et de la reine d'Arménie ; les fonctions canoniques de l'intrigue y sont magistralement développées. *Laylâ et Majnûn*, roman repris de la tradition arabe, conduit à son terme la notion de pur amour, en germe dans le précédent roman. *Les sept Princesses* est fait pour l'éducation sentimentale et politique du prince. Le dernier poème, le *Roman d'Alexandre* où *Alexandre le conquérant*, sage et finalement prophète, est un maillon important dans la tradition médiévale du *Roman d'Alexandre*.

Nous ne voulons pas entrer dans la polémique concernant l'origine du poète car certains auteurs kurdes, Ma'rûf Khaznadâr notamment, avancent des arguments peu convaincants sur son origine kurde.⁶⁵ La source est-elle Kurde ou non ? Cela mériterait une profonde étude qui n'entre pas dans nos objectifs.

En revanche, il existe plusieurs histoires de Laylâ et Majnûn en kurde, aussi bien en dialecte kurmândjî du nord qu'en dialecte sorânî, et également en gorânî, la langue officielle d'« *ahl al -Haq* », les gens de la vérité.

Selon Khaznadâr, il existe un manuscrit conservé à la bibliothèque de Marbourg à Berlin, et deux autres chez le kurdologue Oscarman récupérés lors de son voyage au Kurdistan ; l'un fut rédigé en 1732, le second, en 1880.

L'histoire de Majnûn fut longtemps transmise oralement chez les kurdes et, avec le temps, elle a pris la forme d'une histoire locale. Dans la population illettrée, on ignore totalement que l'origine de l'histoire est arabe, et qu'elle relate l'amour du poète d'Arabie, Qays bin Mulawah. Ce personnage semi-légendaire, semi-réel, nous intrigue toujours par la nature de son amour, qui ne connaît ni loi, ni règle.

La biographie du poète est confuse ; il n'y a pas de filiation exacte, mais plutôt un fort doute sur son existence réelle. Toutefois, nous sommes d'accord sur le fait que Majnûn appartient à la tribu de Banu Amîr, comme Laylâ, sa cousine et son amie d'enfance. Son histoire est simple : Laylâ et Majnûn sont deux enfants qui gardaient les troupeaux de leur famille sur les flancs du mot Tawbad. Selon la source

Les œuvres de Nîzâmî ont été souvent illustrées par les miniaturistes persans.

⁶⁵ Voir « *La bâbat mējûlî adabî kurdiyava*. » Khaznâdâr Ma'rûf, Bagdad, 1984. p. 171.

kurde, les deux enfants sont élèves de l'école coranique.⁶⁶ Avant même que leur relation ne soit officielle, Qays commence à chanter son amour pour Laylâ. Ainsi, la tribu est-elle au courant de la relation entre Qays et Laylâ. Selon la tradition bédouine, Laylâ ne peut plus se marier avec Qays puisque son nom a été divulgué. Cet obstacle majeur entraîne Qays à perdre la raison. Alors, il commence à errer sans fin, à chanter son amour pour Laylâ jusqu'aux confins de la Syrie. Désormais, il est connu sous le nom de Majnûn Laylâ, le Fou de Laylâ.

L'incertitude de la biographie du poète donne à l'histoire un caractère légendaire, et le héros incarne l'amour fou de tous les temps. C'est une raison suffisante pour que cette histoire dépasse largement son cadre géographique et devienne une histoire d'amour orientale. Les kurdes ont tellement adopté cette histoire qu'aujourd'hui ces deux êtres sont deux étoiles qui brillent en été dans le ciel du Kurdistan. Les Kurdes les observent avec beaucoup d'admiration et de tristesse puisque les amoureux qu'elles symbolisent sont condamnés à la séparation jusqu'à la résurrection.

L'essentiel de cette histoire, comme le souligne André Miquel avec beaucoup d'exactitude, réside dans le fait que « *l'amour d'un Majnûn, à contre-tribu, à contre-code, revient en fait, et cette fois pour la tribu entière, à mettre en question ledit code.* »⁶⁷

Maḥwî considère Majnûn comme « le roi des amoureux. » En sachant que le rêve est l'unique espace dans lequel Majnûn est en mesure de retrouver Laylâ, puisque désormais la loi de la tribu est un obstacle majeur. Il est facile d'observer que l'histoire de Majnûn se subdivise en deux parties : d'abord, la vie de campement où Laylâ est

⁶⁶ Nous constatons que la version kurde est postérieure à la conquête arabo-musulmane, car la mention de l'école coranique ne figure pas dans le récit-type anté-islamique.

⁶⁷ Miquel André : *Deux histoires d'amour. De Majnûn à Tristan.*, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 33.

présente, mais inaccessible. Ensuite, c'est l'absence de Laylâ, la fuite de Majnûn dans le désert, la folie et la poésie. Maḥwî fait de cette fuite la règle d'un vrai amour, et son « *domaine est le désert* ». Le domaine du désert est une condition *sine qua non* pour que notre poète puisse prouver son amour. Toutefois, il le met en parallèle avec « *la montagne* », domaine principal d'une autre figure d'amour oriental, à savoir Farhâd qui est communément connu sous l'appellation de Shîrîn u Farhâd.

La folie serait-elle la condition nécessaire pour prouver son amour ? En ce qui concerne Majnûn, vivre l'amour est une vérité. L'amour en soi suffit et donne sens à Majnûn. Pourtant, la vérité pour Maḥwî est d'une autre nature, comme le souligne André Miquel : « *Sainteté et folie tracent, hors du monde, un champ d'exception à l'impérissable et transcendante vérité.* »⁶⁸ Majnûn va jusqu'à l'incarnation totale de Laylâ. Il est habité par elle.

Maḥwî doit attendre le « *jour de la résurrection* » pour retrouver sa Laylâ, sachant très bien que les retrouvailles ne sont plus possibles. Il considère comme Majnûn qu'il mérite d'être lapidé, sinon, il n'est pas digne de ce nom. S'agissant de l'amour, Maḥwî met en parallèle, l'amour de Majnûn et celui de Manṣûr. Dans les deux cas, les amants ont le même sort. L'un est exécuté sur le gibet, l'autre est lapidé par des passants. Majnûn transcende les codes préétablis par les lois coutumières de la tribu ; Manṣûr transcende les lois prescrites légales.

⁶⁸ Ibidem. p. 81.

« Majnûn et Manṣûr nous ont bien dit que la part des amoureux est pour l'un la lapidation et pour l'autre le gibet. »⁶⁹

Maḥwî considère Majnûn comme le « roi des amoureux »⁷⁰, son véritable domaine, c'est le « désert » et il est « encerclé de murailles de malheur ; au-dessus de la tente : un soupir ; grâce à l'amour (il est) le roi et des palissades l'entourent. »⁷¹

Pourquoi la préférence est-elle donnée à Majnûn et non à Farhâd ? Dans les deux histoires, l'amour n'aboutit pas à l'union. Dans la première, la folie et la mort achèvent l'histoire. Dans le deuxième cas, c'est le suicide du héros, après qu'il a appris le suicide de Shîrîn. C'est un coup monté par Khasraw et exécuté par une vieille femme. Dans l'histoire de Majnûn, l'amour établit sa loi. En définitive, il est contre la société, tandis que, dans l'histoire de Farhâd, il y a un contrat social. Khasraw, l'amant de Shîrîn, pose une condition draconienne à Farhâd : s'il parvient à construire une route qui franchit les montagnes de Bêstun dans le but de faciliter le commerce caravanier, il aura Shîrîn comme épouse. Il y a là un accord entre « deux partenaires ».

Nous constatons que Maḥwî voit dans l'histoire de Majnûn une véritable histoire d'amour puisque l'objet n'est pas l'être aimé mais le sentiment d'amour. Nous lisons cela dans la version de Abu Faraj al-Asfahânî, l'auteur du « *Livre des chansons* » cité par André Miquel dans son ouvrage consacré à l'histoire de Majnûn et à celle de Tristan :

⁶⁹ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 312.

⁷⁰ Ibidem. p. 308.

⁷¹ Ibidem. p. 351.

« la bien-aimée de Majnûn vint le voir un jour ; elle le trouve criant : « Laylâ ! Laylâ ! » et jetant sur sa poitrine de la neige qui fondait aussitôt à son cœur enfiévré. « Qays, lui dit-elle, c'est moi, Laylâ ! » Alors, en la regardant, il lui lança » « va-t'en ! Ton amour m'occupe entier ! Tu es de trop ! »⁷²

Le même auteur considère que Majnûn n'est pas seulement en rupture avec la société mais également avec Dieu. Il est ainsi considéré comme un *zandîq*, terme qui désigne tous ceux qui tombent dans l'hérésie ; Majnûn n'accepte pas l'arrêt divin.

En d'autres termes, nous pouvons dire que pour Maḥwî, l'important ne réside pas dans le fait que Majnûn soit *zandîq* ou non. L'unique préoccupation de Maḥwî en ce qui concerne l'amour de Majnûn est de voir comment il établit à sa façon « une règle » d'amour, qui elle-même ne connaît ni règle, ni loi.

Mais nous ne sommes pas en mesure de savoir si Maḥwî a lu tel ou tel manuscrit, s'il l'a lu dans sa version arabe, persane ou kurde. Bien qu'il y ait de légères différences dans les versions, l'essentiel demeure identique, c'est-à-dire la traversée d'une épreuve très douloureuse achevée par la mort. La mort et l'amour forment ce couple indissociable dans la vision mahwienne de l'amour.

⁷² Miquel André : *Deux histoires d'amour. De Majnûn à Tristan*, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 82.

I-4-2- Maḥwî et le Fils de montagne (Farhâd)

La montagne est aussi une autre forme du désert. On est en rendez-vous avec soi-même. On est dans une logique qui nous condamne à aller jusqu'au bout. Elle ne connaît pas de demi-mesure. C'est un défi et une épreuve qui pousse l'individu dans ses derniers retranchement. Maḥwî est aussi son fils, il doit la dompter. Cette identification avec Farhâd, le Fils de montagne, élève Maḥwî au niveau des martyrs. Pourquoi l'histoire de Farhâd prend-elle cette envergure dans la recherche spirituelle de Maḥwî ? Qui est-il, Farhâd ?

Khasraw Parviz⁷³ est fils et héritier de Hormuzd IV (579-590 apr. J.-C.). L'histoire de Khasraw et de Shîrîn est inspirée de la vie de ce roi sassanide. Comme celui de Vis et de Ramine, l'amour de Khasraw et de Shîrîn, une princesse arménienne, a été l'un des sujets de prédilection de plusieurs poètes des périodes tardives. Dans le *Shâhnâma* de Firdûsî, il est vrai, l'histoire d'amour n'est qu'un aspect secondaire de la vie de Khasraw II. Nîzâmî, en revanche, fait des vicissitudes et du sort tragique de la jeune femme le pivot de son épopée, composée à la fin du XII^{ème} siècle, comme le souligne Vesta Sarkhosh Curtis. Il écrit son poème romantique une centaine d'années après l'achèvement du *Shâhnâma*, et il adopte en vers la leçon où Firdûsî évoque Khasraw et Shîrîn, la même attitude que dans l'*Askandarnâma*. Il mentionne Firdûsî, mais juge fort sec son récit de l'histoire des deux amants. Il annonce qu'il ajoutera bien des éléments à l'histoire de leur amour, et il le fait. Le poème de Nîzâmî est construit

⁷³ Roi de perse sassanide fils d'Hormuzd. À la mort de son père, il doit lutter contre l'usurpateur Bahrâm VI Tchobên, avec l'appui de Maurice, empereur byzantin, et peut se rendre maître du trône (été 591) ; en échange, il abandonne à Byzance Dara, Martyropolis et une partie de l'Arménie perse. Après l'assassinat de Maurice (602) par Phokas, Khasraw II se pose en vengeur de l'empereur et déclare la guerre aux Byzantins (603). Il conquiert d'abord presque tout l'Orient byzantin, prend Jérusalem (614), emportant la sainte Croix. Mais Héraclis,

autour de la passion de Khasraw pour Shîrîn, de sa lutte pour l'obtenir, et du conflit dans le cœur de Shîrîn entre son amour pour Khasraw et sa crainte, justifiée, d'être abandonnée par lui une fois qu'il l'aura conquise. Il n'est pas sans intérêt de noter que la mère de Shîrîn, pour la mettre en garde, la presse de se souvenir de Vis, et de ne pas s'exposer à la même déchéance et à la même honte. D'autres épisodes du récit de Nîzâmî, comme l'amour de Khasraw pour une autre femme, suivi par ses regrets et son retour vers Shîrîn, ou les longs dialogues entre les deux amants, sont des réminiscences du « Vis et Ramine » de Gurgani : manifestement, le poète connaissait le célèbre roman antérieur, mais ne jugeait pas moralement acceptable sa ligne directrice.

Khânây Qubâdî, poète kurde, qui vécut au XVIII^{ème} siècle, rédige également l'histoire de Khasraw et Shîrîn. Il mentionne Nîzâmî comme un poète talentueux. En revanche, selon Muḥammadî Malâ Karîm, l'histoire de Qubâdî est plus descriptive et il va même jusqu'à dire qu'elle est plus élaborée. Hélas, nous ne savons pas grand-chose de la vie de Qubâdî, mais son style et la manière dont il expose des problèmes épineux du domaine théologique montrent bien que Qubâdî fut un éminent théologien de son temps. En ce qui concerne le style poétique, il a adopté le *masnawî*, vers en deux hémistiches, respectant la rime : A A, B B, C C, etc. Il faut signaler également que le roman est rédigé en dialecte gorani.

L'histoire peut être divisée en deux parties : la première va du début de l'histoire jusqu'à l'apparition de Farhâd, et la seconde de son apparition jusqu'à la fin. La raison de cette bipartition est que Maḥwî s'intéresse davantage au personnage de Farhâd comme symbole du

successeur de Phokas, prend en charge l'offensive et marche sur Ctésiphon. Peu après, un des fils de Khasraw II, soutenu par la noblesse, fait jeter son père dans un prison, où il est assassiné.

martyr, dans la deuxième partie. La qualification de « *kokan* », adjectif désormais substitué du nom propre -c'est-à-dire de Farhâd-, revient constamment sous la plume de Maḥwî. Le « *kokan* », « celui qui creuse la montagne », est mentionné dans le premier vers de l'histoire de Qubâdî.

Il faut rappeler que l'histoire de Shîrîn et Farhâd comme celle de son homologue arabe, Majnûn Laylâ, est considérée comme un patrimoine des peuples du Moyen-Orient. Nazim Hikmet, le poète turc des temps modernes de renommée internationale, s'inspirant de l'histoire de Shîrîn et Farhâd, écrivit une pièce qu'il intitula *Shîrîn et Farhâd*.

De la l'histoire de « *Shîrîn u Farhâd* », Maḥwî cherche à saisir le sens essentiel pour ensuite le mettre en contraste avec l'histoire de Majnûn et Laylâ. D'une manière évidente Maḥwî établit une triade, à savoir : la montagne, le « *Kokan* » et la tulipe. Dans le texte mahwien, ces mots peuvent se fondre l'un dans l'autre ou l'un peut se substituer à l'autre, ou encore l'invocation de l'un faire appel à l'autre. Par cette procédure, Maḥwî crée un espace propre à chaque type d'amour. La montagne est l'habitat de Farhâd comme le désert est celui de Majnûn. Le « *Kokan* », désormais, symbolise un effort perdu surtout dans le domaine de l'amour ; la tulipe enfin, de la couleur du sang, symbolisera le martyr. Si Maḥwî s'intéresse à ces histoires, c'est qu'elles sont un moyen d'évoquer sa bien-aimée. Maḥwî travaille à rendre le texte antérieur plus dynamique. Il nous propose sa propre interprétation, mettant en exergue la supériorité de son amour et sa prédominance. Maḥwî est très prudent ; dans ce procédé de contextualisation, il cherche à copier le récit tel qu'il a été relaté, simple

aide-souvenir, en n'oubliant pas la singularité de l'expérience de l'amour, de sa propre expérience apte à engendrer un état unique en son for intérieur. Chaque fois, l'image de Laylâ est plus saisissante et plus profonde. Il apparaît comme un paradoxe, mais c'est la fugacité de l'état qui est la nature intrinsèque de son amour. Nous lisons ceci :

« Ô Majnûn, viens avec ta Laylâ devant la porte de Cette Laylâ, elle est une reine devant laquelle des têtes de Farhâd et de Shîrîn par milliers viennent de tomber. »⁷⁴

Si l'amour de Majnûn devient désormais une règle pour Maḥwî, le *taqlîd*⁷⁵ est le seul chemin que le poète voudrait prendre. Le *taqlîd* semble signifier tout à la fois imitation servile, dogme et finalement contrefaçon. Lorsqu'on prend le chemin de Farhâd, cela ne peut avoir que deux sens : entreprendre un projet qui dépasse la capacité naturelle de l'être humain, ou mourir comme ultime preuve de l'amour.

Nous ne devons pas oublier que la mort de Farhâd était le fruit d'une ruse injuste. En effet, Maḥwî parle de l'injustice commise contre Farhâd pour évoquer celle commise contre lui-même.

« Quand je vois les roses, les tulipes à la campagne, je me souviens de Farhâd, son sang répandu injustement ondule dans les montagnes ».⁷⁶

Dans le vers suivant, Maḥwî attribue la puissance de Khasraw et l'élégance de Shîrîn à sa bien-aimée, en réunissant les qualités du héros et de l'héroïne en un seul personnage imaginé, celui de sa bien-

⁷⁴ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 305.

⁷⁵ *Taqlid* : imitation stricte ; l'imitation ici a un sens particulier: il ne veut pas dire copier, mais suivre un modèle, en ayant sa propre expérience. Dans l'univers mystique, il y a autant de chemins d'amour que d'individus.

aimée. Il faut rappeler que Maḥwî a une vision globale de l'image féminine, objet d'amour.

*« Depuis que tu es puissant comme Khasraw et élégant
comme Shîrîn, je suis comme Farhâd, attristé, peiné et plein
de regret. »⁷⁶*

Il faut noter que l'histoire de Khasraw de Parviz remonte à l'époque anté-islamique. C'est le roi qui détruit la lettre que le Prophète lui envoie, en lui proposant d'embrasser la nouvelle religion. C'est l'acte qui aboutira à la fameuse guerre de laquelle les musulmans sortiront vainqueurs. Maḥwî justifie le dénouement de la vie de Khasraw, à savoir son assassinat par son propre fils, comme la conséquence ultime de la destruction de la lettre du Prophète. Cette lecture met en évidence le fait que l'existence de l'Islam précède toutes les autres religions. Ainsi, l'homme musulman s'inscrit-il dans la totalité.

Pourtant, dans l'optique de l'Islam, la distinction entre les dénouements de l'histoire de Khasraw et celui de Farhâd est impossible, puisque les deux personnages sont zarathoustriens. Toutefois, sous la plume de Maḥwî, l'un devient le symbole du tyran et le second le symbole du martyr d'un amour absolu.

Dans le texte de Maḥwî, à deux reprises, le nom de Khasraw est évoqué, et, dans les deux cas, Maḥwî lui donne une connotation négative, tandis que l'évocation de Farhâd prend la forme absolue d'un immense effort dans le chemin de l'accomplissement d'un amour qui ne se retrouve que dans la mort.

⁷⁶ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p.309.

Si on considère que Khasraw a deux faces, à savoir celle du roi et celle de l'amant, Maḥwî s'intéresse au personnage de Khasraw comme roi plutôt que comme amant de Shîrîn. Il n'en emprunte pas moins le nom de son cheval à la métonymie de la vitesse, tout en procédant aussi à un jeu de mots, puisque dans le terme de « *Shabdiz* » l'élément « *shab* » signifie en persan la nuit. Son équivalent kurde serait « *shaw* ». L'histoire nous apprend que le cheval de Khasraw est noir comme la nuit et rapide comme le vent ; de cette association naît la notion du temps⁷⁸. Ainsi, Maḥwî voit-il dans cet animal le symbole du temps nocturne, à savoir la nuit et le jour qui « amèneront l'homme aux confins de la mort ». Existe-t-il un rapport entre la représentation du temps, chez Maḥwî, par un cheval noir et un autre blanc, et celle de Platon ? Selon ce dernier :

*« Les dieux s'imprègnent des idées ; ils ont dès lors accès à l'Etre. Or les hommes, qui sont sous l'influence de tel ou tel dieu, le suivent dans cette course : maladroitement, car l'attelage de l'âme humaine est composé d'un cheval blanc et d'un cheval noir (comprendre l'intelligence et l'instinct) qui ont des tendances contradictoires. »*⁷⁹

L'alternance du jour et de la nuit est en lutte contre l'homme. Dans l'optique mahwienne, le temps, d'une manière précise, a une connotation péjorative. Face au « temps sacré » qui est celui du « Possesseur du Temps » : Dieu, il existe « le temps bancal », « la vilénie des temps », « le temps vil », ou encore « le temps malfaisant »,

⁷⁷ Ibidem. p.361.

⁷⁸ Il est à noter que le dieu du temps, Zurvan, engendra deux fils : Ohrmazd et Ahriman, dont la lutte commença dans le ventre même de leur géniture. À ce propos voir *Persico-Kurdica, Études d'ethnomusicologie, de dialectologie, d'histoire et de religion*. Mohammad Mokri, Peeters Louvain-Paris, 1995, p.4.

finalement, « le temps châtie l'homme » : il est même en parallèle avec le « Satan ». Il est donc celui qui conduit l'homme jusqu'à la mort.

« Ce sont deux chevaux qui t'amèneront jusqu'aux confins
de la mort, Maḥwî, réfléchis sérieusement, la nuit est un
Shabdiz, le jour est un cheval argenté. »⁸⁰

Il est à noter que le cheval de Khasraw est le fruit d'une vision : le grand-père, Anushirvan, apparaît en rêve à Khasraw. Il lui dit qu'il va bientôt rencontrer l'amour de sa vie, qu'il trouvera un nouveau cheval, nommé Shabdiz, dont même la tempête ne saurait soutenir l'allure, qu'il possédera un trône royal et qu'il aura un ménestrel appelé Barbad, capable par son art de transformer même le poison en délice. Le rêve intervient comme un élément essentiel pour prédire l'avenir que l'homme est obligé de suivre. Il oriente son destin.

La couleur du tulipe attire Maḥwî ; elle est à la fois celle de la passion et comme celle du martyr. La ville n'est plus le lieu idéal pour aimer. Ce désir ardent fait de Maḥwî un être inlassablement séduit par la solitude afin de méditer son destin. Est-ce qu'il subira le sort de Shêkh San'ân ?

I-4-3- Maḥwî : l'héritier de Shêkh San'ân

Cette attirance n'est pas aisée, mais existe bel et bien. Une question qui tourmente Maḥwî. Il lui faut tout abandonner. Renoncer à la vie. Errer dans les temples pour contempler la Beauté : Celle qui est attribuée à cette jeune fille chrétienne dont 'Attâr parle dans le *Langage*

⁷⁹ Claude-Gilbert Dubois : *Image de l'amour* : (actes de colloque) : Cahier du Laboratoire Pluridisciplinaire de Recherches sur l'Imaginaire Appliquée à la Littérature. Université Michel de Montaigne-Bordeaux III. 1992, p. 25.

*des Oiseaux*⁸¹, qui décrit minutieusement l'amour insensé du Shêkh San'ân pour une jeune fille. Selon 'Attâr, le Shêkh San'ân était un saint de son temps. Il passe cinquante années dans la méditation. Comme dans l'histoire de Khasraw, le rêve intervient pour faire basculer l'ordre établi. Selon le songe, le Shêkh San'ân devait se rendre en Grèce où l'on adorait une idole. Il se rend en Grèce avec ses disciples. Ils parcourent le pays, et aperçoivent par hasard un balcon élevé sur lequel est assise une jeune fille, d'une beauté céleste. Coup de foudre ! Et l'histoire débute... Le Shêkh finit par perdre sa foi, perdre ses amis... C'est grâce aux prières de ses disciples durant quarante jours et quarante nuits que la porte de la grâce divine s'ouvrira et que le Shêkh San'ân retrouvera la foi.

C'est la description faite par 'Attâr de cette jeune fille qui nous intéresse. Nous allons ensuite la comparer à l'image féminine à laquelle Maḥwî songe. Enfin, nous verrons l'état intérieur dans lequel le sentiment d'amour est exprimé. Nous allons d'abord souligner les lignes qui coïncident parfaitement avec la description faite par Maḥwî. Nous lisons ceci :

« C'était une jeune fille chrétienne, d'une figure angélique, qui possédait des facultés contemplatives dans le chemin de Dieu. C'était un soleil sans déclin sur la sphère de la beauté et sur le zodiaque de la dignité. L'astre du jour, par la jalousie que lui inspirait l'éclat de son visage, paraissait dans la rue qu'elle habitait plus jaune que le visage des amants. Quiconque liait son cœur à la chevelure de cette jeune fille ceignait la ceinture des chrétiens en songeant à cette chevelure ; quiconque plaçait son âme sur le rubis des lèvres de cette beauté ravissante perdait la tête avant même d'avoir mis le pied dans le chemin de l'amour ;

⁸⁰Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p.297.

l'aurore prenait une teinte noire à cause de ses noirs cheveux ; {...} Son sourcil formait comme le cintre de la lune de son œil où se repose la prunelle. Lorsque cette prunelle de son œil agissait avec énergie, elle saisissait comme une proie l'âme de centaines d'hommes. Son visage, sous ses cheveux lisses, brillait comme un charbon ardent ; l'humide rubis de ses lèvres rendait altéré un monde entier ; le narcissisme de ses yeux langoureux avait pour cils cent poignards ; celui qui avait soif de l'eau pure dont on s'abreuve à sa bouche, ainsi qu'une source vive, ressentait sur son cœur le piquant de ses cils comme autant de poignards. {...} la forme de sa bouche était celle du trou d'une aiguille ; et sa taille, aussi mince qu'un cheveu, était en outre serrée par son zunnâr. {...} Des perles aussi brillantes que le soleil ornaient ses cheveux ; elle avait le visage couvert d'un voile d'étoffe noire. {...} le visage de sa belle, semblable à la lune. {...} Cheveux embrouillés .»⁸²

L'histoire du Shêkh San'ân illustre très bien un amour sans borne. Maḥwî voudrait emprunter le même chemin qui aboutirait à se ceindre du zunnâr comme le Shêkh San'ân, c'est-à-dire à perdre sa foi dans le chemin d'amour.

A maintes reprises, le terme d'« idole » revient lorsqu'il décrit sa bien-aimée : « *le visage de mon idole* », « *Ô mon idole* », « *notre idole* », « *l'idole en argent et en ivoire* » ou encore « *conquérir le cœur d'une idole* ». Nous constatons également que « *la figure angélique* » apparaît trois fois, « *le rubis des lèvres* » quatre fois, « *le narcissisme de ses yeux* » une fois, « *les yeux langoureux* » une fois, « *la lame de ses regards ou la lame de ses cils* » six fois. Le fait d'attribuer la couleur noire aux cheveux qui sont entremêlés revient également à plusieurs reprises. Pourtant, une seule fois, Maḥwî fait explicitement allusion au Shêkh San'ân lorsqu'il dit :

⁸¹ 'Attâr : *Le Langage des Oiseaux*, 1996, Albin Michel, 1996, Paris, pp. 85-107

⁸² Ibidem. pp. 85-107.

« Le zunnâr de la chevelure de la bien-aimée est attachée par une main de mala. Si je ne me convertissais pas au christianisme comme Shêkh, que pourrais-je faire ? »⁸³

Nous remarquons qu'il y a une certaine similitude entre l'état dans lequel Shêkh San'ân se retrouve et notre poète. Il faut prendre la similitude dans le sens d'ambiance. Il est très audacieux de sa part d'aller jusqu'à prétendre qu'il est désormais l'un des soufis capable de créer sa propre voix. C'est une manière de rejeter la rectitude légaliste du mysticisme organisé. Après avoir perdu l'esprit, il est en train de perdre la foi. Car le chemin rationaliste n'est en aucun cas suffisant pour dévoiler le monde d'apparence. Son but est de pénétrer dans l'univers spirituel où tout resplendit de Beauté. La description de cette « jeune fille » n'est qu'un procédé par lequel Maḥwî manifeste son état intérieur. C'est ainsi que San'ân s'adresse, d'un discours emporté à son idole. Une série de phrases interrogatives, exclamatives, surprenantes :

*« Oh ! combien est pénible pour moi l'amour que je ressens pour cette jeune chrétienne ! »
« Quel est cet amour, quelle est cette douleur, quelle est cette chose ? »
« J'ai rejeté mon chapelet de ma main, afin de pouvoir me ceindre du zunnâr chrétien. »
« Où est le mihrab de la face de mon amie, afin que je n'aie désormais d'autre soin que d'y faire le nammâz ? »
« A défaut de la caaba, il y a l'église. Je suis en possession de ma raison dans le caaba, mais je suis ivre dans l'église. »
« Puisque j'ai une amie au visage céleste, j'ai à ma portée la route du paradis, si je veux y arriver. »
« Laisse la coquetterie et la fierté »
« la face sur la poussière de ta porte. »
« Tu es le soleil ; comment pourrais-je m'éloigner de toi ? Je suis l'ombre ; comment pourrais-je exister sans toi ?
« Je ferai tout ce que tu me diras, et j'exécuterai passivement ce que tu me commanderas. Toi, dont le corps est blanc comme l'argent, je suis ton esclave ; mets à mon cou, pour faire connaître mon esclavage, une boucle de tes cheveux. »⁸⁴*

⁸³ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 340.

⁸⁴ 'Attâr : *Le Langage des Oiseaux*, Paris, Albin Michel, 1996, pp. 85-107

Que la jeune chrétienne soit le fruit de l'imagination ou non, ce qui est clair dans l'histoire d'Attâr, c'est que nous sommes face à une jeune femme décrite de manière réaliste dans la mesure où la trame des événements est plutôt classique et où la propre logique de l'histoire nous fait croire que la bien-aimée est bel et bien existante. En revanche, « la jeune femme » dont Maḥwî nous parle constamment n'est qu'une image exaltée. La porte dans les deux textes est un élément important ; Maḥwî, dans son univers, ne franchit pas « le seuil de la porte ».

Nous pouvons remarquer que l'état intérieur qui est le but de Maḥwî, cette exaltation, cette passion démesurée, cet amour au bord de la folie appelle un univers dans lequel le poète serait en symbiose, en harmonie avec son entourage afin que la manifestation de l'image angélique fût en accord avec l'état de son cœur. Comment le poète travaille-t-il son langage ? La description de l'univers mystique nécessite le recours au sensible. Le point du départ est le monde d'ici-bas, la taverne où l'on entend un air musical, une atmosphère exaltante. Et son *sâqî* qui donne des coupes d'ivresse aux « clients » est décrit comme un mauvais garçon, imberbe, tendant des pièges aux novices. La taverne et la cérémonie du *dhikr* ne vont-elle pas de pair, lorsque ce dernier se déroule dans la taverne ? Pour analyser cet univers, il est nécessaire de comprendre quelques éléments fondamentaux des mystiques musulmanes, le fondement de la poésie de Maḥwî.

I-5- Les sources mystiques dans la poésie de Maḥwî

S'il est impossible d'aborder l'ensemble des sources mystiques de la poésie de Maḥwî, pourtant, il y a quelques termes-clefs : la taverne mystique, le vin, le *dhikr* et quelques autres, que nous jugions nécessaire d'explicitier. Toutefois, cette approche ne saurait être exhaustive.

I-5-1- La taverne mystique, le vin et l'échanson

Le monde se transforme aux yeux de Maḥwî en une taverne, d'où il observe sa bien-aimée, Il nous dit clairement que « *hormis les portes des tavernes, il n'a rien.* »⁸⁵ Par ailleurs, le thème de la taverne mystique est extrêmement significatif. La poésie orientale nous en offre une quantité impressionnante d'exemples. Nous remarquerons que le langage employé dans la poésie mystique est audacieusement tourné vers la boisson enivrante et la descriptions des états dont ils découlent. On instaure avec Dieu un rapport de proximité, comme s'il s'agissait d'un amour mondain. Dans son ouvrage, M. Molé, *Les mystiques musulmans*, souligne que :

« L'amour de Dieu est une des notes dominantes de cette mystique. C'est aussi un de ces traits qui scandalisent le plus les docteurs. Etant donné, la transcendance absolue de Dieu et son incommensurabilité avec leurs créatures, il leur paraît scandaleux d'envisager leur rapport en terme érotique. Toute la mystique postérieure emploiera un vocabulaire érotique comme des amants. La poésie soufie

⁸⁵ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 311.

popularisera ces images qui constitueront un thème de prédilection de poètes persans, turcs ou urdus .»⁸⁶

Ce terme nous fait immédiatement penser au vin et au jeune et bel échanton. Il faut noter au passage que le thème du vin dans la littérature profane ou sacrée remonte à la nuit des temps. Le célèbre passage biblique du Cantique des Cantiques : « *tes discours, un vin exquis !* » est une image sensuelle évoquant l'amour de Dieu ; ainsi, la frontière entre l'amour profane et l'amour sacré est-elle presque abolie. La culture médiévale nous parle également du célèbre philtre d'amour, un breuvage magique inspirant à celui qui le boit une passion qui le conduit aux confins de la mort. Ainsi, en va-t-il du philtre préparé par la mère d'Iseut, breuvage mélangé au vin, qui rend amoureux même au-delà de la mort. Les boissons enivrantes et les verbes incantatoires se rejoignent dans toute une symbolique de l'amour.

Dans la poésie persane, notamment chez Rûmî (1515-1585) et Hâfiẓ Shîrâzî (1320-1389), le thème du vin et de la taverne enferme une certaine ambiguïté propre à effacer la frontière entre le sensible et l'abstrait. C'est ainsi que Rûmî s'adresse à Dieu :

*« Si je suis ivre, tu es Fou. Qui nous ramène chez nous ?
Pourtant je t'ai dit cent fois : bois deux ou trois coupes de
moins ! Chère âme ! viens à la taverne goûter les joies du
Bien-aimé. »*

ou Shîrâzî :

*« Le vin nocturne. Les boucles en désordres, tout en sueur, la
lèvre riante et ivre. La robe déchirée, chantant un poème et
le verre à la main. »*

⁸⁶ Molé Marijan : *Les Mystiques Musulmans*, Paris, P.U.F., 1965, p. 41.

Ce n'est pas le vin comme substance qui est pris en considération, mais l'état qui en découle. Dans un poème de Nietzsche, nous constatons que le vin de Hâfiz et l'eau de Nietzsche coulent de la même source. Ce qui est pris en compte, c'est l'état, l'exaltation intérieure. Nous pouvons lire ceci :

A quoi bon, à quoi bon du vin ?

(A Hafiz, Toast ; question d'un buveur d'eau.)

*« L'auberge que je me suis bâtie
est plus grande que toute maison ;
les liqueurs que j'y ai préparées,
le monde ne saurait les boire toutes ;
l'Oiseau qu'on nomma Phénix
est devenu mon hôte ;
la souris qui accoucha d'un Mont
- je la suis presque.*

*je suis toutes choses et rien, Auberge et Vin,
Phénix, Mont et souris ;
je retombe éternellement en moi,
je prends éternellement essor loin de moi ;-
je suis l'Abîme de toutes cimes,
la Lueur de tous abîmes ;
je suis l'ivresse de tous les Enivrés :
- à quoi bon, à quoi bon du vin ? »⁸⁷*

L'image de la taverne ne serait pas complète, si nous omettons la musique, puisque celle-ci « évoque dans l'âme le souvenir des mélodies et harmonies célestes qu'elle avait goûtées avant sa séparation d'avec Dieu. »⁸⁸ Les instruments favoris sont les « daf », tambourin, « santur », cithare à

⁸⁷ Nietzsche : *Pages Mystiques*, Extraits traduits et accompagnés d'éclaircissements par A. Quinot, Paris, Robert Laffont, 1943, p. 91.

⁸⁸ During Jean : *Musique et extase*, Paris, Albin Michel, 1988, p. 78.

cordes frappées, « *nay* », la flûte. Nous savons que, selon l'ordre de Nakshbandiyya, on préconise la séance du *dhikr* muet. Cela n'empêche pas Maḥwî d'évoquer à maintes reprises l'ambiance musicale et son admiration pour la sonorité de la flûte. Les mélodies ne favorisent-elles pas l'enchantement ?

« Hormis Maḥwî il n'y a personne sans ressource, dit-on ; qu'on vienne écouter maintes mélodies sous chaque cheveu. »⁸⁹

« Depuis que je me suis séparé de mon intime bien-aimée, me voici, telle une flûte, sans son, sans mélodie. »⁹⁰

« Ô cœur ! gémis, joue de la harpe pour la fête de l'amour, le vin est le sang du foie, il exige une mélodie chagrine. »⁹¹

Les termes de « *maykhâna* », « *kharâbât* » désignent la taverne ; tantôt elle est le lieu où les novices se retrouvent pour méditer et où se déroule la séance du *dhikr*, tantôt le monde prend l'allure d'une taverne. Les termes « *may* », « *sharâb* » désignent le vin. La taverne, donc, englobe tout. À l'image du monde réduit, elle est le microcosme des soufis.

« Maḥwî est heureux de comprendre que le monde n'est qu'une taverne, de qui me rapprocherai-je, si ces gens sont ivres morts ? »⁹²

⁸⁹ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 294.

⁹⁰ Ibidem. p. 332.

⁹¹ Ibidem. p. 331.

⁹² Ibidem. p. 337.

*« Lorsqu'on consulte le *dîwân* de Hâfiẓ dans le but de connaître ma maladie, on lit : « Le remède est le vin et l'échanson. » »⁹³*

La taverne de Maḥwî est l'endroit unique où se réfugier, où être en contact intime avec soi-même, où demeurer lié fortement à l'objet de son amour. En effet, le terme « *kundjî maykhâna* », le coin de la taverne, prend la dimension symbolique de coin où l'on se purifie. Le monde extérieur est hostile à l'égard de Maḥwî, d'un côté des conflits pour le pouvoir, de l'autre des hypocrites, dont le seul but est de donner une autre image que la leur. Cette retraite, bien qu'elle soit occasionnelle, permet à chacun de retrouver la sérénité. C'est un véritable secours pour Maḥwî.

« Ô mon Dieu ! si nous devons quitter la taverne, où irions-nous, à qui demanderons-nous du secours ? »⁹⁴

Maḥwî nous parle du vin en tant que symbole de l'ivresse spirituelle. Mais il joue aussi avec l'ambiguïté de la notion de vin, puisque d'une part l'Islam le considère comme une boisson illicite, et que d'autre part, dans la vision mystique, le vin symbolise la proximité avec Dieu. En effet, Maḥwî ne cache pas son écart par rapport à la religion établie. Lui-même doute que l'état d'ivresse soit licite pour les croyants. On assiste à une transformation qui fait douter Maḥwî de ses états antérieurs et postérieurs. Car l'état d'ivresse dépasse les limites imposées par la loi dite canonique ; pourtant, l'ivresse est le sommet de

⁹³ Ibidem. p. 322.

⁹⁴ Ibidem. p. 345.

cette exaltation afin d'atteindre la lumière divine. C'est l'amour qui rend « *le maître désespérément ivre.* »⁹⁵

Il faut noter qu'il existe une étape antérieure et une autre postérieure à chaque état et que chaque fois l'on est comme un nouveau-né. L'état dans lequel Maḥwî se trouve ici est cette ivresse qui n'est qu'un stade de la vie du mystique et que Ralph LEWIS explique ainsi :

*« C'est une période d'extase spirituelle, un souffle inspiré où la conscience prend des ailes et s'élève au-dessus de tous les intérêts terrestres, quelquefois au détriment de son bien-être. »*⁹⁶

Il convient ici de préciser que l'ivresse spirituelle est un état parmi trois autres de l'extase spirituelle, états qui sont des dispositions particulières données par la seule volonté divine ; c'est une grâce divine. Maḥwî, étonné, s'interroge :

*« Sur mon tapis de prière se répand du vin, je suis nu, corps ensanglanté, je doute fort que désormais mes prières soient exaucées. »*⁹⁷

Qu'est-ce que l'état suprême de l'extase, sinon cette gaieté par laquelle l'âme prouve sa lucidité et par laquelle les horizons s'ouvrent à l'œil du cœur. Puisque la boisson mystique donne des ailes à l'âme, le soufi doit être toujours assoiffé davantage. Le cœur ou l'âme se

⁹⁵ Shabestari : *La Roseaie du Mystère*, traduite du persan, présentée et annotée par Djamshid Mortzavi et Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, Sindbad, 1991, p.89.

⁹⁶ Ralph. M. Lewis : *Le sanctuaire intérieur*, Paris, Rosicruciennes, 1958, p. 12.

transforment pour atteindre des sensations d'extrême légèreté ineffable :

« C'est par l'extase de l'amour qu'on arrive à l'état suprême, c'est du feu que la lumière surgit. »⁹⁸

« Mon cœur, tel un lion enflammé erre hors ma poitrine en extase ».⁹⁹

« Dans quelle ruelle, l'extase du parfum du jardin fait-elle que, mon âme comme un oiseau s'envole de mon corps ».¹⁰⁰

Il est lié bien évidemment à l'état d'ivresse qui revient quatre fois, « ivre, ivres » dix fois et « enivrant » une seule fois. La taverne, c'est l'échanson : « *sâqî* », qui donne les coupes remplies de boissons enivrantes aux novices. Ce terme en arabe est masculin, il est couramment utilisé dans la poésie kurdo-persane. Nous laisserons de côté l'ambiguïté de ce terme. Nous supposons dans le chapitre précédent que la bien-aimée de Maḥwî est une femme. De quel délice Maḥwî nous parle-t-il ? de ce délice qui existe dans la douceur de la piété, des délices de la grâce miraculeuse et du plaisir qui résulte de l'intimité avec Dieu ? La suavité de cet état a suggéré aux soufis de considérer le vin comme la boisson appropriée au cœur humain. Cet état d'ivresse permet au poète de transcender la loi dite écrite en s'adressant aux dépositaires de la Loi :

« Si la bien-aimée est un échanson, le juge et l'enquêteur devront se saisir de la coupe pour annoncer que le vin est licite. »¹⁰¹

⁹⁷ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 334.

⁹⁸ Ibidem. p. 295.

⁹⁹ Ibidem. p. 305.

¹⁰⁰ Ibidem. p. 343.

¹⁰¹ Ibidem. p. 308.

La taverne ne serait-elle pas le lieu où les novices se rencontrent pour célébrer la séance du *dhikr* ? Le lieu où l'on pratique le *dhikr* individuel comme le *dhikr* collectif, ou le lieu intérieur, où la cérémonie intime se déroule ? Une vraie connaissance de Dieu nécessite obligatoirement la submersion dans cet état ; et par conséquent, « *Par amour pour lui, les dévots perdent la tête {...} Il rend l'un croyant et l'autre, impie.* »¹⁰²

I-5-2- Le *dhikr*

Le terme du *dhikr* est arabe et signifie « se rappeler », se souvenir, dans son sens habituel. Si l'on utilise dans son sens mystique, il désigne selon *Le Dictionnaire des symboles musulmans*, à la page 13, comme l'Invocation divine, la Remémoration ou encore l'Oraison. Le Coran nous fournit de nombreux versets dans lesquels le *dhikr* dans ses acceptions les plus larges a été cité. Il est un terme-clef des confréries mystiques, grâce auquel les soufis espèrent atteindre le degré supérieur du soufisme, à savoir l'Union avec Dieu. Bien que le but soit le même, chaque confrérie développe à sa manière les cérémonies collectives du *dhikr*. Non seulement parce que le poète Maḥwî est un disciple de l'ordre de Naqshbandiyya, il nous faudra présenter les règles générales du *dhikr* dans cet ordre, mais aussi, parce que à maintes reprises, Maḥwî nous laisse des « traces » de l'ambiance dans laquelle la cérémonie du *dhikr* se déroule.

Nous nous appuyerons essentiellement sur l'article consacré au *dhikr* de M. Mokri, publié dans *l'Encyclopédie des mystiques*, sous la direction de M. DAVY. Son intérêt vient de ce que le manuscrit sur

¹⁰² Shabestarî : *La Roseaie du Mystère*, traduite du persan, présentée et annotée par Djamshid Mortzavi et Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, Sindbad, 1991, p.89.

lequel Mokri s'appuie est rédigé par un poète kurde 'Abdulrahîm Wafâ'î, 1844-1902, secrétaire de Shêkh 'Ubaydallâh Shamdhînânî Naqshbandiyya mort en 1886, comme le note Mokri :

*« lequel fut un chef religieux puissant qui gouverna un certain temps dans la région de Nihri en Turquie près de la frontière de l'Iran. Il exerça également une profonde influence sur les habitants kurdes de l'Iran et de l'Empire ottoman et eut de nombreux disciples en Iran, en Inde et en Asie centrale. »*¹⁰³

Pour mieux saisir la portée du *dhikr*, nous allons reprendre les huit locutions en usage chez les cheikhs Naqshbandiyya selon Mokri¹⁰⁴. Ensuite, nous passerons en revue le texte de Maḥwî pour relever les traces du *dhikr* :

1- *Yâd-kard*, « re-mémorisation », est une formule (*dhikr*) que l'initiateur (*murchid*) suggère au disciple (*murîd*) ou au chercheur (*tâlib*). Cette formule est répétée à voix haute ou mentalement. Le terme « yâd-kard » signifie aussi « se souvenir » de quelqu'un ou invoquer quelqu'un. Sous la plume de Maḥwî, nous lisons cela sans équivoque :

*« Maḥwî, ne connais personne, sauf Dieu, n'invoque que l'Un, le reste est préjudice, comme le tzar. »*¹⁰⁵

2- *Bâz-gasht*, « révision », consiste à prier Dieu. Après la répétition de « la re-mémorisation du nom majestueux de Dieu » (*dhikr djalâla*), pendant chaque tour d'égrenage du chapelet, c'est-à-dire cent fois, le disciple prononce la prière suivante :

¹⁰³ Mokri M., : In *l'Encyclopédie des Mystiques*, tome II Paris, Robert Laffont & Jubiter, sous la direction de Davy M. 1996, pp. 518-519. Nous avons conservé la même transcription que celle faite par Mokri.

¹⁰⁴ Nous avons gardé la même transcription que celle proposée par Mokri.

¹⁰⁵ *Maḥwî*, voir notre traduction dans l'annexe, p.313.

« O Dieu tu es ma fin et ton consentement est mon désir. » Il la répétera oralement, avec la conviction du cœur. Le débutant s'entraîne à cette prière tant que le maître juge cela nécessaire.

3- *Negâh-dâsht*, « préservation » : le disciple garde son cœur de toute tentation et ne laisse y pénétrer que Dieu le Très-Haut. Cela consiste à répéter la formule de négation (il n'y a de Dieu) et de confirmation (que Dieu lui-même). Maḥwî ne dit-il pas la formule tout entière pour des raisons que nous expliquerons en détail dans les pages suivantes :

« Quel est le sens de cette métaphore : À la recherche de illâ Allâh, le lâ ilâha¹⁰⁶ te suffira, si tu t'orientes vers la vérité. »¹⁰⁷

4- *Yâd-dâsht*, « rappel » : il ne faut se souvenir que de Dieu. Sans intervention du mot, de la voix et de l'esprit. Cet état est nommé par certains maîtres *mushâhadah*, « vision », c'est-à-dire l'observation à travers soi-même du monde spirituel. Cette observation s'acquiert en principe par l'extase. C'est une station à laquelle le disciple parvient après des efforts considérables. Le cœur contient tout ; ainsi, le cœur est-il tout. Maḥwî, dans le vers suivant, décrit cet état dans lequel les contradictions se réunissent :

« Il faudrait que le cœur soit vaste comme l'univers, pour que la nuit et le jour, l'union et la séparation s'y installent. »¹⁰⁸

5- *Hûsh dar-dam*, « présence de l'esprit » : il s'agit de ne pas penser un seul soupir sans « présence » et que toute l'âme soit liée à cette « présence ». Sa'dadînî Kashgharaî¹⁰⁹ note que le disciple ne devrait s'absenter même entre deux respirations. Maḥwî polémique sur le fait

¹⁰⁶ *Lâ ilâha illâ Allâh* : profession de foi musulmane : « il n'y a de Dieu que Dieu lui-même »

¹⁰⁷ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 364.

¹⁰⁸ Ibidem. p.329.

qu'il serait absurde que Dieu et les créatures en même temps puissent contenir le cœur. Il nous interroge en faisant une priorité absolue de la présence de Dieu.

« *Quel avantage ! si Dieu et les autres occupent nos cœurs ! ce ne sont que des lèvres qui récitent : « C'est toi . . . c'est toi. » »*¹¹⁰

6- *Nazar bar qadam*, « regard jeté sur les pas » : à aucun moment le regard du disciple ne doit se laisser distraire, ni subir de défaillance. Il inclinera la tête vers le bas et jettera son regard sur ses pas afin de stabiliser la concentration de son cœur. Il a également un sens abstrait qui met en garde le disciple dans son voyage intérieur. Il doit être très prudent. Nous pouvons prendre « pas » dans son sens figuré. Maḥwî, très souvent, et se souvient du fait qu'il ne doit pas dissiper son esprit, sachant que son voyage est tumultueux.

7- *Khalwat dar anjuman*, « retraite au milieu du tumulte » : le soufi s'occupe en apparence de ses transactions avec le monde, mais dans son for intérieur il se consacre à Dieu.

8- *Safar dar watan*, « voyage dans sa demeure même » : il s'agit de transformer la vilénie de son caractère en pureté et de transfigurer les attributs humains en attributs angéliques. Le terme « *watan* » signifie littéralement « patrie », mais nous le comprendrons aussi dans son sens figuré ; le fait d'être attentif aux cinq subtilités du corps, d'être en mesure de voyager facilement entre ces parties subtiles du corps. Cette allusion faite au « chemin du cœur » comme pèlerinage mental est un voyage difficile.

¹⁰⁹ Amîn 'Alâ'addîn Naqshbandî, *Tasauf chîya ? Dâr al-Hurîya*, Bagdag, p.422

¹¹⁰ Renvoi au verset : « *C'est toi que nous adorons, c'est toi dont nous implorons le secours.* » (Coran I : 4).

« Si l'homme résolu veut visiter la Ka'ba d'amour ; le chemin est dans son cœur, le signe du chemin : la douleur et sa trace »¹¹¹

Il est clair que Maḥwî n'a développé nulle part ni les étapes concernant le *dhikr* ni aucune énumération. Mais cet univers est tellement présent par imprégnation dans son texte que nous ne pouvons pas le négliger. Cette imprégnation touche aussi bien le niveau lexical que le niveau sémantique. S'il n'utilise pas d'une manière excessive le terme *dhikr*, il emploie un autre terme aussi significatif. Son but, nous semble-t-il, est de suggérer, non de désigner.

En guise de précision, signalons qu'il y a deux sortes de *dhikr*. L'un est le *dhikr* d'Allâh ou de l'essence ou encore celui de splendeur (*djalâla*) ; le deuxième est le *dhikr* de la négation et de la confirmation ; nous l'avons abordé plus haut. En ce qui concerne le premier *dhikr*, nous pouvons énumérer ses étapes de la manière suivante :

1- Le disciple doit réserver la formule (*Allâh*) avec la matière subtile (immatérielle par rapport à la matière proprement dite) de l'âme qui se localise au-dessous du sein droit. Le disciple répète sans cesse cette formule jusqu'à ce que la mémorisation et la conscience qu'il a du nom de Dieu prédominent.

2- Le disciple doit concentrer cette formule dans « la subtilité de l'intérieur » (sirr), qui se localise sur le sein gauche jusqu'à ce que la formule participe à la nature de cette « subtilité ».

3- C'est vers « la subtilité du caché » (sans doute s'agit-il de l'inconscient) localisée sur le sein droit qu'on doit concentrer la récitation du *dhikr*. Le disciple à ce stade est de temps à autre hors de lui, il lui arrive de sombrer avec son « moi » dans l'anéantissement et dans l'absence absolue de tout état non transcendant.

4- Le stade de « la subtilité du plus caché », est localisé au milieu de la poitrine. C'est alors que le disciple oublie jusqu'à lui-même et *mâ-siwâ*

¹¹¹ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 324.

« ce qui n'est pas Lui ». Il ne pense à rien d'autre qu'à Dieu ; c'est l'état dans lequel le disciple sera hors de lui et dominé, à la suite de l'anéantissement de son « moi », par le désir et l'amour pour Dieu.

5- « La subtilité du nafs » (*latîfay nafs*), de l'âme liée au corps, est localisée dans le cerveau face au front, par lequel on se concentre pour le *dhikr*.

6- L'étape du *sultan al-adhkâr*, « le plus haut du *dhikr* », est celle au cours de laquelle tous les membres et parties du corps deviennent librement et spontanément récitants.

Le deuxième *dhikr* consiste à retenir la formule (*lâ ilâha illâ Allâh*) de la manière suivante : le disciple doit donc retenir le « *lâ* », localisé au-dessous de « la subtilité du plus caché », jusqu'à ce qu'il atteigne « la subtilité du *nafs* », localisée dans le cerveau face au front. Ensuite, il doit retenir « *ilâha* » jusqu'à « la subtilité de l'âme », localisée au-dessous du sein droit et vers « la subtilité du caché ». En y retenant le « *illâ* » vers « la subtilité de l'intérieur » (*latîfay sirr*) qui se localise sur le sein gauche. Puis, d'une manière très saccadée, en retenant le « *Allâh* », on le relâche dans le cœur. En répétant cette formule, le disciple ne doit en aucun cas ni penser aux lettres des mots, ni à une forme quelconque. Ainsi, s'élabore une topographie du corps où sont localisés des principes intellectuels ou spirituels.

Il est inutile de rappeler que chaque ordre apporte des éléments nouveaux pour se démarquer de l'empreinte personnelle de son fondateur. En effet, il est plus intéressant de se pencher sur des pratiques nouvelles qui ont été apportées par Mawlâna Khâlid.

- 1- Le lien au Shêkh et au fondateur de la branche, c'est-à-dire à Mawlâna ;
- 2- *La khalwa*, retraite de quarante jours. (Pourtant prohibée par Bahâûdîn lui-même, et que Mawlâna imposait au néophyte) ;
- 3- *Sultân al-adhkâr*, état mystique dont l'origine est indienne ;
- 4- Le lien à la mort, *râbita al-mawt*, appelé aussi « contemplation de la mort » ; *tefekkur al-mawt*, exercice au cours duquel le soufi doit se visualiser mort, en état de décomposition avancée. La « contemplation de la mort » est généralement couplée avec la pratique du *dhikr* silencieux ; elle apporte une note émotionnelle forte à la pratique de ce dernier exercice.

Nous constatons que Maḥwî met en question le fait d'invoquer Dieu verbalement, tout en ayant dans le cœur autre chose que Lui. Cette attitude n'est que « *la répétition de mots* » sans valeur spirituelle. Le cœur est le vrai foyer de Dieu ; sans l'amour de celui-ci, le *dhikr* devient caduc. Nous développerons la place de la notion de cœur dans la littérature soufie dans un autre chapitre ; toutefois, nous ne pouvons pas parler du *dhikr* sans parler du cœur. Au XII^{ème} siècle, Ghazâlî considérait que « *le cœur c'est l'être humain lui-même et sa vérité.* »¹¹² Selon le même auteur, le cœur est « *une chose spirituelle, on ne l'atteint pas par les sens* ». Il faut noter que le cœur tient une place importante dans le corpus coranique, il est cité une trentaine de fois. Pour les soufis, le cœur est donc le siège du trône divin.

« *Je suis seul, moi, personne ne comprend mon langage, ils sont toujours méconnaisseurs de Dieu, pourtant le mot Dieu est toujours sur leurs lèvres.* »¹¹³

¹¹² Al-Ghazâlî : *Risâla fî al-ma'rifa*, Al-'ânî, Bagdad, 1990, p.18.

¹¹³ *Maḥwî*, voir notre traduction dans l'annexe, p. 287.

« Je prête serment à Dieu que le cœur dont l'extase est absente n'est que la répétition de la lettre divine. »¹¹⁴

Nous constatons que « le souvenir » et la Remémoration sont plus efficaces qu'une simple répétition du nom puisque l'actualisation de la langue est un processus par lequel on matérialise le verbe, tandis que se souvenir et se remémorer restent abstraits. Dans le vers suivant, nous pouvons retrouver le quatrième stade dont Mokri parle, à savoir celui de « la subtilité du plus caché », localisée au milieu de la poitrine. Là, le disciple oublie jusqu'à lui-même, « *mâ-siwâ* », ce qui n'est pas Lui, ne pense à rien d'autre qu'à Dieu ; c'est l'état par lequel le disciple sera hors de lui-même et dominé, à la suite de l'anéantissement de son « moi », par le désir et l'amour pour Dieu. Le cœur doit nécessairement se vider de tout ce qui n'est pas Dieu¹¹⁵ :

« un remède, une ordonnance que Dieu lui-même a prescrite, au moyen de saintes Révélations qui descendent du Temple de la Guérison qorânique (sic), afin de guérir notre mal primordial - ce mal qui obscurcit l'œil de notre cœur intime et nous empêche de participer aux dévoilements lumineux de la vision de Dieu. »¹¹⁶

«Maḥwî, ne connais personne, sauf Dieu, n'invoque que l'Un, le reste est préjudice, comme le tzar.»¹¹⁷

¹¹⁴ Ibidem. p. 287.

¹¹⁵ Ce voyage peut être divisé en deux étapes: 1-aller par l'annihilation de soi vers l'Être absolu, à partir de l'être phénoménal, et 2-demeurer en union mystique avec l'Être absolu, et avec Lui être à nouveau manifesté dans la pluralité. « On dit que la voie consiste en deux pas, séparer et unir ; / Tu es uni à « l'Ami » quand tu es séparé de toi-même. » Shabestarî : *La Roseraie du Mystère*, traduit du persan, présenté et annoté par Djamshid Mortzavi et Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, Sindbad, 1991, p.213.

¹¹⁶ Shayegan Daryush : *Hindouisme et Soufisme*, Paris, La Différence, 1979, p. 103.

¹¹⁷ *Maḥwî*, voir notre traduction dans l'annexe, p. 313.

Le deuxième *dhikr* doit suivre normalement le premier. C'est un niveau plus élevé dans la pratique de la cérémonie du *dhikr*. Car la première partie de la *chahdah* est la formule par excellence du *dhikr*, à savoir : *Lâ ilâha illâ Allâh*, « il n'y a de Dieu que Dieu lui-même ». Cette *shahâda* est une formule-clé qui symbolise l'entrée effective dans l'Islam. Elle est la parole excellente : « *Toute bonne parole et toute bonne action montent vers lui...* » (XXXV : 10). La formule de la *shahâda* comporte deux parties, la première, négative et la seconde, positive. Pour Maḥwî, la première partie, c'est-à-dire celle qui comporte la négation de tout-autre-que-Dieu est suffisante. En effet, l'importance de la première partie vient du fait que le disciple

*« doit réfléchir et méditer profondément sur les sens de lâ ilâha, cette réflexion doit être accompagnée de l'élimination de toute pensée étrangère qui lui vient dans le cœur. Il doit se dire : je ne veux rien, je n'ai aucun but, aucune bien-aimée, si ce n'est Dieu lui-même ; ainsi élimine-t-il toutes les pensées avec lâ ilâh. »*¹¹⁸

Pourquoi Maḥwî ne tient-il pas compte de la deuxième partie de la formule ? La négation, semble-t-il, porte en elle l'affirmation de l'existence d'Allâh (Dieu). Il faut noter qu'il s'agit d'un stade avancé de la méditation. Si cela signifie effectivement que Maḥwî n'avait pas pratiqué le *dhikr*, pourquoi alors l'a introduit-il explicitement dans son texte ? Il prend une position claire à l'égard de la répétition verbale. Nous pouvons-même considérer ce procédé comme un écart par rapport aux formules prescrites.

¹¹⁸ Shayegan Daryush : *Hindouisme et Soufisme*, Paris, La Différence, 1979, p. 106.

« *Quel est le sens de cette métaphore : À la recherche de illâ Allâh, le lâ ilâha¹¹⁹ te suffira, si tu t'orientes vers la vérité.* »¹²⁰

Cet écart s'accroît. Maḥwî n'obéit pas à la lettre à tout ce qui vient d'un haut qui soit formulé par Mawlâna Khâlid, lequel qui a pourtant enrichi l'ordre de Naqshbandiyya, ou par un autre *murshid*. Il faut rappeler que Mawlâna a introduit quatre éléments nouveaux. Le premier élément réside dans le fait de renforcer le lien entre le disciple et le fondateur de la branche : Mawlâna lui-même. Toutefois, Maḥwî se dispense avoir eu un maître spirituel, sans pour autant déclarer qu'il est lui-même un maître ; tout au contraire, il a de grands doutes sur son état, le degré spirituel auquel il est parvenu. Pour reprendre l'expression de Henri Corbin Maḥwî cherche à trouver « *une affiliation céleste personnelle, directe et immédiate* ». Nous ne pensons pas que Maḥwî ait cherché ce lien, puisque d'une part il était le calife de Bahâudîn Shêkh 'Uthmân de Tawêla et que d'autre part, nous ne trouvons dans les textes aucune allusion évidente à ce type d'aspiration. En outre, le quatrième vers insiste sur le fait que Maḥwî devait se plier à certaines exigences établies, comme celle de renforcer le lien entre lui et un maître spirituel suprême.

Mais sa solitude est à mettre en relation avec cet état de séparation dont les soufis nous parlent. Le premier vers est révélateur dans la mesure où il supplie Dieu de trouver pour lui une solution. Dans le deuxième vers, nous constatons qu'il est dans un très grand désarroi, comme si tous ses liens avec autrui étaient définitivement rompus. Le troisième vers, lui, parle de la souffrance inhérente à sa

¹¹⁹ *Lâ illâha illâ Allâh* : profession de foi musulmane : « *il n'y a de Dieu que Dieu ...* »

¹²⁰ *Maḥwî*, voir notre traduction dans l'annexe, p. 364.

solitude : il désire retrouver ses « amis » ; il ne s'agit pas d'une sorte de nostalgie des cérémonies du *dhikr* collectif ! ou de la volonté d'être auprès d'un guide !

1-« Je ne connais personne, pas de bien-aimée devant ma porte, ô Dieu, sauve-moi, je suis seul sans demeure. » ¹²¹

2- « Que faire ! je ne suis ni celui qui en instruit un autre, et ni celui qui a pu, auprès d'un autre, devenir quelqu'un. » ¹²²

3- « La vie en solitude n'a pas de sens pour moi, même le paradis sans amis n'est rien. » ¹²³

4-« Ne te dis pas Brave, parce que tu montres ta face au monde, il te tourne le dos : il est fils de Zâ], comment « cette vieille » ¹²⁴ ne l'accepte-t-elle pas. » ¹²⁵

I-5-3- Autres termes mystiques

Outre le *dhikr*, qui était la formule-clé du mysticisme musulman, le corpus de Maḥwî contient un nombre considérable de termes relevant de ce domaine, et ceci bien que la confrérie de Naqshbandiyya ait pris position contre l'un des principaux dogmes soufis, formulé de surcroît par Ibn 'Arabî : celui de l'unicité de l'existence ou l'unicité de l'être (*waḥdat al-wudjûd*), dogme qui était défendu par Maḥwî.

¹²¹ Ibidem. p. 314.

¹²² Ibidem. p. 318.

¹²³ Ibidem. p. 319.

¹²⁴ Vielle dame = le monde.

¹²⁵ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 357.

« Hormis le *waḥdat al-wudjūd*,¹²⁶ il n'est rien dans l'existence, le multiple est une illusion, ce n'est que la répétition du Un, le nombre est source de la chimère. »¹²⁷

Nous ne nous étendrons pas sur les autres termes techniques du langage mystique ; nous nous contenterons de les traduire. Nous y reviendrons dans d'autres chapitres. En voici la liste :

- *Waṣl*, l'union qui vient à quatre reprises ;
- *Djilwa*, la manifestation à quatre reprises ;
- Le miroir à deux reprises ;
- *Fayḍ* l'effusion divine à une reprise ;
- *Fanâ'*, la finitude, *baqâ'*, l'existenciation opposée à *fanâ'* ;
- *Djalâl* et *djamâl*, la beauté et la splendeur à une fois.

Il faut aussi citer les différentes stations dont Maḥwî parle dans son corpus :

- le repentir (*tawba*), l'abstention de tout ce qui est illicite ;
- le renoncement (*wara'*) ;
- le détachement (*zuhd*) ;
- la pauvreté (*faqr*) ;
- la patience (*ṣabr*) ;
- la réunion (*ittihâd*) ;
- la liaison et l'Union (*al-ittisâl wal ittihâd*) ;
- la perfection (*al-kamâl*) ;
- l'abandon confiant à Dieu (*tawakul*) ;
- le contentement (*riḍâ*).

¹²⁶ *waḥdat al-wudjūd* : l'Unité de l'existence ou l'unicité de l'être.

¹²⁷ *Maḥwî*, voir notre traduction dans l'annexe, p. 311.

CONCLUSION

Les sources des modèles de l'amour chez Maḥwî sont d'une grande multiplicité. Les limites géographiques s'effacent. Les références sont essentiellement orientales ; elles ne sont pas forcément musulmanes. L'histoire du Fou de Laylâ est anté-islamique, originaire de la péninsule arabique, tandis que l'histoire de Farhâd, citée dans le *Shâhnâma*¹²⁸, est probablement zarathoustrienne ; la « figure angélique » dans laquelle Maḥwî associe la beauté de la bien-aimée à celle qui est évoquée par 'Attâr dans *Le langage des oiseaux*¹²⁹ est originaire des Grèce. Il est question aussi dans *La Roseraie du mystère* d'idoles et des jeunes chrétiens.

Maḥwî utilise cette diversité pour fonder sa vision de l'amour. Elle suppose les données suivantes : 1- Transcender la raison et adopter la folie de Majnûn ; 2- La mort est l'ultime preuve de l'amour, Maḥwî s'identifie alors à Farhâd ; 3- La perte de la foi. Nous pouvons la résumer ainsi : le poète nous parle plutôt de l'état amoureux que d'une situation réelle. Cet état traverse le temps, il se fonde sur une vision sacrée qui emprunte des éléments au domaine du profane. Toutefois, il ne s'écarte pas d'une tradition poétique, que ce soit dans la forme ou dans le recours aux figures rhétoriques ; ou encore en faisant siennes des valeurs esthétiques antérieures.

La taverne mystique est un espace clos le lieu privilégié pour les initiés. Bien qu'il soit membre de la confrérie de Naqshbandiyya, Maḥwî, en évoquant les cérémonies du *dhikr*, s'écarte des instructions

¹²⁸ *Shâhnâma* : *Le Livre des Rois*, de Firdûsî, poète épique persan. Il consacre sa vie à composer son épopée. Vaste poème d'environ 60 000 distiques.

normatives et formelles. Il exprime son admiration pour les cérémonies musicales, et ne s'attache donc pas au *dhikr* muet, comme le Naqshbandiyya le recommande. C'est l'ivresse qui conduit le poète à atteindre la bien-aimée. Une ivresse libère l'âme de la prison du cœur. En effet, dans la taverne, toutes les règles s'abolissent, sauf celles de l'amour. Tout en suivant formellement la trace de ses aînés de l'école de Nâlî, Maḥwî invente en dialecte de sorânî un nouveau langage, propre au mysticisme. Enfin, Maḥwî est un poète de l'amour, celui d'un amour oscillant entre l'ombre et la lumière, entre la présence et l'absence, entre la séparation et l'union, entre la vie et la mort. Il demeure toutefois sur le seuil : la porte de la bien-aimée est fermée. C'est seulement grâce à l'invocation de Dieu que Maḥwî pénètre dans un monde où s'effacent momentanément les oppositions pour presque aussitôt s'y installer de nouveau. Il y a donc une tension qui traverse l'ensemble de sa poésie, tension oscillant entre le bien et le mal : le bien c'est l'union entre le poète et la bien-aimée, le mal c'est la séparation. Mais ses textes semblent habités par une autre forme de tension : y a-t-il une Loi venue de l'extérieur qui impose sa pesanteur au texte à pour le réduire quelques éléments normatifs, ou, au contraire, tout en s'inscrivant au sein de la pensée islamique, le texte tente-t-il d'échapper aux règles préétablies ? Jusqu'où ce jeu peut-il conduire ? Dans les pages suivantes, nous allons aborder l'ampleur de cette tension.

¹²⁹ Voir *Le langage des oiseaux*, traduit du persan par Garcin de Tassy, Paris, Albin-Michel, pp. 85-107.

II

**LE RAPPORT ENTRE LA CHARÎ'A ET LA
POÉSIE DE MAĤWÎ**

Institut Turc de Paris

INTRODUCTION

Après avoir étudié dans la partie précédente, la question de l'amour dans l'œuvre étudiée de notre poète, il est utile d'aborder ici le rôle de l'esprit de la Loi et son rapport avec la poésie de Maḥwî. Nous ne nous étendrons pas ici sur l'aspect historique et les nécessités selon lesquelles l'esprit de la Loi, en l'occurrence la Loi islamique, a été élaboré, et est devenu un dogme durable. En revanche, nous nous intéresserons au rapport existant entre la poésie de Maḥwî et l'esprit de la Loi.

La poésie, surtout celle des soufis, est par définition une écriture qui échappe aux règles normatives. Nous ne pensons pas aux règles métriques classiques, mais à son mouvement interne. À ce propos, Daniel-Pope dit :

« Si le poète arrive à faire tenir, dans le plus humble objet, tant de richesse spirituelle, ce n'est point parce qu'il en a analysé la structure, mais parce qu'il l'a aimé {...} En mystique, on ne connaît que ce qu'on aime, et l'on ne peut pas connaître si l'on n'aime pas. Il n'y a pas deux opérations de l'esprit, dont l'une serait de l'intelligence, connaître, et l'autre de la sensibilité, aimer. »¹

Cela reste-t-il vrai pour un texte qui tire ses racines des textes canoniques, que ce soit de la Vulgate coranique ou de la tradition prophétique comme les *ḥadīth* ? Comment cette articulation est-elle possible, d'autant que la poésie mystique possède sa propre dynamique et que sa codification dépasse une lecture littérale du Livre révélé ?

¹ Daniel-Pope, in *Fontaine*, revue mensuelle de la poésie française, n° 19-20 Paris, Saint-Germain-des-Prés, 1942, p.34.

Pourtant, de près ou de loin, apparaît l'ombre doctrinale qui travaille le texte, et qui en organise même une part considérable. La poésie, dans cette perspective, n'est pas seulement un message adressé aux lecteurs avertis ; elle crée aussi sa propre loi, qui n'est pas forcément en contradiction avec l'aspect doctrinal et le fond théologique. C'est le problème de l'interprétation qui est le fondement de la poésie mystique. Elle donne au texte son mouvement et le pousse aux confins du réel. C'est le travail de l'imagination qui modèle la poésie et joue le rôle du lien entre le visible et l'invisible. C'est-à-dire que dans la sphère de pensée islamique, il existe une autre manière d'aborder les questions fondamentales, à savoir la connaissance et les rapports établis avec les textes canoniques.

Certes, Maḥwî n'envisage pas d'élaborer une doctrine qui lui soit propre. Pourtant, ici et là, dans son corpus, des éléments de cette portée apparaissent. Pour les dégager, nous diviserons cette partie en trois chapitres.

L'un traitera des citations coraniques, et des niveaux de cette articulation ; le second recensera les citations tirées de la parole du Prophète ; enfin, nous aborderons dans le dernier chapitre la question de la limite de la Loi dans le texte.

Le problème qui se pose est de savoir si nous nous trouvons devant un phénomène d'intertextualité. Il est donc nécessaire de savoir comment le texte de Maḥwî entretient « un dialogue » aussi bien avec le corpus coranique qu'avec les *ḥadīth*. Le poids de la *sharī'a* est-t-il si lourd, que le texte demeure dans un cercle fermé, ou bien le dépasse-t-il afin d'atteindre la Vérité ? Nous consacrerons à cette ultime question la dernière partie.

II- LE RAPPORT ENTRE LA SHARĪ'A (l'esprit de la Loi) ET LA POESIE

II-1-1- Sharī'a -l'esprit de la Loi-

Nous parlerons brièvement du shâfi'isme, la doctrine essentielle du Kurdistan, surtout du Kurdistan d'Irak. Il convient de le mentionner car il est le fondement du Naqshbandiyya, l'ordre mystique auquel Maḥwî appartient. Il nous semble judicieux d'aborder les conditions dans lesquelles les quatre écoles doctrinales apparaissent et se développent dans le monde islamique. Du fait de son extension, l'Islam est désormais non seulement en contact avec d'autres civilisations, comme celle de la Perse ou celle des Syriens², mais aussi avec la communauté musulmane élargie ; et, comme Massé le souligne, « les conquêtes montraient de plus en plus l'insuffisance des bases législatives sur lesquelles s'était organisée la société musulmane. »³

Il ajoute que :

« les Omayyades, régnant à Damas, s'étaient à peu près comportés comme les monarques de l'antique Arabie, au grand scandale des piétistes qui, confiés à Médine, y maintenaient tant bien que mal la stricte observance de la loi : il y avait alors comme une scission entre l'autorité spirituelle et l'autorité temporelle ; et cet état de choses ne laissera pas d'entraver l'accommodation de la jurisprudence à la vie pratique. »²

² Le VII^{ème} siècle avait été une époque de renouveau dans la culture syrienne. Au moment de la conquête musulmane, et dans les premières années qui suivirent, un certain nombre de grands noms brillèrent au premier plan de l'intelligence syriaque. Nous citons à titre d'exemples : Sévère Sebokht, le créateur de l'école gréco-syriaque de Kinnésrin, Jacques d'Edesse, grammairien, théologien, traducteur, philosophe, commentateur des textes saints. Pour plus de détails, voir l'article de A. ABEL : « La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane », in *L'élaboration de l'Islam*, Strasbourg, P.U.F., 1959, p. 61.

³ Massé Henry : *L'Islam*, Paris, Armand Colin, 1930, p. 91.

Nous allons revenir sur le shâfi'isme de manière un peu plus détaillée, car notre problème est de savoir d'une part comment l'esprit de la Loi, en l'occurrence le shâfi'isme, avec lequel le Naqshbandiyya est en symbiose, se manifeste, et d'autre part comment le rapport intime entre la poésie de Maḥwî et la Loi s'articule. Mais avant tout, nous allons présenter les quatre écoles de la jurisprudence dans l'ordre chronologique :

II-1-a- L'école mâlikî (715-795) est fondée par Mâlik, juge de Médine. Cette école s'appuie sur le droit coutumier de Médine ; elle s'est répandue en Afrique du Nord, au Soudan et en Afrique Noire.

II-1-b- L'école ḥanafî est fondée par l'imâm Hanîfa (699-767), juriste d'Irak, d'origine iranienne. Cette doctrine est fondée sur le principe d'analogie par déduction : « *qîâs* » ; elle préconise l'avis personnel : « *ra'î* », le jugement préférentiel : « *istiḥsân* », et l'effort de compréhension et d'analyse : « *idjtihâd* ». Les Turcs l'ont adoptée pour son efficacité de résorption des divergences politiques. Le Turkistan, l'Afghanistan, l'Inde et la Chine ont fait de même.

II-1-c- L'école shâfi'î est fondée par Abu 'Abudallâh Muḥammad Ibn Idrîs al-Shâfi'î (767-820), un qorayshî de la tribu même du Prophète, auteur d'une fameuse épître « *Risâla* », et mort au Caire. Le shâfi'isme prône un retour au Coran et à la Sunna, à la tradition du Prophète et à ses compagnons. Cette école a toujours été très influente, car elle a légitimé la Vulgate coranique et les six recueils de *ḥadîth* reconnus unanimement authentiques. Sa base est le consensus unanime « *idjmâ'* » des docteurs d'une époque donnée sur une question donnée. Nous y reviendrons. Elle s'est répandue, aujourd'hui, en Arabie, en Basse-Egypte, en Afrique orientale et au Kurdistan.

II-1-d- L'école ḥanbalî est fondée par Ibn Hanbal, un disciple de Shâfi'î qui vécut et mourut en Irak (780-855). Théoricien du Coran incréé, il

prétend que Dieu demeure inaccessible à la raison de l'homme. Cette école est opposée à toute innovation, elle est fondée uniquement sur le *ḥadīth*. Aujourd'hui, elle est répandue surtout en Arabie Saoudite. Elle forme avec les trois précédentes l'armature juridique de la Sunna, c'est-à-dire de la *sharī'a*, qui est la loi divine de l'Islam et du « *fiqh* », jurisprudence, interprétation de la loi.

La *sharī'a* est donc l'esprit de Loi, l'ensemble de ces tendances sur lesquelles l'Islam sunnite repose. Le *Dictionnaire des Symboles Musulmans* la définit en ces termes :

« La Loi islamique représentant la « Voie tracée » (III, 195 ; XLV, 18, XLVI, 30) par les Ancêtres et à laquelle tout Musulman doit adhérer. C'est aussi un corpus de textes anciens (IX^e siècle.) sur lesquels se fonde le juriste musulman (graphisme anglo-saxon : *Shar'ā*). Il comprend les textes fondamentaux (Coran, *hadīths*) et les jurisprudences de la *Sounna*, *Quiyas* (Raisonnement analogique) et *Ijma'* (consensus omnium). »⁴

Le shâfi'isme est donc l'une des principales écoles de la jurisprudence. Il faut rappeler que le shâfi'isme prône un retour au Coran et à la Tradition observée par le Prophète et ses Compagnons. Comme Massé le souligne, l'« *idjmâ'* chez Chafé'î » est « l'accord unanime entre les docteurs d'une période donnée. {...} Cet *idjmâ'* consacra par exemple le texte définitif du Coran, les six recueils canoniques de traditions (*hadīth*), les fêtes-anniversaires instituées en l'honneur du Prophète, la croyance à ses miracles, l'existence, le pouvoir d'intercession et le culte des saints. »⁵

Le shâfi'isme est considéré comme l'« origine des fondements. »⁶ Selon cette optique, il semble qu'avec le Shâfi'î nous assistions à la mise en place de la pierre angulaire de l'Islam. Autrement dit, la Loi selon

⁴ Chebel Malek : *Dictionnaire des Symboles Musulmans*, Paris, Albin Michel, 1995, p.90.

⁵ Massé Henry : *L'Islam*, Paris, Armand Colin, 1930, p. 95.

⁶ Adonis : *Athâbit wal mutaḥawil, Tome II*, Beyrouth, Dâr al-'awda, 1986, p. 14.

Shâfi'î trouve sa racine dans le Coran, dans la Sunna et, par analogie, dans le fait qu'elle doit être conforme au Coran et à la Sunna en ne mettant pas l'accent sur le « *ra'î* », l'opinion. Donc, les fondements de la jurisprudence (*uṣūl al-fiqh*), selon Shâfi'î, sont par ordre d'importance : le Coran, la Sunna, *idjmâ'* et *qîâs* (la *ra'î* n'étant pas considéré comme une base solide). Il faudrait revenir sur l'*idjmâ'*, car c'est une notion bien particulière pour Shâfi'î, comme Gaudet-Demombyne le note : « *une expression inconsistante ; une sorte de vérité latente autour du Coran et de la Sunna, qui doit de toute nécessité exprimer la volonté divine.* »⁷

En nous inspirant de l'exposé de Massé, nous comprendrons que l'importance qu'il attribuait au consensus amena logiquement Shâfi'î à rejeter le « *ra'î* » (opinion personnelle), l'*istiḥsân* hanafî et l'*istiṣlâḥ* mâlikî ; il ne maintient que le *qîâs*, raisonnement par analogie (peut-être par réaction contre les adversaires de ce procédé), déclarant, dans sa *Risâla* (« Epître », exposé de sa doctrine) qu'on doit en faire usage « dans les cas dont ne traitent ni le Coran, ni la Sunna, ni l'*idjmâ'* », ce qui le réduit à un rôle mineur⁸.

Par ailleurs, le rôle de *idjmâ'* est réduit de telle manière que les docteurs d'une époque donnée doivent se mettre d'accord sur ce qui est dit dans le Coran et dans la Sunna. En d'autres termes, ils doivent rectifier tout ce qui a été révélé. Il en résulte que la sharî'a islamique dans son interprétation stricte comme le note Adonis se trouve alors fondée sur deux mots : « *fais et ne fais pas.* »⁹ Il va même jusqu'à dire que « *Le beau est tout ce que la loi islamique ordonne et le laid est tout ce qui est à éviter selon la même loi ; la raison discursive donc n'a pas de rôle en cela.* »¹⁰

⁷ Massé Henry : *L'Islam*, Paris, Armand Colin, 1930, p. 95.

⁸ Al-Shâfi'î, *Al-Risâla : L'Epître*, Bibliothèque de l'Université de Yarmuk, Amman, Jordanie, n°32454. pp. 203-204.

⁹ Adonis : *Athâbit wal mutaḥawil, Tome II*, Beyrouth, Dâr al-'awda, 1986, p. 26.

¹⁰ Ibidem. p. 26.

Le fait de mettre l'accent essentiellement sur le Coran et sur la Sunna concrétise le dogme du shâfi'isme d'une manière très nette, comme Ibn al-Qîm le dit : « *Shâfi'î a divisé la jurisprudence en deux volets : celle qui obéit à Allâh et au Prophète et celle qui n'obéit pas .* »¹¹

Les fondements dont Shâfi'î parle sont le Coran et la Sunna, d'une origine immuable, couvrant passé comme présent ou futur. La connaissance dans cette optique n'est pas le résultat du contact entre l'homme et son environnement. C'est une somme qui lui est extérieure. La connaissance de l'origine est destinée au groupe et non à l'individu, c'est-à-dire que la connaissance n'est admise que dans le cadre de l'intérêt collectif. Le rôle de l'individu n'est pas de rechercher une connaissance personnelle, hors de l'intérêt du groupe. La connaissance n'est donc pas une expérience personnelle.

Adonis résume la pensée de Shâfi'î de la manière suivante :

Elle est fondée sur deux principes :

- 1- La ressemblance et la conduite : l'homme doit prendre l'origine comme le Modèle ; il doit l'imiter car l'origine est un tout entier ;
- 2- La continuité : l'homme doit essayer de ressembler à son origine.

Il ajoute :

*« Cette optique exclut les facteurs temporel et spatial, bref les événements historiques ne participent pas dans la production de la connaissance. Cette pensée théorique est applicable en politique dans la mesure où le seul pouvoir légitime est celui du calife, c'est une politique qui est tournée vers le passé, c'est-à-dire vers l'origine. La pensée de Shâfi'î ne produit pas une nouvelle connaissance, en revanche, c'est une reproduction de la connaissance préalable. »*¹²

La connaissance chez Shâfi'î est avant tout la compréhension de la connaissance qui a précédé. Il ne cherche pas à découvrir le

¹¹Ibidem. p. 15.

¹² Adonis : *Athâbit wal mutaḥawil, Tome II*, Beyrouth, Dâr al-'awda, 1986, pp. 27-28.

nouveau ; il ne sonde pas l'inconnu, mais il tente de maîtriser notre connaissance première : la religion, qui ne saurait être en contradiction avec le bien de l'homme, et cela de tout temps. Sous l'angle historique : « *Shâfi'î représente selon la pensée religieuse, un moment de tension entre un monde qui s'achève, qui devient clos et un autre qui veut s'ouvrir.* »¹³ Le shâfi'isme appartient donc à un monde achevé.

Par ailleurs, regarder l'Islam d'un point de vue temporel est en contradiction avec la vision même de l'Islam, puisque :

« La conscience religieuse de l'Islam est centrée non pas sur un fait de l'histoire, mais sur le fait de la métahistoire (ce qui veut dire non pas post-historique, mais trans-historique). Ce fait primordial, antérieur au temps de notre histoire empirique, c'est l'interrogation divine posée aux Esprits humains préexistant au monde terrestre : « Ne suis-je pas votre Seigneur ? » (Qorân, VII/171). L'acclamation d'allégresse qui répondit à cette question conclut un pacte éternel de fidélité, et c'est la fidélité à ce pacte que, de période en période, sont venus rappeler aux hommes tous les prophètes ; leur succession forme le « cycle de la prophétie ». De ce qu'ont énoncé les prophètes, résulte la lettre des religions positives : la loi divine, la shari'at. La question est alors celle-ci : y a-t-il à en rester à cette apparence littérale ? (Les philosophes n'auraient alors plus rien à faire ici.) Ou bien s'agit-il de comprendre le sens vrai, le sens spirituel, la haqîqat ? »¹⁴

Nous allons analyser le texte de Maḥwî à la lumière de ces données afin de voir comment sa poésie s'articule avec l'esprit de la Loi, à savoir le shâfi'isme comme fondement théorique, au moins sur le plan dogmatique, de l'ordre de Naqshbandiyya.

À ce sujet, à plusieurs niveaux notre poète mêle à son texte des citations coraniques pour créer son univers poétique. Il existe donc

¹³ Adonis : *Athâbit wal mutaḥawil, Tome II*, Beyrouth, Dâr al-'awda, 1986, p. 20.

¹⁴ Corbin Henry : *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 24.

entre son texte et le texte coranique une relation d'intertextualité pour engendrer un nouveau sens. Dans le but de faire revivre, Maḥwî entretient un dialogue avec le texte coranique. Car toute connaissance demeure morte, si ce dialogue est absent. Mais il est important de souligner de quel type de dialogue il s'agit et à quel niveau il s'instaure. Outre une lecture littérale, il en existe une autre, symbolique, que l'on devrait intériorisée. Il convient de parler brièvement du Coran dans le but de pouvoir, par la suite, situer le texte de Maḥwî.

II-1-2- Le Coran

Le Coran est le code des préceptes et des lois que Muḥammad donna aux musulmans comme chef suprême de la religion et comme souverain. Il comprend 114 sourates divisées en 6 219 versets ou « *āyât* ». Le Coran a pour dogme la croyance en un Dieu unique dont Muḥammad est le Prophète. Le Coran a été révélé en deux périodes : la première, la période mecquoise et la seconde, la période médinoise. C'est pendant le califat de 'Uthmân, le troisième calife (644-656) succédant à 'Omar, qu'on fixe la Vulgate, qui n'est organisée ni selon un ordre chronologique, ni selon un ordre thématique. En revanche, elle commence par de longues sourates et finit par des sourates moins longues. Il faut ajouter que « *le Coran est une étape clé dans la constitution de l'imaginaire religieux et demeure, incontestablement,*

son référent premier.»¹⁵ La littérature mystique s'appuie sur cet aspect, car il est très fécond pour engendrer l'univers poétique.

II-1-3- Les vocabulaires théologiques

Ce chapitre est divisé en deux sous-chapitres. L'un se propose d'étudier les versets coraniques imbriqués dans la poésie de Maḥwî. Le second se propose de compléter ce premier chapitre, puisque le Coran et la Tradition sont le socle sur lequel l'Islam est bâti. Notre tâche est donc de voir comment Maḥwî utilise les versets coraniques d'une part et la tradition prophétique d'autre part, à savoir les *ḥadīth*, c'est-à-dire les paroles et les actions du Prophète.

II-1-4- L'imbrication des citations coraniques dans la poésie de Maḥwî

Nous allons tout d'abord constituer le corpus mahwien dans lequel il existe un verset ou qui y fait allusion. Nous indiquerons premièrement si la révélation est mecquoise ou médinoise, pour ensuite les analyser l'une et l'autre. Nous nous arrêterons brièvement sur l'aspect linguistique : Maḥwî imbrique-t-il le verset tel qu'il est, ou le modifie-t-il, ou encore le traduit-il en kurde ? L'emploie-t-il dans le sens premier, à savoir le sens de la révélation, ou le modifie-t-il pour son propre compte ? Enfin, les versets employés jouent-ils un rôle poétique ou sont-ils au service de l'esprit de la Loi : la *sharī'a* ?

Nous savons que l'importance du Coran aux yeux des musulmans est si grande que les poètes classiques orientaux ne pouvaient pas s'en passer, parce que le langage coranique n'est pas une simple inspiration, il est l'oracle même. « *Le Prophète lui-même reçoit la révélation, non pas comme un confident à qui serait confiée une parole secrète, mais*

¹⁵ Chebel Malek : L'imaginaire Arabo-Musulmane, Paris, P.U.F., 1993, p. 108.

comme un instrument qui doit exécuter un ordre : « Proclame au nom de ton Seigneur. »¹⁶

Nous constatons que Maḥwī s'intéresse aux versets coraniques de la première période, mais aussi à ceux de la quatrième, en passant par la deuxième et la troisième. Cette classification faite par Régis Blachère, nous l'emploierons dans le but d'élucider la démarche chronologique. Il est à noter que les versets de la première période selon Blachère sont :

*« des versets, courts en général, formant souvent des ensembles à rime unique, sonore et riche. La phrase est fréquemment elliptique, toujours ardente, oratoire, coupée de serments, de questions impérieuses. Souvent reviennent des formules, des clichés dont la monotonie agit en obsession sur l'auditeur. Ces premières révélations laissent concevoir l'impression profonde produite par une prédication dont le style et le fond sont en si complète harmonie. »*¹⁷

Nous allons nous attarder sur les vers dans lesquels les versets de la première période sont évoqués. Nous mettrons en gras le verset en question, puis, la sourate entière si celle-ci est courte, faute de quoi nous nous contenterons d'un ou deux versets afin de mieux contextualiser le texte. Nous nous fonderons essentiellement sur la traduction de Kasimirski, mais nous la comparerons avec celle de Blachère si cela s'avère nécessaire. Nous n'entrerons pas dans la problématique de la traduction coranique, mais toutefois, si nous doutons de points de traduction, nous le signalerons.

¹⁶ Nwyia Paul : *Exégèse coranique et langue mystique*, Paris, Lettre, 1970, p. 358.

¹⁷ Blachère Régis : *Le Coran*, Paris, Larousse, 1966, p. 13.

II-2- L'analyse des vers

Nous avons choisi les vers les plus représentatifs où les imbrications sont les plus remarquables.

1- « *La gifle du maître rougit les roses de ses joues. Que les deux mains d'Abu-Lahab- l'impoli- périssent, et qu'il périsse lui-même !* »¹⁸

1a- « *Elle m'affligea et celui qui fut séditieux sera le bûcheron de l'enfer, elle est porteuse de bois.* »¹⁹

De la sourate nous lisons :

- 1- *Que les deux mains d'Abou-Lahab(sic) périssent, et qu'il périsse lui-même.*
- 2- *Ses richesses et ses œuvres ne lui serviront à rien.*
- 3- *Il sera brûlé au feu flamboyant,*
- 4- *Ainsi que sa femme, porteuse de bois,*
- 5- *A son cou sera attachée une corde de filaments de palmier.*²⁰ (trad., Kasi., p. 505)

Nous constatons que Maḥwî emploie dans ce poème deux versets de la sourate « *Al-Masad* ». Kasimiriski traduit ce titre par Abou-Lahab et Blachère propose « La corde ». La sourate CXI est mecquoise, elle est considérée comme une sourate de la première période. Le Prophète manifeste son hostilité à l'égard de son oncle et de son épouse, qui sont considérés comme ses opposants les plus farouches, surtout au début de la prédiction. D'où le titre de la sourate « *Al-Masad*. »

Dans le vers « 1 », Maḥwî parle d'un professeur de l'école coranique qui agit méchamment contre un élève. Le poète « emprunte » ce verset dans un but pédagogique ; il n'existe pas de

¹⁸ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 295.

¹⁹ Ibidem. p. 296.

²⁰ Coran, trad., Kasi., p. 505.

similitude entre la circonstance dans laquelle Muḥammad réagit contre Abu-Lahab et celle dans laquelle Maḥwî écrit son vers. Pourtant, nous observons que Maḥwî exprime sa colère contre un système d'éducation. En outre, il existe une différence notable entre ce vers et l'ensemble de la poésie de Maḥwî.

Le changement de registre est remarquable entre le vers « 1 » et le vers « 1a », car, dans le deuxième vers « la bien-aimée » est qualifiée, comme l'épouse d'Abu-Lahab, de « porteuse de bois ». Maḥwî ressent une grande affliction à cause de sa bien-aimée. N'est-il pas sous le fait de la séparation ?

Une grande ambiguïté caractérise ces deux vers. Dans l'un, on voit Abu-Lahab s'incarner dans la personne du professeur de l'école coranique et dans le second l'épouse d'Abu-Lahab est incarnée dans la bien-aimée. Nous pensons que le coup de colère de Maḥwî l'a poussé à écrire dans un style hyperbolique. Dans les deux cas, Maḥwî ne traduit pas les versets, sans doute, parce que le style arabe est d'une grande force évocatrice.

2- *« Lorsque ton poignard me fend le cœur, il m'annonce la nouvelle de la délivrance, on écrit sur les pages de l'intérieur, l'exégèse : « N'avons-nous pas ouvert ton cœur ? »*²¹

Sourate XCIV :

- 1- *N'avons-nous pas ouvert ton cœur*
- 2- *Et affligé ton fardeau.*
- 3- *Qui accablait tes épaules ?*
- 4- *N'avons-nous pas élevé haut ton nom ?*

²¹ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 308.

- 5- *A côté du bonheur est l'adversité.*
 6- *A côté de l'infortune est le bonheur.*
 7- *Quand tu auras achevé l'œuvre, travaille pour Dieu.*
 8- *Et recherche-le avec ferveur.*²²

La sourate mentionnée est mecquoise. Non seulement le cœur tient une place prépondérante dans la tradition mystique, nous allons y revenir dans le deuxième chapitre, mais le Coran lui assigne une place d'importance égale. Dans la poésie mystique comme dans le corpus coranique, l'image du cœur est polysémique. Les mystiques ont longuement médité sur cette sourate, car elle possède une portée mystique. A cet égard, Nwya Paul note ceci :

*« A partir de cette image d'une poitrine ouverte par Dieu, la Tradition bâtit la légende suivante : « Alors que Mahomet était encore petit enfant, un ange s'approcha de lui, lui ouvrit la poitrine, en sortit le cœur, le lava et l'emplit de foi et de piété .» »*²³

Poitrine et cœur sont synonymes ; la frontière entre eux et l'âme est tellement fragile qu'elle s'effondre sans peine. L'image d'une poitrine ensanglantée revient constamment dans la poésie de Maḥwî. L'un renvoie à l'autre. Maḥwî ne traduit pas le verset, il l'imbrique dans sa forme arabe. En effet, les versets de la première période ont une charge hautement poétique. Le fait d'ouvrir la poitrine ne signifie rien d'autre qu'une ouverture de l'âme et qu'on lui enlève tout sauf Dieu. La main de la bien-aimée agira comme la main de cet ange qui a ouvert la poitrine du Prophète. C'est une renaissance pour le poète, c'est une étape initiatique dans la démarche soufie. Maḥwî s'en réjouit malgré la souffrance subie. Ce voyage périlleux vers un cœur immaculé n'est pas aisé ; Maḥwî nous parle plus de cette souffrance que de la plénitude à laquelle les soufis aspirent. Son admiration pour le texte coranique est

²² *Coran*, trad., Kasi., p. 488.

évidente, de sorte qu'il préfère le citer en arabe. Mais il le traduit lorsqu'il le juge nécessaire.

3- *« La Science c'est l'honneur, ne vois-tu pas que le plus honorable a reçu la recommandation de « lire ? » »*²⁴

La sourate XCVI :

- 1- *Lis, au nom de ton Seigneur qui a créé tout ;*
- 2- *Qui a créé l'homme de sang coagulé.*
- 3- *Lis, car ton Seigneur est le plus généreux.*
- 4- *Il t'a appris l'usage de la plume ;*
- 5- *Il apprend à l'homme ce que l'homme ne savait pas.*²⁵ (trad., Kasi., p.490).

et

La sourate XVII :

15- *Lis dans ton livre, lui dirons-nous ; il suffit que tu fasses toi-même ton compte aujourd'hui.*²⁶

3a- *« Quand le roi a ordonné de faire la «lecture», même s'il avait ordonné la mort, qui dira non ? »*

Le titre arabe de la sourate est « *Al-'Alaq* ». Kasimirski le traduit par « Le sang coagulé », mais Blachère propose « L'Adhérence ». Il y a une divergence quant à la traduction du terme « 'qra' », qui est le mot-clé de cette sourate. Pour Kasimirski, il signifie « la lecture » (le terme dérivé serait « lis ») tandis que Blachère le commente de façon critique et propose « prêcher ». L'emploi de la première sourate a une haute signification, non seulement parce qu'elle est la première, mais aussi parce qu'elle recèle une pensée fondamentale. Selon Bukhârî, c'est la première sourate qui a été révélée au Prophète dans la Caverne de Hirâ, montagne sacrée aux alentours de la Mecque. Hirâ, caverne chargée de tous les symboles, est le premier lieu de la méditation pour le Prophète et le premier lieu de contact avec Dieu, par l'intermédiaire

²³ Nwyia Paul : *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, Librairie Orientale, 1970. p.92.

²⁴ *Maḥ wî*, voir notre traduction dans l'annexe, p. 295.

²⁵ *Coran*, trad., Kasi., p. 220.

²⁶ *Ibidem*. p. 490.

de l'Ange Gabriel. Maḥwî s'intéresse au premier mot du premier verset : « lis », « 'qra' », et l'introduit dans son poème en conservant sa forme arabe. La lecture chez Maḥwî prend tout entière une dimension qui englobe la connaissance de la science occulte, à savoir le rapport intime avec Dieu. Lire n'est pas un acte anodin, puisqu'il est l'incarnation du texte divin. Toute une légende se tisse autour de cette sourate pour démontrer que Muḥammad était analphabète, les historiens corroborent ce fait. Lorsque l'Ange Gabriel lui dit trois fois « lis », Muḥammad fut effrayé par cet événement extraordinaire. A ce moment, il recevait la Science, la connaissance.

Il faudrait souligner que la Science dans le vocabulaire de Maḥwî a une portée théologique. Elle est la Science de connaître la réalité du Coran. « Le savant » est donc celui qui reçoit l'honneur, et le plus honorable parmi eux est le Prophète lui-même, car il a reçu le privilège d'être en mesure de connaître ce secret. L'importance de la lecture est désignée aussi dans le vers « 3a », celui-ci fait allusion au verset 15 de la sourate XVII.

4-« *L'effroi du jour de la résurrection et les états des amoureux coïncident avec « as-tu jamais entendu parler du jour qui enveloppera tout ? » »*²⁷

La sourate LXXXVIII :

- 1- *As-tu jamais entendu parler du jour qui enveloppera tout ;*
- 2- *Où les hommes, le front humblement courbé,*
- 3- *Travaillant et accablés de fatigue,*
- 4- *Brûlés au feu ardent,*
- 5- *Boiront de l'eau bouillante ?*²⁸ (trad., Kasi., p. 493).

²⁷ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 306.

²⁸ Coran, trad., Kasi., p. 493.

La sourate LXXXVIII est d'une tonalité différente, bien qu'elle soit de la première période, mais elle appartient au deuxième groupe selon la classification de Blachère. C'est-à-dire que :

*« dans les sourates les plus anciennes, ce sont les développements eschatologiques (...) Ce qui revient sans cesse, au contraire, comme une obsession accusée par la minutie du détail autant que par la puissance de l'évocation, c'est le rappel de la fin du monde et du Jugement Dernier. Allah est le Seigneur d'équité qui assignera à chacun, selon ses œuvres, les délices du Paradis ou les tortures de l'Enfer. »*²⁹

Dans le vers « 4 », Maḥwî évoque la nature eschatologique pour tracer une ligne de démarcation entre les amoureux et les non amoureux. Maḥwî emprunte à ce verset cette image terrible dont souffrent les incrédules. Le Jugement Dernier, le jour de Compte, sont des termes dont Maḥwî abuse. Nous remarquons à maintes reprises qu'il fait usage de ces termes pour dissuader ses adversaires, afin de leur rappeler que la vie d'ici-bas est éphémère et que l'homme n'est que la somme de ses actes. Mais lorsqu'il parle de la Résurrection, il en parle comme d'une mort provisoire : la Résurrection intermédiaire, c'est une mort volontaire.

5- « Ô Maḥwî, cesse de t'accrocher aux uns et aux autres, comme les mécréants, tiens-toi seulement à : « **Dieu est un.** » »³⁰

5a- « Vois-tu, ceux qui invoquent le : « **Dis : Dieu est un** » dans les coins de la mosquée, se dirigeront vers les déserts lorsqu'ils entendront le glouglou des carafes. »³¹

²⁹ Blachère Régis : *Le Coran*, Paris, Larousse, 1966, p. 13.

³⁰ *Maḥwî*, voir notre traduction dans l'annexe, p. 311.

³¹ *Ibidem*. P. 334.

La sourate CXII :

- 1- Dis : « Dieu est un,
- 2- C'est le Dieu éternel.
- 3- Il n'a point enfanté, et n'a point été enfanté.
- 4- Il n'a point d'égal. »³² (trad., Kasi., P. 506).

Une des sourates-clés de la prédiction de l'Islam est celle de l'Unicité de Dieu, puisque l'Islam « est né des décombres du panthéon arabe ancien qui comprenait des centaines, voire des milliers de divinités, parmi lesquelles Allah qui devient par décret divin le Dieu unique de l'Islam. »³³

L'Unicité de Dieu devient un des plus importants piliers de l'Islam, la *shahâda*, qui contient la proclamation et la confirmation de cette Unicité. Nous constatons que l'affirmation de l'Unicité de Dieu chez Maḥwî revient constamment. Il l'a poussée vers l'affirmation, le « *wahdat al-wudjûd* », à savoir l'unicité de l'être et de l'Existant : ce terme est cher à Ibn 'Arabî. Lorsque nous évoquerons la limite de la loi, dans le deuxième chapitre, nous y reviendrons.

La sourate CXII affirme nettement la Révélation à la Mecque. Kasimirski traduit le titre par « L'Unicité de Dieu », tandis que Blachère propose « Le Culte » pour le titre arabe, « *al-ikhhlâṣ* », qui contient l'idée de fidélité à un Dieu Unique.

Nous pensons que Maḥwî, dans le vers « 5 », manifeste un certain doute à l'égard des maîtres de son temps ; d'ailleurs, nous remarquons que cette hésitation revient sous sa plume de temps à autre. Le fait de couper les liens avec les maîtres est une autre manière de renouer un lien primordial avec Dieu. Il faut signaler aussi que

³² *Coran*, trad., Kasi., p. 506.

³³ Chebel Malek : *Dictionnaire des Symboles Musulmans*, Paris, Albin Michel, 1995, p.429.

Maḥwî traduit ce verset en arabe. Il crée très souvent des ambiguïtés entre les termes-clés de l'islam et les termes du vocabulaire mystique, comme la coupe, le vin, la taverne... S'il nous invite à invoquer le terme de l'unicité de Dieu, il pourrait en même temps nous inviter à « nous orienter vers le désert où on entend le vin qui coule. »

Nous remarquons que le vers « 5a » détruit le premier sens dans la mesure où il établit un autre rapport entre ceux qui sont préoccupés par la question de l'unicité de Dieu, dans un coin de la mosquée. Ils sont invités à s'orienter vers « le glouglou » du vin : lieu tangible pour retrouver Dieu. Le premier sens est évident dans la mesure où Maḥwî s'attache au dogme ; dans le deuxième sens, on atteint Dieu, non seulement par une récitation de termes orthodoxes, préétablis, mais davantage, par une recherche éprouvée, personnelle. La mise en rapport du vin, de la boisson de l'amour et de Dieu est réalisée par un effort personnel, intime. Cette intériorisation de *tawhîd* (l'unicité de Dieu) même Maḥwî loin. Parce que la spéculation théorique n'est pas, à ces yeux, suffisante dans son acte d'adoration, il doit se donner librement et y goûter. Chacun est ivre à sa façon ; cette ivresse est un état particulier à chaque fois unique. Pour vivre cet état, il faut nettoyer le temple du corps, tout précisément le cœur de tous, sauf Dieu, faute de quoi le rapport établi avec Dieu est artificiel.

6-« Quel avantage ! si Dieu et les autres occupent nos cœurs ! ce ne sont que des lèvres qui récitent : « C'est toi . . . c'est toi. » »³⁴

La première sourate 1 :

- 1- Louange à Dieu souverain de l'univers,
- 2- Le clément, le miséricordieux,

³⁴ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 329.

- 3- *Souverain au jour de la rétribution.*
 4- *C'est toi que nous adorons, c'est toi dont nous implorons le secours.*
 5- *Dirige-nous dans le sentier droit,*
 6- *Dans le sentier de ceux que tu as comblés de tes bienfaits,*
 7- *De ceux qui n'ont point encouru ta colère et qui ne s'égareront point. Amen.*³⁵ (trad., Kasi., P. 39).

Il existe une autre sourate qui intéresse Maḥwî et constitue l'introït de la prière musulmane : c'est « *al-Fâtiha* ». C'est une sourate préliminaire inaugurant le Coran ; c'est la raison pour laquelle on la nomme aussi « la mère des sourates ». Les caractéristiques les plus remarquables de ces sourates de la première période sont leur unité de style, leur richesse musicale, mais aussi qu'elles soient rimées. Elles ont une fluidité remarquable. Comme Blachère le souligne, cette sourate n'est « *ni une admonition ni une formulation dogmatique ou juridique. C'est une prière, ou comme dit Goldziher : « le Pater Noster de l'Islam.»*³⁶ C'est une sourate mecquoise, d'un ensemble qui contient sept sourates et se clôt par *Amen*. Dans le vers « 6 », Maḥwî a recours à ce verset dont il garde la forme arabe. Par l'effet de l'ellipse, il lui donne une résonance particulière : « *'iyâka...wa 'iyâka* » : « *c'est à toi...c'est à toi* ». Le verset complet est le suivant : « *c'est toi que nous adorons, c'est toi dont nous implorons le secours.* » Comme nous l'avons signalé, la place du cœur dans la poésie de Maḥwî est très remarquable. Il n'est pas l'organe biologique, il contient une haute signification. Il « *est sans doute le niveau le plus élevé de la spiritualité, le cœur structure une partie de l'hermétisme coranique et divin, car il est l'organe qui assure la présence Divine.* »³⁷

Le cœur tient une place de premier rang, il est le trône divin.

Maḥwî met l'accent sur l'invocation muette, car la prière vocable n'a

³⁵ *Coran*, trad., Kasi., p. 39.

³⁶ Blachère Régis : *Le Coran*, Paris, Larousse, 1966, p.29.

³⁷ Chebel Malek : *Dictionnaire des Symboles Musulmans*, Paris, Albin Michel, 1995, p.104.

aucune efficacité si le cœur n'est pas apte à recevoir cette grâce. Il faudrait donc nettoyer le cœur de toute autre chose que Dieu. Entre la pensée, la parole et l'acte, Maḥwî voit qu'une bonne pensée engendre non seulement une parole mais aussi un bon acte. Cette triade a déjà existé dans la doctrine de Zarathoustra : bonne pensée, bonne parole, bonne action. Le langage du cœur est plus réel que celui de la parole. Le cœur est totalement indispensable dans l'acte de foi. Ibn 'Arabî va jusqu'à dire que « *Celui qui ne contemple pas les théophanies par le cœur les nie.* »³⁸

Dieu ne peut partager le cœur de quelqu'un, puisqu'Il entre dans un cœur occupé aussi par d'autres. Ici, Maḥwî fait allusion aux hypocrites, nous comprenons ce terme dans le sens que le Coran lui donne, c'est-à-dire ceux qui disent publiquement qu'ils sont des croyants, mais en réalité ne le sont pas.

7-« *L'ascète s'est familiarisé avec le goût de la soupe, l'extase du musc lui est complètement étrangère.* »³⁹

La sourate LXXXIII :

- 22- *Certes, les justes seront dans le séjour de délices.*
- 23- *Etendus sur des coussins, ils porteront çà et là leur regard.*
- 24- *Tu verras sur leur front briller l'éclat de la félicité.*
- 25- *On leur présentera à boire du vin exquis et scellé.*
- 26- *Le cachet sera de musc. C'est à quoi tendent ceux qui aspirent au bonheur.*
- 27- *Le vin sera mêlé avec l'eau de Tasnim.*⁴⁰

La sourate mentionnée est :

« *de date très incertaine. Des exégètes musulmans la considèrent, en tout ou en partie, comme de la fin de la période mekkoïse ou du début de la période médinoïse. Il est*

³⁸ Addas C : *Ibn Arabî et le voyage sans retour*, Paris, Seuil, 1996, p. 99.

³⁹ Ibidem. p. 99.

⁴⁰ *Coran*, trad., Kasi., p. 475-476.

certain que ce texte est assez ancien mais qu'il confirme l'existence d'une opposition déclarée. »⁴¹

Nous pouvons diviser cette sourate en deux parties.

La première va du premier verset au vingt-et-unième. Cette partie est adressée aux incrédules, notamment à ceux qui, dans la vente des marchandises, pratiquent la fausse mesure : leur séjour promis est l'Enfer. Cet avertissement pèse lourd sur les infidèles.

La seconde partie s'étend des versets vingt-deux à vingt-huit. Maḥwî s'intéresse à la seconde partie, et particulièrement au verset vingt-six, mentionné ci-dessus. Il s'inspire de cette sourate afin de répartir les gens de son époque en deux camps. Maḥwî oppose les faux ascètes aux vrais. Il use du même procédé suivant, il fait la comparaison les deux sens, gustatif et olfactif. Ce procédé est d'ordre appréciatif. Le premier sens est lié à l'attachement matériel caractérisé par « *le goût de la soupe* » et le deuxième à l'esprit, caractérisé par « *le parfum du musc* », qui « *fait partie d'un univers de l'eau bénie par le ciel.* »⁴² Il convient de noter au passage que, selon la tradition adoptée dans les confréries, dans le lieu de la méditation divine, on préparait également de la soupe pour les novices et les disciples.

Maḥwî critique ceux qui accordent plus d'attention aux plaisirs gustatifs qu'au plaisir spirituel. L'un fait obstacle à l'autre. Ainsi, Maḥwî crée-t-il une opposition très personnelle entre les deux sens. Il n'est pas obligé toutefois de garder la forme du verset tel qu'il existe dans la Vulgate ; il la modifie, en la traduisant. Ainsi, l'intégration est-elle plus « organique ». Cette manière fait partie du domaine de l'art poétique chez Maḥwî et de sa singularité. Maḥwî travaille sur les concepts et vocabulaires non kurdes de telle sorte qu'il les fait siens. Ces versets ont

⁴¹ Blachère Régis : *Le Coran*, Paris, Larousse, 1966, p.641.

tellement imprégné le tissu de son texte qu'ils jouent le rôle de témoins de la parole éternelle. Ainsi, fait-il de sa poésie un écho venu d'ailleurs, un ailleurs aussi proche que ses veines jugulaires.

8-« *La leçon solaire de l'an dernier de ton visage ne m'a pas convenu, laisse-moi donc, cette année, examiner la leçon nocturne de ton duvet et de ton grain de beauté.* »⁴³

La sourate XCI :

- 1- *Par le soleil et sa clarté,*
- 2- *Par la lune, quand elle le suit de près,*
- 3- *Par le jour, quand il le laisse voir dans tout son éclat.*⁴⁴

La sourate La nuit : XCII

- 1- *Par la nuit, quand elle étend son voile,*
- 2- *Par le jour, quand il brille de tout son éclat,*
- 3- *Par celui qui a créé le mâle et la femelle,*
- 4- *Vos efforts ont des fins différentes.*⁴⁵

Les sourates XCI et XCII sont mecquoises ; l'une est intitulée « *Le Soleil* » et la seconde « *La Nuit* ». Dans ces sourates, le Prophète prend les éléments cosmiques à témoins lorsqu'il s'adresse aux Qorayshîts. Nous constatons facilement l'opposition existant entre le soleil et la nuit. En lisant le vers de Maḥwî, nous remarquons que la description du visage de la bien-aimée nous montre la même opposition : celle entre la lumière de son visage et la noirceur de sa chevelure et de ses grains de beauté. Si la clarté du soleil symbolise le visage de la bien-aimée, les cheveux et les grains de beauté sont sombres comme l'obscurité de la nuit. Maḥwî n'emploie pas les deux versets dans le sens coranique. Linguistiquement parlant, il conserve

⁴² Chebel Malek : *Dictionnaire des Symboles Musulmans*, Paris, Albin Michel, 1995, p.286.

⁴³ *Maḥwî*, voir notre traduction dans l'annexe, p.333.

⁴⁴ *Coran*, trad., Kasi., p. 485.

⁴⁵ *Ibidem*. p. 486.

les deux mots ; le soleil et la nuit ; dans leur forme arabe : (*ashams, alqamar*). Ce qui est intéressant à noter, c'est le contraste entre ces éléments cosmiques et les membres de la bien-aimée. Le corps réunit à la fois le soleil qui est le visage illuminé et la nuit qui correspond aux boucles et aux grains de beauté. La clarté du visage est un élément du passé, mais la chevelure et les grains de beauté sont un élément symbolisant « *le monde à advenir ou l'état futur.* »⁴⁶ La nuit, donc, est parfaitement l'univers de la contemplation, comparable à celui où le papillon s'affole autour de la chandelle. C'est un état de fuite vers l'obscurité illuminatrice.

9- « *J'ai tant dépensé ma vie pour ton amour en espérant comme : « **Celui qui aura fait le bien** », et par la séparation tu m'as tué et tu n'as jamais pensé : « **Et celui qui aura commis le mal.** » »⁴⁷*

9a-« *Lorsque tu enlèves ton voile, on entend les cris mille fois plus forts que ceux de la résurrection, enlève-le, écoute les créatures et leur tremblement de terre.* »⁴⁸

La sourate XCIX :

- 1- *Lorsque la terre tremblera d'un violent tremblement,*
- 2- *Qu'elle aura secoué ses fardeaux,*
- 3- *L'homme demandera : Qu'a-t-elle ?*
- 4- *Alors elle racontera ce qu'elle sait,*
- 5- *Dans ce jour, les hommes s'avanceront par troupes pour voir leurs œuvres.*
- 6- *Celui qui aura fait le bien du poids d'un atome le verra,*
- 7- *Et celui qui aura commis le mal du poids d'un atome le verra aussi.*⁴⁹(trad., Kasi., p.493).

Pour les vers « 9 » et « 9a », Maḥwî emploie dans l'un le verset six et dans le second le verset un. Pour quelle raison Maḥwî mêle-t-il ces

⁴⁶ Chebel Malek : *Dictionnaire des Symboles Musulmans*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 185.

⁴⁷ *Maḥwî*, voir notre traduction dans l'annexe, p. 335.

⁴⁸ *Ibidem.* p. 321.

versets à son œuvre ? A quoi lui sert cette opposition entre le bien et le mal ? L'homme est réduit, selon cette optique, à la somme de ses œuvres sur cette terre. Pourquoi cette image de cataclysme ? Comme Blachère le montre bien, le Prophète « est encore sous le coup de l'appel divin ; la représentation du cataclysme qui va emporter le monde et le Jugement Dernier hantent son imagination. »⁵⁰

Nous pouvons dire que la poésie de Maḥwî est une somme de contrastes. Ici, opposition entre le mal et le bien se manifeste comme celle entre « l'union » et « la séparation ». Le poète est faiseur de bien, selon la règle prescrite dans le Coran ; il doit recevoir une récompense de son acte. Mais le destin de son amour est écrit de telle manière qu'il obtiendra que du mal, c'est-à-dire qu'il doit souffrir de la séparation. Ce procédé implicite donne une singularité entière à la poésie de Maḥwî. Si l'on regarde attentivement, on remarque que le terme « union » et le terme « séparation » n'ont été évoqué que cinq et quinze fois respectivement ; ce déséquilibre numérique est en soi une preuve que le poète souffre du choc de la séparation, qu'il soit dans l'allégresse ou dans l'union. Il est évident que le terme d'union englobe autant le sens profane que le sens sacré. Il n'est pas étrange que Maḥwî confonde la résurrection avec l'union, qui est une résurrection mineure, comme le souligne Chayegan. Nous aurons l'occasion d'en parler un peu plus en détail.

10-« *A quoi servent l'orgueil, la suffisance et la coquetterie,
tu redeviendras poussière, es-tu fière de ton origine ?
Quelques gouttes de liquide sont ton origine.* »

La sourate LXXXVI :

⁴⁹ Coran, trad., Kasi., p. 493.

⁵⁰ Blachère Régis : *Le Coran*, Paris, P.U.F., 1966, p. 31.

- 5- *Que l'homme considère de quoi il a été créé :*
 6 - *D'une goutte d'eau répandue. Sortie des reins et des os de la poitrine.* ⁵¹

Nous savons très bien que Maḥwî critiquait sévèrement un groupe de contemporains⁵². De manière directe et indirecte, ses arguments sont, dans ce cas, tirés du corpus coranique. Maḥwî, dans le vers « 10 », traduit le verset et le fonde à son corpus. Ainsi, lui donne-t-il une signification propre à critiquer ceux qui détenaient le pouvoir spirituel. De manière évidente, les poèmes mettent l'accent sur les faux ascètes. Maḥwî ne parle pas en général positivement des ascètes ; l'ascétisme devient synonyme de paresse, comme s'il était d'accord avec Shâfi'î lorsqu'il dit « *Le soufisme a pour fondement la paresse* » (Ibn al-Djawzî, nâmûs, XI). Mais nous devons nuancer ce propos, parce que les ascètes dont Maḥwî parle ne sont ascètes qu'en apparence, c'est-à-dire que leur aspect extérieur montre qu'ils sont des fidèles et des vrais croyants, mais leur intérieur dit le contraire. Maḥwî, très souvent, critique sans scrupule les apparences qui ne sont pas en accord avec l'état réel des hommes.

Maḥwî critique l'inutilité de la suffisance et de l'orgueil, car l'Homme est éphémère sur cette terre par nature. Comme le Coran l'indique, il est de la poussière et il y retourne. Afin d'exprimer cette idée, Maḥwî parle de « *chorê âw* », qu'on peut traduire par « quelques gouttes d'eau », soit du sperme. Dans la sourate LXXXVI : 6, Kasimirski le traduit ainsi : « *D'une goutte d'eau répandue* », et Blachère propose la traduction suivante : « *Il a été créé d'un liquide éjaculé* ». Pour

⁵¹ *Coran*, trad., Kasi., p. 479.

⁵² Sorân Maḥwî, *La bâraî Maḥwî lutkawa : à propos de Maḥwî : le Grand*, 'Abdullâh 'Azîz Khâlîd, Bagdad, 1986, p. 195.

notre traduction de l'œuvre de Maḥwī, nous avons suggéré : « quelques gouttes de liquide », plus en accord avec le sens du poème et celui du Coran. Cette sourate, souligne Blachère, « par le style et le contenu, [...] est très caractéristique du tour pris par la prédiction durant la deuxième période mekkoise. »⁵³

11-« Pour les égarés du désert de l'amour, Dieu annonce la bonne nouvelle : « **Que la paix soit sur celui qui suit la route droite.** » »⁵⁴

La sourate XX :

49- Allez et dites : Nous sommes des envoyés de ton Seigneur ; renvoie avec nous les enfants d'Israël, et ne les accable pas de supplices. Nous venons chez toi avec un signe de ton Seigneur. Que la paix soit sur celui qui suit la route droite.⁵⁵

11a-« Je m'appuie sur le souvenir de sa taille pour rester debout ; c'est le bâton sur lequel Moïse s'appuya. »⁵⁶

18- Qu'est-ce que tu portes dans ta droite ?

19- C'est mon bâton, dit-il, sur lequel je m'appuie et avec lequel j'approche les feuilles d'arbres⁵⁷ pour mon troupeau, et il me sert encore à d'autres usages.

11b- « Le cœur de Maḥwī dans l'étroitesse de sa poitrine est angoissé, ô mon Dieu, grâce à Moïse, ouvre-moi le cœur. »⁵⁸

25- Va trouver Pharaon. Il est impie.

26- Seigneur, dit Moïse, élargis mon sein,⁵⁹

27- Et rends-moi facile ma tâche.

⁵³ Coran, trad., Kasi., P. 336-337.

⁵⁴ Maḥwī, voir notre traduction dans l'annexe, p. 287.

⁵⁵ Coran, trad., Kasi., p. 246.

⁵⁶ Maḥwī, voir notre traduction dans l'annexe, p. 294.

⁵⁷ Coran, trad., Kasi., p. 244.

⁵⁸ Maḥwī, voir notre traduction dans l'annexe, p. 309.

⁵⁹ Coran, trad., Kasi., p. 245.

11c- « *M'unir à toi c'est le feu, être loin c'est le jour noir, tu es comme le soleil, celui qui est proche c'est une braise, celui qui est loin c'est de la cendre.* »⁶⁰

9- *Lorsqu'il aperçut un feu, il dit à sa famille : Restez ici, je viens d'apercevoir du feu.*

10- *Peut-être vous en apporterai-je un tison, qu bien je pourrai, à l'aide du feu, me diriger dans la route.*

Tâ Hâ est la sourate XX. mecquoise, elle est considérée comme une sourate de la deuxième période. Elle est caractérisée par une richesse sonore inouïe. On pense que la force évocatrice et musicale a agi sur 'Omar, le deuxième calife, alors infidèle, et qu'il est devenu attentif à la prédiction. Son entrée en Islam fut une victoire. Le commencement énigmatique par les lettres « T et H » a laissé longtemps les exégètes en dubitatifs.

De cette sourate Maḥwî extrait quatre versets 9, 19, 26 et 49) afin d'enrichir son texte. Il décontextualise complètement ce verset dans le vers «11 », le verset initialement adressé au Pharaon de l'époque de Moïse. Ce même verset a été réactualisé à l'époque de Muḥammad lorsque celui-ci renvoya un message à Darius, l'empereur de Perse. Le message débute par « *Que la paix soit sur celui qui suit la route droite.* » Dans les deux cas, le message est adressé à un « tyran. »

Maḥwî renverse le sens du verset ; pour lui l'égaré est salutaire, surtout s'égarer dans l'amour infini de Dieu. D'ailleurs, cette notion est présentée aussi dans son évocation de l'amour de Majnûn ; il en fait une règle. La paix de l'âme ne sera accomplie que si l'homme suit les traces d'amoureux hors du commun. Nous remarquons une

⁶⁰ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 314.

⁶¹ Coran, trad., Kasi., p. 244.

autre opposition celle entre la présence et l'absence. Atteindre Dieu est s'absenter de soi-même, présence en soi est absence de Dieu.

De la même sourate, Maḥwî tire un autre verset, le dix-huitième ; il le modifie en gardant la forme arabe. Le pronom personnel d'un discours rapporté, à la première personne « je », est transformé en troisième personne du singulier.

Le terme « cœur » revient comme le siège d'amour, d'un amour réel. Il y a une allusion à la sourate XCIV : 4.

Le symbolisme du feu est très remarquable dans la littérature mystique, notamment avec le fameux épisode du Buisson ardent. Les soufis méditent longuement ce moment. Moïse, en observant le feu, observe son Seigneur, qui lui ordonne de se déchausser puisqu'il entre dans l'aire du sacré. Maḥwî joue constamment avec les contrastes : noir/blanc, jour/nuit, feu/cendre, séparation/union. Le moment de la tension est tellement fort qu'il organise presque l'ensemble de sa poésie. Ces deux pôles ne sont jamais en jonction, comme ils ne sont jamais complètement séparés. Si la braise est la conséquence de l'union, la cendre n'est que le résultat naturel de la séparation.

12-« *Jacob fut comme Maḥwî, la séparation lui fit perdre la vue ; il la retrouva lorsque la poussière de la route porteuse de bonne nouvelle l'atteignit.* »⁶²

La sourate Joseph, XII.

96- *Lorsque le messenger porteur d'heureuse nouvelle arriva, il jeta la tunique de Joseph sur le visage de Jacob, et il retrouva la vue.*

⁶² Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 290.

⁶³ *Coran*, trad., Kasi., p. 194.

Les sourates de la troisième période sont considérées comme appartenant au temps de transition entre les périodes mecquoise et médinoise. Blachère écrit ces lignes à propos de la période médinoise : remarquons que la langue coranique « porte trace de cet élargissement de la prédiction. (...) La prédiction ne s'adresse plus seulement aux Incrédules de la Mekke, mais à la multitude de ceux qu'elle n'a pas encore touchés et en qui Mahomet espère. »⁶⁴ Au cours de cette période, le message coranique élargit sa diffusion. Les notables de Qorayshs sont remplacés par l'homme tout court.

Il est à noter que l'imaginaire populaire agit sur le texte religieux. Le contraire est tout aussi valable. L'histoire légendaire de « *Yûsif u Zulaykhâ* », relatant l'histoire coranique du charmant Joseph et de la belle épouse du gouverneur d'Égypte, est passée d'une dimension locale, à une dimension universelle. Il existe plusieurs versions, écrites sous forme d'un roman versifié, à côté de *Shîrîn u Farhâd* ou *Majnûn u Laylâ*, romans d'amour de premier ordre.

Après une longue séparation entre le jeune Joseph et son père Jacob arrive le dénouement ; les retrouvailles commencent, moment fort de l'histoire. À cet effet, il existe toute une démarche préparatoire, de la visite des frères de Joseph à la terre d'Égypte. L'histoire s'achève avec la remise de la tunique de Joseph à son père. C'est à ce dernier épisode que *Maḥwî* s'intéresse, surtout en raison de son caractère légendaire. Lorsque Jacob a reçu la tunique de son fils, il a retrouvé la vue. Le zéphyr est un symbole fort de la littérature orientale. Très personnalisé, il est un actant de premier ordre, à la fois message et messenger.

Les versets imbriqués dans les vers que nous allons analyser sont médinois. La plupart de ces sourates médinoises contiennent des « éléments organique du droit civil ou criminel en matière de mariage, de répudiation,

⁶⁴ Blachère Régis : *Le Coran*, Paris, P.U.F., 1966, p. 16.

d'héritage, de transaction, de répression, etc. De même, les textes de portée juridique ou culturelle constituent bien l'embryon d'un code, mais ne forment pas un code. »⁶⁵ Ils constituent la quatrième période, selon la classification de Blachère. Au niveau chronologique, ces sourates s'étendent de 622 à 627 après J.- C.

13-« *Sous le poids de l'amour, les cieux et la terre gémissent, quelle prétention pour l'ascète, qui porte difficilement ses guenilles.* »⁶⁶

La sourate XXXIII

70- *Nous avons proposé la foi au ciel, à la terre, aux montagnes ; ils n'ont pas osé la recevoir. Ils tremblaient de recevoir ce fardeau. L'homme s'en chargea, et il est devenu injuste et insensé.*⁶⁷

L'emploi des versets varie selon le choix du poète. Dans le vers « 13 », il en modifie le style, en outrepassant une simple traduction. Maḥwî, dans le vers «13 », parle « du poids de l'amour », tandis que dans la sourate médinoise XXXIII, le verset 70 parle de « la foi ». Il en existe maintes interprétations. La version arabe parle de « *amâna* », qu'on peut traduire par responsabilité. Blachère propose « la confiance ». La proposition de Maḥwî est très significative : il ne parle ni d'une responsabilité, ni d'une confiance attribuée à l'homme, mais d'un pacte fondé sur l'amour entre le Seigneur et l'Homme.

Nous constatons que sous la plume de Maḥwî le mot ascète a presque toujours une connotation négative, car l'ascétisme ne se borne nullement à un changement d'aspect, d'allure ou de vêtement. C'est avant tout un pacte d'amour qui le fonde. La dialectique entre l'extérieur et l'intérieur est mise en évidence. Une autre fois, l'amour

⁶⁵ *Ibidem.* p. 19.

⁶⁶ *Maḥwî*, voir notre traduction dans l'annexe, p. 300.

⁶⁷ *Coran*, trad., Kasi., p330.

est vu sous l'angle de la souffrance. Il n'est jamais facile d'entreprendre le chemin d'amour puisqu'il est un chemin de l'intérieur, introspectif. Visiter Ka'ba, pour Maḥwî, c'est suivre le chemin habituel des pèlerins, mais ce voyage commence par les chemins fissurés du cœur. Nous rejoignons la vision hallagienne du pèlerinage mental. De ce point de vue, le corps, microcosme, peut être substitué aux lieux sacrés, alors intériorisés. Cela revient en quelque sorte détruire les temples pour adorer celui qui les a créés et, en définitive, à détruire le temple du corps pour permettre à l'âme de s'élever.

14-« *Mon visage d'amant est pâle, et il est écrit sur mon visage le verset « d'un jaune très prononcé.» »*⁶⁸

La sourate II :

64- *Les Israélites ajoutèrent : Prie ton seigneur de nous expliquer clairement quelle doit être sa couleur, Dieu veut, leur dit Moïse, qu'elle soit d'un jaune très prononcé d'une couleur telle qu'elle réjouisse l'œil de quiconque la verra.*⁶⁹

La plus longue sourate est celle de la génisse, la seconde après (*Al-fâtiha*) « la Liminaire ». Le titre proposé par Blachère et par Kasimirski est « La génisse ». Le verset 64 se trouve dans la partie où le Prophète s'adresse aux Juifs de Médine pour but les convertir. Nous remarquons que Maḥwî n'utilise ce verset que pour sa valeur chromatique, qu'il met en parallèle, d'une part avec la couleur d'une génisse, « d'un jaune très prononcé », et son propre visage. Il est à noter que la société kurde attribue à la couleur jaune la manifestation du chagrin d'amour, l'équivalent d'un visage blême. La notion de sacrifice est très chère à Maḥwî, car la génisse en question est consacrée à l'offrande sur l'autel de Dieu. S'il garde la forme arabe du verset, c'est

⁶⁸ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 323.

⁶⁹ *Coran*, trad., Kasi., p. 64.

pour donner à cette expression sa valeur référentielle. C'est surtout aux couleurs rouge et noire que Maḥwî s'intéresse, l'une pour sa valeur esthétique, l'autre pour décrire son état psychologique. Quant à la couleur jaune, il ne l'emploie qu'une seule fois, dans le sens de « pâle ». Ce qui mérite l'attention, c'est ce parallèle fait entre la pâleur de son visage et la couleur de la génisse.

15-« *Devant la porte d'amour, heureux celui qui est chagriné : les yeux pleins de larmes, le cœur ensanglanté et blême.* »⁷⁰

15a-« *Maḥwî, le Secourable est aussitôt présent dans nos cris et dans nos pleurs, il permet au maître de pleurer comme un enfant.* »⁷¹

15b-« *Le cœur d'infortune, provoque des batailles d'amour, sans savoir qu'elles sont perdues d'avance, comme indiqué dans un verset.* »⁷²

15c-« *Mon Ami aime les pleurs et les cris, je récuse mon sourire ; ô, larmes coulez ! toi, tonnerre gémis sans cesse.* »⁷³

La sourate IX :

82- *Ceux qui restèrent dans leur foyers à l'époque de l'expédition de Tabuk, étaient enchantés de rester en arrière du prophète ; il leur répugnait de combattre, dans le sentier de Dieu, de leur biens et de leurs personnes. Ils disaient : N'allez pas à la guerre pendant ces chaleurs. Dis-leur : La chaleur du feu de la géhenne est plus brûlante. Ah ! s'ils le comprenaient !*

83- *Qu'ils rient un peu, un jour il pleureront beaucoup en récompense de leurs œuvres.*⁷⁴

La sourate IX est une sourate médinoise, subdivisée en plusieurs parties. Elle recèle notamment des dispositions touchant aux

⁷⁰ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 351.

⁷¹ Ibidem. p. 358.

⁷² Ibidem. p. 389.

⁷³ Ibidem. p. 363.

trêves et aux traités conclus avec les polythéistes de la Mecque, un appel aux croyants, un retrait, des privilèges sacerdotaux des Polythéistes mecquois, le calendrier islamique et une diatribe contre des convertis cherchant à s'abstenir d'entrer en campagne. De l'exemption de l'entrée en campagne ! Les quatre vers, 15, 15a, 15b, 15c, font allusion de manière nette au verset dans lequel le Prophète s'adresse aux hypocrites. Il faudrait encore comprendre le sens de l'hypocrisie selon le Coran. Maḥwî l'emploie dans ce verset le plus largement possible. Il parle avec son cœur, il s'adresse aux amoureux. Il faut dire que la conception de l'amour selon Maḥwî est très pessimiste. Le fait de pleurer est non seulement la preuve authentique de l'amour, mais il nettoie aussi le cœur. Le siège des larmes brûlantes n'est pas les yeux, mais un cœur ardent.

Dans aucun de ces vers, Maḥwî n'intègre les versets dans leurs formes arabes, sauf dans le vers « 15b », dans lequel le mot « *lî yabku* » : qu'ils pleurent, se retrouve tel quel.

Avant de parler du rapport entre le corpus de Maḥwî et la Sunna, il faudrait dire en quelques lignes dans quel sens il en use. Nous avons remarqué qu'il y a trois façons d'employer formellement les versets coraniques.

1- L'utilisation du verset, sous sa forme initiale, en en changeant parfois le sens. C'est un procédé d'actualisation du verset, voire d'intériorisation. Le terme « *'gra'* » est un terme-clef de la prédiction muhamadienne. Il ne s'agit pas d'une lecture simple d'un verset ou d'une sourate. Mais, par la lecture, le poète essaie de réduire les étapes afin d'être en mesure de le recevoir dans son for intérieur. C'est une

⁷⁴ *Coran*, trad., Kasi., p. 163.

méthode qui, dépassant une lecture littérale du Coran, en atteint la quintessence symbolique.

2- La traduction, qui, dans l'ensemble de son texte, s'harmonise avec la langue kurde, pour créer son propre verbe poétique à partir du Livre.

Le rapport entre la poésie de Maḥwî et le texte coranique est donc ambigu. Il s'en inspire comme on s'inspire d'un ordre, « *amr* ».

3- L'allusion au texte coranique. Le Coran constitue précisément l'arrière-plan du texte de Maḥwî, ou une couche inférieure.

Quant au contenu, remarquons que Maḥwî emploie les versets pour convaincre ses adversaires au nom de l'Islam. Dans cette période agitée, où un « vide » se profile, Maḥwî est porte-parole du Prophète. Il essaie de raviver les valeurs réelles du message divin. En quatre lieux, Maḥwî rappelle aux musulmans qu'ils ne doivent pas oublier la mort, et pour cela nettoyer le cœur avec des larmes, fruit de la méditation et mortification du corps.

Sémantiquement, son message joue le rôle d'aide-souvenir, sans rien ajouter. En cela, Maḥwî est un *salafi*. Pourtant, il trace son propre chemin, à l'écart du chemin habituel, vers un accomplissement personnel ; Maḥwî veut puiser son savoir dans le message divin ; s'il utilise un langage nourri de citations coraniques, c'est pour fonder sa propre « révolte » : il sera exilé au sud d'Irak.

II-3- La portée des *ḥadīth* dans la poésie de Maḥwî

L'importance de la Sunna n'est pas moindre que celle du Coran, imitation de l'acte divin qui a inspiré Muḥammad. Celui qui, le premier, a imité l'acte divin, indique la voie, les autres musulmans devront suivre sans hésitation. Elle est l'affirmation et la certitude de croire en Dieu. Selon Adonis⁷⁵, la Sunna fut initialement l'interprétation du Coran ; ensuite, elle est devenue la somme des actes et des dires de Muḥammad. Avec le Coran était constituée la source du dogme et de la loi en Islam. La Sunna est littéralement l'imitation du Prophète. Selon Blachère :

« le substantif sunna signifie originellement : « coutume ancestrales et consacrée », et, par extension, une « règle tirée des attitudes, des manières d'agir de quelqu'un », voire de Dieu même. Appliqué à Mahomet, ce terme prend une valeur abstraite et représente « l'ensemble des dicts, des comportements, des façons de manger, de boire, de se vêtir, de s'acquitter de ses devoirs religieux, de traiter les Croyants et les Infidèles » ; la Sunna est donc une règle qui, dans le monde de l'Islam, a constitué une véritable « Imitation du prophète. »⁷⁶ »

L'imitation du Prophète nous laisse penser qu'il est le prototype de l'Homme, l'image de l'Homme Parfait, selon le mystique musulman ; il est « l'anthropos universel auquel aspirerait tout soufi. On estime, par exemple, que le Prophète serait l'équivalent sur terre du prototype de l'Homme Parfait tel qu'il est défini par 'Abdel-Karim al-Jili (1365 ou 1366 - 1417). »⁷⁷ Le Prophète de l'Islam n'est pas un homme ordinaire ; il est la réalisation du projet divin sur terre. Ses paroles, ses actes, ses comportements viennent s'ajouter au corpus coranique pour constituer le socle légal du dogme islamique. A partir de là, la personnalité de Muḥammad agira sur l'esprit des musulmans et demeurera comme l'incarnation de l'esprit divin.

⁷⁵ Adonis : *Athâbit wal mutaḥawil*, Tome I, Beyrouth, Dâr al-'awda, 1986., pp. 131-172.

⁷⁶ Blachère Régis : *Le Coran*, Paris, P.U.F., 1966, p. 92.

Maḥwî « *est seul, personne ne comprend son langage* »⁷⁸. Cette originalité et ce sentiment ne sont-ils pas le début d'une recherche personnelle et unique ? Pourtant, il veut suivre pas à pas le Prophète jusqu'à ce qu'il revive en lui ce désir assoiffé de le rejoindre, entendu comme : mourir auprès de son mausolée. Ce lyrisme dont le poète souffre est une solitude prophétique. Fait-il de lui un prophète déchu ?

II-3-1- Analyse des vers

Pour plus de précision, nous allons analyser les vers dans lesquels Maḥwî fait allusion directement aux paroles du Prophète, et voir dans quelle mesure il les intègre. Notons d'emblée que l'exégèse et l'annotation de Malâ Karîm nous ont été fort utiles. Il est donc recommandé de suivre la même méthode. Après avoir présenté les vers contenant les paroles prophétiques, nous donnerons le corpus, les ḥadîth proprement dit. La traduction de ceux-ci est nôtre. Ensuite, nous analyserons la portée de chaque citation, aux niveaux linguistique et poétique, puis enfin au plan de l'ordre et de l'idée.

1- « *Ô, ta beauté est la lumière des yeux des prophètes, le soir de tes mèches est le matin des fêtes des fidèles.* »⁷⁹

1a- « *Maḥwî, si la mort t'accorde encore un peu de temps pour te rendre à Hidjâz, tu devras répandre ton âme sur le mausolée du prophète.* »⁸⁰

1b- « *Si cela est la nuit du Voyage Nocturne du roi des prophètes, le soleil devrait se prosterner face à lui.* »⁸¹

⁷⁷ Chebel Malek : *Dictionnaire des Symboles Musulmans*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 203.

⁷⁸ *Maḥwî*, voir notre traduction dans l'annexe, p. 287.

⁷⁹ Ibidem. p. 294.

⁸⁰ Ibidem. p. 316.

⁸¹ Ibidem. p. 317.

1c- « Le Berger n'égale pas mon roi ? un Ânier n'est pas l'égal du Chevaucheur d'un Borax. »⁸²

1d- « Ô mon Dieu, grâce au roi qui est sur le trône « sans toi, »⁸³ éloigne-toi, Maḥwî, de cette charogne. »⁸⁴

De prime abord, qu'est le Prophète aux yeux des soufis ? Il n'est pas un simple messager envoyé par Dieu pour la prédiction, dont le Coran serait le Livre... Le Prophète rentre dans une vision cosmologique assez complexe. Par la parole qui suit, nous comprenons que le Prophète entre dans le projet divin, que son existence précède la création même. Muḥammad aurait dit : « J'étais un prophète alors qu'Adam était parmi l'eau et l'argile ». Si, aux yeux des orthodoxes, avec le prophète Muḥammad, le message divin est clos, l'attitude soufie voit que la prophétie est interminable, que le Cercle ne peut se clore. Maḥwî n'a jamais prétendu appartenir à ce cénacle dont la prétention serait d'accomplir le cercle prophétique. La réalité muhammadienne aurait existé avant l'existence. Sur ce point, Shayegan nous dit ceci :

« L'apparition du cycle de la prophétie est comparée, chez les soufis, tantôt au lever ascensionnel de la marche du soleil, tantôt aux points successifs d'une ligne circulaire. Le symbolisme est très suggestif : depuis Adam, point initial du cycle de la prophétie, jusqu'à Mohammad, point final de ce même cycle, qui fait une révolution complète depuis le lever du soleil de la prophétie jusqu'à l'extrême pointe de son ascension, les différents prophètes qui se sont succédés (constituant ainsi les marches ascensionnelles du soleil) ont été, chacun, dans leur réalité spirituelle, l'épiphanie d'un attribut d'entre les attributs de la Perfection mohammadienne. Cette épiphanie partielle du logos est le rapport spirituel qui relie chacun des prophètes à la Niche aux lumières de la prophétie (Réalité mohammadienne). »⁸⁵

82 Ibidem. p. 325.

83 « Sans toi, sans toi, Dieu n'aurait créé l'univers », selon la tradition du Prophète, il aurait existé avant la création.

84 Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 333.

85 Shayegan Daryush : *Hindouisme et Soufisme*. Paris, La Différence, 1979, p. 186.

Dans le vers « 1 », cette prééminence est très remarquable. La beauté du Prophète rentre dans un ordre mythique et cosmique. Il contient la beauté absolue. Nous pouvons comparer, mettre en parallèle, la beauté du Prophète et celle de la Bien-aimée. Le fait de lever l'opposition soir/matin pose clairement l'idée d'une beauté absolue. Dans le vers « 1a » existe cette idée de fusion entre l'âme du poète et celle du Prophète. Le lieu saint, la Ka'ba, perd momentanément sa valeur : au rituel du pèlerinage se substitue le désir du poète de « répandre son âme sur le mausolée du Prophète. » C'est pour rejoindre le cercle de la perfection. Hidjâz n'est plus un vaste territoire, mais réduit plutôt à une tombe : celle du Prophète.

Les expressions telles que « *Le roi des prophètes* », « *Chevaucheur du Borax* », « *sans toi* » montrent que Maḥwî adopte une vision mystique lorsqu'il s'agit du Prophète. La première expression montre la prééminence de Muḥammad sur les autres prophètes. « *Chevaucheur du Borax* » renforce la première expression. La comparaison entre Jésus « *l'Ânier* », Moïse « *Le Berger* » et Muḥammad « *Chevaucheur du Borax* » fait allusion au voyage nocturne du Prophète. Enfin, l'expression « *sans toi* » suppose que si Dieu a créé le monde, ce n'est pas sans, mais grâce à lui, « *lawlâka lawlâk lamâ khuliqa al aflâk* », « sans toi, sans toi, la création n'aurait pas eu lieu. »

2- « *Elle me tue, elle ravage mon foie et mon cœur, elle me dit : « Je suis l'assassin et les biens m'appartiennent. »* »⁸⁶

« *Celui qui tue un infidèle, ses biens lui appartiendront.* »⁸⁷

⁸⁶ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 296.

⁸⁷ *Diwânî Maḥwî* : établi par Malâ 'Abdulkarîmî Mudarîs et Muḥammadî Malâ Karîm, Bagdad, Académie scientifique kurde, 1984, p. 49.

Le vers « 2 » a un sens totalement différent du *ḥadīth*. Maḥwî s'y considère comme l'infidèle et assigne à sa bien-aimée le rôle d'une bonne musulmane qui tue, ravage le foie et le cœur. Le fait que le poète se mette dans la peau d'un infidèle n'est pas si rare dans la tradition mystique. N'est-elle pas la métaphore d'un autre chemin : celui qui mène au vrai amour !

3- « Tu ne sous-estimes pas les soupirs des démunis, la bise peut ébranler le trône divin. »⁸⁸

« Le trône divin tremblera de pleurs des opprimés. »⁸⁹

La souffrance et le sentiment d'être un démunis sont les traits les plus évidents de l'œuvre de Maḥwî. Ce phénomène est lié, d'une part à l'héritage lyrique, et d'autre part, aux mystiques qui ont développé une grande modestie face à l'effusion d'amour. Le poète est le prototype de la victime ; ce sentiment est également nourri par toute la martyrologie, dont le symbole le plus marquant est le maître Hallâj. Les « soupirs des démunis » sont ceux des amoureux.

4- « Voici une parole qui contient la sagesse : le Donateur est un, c'est Lui-même qui empêche de donner. »⁹⁰

« Personne n'empêche ce que Tu donnes et personne ne peut donner ce que Tu empêches. »⁹¹

Le texte de Maḥwî est plein de maximes, dictons populaires et traits de sagesse des anciens. Le vers « 4 » offre une vision très fataliste. C'est l'attitude de quelqu'un qui s'abandonne passivement aux

⁸⁸ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 316.

⁸⁹ *Dîwânî Maḥwî* : établi par Malâ 'Abdulkarîmî Mudarîs et Muḥammadî Malâ Karîm, Bagdad, Académie scientifique kurde, 1984, p, 136.

⁹⁰ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 322.

⁹¹ *Dîwânî Maḥwî* : établi par Malâ 'Abdulkarîmî Mudarîs et Muḥammadî Malâ Karîm, Bagdad, Académie scientifique kurde, 1984, p, 167.

événements ; sinon, il s'agit de *taslîm*, une des stations à laquelle le soufi doit parvenir. Le *taslîm* est l'abandon entier à la volonté de Dieu, sa résignation sans la moindre critique. Abû Nasr Sarâdj, dans son maître-livre : *al-Lam'*, parlant des sciences exotérique et ésotérique, évoque le *taslîm* comme un composant de la science ésotérique⁹². Ce *ḥadîth* est très proche de certains versets qui attribuent à Dieu l'omnipotence. Tout vient de Lui ; donc, hors de sa volonté il n'y a rien.

5- « Sais-tu que le monde n'est qu'une charogne ! il est regrettable de se disputer autour de ce cadavre, comme des chiens. »⁹³

« La vie est une charogne, les désireux sont des chiens. »⁹⁴

5a- « Le temps a transformé en paille l'arbuste du jardin de ma jeunesse, mais l'arbre de ma longue espérance ne commence qu'à bourgeonner. »⁹⁵

« Le fils d'Adam (l'Homme) vieillira, pourtant deux choses en lui revivront : la cupidité et l'espérance en la vie. »⁹⁶

Une étape importante dans la vie des mystiques est l'abandon du désir matériel pour le seul spirituel. Atteindre Dieu nécessite de laisser la vie mondaine, juste pourvu du minimum pour survivre. Etape du dénuement matériel ! Pour le terme d'Eliade, *Maḥwî* serait un « anticosmique » pour qui le monde est essentiellement mauvais. Le vers « 5a » renforce l'idée que l'espérance de vie augmente tant que

⁹² Amîn 'Alâ'addîn Naqshbandî, *Tasauf chiya ? Dâr al-Hurîya*, Bagdad p.227.

⁹³ *Maḥwî*, voir notre traduction dans l'annexe, p. 329.

⁹⁴ *Dîwânî Maḥwî* : établi par Malâ 'Abdulkarîmî Mudarîs et Muḥammadî Malâ Karîm, Bagdad, Académie scientifique kurde, 1984, p, 187.

⁹⁵ *Maḥwî*, voir notre traduction dans l'annexe, p. 346.

⁹⁶ *Dîwânî Maḥwî* : établi par Malâ 'Abdulkarîmî Mudarîs et Muḥammadî Malâ Karîm, Bagdad, Académie scientifique kurde, 1984, p, 254.

l'homme vit. Cette démonstration de la nature fondamentale de l'homme est liée à sa destinée en tant que créature de Dieu. Maḥwî vise ainsi à une autre démarche pour rejoindre les élites de Dieu. Ce pessimisme est sous-jacent dans toute son œuvre.

6- « *Demain c'est le jour de la résurrection, ô, mes frères, profitez de cette occasion, renoncez à moi pour que personne ne soit à mes côtés.* »⁹⁷

« *On ressuscite l'individu avec ceux qu'il aime.* »⁹⁸

Un des mots-clés de la poésie de Maḥwî est le terme « résurrection » employé dans une acception large. Il peut être un espace permettant au poète de rejoindre sa bien-aimée. Dans ce sens-là, résurrection et présence de la bien-aimée coïncident fatalement ; le terme amène l'image mentale de la bien-aimée. Revenons au ḥadīth mentionné. Il ne parle que d'une résurrection majeure, si nous adoptons la classification de Shayegan, selon laquelle il existe trois résurrections :

- 1- La Résurrection mineure, c'est la mort naturelle, le passage d'un état à un autre ;
- 2- La Résurrection intermédiaire, c'est une mort volontaire, l'état des gnostiques parvenus à l'annihilation (*fanâ'*) de leur vivant ;
- 3- La Résurrection majeure, c'est la grande résurrection.

Maḥwî ne désire pas ressusciter avec ses proches ou ses amis, car il ressent un sentiment de culpabilité. Le Coran nous apprend que la résurrection est proche sans nous en donner le moment exact. Cette vision eschatologique est une des caractéristiques des versets de la première période mecquoise. Après treize siècles écoulés, elle n'a pas

⁹⁷ Maḥwî fait allusion à une tradition du prophète selon laquelle chaque individu pourra accompagner celui avec qui il voudrait être ressuscité.

⁹⁸ *Dîwânî Maḥwî* : établi par Malâ 'Abdulkarîmî Mudarîs et Muḥammadî Malâ Karîm, Bagdad, Académie scientifique kurde, 1984, p, 222.

changé. Maḥwî nous parle de « demain ». Bien sûr, il s'agit d'un demain virtuel, mais l'idée de proximité est fortement présente dans la pensée de notre poète. Le temps conçu ainsi perd sa dimension matérielle, il est d'ordre imaginaire. Face à notre temps il y aurait un autre temps, d'ordre divin. Selon la conception musulmane du temps, la résurrection, ou dit autrement le Jugement Dernier, est le seul temps parfait. Comme le souligne Massignon, « *il faut l'attendre avec un respect sacré.* »⁹⁹

7- « *Si Dieu octroie le don de retenue, ce don est un talisman ; pourquoi le foie de Khasraw fut-il déchiré, sinon parce¹⁰⁰ qu'il détruisit la missive du Prophète !* »

« *Seigneur ! détruis son royaume, comme il a détruit ma lettre.* »¹⁰¹

Dans le ḥadīth ci-dessus, on peut lire en filigrane l'histoire suivante : Muḥammad avait envoyé un message d'invitation à Darius pour qu'il embrasse la nouvelle prédiction. En guise de réponse, celui-ci détruisit le message. Lorsque Muḥammad l'apprit, il lança ce fameux ḥadīth . La destruction du royaume de Darius était inévitable, puisque le Prophète l'avait voulue. Une simple volonté du Prophète était suffisante pour sa réalisation. Ici, la volonté du Prophète et celle de Dieu sont conjointes.

Les ḥadīths et les faits historiques relevant de la vie du Prophète sont une couche importante et nécessaire de la poésie de Maḥwî. Ils

⁹⁹ Massignon L. : *La parole donnée*, 10/18, Paris, p.354.

¹⁰⁰ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 348.

¹⁰¹ *Dîwânî Maḥwî* : établi par Malâ 'Abdulkarîmî Mudarîs et Muḥammadi Malâ Karîm, Bagdad, Académie scientifique kurde, 1984, p, 262.

jouent à la fois dans l'élaboration de la composition poétique et sa vision mystique, qui, en conséquence, tendent vers un même but. L'assimilation de la beauté imaginée du Prophète à celle de la bien-aimée indique l'orientation de la pensée de Maḥwî. Son amour excessif va jusqu'à la fusion dans laquelle le « je » perd son identité propre pour devenir « autre. » Cette vision nécessite une intervention des éléments cosmiques ; dans ce cas précis, le soleil agit et participe à l'adoration du Prophète, comme cela fut, pour les anges qui devaient adorer Adam. Le Prophète, pour accomplir le cercle complet, doit donc rejoindre Adam dans sa pureté.

Les éléments caractéristiques du texte de Maḥwî couvrent plusieurs strates ; cette composition personnelle donne sa vision théologique, mystique et poétique.

Théologique, puisqu'il observe un monde essentiellement mauvais, comme l'a dit le Prophète. Mauvais, donc, on devrait l'éviter et aller à l'essentiel. La volonté divine est essentielle ; il n'existe rien hors d'elle. C'est une totalité.

Mystique, puisque, face au Prophète, il cherche un amour fusionnel. Si le Prophète est beau, il devient la Beauté. Les descriptions des composantes de la beauté de la bien-aimée et de celle du Prophète s'unissent pour devenir une beauté seule et unique. Dans les deux cas, les éléments cosmiques (le soleil, la lune, les étoiles...) sont au service de l'Unique.

Poétique enfin, puisque Maḥwî les utilise pour sa propre création. Il les mélange dans son moule. L'imbrication des versets coraniques et des citations prophétiques dans sa propre création appelle une autre remarque. Dans le premier cas, Maḥwî est séduit par la forme originelle, à savoir l'arabe, tandis que, dans le deuxième cas, il assimile si bien les versets à son texte qu'il est difficile de les distinguer. Mais

Mahwî instaure un rapport varié, à plusieurs niveaux. Entre un regard éduqué sur le fondement immuable de la vision musulmane de l'homme : « *Le fils d'Adam (l'Homme) vieillira, pourtant deux choses en lui revivront : la cupidité et l'espérance en la vie* » ; et le désir d'un projet plus personnel et plus expérimental, voilà l'espace de Mahwî. Y-t-il une limite à ce projet ?

De fait, nous allons consacrer ce chapitre à étudier la limite de la Loi, et à voir la poésie de Mahwî créer sa propre dynamique, son propre mouvement, c'est-à-dire la loi qui crée l'économie du texte. Est-elle une Loi venue de l'extérieur, la somme d'une connaissance préétablie, ou le fruit d'un contact immédiat et personnel avec le monde spirituel, apte à engendrer une poésie inspirée traçant son propre chemin ?

II-4- La portée et la limite de la Loi

Avant d'aborder cette notion de limite, s'impose l'étude des présupposés théoriques. Nous allons donc l'aborder selon deux points de vue : le premier, celui du shâfi'isme ; le second celui d'Ibn 'Arabî. Ce choix s'impose parce que le texte de Mahwî joue avec ces références. Il est d'une part fidèle à la doctrine du shâfi'isme, puisqu'il est tout simplement adepte de cette interprétation ; d'autre part, il ne cache pas son affinité avec le credo métaphysique d'Ibn 'Arabî, à savoir le *wahdat al-wudjûd*, que tantôt l'on traduit par l'Unité d'existence, tantôt par l'Unicité de l'Être. Ce terme est assez complexe pour mériter une étude à part entière. Nous ne présenterons ici que les lignes directrices du shâfi'isme.

Ce chapitre propose l'étude de quatre éléments fondamentaux de l'orthodoxie musulmane, qu'il nous paraît convenable d'énumérer ainsi :

- 1- La connaissance ;
- 2- L'imagination ;
- 3- Le bien et le mal ;
- 4- La récompense : Paradis/Enfer.

Nous avons vu que l'origine de la connaissance selon Shâfi'î est la somme du Coran et de la Sunna ; son origine est immuable, elle peut être le passé comme le présent ou le futur. L'homme ne participant pas à la formation de cette connaissance doit obéir sans s'interroger. Mais obéir sans pourquoi, c'est faire du message de l'Islam un ensemble de formules stéréotypées. Dans un ouvrage consacré à Hallâj, Roger Arnaldez s'interroge ainsi :

« Si, comme l'enseigne la stricte orthodoxie, Mahomet est le sceau des prophètes, si la Révélation n'apporte qu'une loi, qu'ont à faire les hommes, une fois qu'ils ont reçu le Coran, sinon donner tous leurs soins à l'observation rigoureuse des commandements, dans un esprit d'obéissance et d'humilité ? Cette tendance légaliste a été forte en Islam ;

néanmoins, elle ne pouvait régner absolument sans faire de la religion une superstition de la formule et du geste. »¹⁰²

Puisque « la connaissance » relève d'une nature divine et par conséquent inaccessible, l'homme est toujours dépassé, sa connaissance à lui étant limitée. C'est la raison pour laquelle il doit obéir *a priori* à cette connaissance révélée. En résumé, l'origine de la connaissance est la totalité de la Révélation. L'« *idjtihâd* », c'est-à-dire l'exégèse coranique en vue d'appréhender la dimension temporelle du message divin, aurait été refoulé dès le III^{ème} siècle de l'Hégire. Car les grandes écoles doctrinales en Islam ont été éliminées au profit d'une attitude qui est le « *taqlîd* » : littéralement, le « suivisme. » La connaissance n'est plus alors un effort personnel, mais l'affaire de l'ensemble de l'*Umma*. Autrement dit, elle n'est admise que collectivement. D'ailleurs, selon cette perspective, il y a un rapport entre poésie et message divin. Celui-ci n'est qu'une manière parmi d'autres de tracer la voie de la poésie en parallèle avec la doctrine ; la poésie apparaît comme une exégèse de ce message, par un langage dompté de l'intérieur. Cela explique que les règles de la poésie ont été imposées de l'extérieur, avec sa propre règle sémantique. Le choix du sujet et le thème sont soigneusement contrôlés. La poésie doit être fonctionnelle : au service du dogme. D'ailleurs, cela n'a jamais empêché que le texte poétique demeure au seuil de cette doctrine. C'est l'objectivation de la poésie qui est conçue comme le moyen de dompter le danger de l'imagination.

Par ailleurs, la connaissance selon le soufisme est une connaissance du cœur. Elle prend évidemment pour fondement la base coranique, à travers les sourates : *Muḥammad* : 26, *La délibération* : 23

¹⁰² Arnaldez Roger : *Hallâj ou la religion de la croix*, Paris, Plon, 1964, p. 53.

et *La Famille de 'Imrân* : 6,¹⁰³ qui donnent au cœur la tâche essentielle, en tant que réceptacle de la lumière divine. En outre, le Coran est riche de 122 versets concernant le cœur, comme El-Jouzou le souligne dans sa thèse traitant exclusivement de la conception de la raison et du cœur dans le Coran et la tradition musulmane : *ḥadīth* :

«...ces versets parlent de plusieurs aspects de l'âme humaine, de sorte qu'on a l'impression d'être parfois devant l'une des manifestations de la raison, parfois devant la raison elle-même ; parfois, c'est l'ensemble des sentiments et des sensations intérieures, ou l'ensembles des deux côtés sentimentaux et raisonnables, avec en plus un approfondissement et une autre dimension. »¹⁰⁴

Si l'étude d'El-Jouzou met en valeur l'aspect extérieur de l'Islam, quand il traite de l'interprétation des soufis, il ne consacre que quelques lignes à leurs interprétations plus intimes, voire éloignées d'une doctrine régie seulement par un raisonnement rationnel et littéral. Pour ce qui est d'Ibn 'Arabī, il est intéressant de voir sa triple classification des connaissances et la manière dont le soufi l'acquiert. Le rapport de l'homme à la connaissance varie d'une personne à l'autre, d'une catégorie à une autre. Cette catégorisation est classée de la manière suivante :

a- Il y a les disciples de la science du cœur, c'est-à-dire ceux qui possèdent cet organe psycho-spirituel que la physiologie mystique désigne comme « cœur » (*aṣḥâb al-qlûb*). Selon l'expression de Maḥwī (*ahlî dil*), les « gens du cœur », ce sont les mystiques, et plus particulièrement les parfaits d'entre les soufis.

¹⁰³ (Ne méditeront-ils pas le Coran, ou bien leur cœurs ne seraient-ils pas fermés par les cadenas ?(XLVII : 26).

Diront-ils : Muḥammad a forgé un mensonge sur le compte de Dieu ? Certes, Dieu, si cela lui plaît, peut apposer un sceau sur ton cœur, effacer lui-même le mensonge, et affermir la vérité par ses ordres ; car il connaît ce qui est au fond des cœurs. (XLII : 23). Seigneur ! ne permets point à nos cœur de dévier de la droite voie, quand tu nous y as dirigés une fois. Accorde-nous ta miséricorde, car tu es le dispensateur suprême.(III : 6).

b- Il y a les disciples de l'intellect rationnel (*aṣḥâb al-'uqûl*) : ce sont les *mutakallimûn*, les théologiens scolastiques ; pour Maḥwî, ce sont des « prédicateurs ». Maḥwî les observe avec beaucoup de méfiance.

c- Il y a les simples croyants (*mu'minûn*). Pour Maḥwî, c'est l'« *ummatî Muḥammad* » : la communauté de Muḥammad, à savoir l'*Umma* dans sa totalité.

Cette classification met au moins une chose en évidence, c'est que la connaissance varie de manière graduelle d'une catégorie à une autre. L'effort personnel joue un rôle prépondérant. Nous remarquons que Maḥwî choisit la nuit comme espace idéal pour restaurer un rapport intime avec la lumière de la connaissance. Ce choix est le fruit d'une méditation profonde permettant à Maḥwî de chercher « *les perles de la connaissance*. » Le terme de recherche est le mot-clé dans ce vers. Il met en relief la dimension personnelle de cette quête vers la connaissance. Le vers suivant en apporte la preuve.

*« Pour celui qui est à la recherche des perles de la connaissance, la nuit est une mer pleine de diamants, on ne peut s'y noyer. »*¹⁰⁵

Qu'est-ce que la connaissance du cœur ? Au plan mystique, le cœur structure une partie de l'hermétisme coranique et divin, comme le *Dictionnaire des symboles musulmans* l'indique :

*« Il est l'organe qui assure la présence Divine en un être donné, le Créateur étant appréhendé non par les yeux, mais bel et bien par le cœur. »*¹⁰⁶

¹⁰⁴ El-Jouzou Mohamed Ali : *La conception de la raison et du cœur dans le Coran et la tradition musulmane*, thèse de 3ème cycle, sous la direction de Najmod-dine Bammate, Université de Sorbonne, 1977, Paris VII, p. 193.

¹⁰⁵ *Maḥwî*, voir notre traduction dans l'annexe, p. 348.

¹⁰⁶ Chebel Malek : *Le dictionnaire des symboles musulmans*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 104.

En effet, on appréhende la connaissance selon la capacité du cœur, dont la portée visionnaire s'arrache au pouvoir des normes. Autrement dit, connaître Dieu est une expérience personnelle ; elle ne peut être réglée par des normes communes. Cette approche conduit à une connaissance nouvelle ajoutée à la connaissance précédente. Chaque état est par définition nouveau ; il est fondé sur l'immédiateté. Lahîjî dit avec exactitude, commentant *La Roseraie de Mystère* de Shebestari : « A chaque instant, ces manifestations sont nouvelles et sans répétition. »¹⁰⁷

Le rapport entre le cœur et cette vision est le fruit de l'imagination. Dans le texte de Maḥwî, en vertu de la connaissance, s'installe le rapport entre le cœur et l'image de la bien-aimée. De là cette image fragmentée, floue et en définitive insaisissable. C'est l'image de l'Absolu qui est en fuite. Ce reflet occupe le cœur où la bien-aimée se contemple. L'apparition de l'image de la bien-aimée dans le cœur de Maḥwî signifie que celui-ci est illuminé.

Il faut ajouter que, lorsque nous parlons du cœur, il n'existe aucune frontière entre l'esprit, l'intellect et le cœur. On échappe à la dualité qui tend à opposer corps et esprit. Autrement dit, le cœur est la métaphore par excellence de l'homme dans sa profondeur. Il ne connaît pas d'état définitivement figé. En revanche, il a des dimensions variables selon le rapport instauré entre le soufi et le divin. Dans le cas de notre étude, les images de la bien-aimée et du poète s'entremêlent selon une ligne de partage extrêmement floue. La bien-aimée ajoute encore davantage d'ambiguïté lorsque elle prend une dimension absolue qui se nourrit des éléments esthétiques arrachés à la beauté terrestre. La présence de la bien-aimée dans le cœur de notre poète est

¹⁰⁷ Shabestari : *La Roseraie du Mystère*, traduit du persan présenté et annoté par Djamshid Mortazavi et Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, Sindbad, 1991, p.110.

non seulement signe de plénitude, mais aussi de souffrance. Le cœur seulement est en mesure de recevoir cette contradiction. En effet, la présence comme l'absence, le blanc comme le noir, l'extérieur comme l'intérieur contiennent le cœur. Maḥwî, dans les vers suivants, démarque le cœur de sa contemplation : « *Lorsque la splendeur divine occupe le cœur, c'est comme si le ciel remplissait une hutte.* »¹⁰⁸ « *Il faudrait que le cœur soit vaste comme l'univers, pour que la nuit et le jour, l'union et la séparation s'y installent.* »¹⁰⁹ N'y a-t-il pas là l'écho du ḥadīth suivant : « *Toute la terre et tout le ciel ne peuvent pas me contenir, mais le cœur de mes fidèles serviteurs me contient ?* »

Il est à noter que le cœur a deux faces, l'une reflète l'aspect extérieur et l'autre intérieur. Nous remarquons que cette opposition exprime une fois l'espace diurne et une autre fois l'espace nocturne. Autrement dit, la lumière et l'obscurité émanent du corps de la bien-aimée. Son visage en est le symbole, exprimé par la lune ou/et le soleil. La chevelure symbolisant l'obscurité peut être piège tendu au poète d'où émane de la lumière noire : la plus belle illumination de la vision chromatique. Le rapport entre chevelure et cœur, très fréquent dans la poésie de Maḥwî, est conflictuel. C'est la chevelure qui tend un piège au cœur en l'encerclant, mais les rayons du soleil de son visage le déterminent. Ces deux espaces sont observés comme les deux faces du miroir : la métaphore du cœur. La face externe du cœur est toujours tournée vers une lumière qui, selon l'expression de Jîlî, est l'attention (*al-himma*) ; cette face est l'œil du cœur, de sorte que quand un nom attire l'attention, la face le voit et reçoit son impression. À l'autre face, l'attention n'a pas d'accès.

¹⁰⁸ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 287.

¹⁰⁹ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 361.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur le texte de Maḥwî pour se rendre compte de l'emploi très varié du « cœur ». La douleur, la souffrance du cœur, ou un cœur qui brûle, ou bien celui qui se fend, sont à prendre au premier degré.¹¹⁰ La subtilité et la légèreté lui enlèvent sa caractéristique d'organe biologique : il devient un organe de perception. Les exemples suivants en sont témoins : *le cœur sera privé de percevoir la vérité. Le cœur se rue vers la rose du visage. La colombe du cœur. Le cœur telle une rosée s'en ira. Mon cœur, telle une tourterelle. Si le cœur de Maḥwî est égaré, allez fouiller dans les coins des vieux monastères, à la recherche de ses trésors.*¹¹¹ La métamorphose du cœur va jusqu'à réduire le corps du poète au cœur et le cœur à un œil. Le corps se perd dans un regard. Mais de quel regard s'agit-il ? C'est un œil interne. Qui voit qui ? L'œil du cœur est attesté par la quasi majorité des exégètes tant exotéristes qu'ésotéristes. Nous pouvons citer à titre d'exemple Ghazâlî, qui est considéré comme un adepte du raisonnement philosophique et qui avance ceci : « *il y a effectivement dans le cœur (qalb) de l'homme un œil ('aîn) qui possède cette sorte de perfection. On l'appelle tantôt intellect ('aql), tantôt esprit (rûh), tantôt âme humaine (nafs insânî.)* »¹¹² Il y aurait donc deux sortes d'yeux, l'un interne et l'autre externe. L'œil interne est tourné vers le Royaume céleste (*malakût*), le soleil intérieur, le Coran et les Livres révélés enfin vers le monde spirituel, tandis que l'œil externe est tourné vers le monde sensible, le soleil extérieur ; bref, vers le monde charnel.

De surcroît, dans son traité poétique, Shabestarî, répondant à la deuxième question posée par son ami (lui-même un grand soufi de l'époque), portant sur le rapport entre la pensée et son conditionnement dans la voie mystique, dit ceci :

¹¹⁰ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, pp. 288, 314, 319, 335, 353.

¹¹¹ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, pp. 291, 291, 291, 293, 328, 243.

¹¹² Ghazâlî, *Le Tabernacle des lumières*, trad., par Goger Deladrière, Seuil, Paris, p.44.

« Le Non-être est le miroir de l'Être absolu,
 S'y reflète le rayonnement de la Réalité.
 Le Non-être est le miroir, le monde le reflet, et l'homme
 L'œil réfléchi de la personne invisible.
 Tu es cet œil reflété et Lui, la lumière de l'œil.
 Dans cet œil, Son œil voit Son propre œil.
 Le monde est un homme et l'homme est un monde.
 Il n'y a pas plus explicite!
 Il est à la fois voyant, œil qui vit, et chose vue. »¹¹³

Comment le soufi, ou le poète, atteint-il le monde spirituel, si ce n'est par le biais de l'imaginaire ! Avant de pouvoir établir ce rapport, il faudrait donc recourir à cette vertu. C'est grâce à elle que l'image de la bien-aimée apparaît à notre poète sous de multiples formes. Ce rapport entre le poète et l'image de la bien-aimée est considéré comme la manifestation divine grâce à laquelle le cœur est illuminé. « Le cœur sera purifié après avoir été brûlé par l'éclat de ce visage, lève donc ton *katân*¹¹⁴ sous le clair de lune. »¹¹⁵ Cette illumination est le résultat d'un contact avec le monde spirituel, et il est considéré comme la connaissance. Selon Chîblî, « le début de la connaissance est Dieu (l'absolu) et sa fin est l'infini. »¹¹⁶ C'est par l'œil du cœur que la connaissance se manifeste. Lorsque le soufi pénètre le monde ou en est visité, cette connaissance réveille en lui la mémoire de ce que nous étions avant de tomber dans les choses sensibles.

Si l'image est selon Marmontel « le voile matériel d'une idée », il s'agit pour *Maḥwî* d'une image mentale : du rêve, le poète s'introduit dans le monde imaginaire. L'imagination n'est donc qu'un processus

¹¹³ Shabestari : *La Roseaie du Mystère*, traduit du persan présenté et annoté par Djamshid Mortazavi et Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, Sindbad, 1991, p.32.

¹¹⁴ *Katân* est une sorte de tissu, on dit que si on l'expose au clair de la lune, il brûlera.

¹¹⁵ *Maḥwî*, voir notre traduction dans l'annexe p. 347.

¹¹⁶ Adonis : *Le soufisme et le surréalisme*, Beyrouth, al-Saqî, 1991, p.40.

intérieur, subjectif, qui n'en passe pas par l'excitation des organes sensoriels. Il est évident que la faculté de ce processus est complexe. Il est à noter qu'à trois reprises Maḥwî interpelle le rêve comme ouverture au monde imaginaire où réside sa bien-aimée :

« Cette nuit, Maḥwî aurait vu dans son rêve ce visage angélique, c'est pourquoi aujourd'hui Mawlawî¹¹⁷ est en extase. »¹¹⁸

« Le sommeil n'est plus, pourtant elle me dit : « Dors, afin que je m'introduise dans ton rêve. » Un sommeil m'est une fortune, ô chance, viens me secourir. »¹¹⁹

« Une nuit, Majnûn proposa à Laylâ le moment des retrouvailles : « Tu ne me verras que lorsque tu prendras le chemin du rêve. » »¹²⁰

L'imagination, ainsi considérée, prend une ampleur considérable. Il serait judicieux d'aborder l'imagination au travers de la pensée d'Ibn 'Arabî. Adonis, poète d'expression arabe, ne cache pas son admiration pour l'univers mystique musulman. Il lui a consacré récemment un ouvrage intitulé *Le Soufisme et le surréalisme*, dans lequel il résume de manière remarquable l'idée-clé d'Ibn 'Arabî, pour qui, la connaissance est un rapport entre le « moi conscient » et les choses connues. Le moi n'est qu'un obstacle devant la conscience, puisque son individualité sépare le soufi des choses connues. L'absence de la conscience est *al-fanâ'*, c'est-à-dire *al-baqâ'* au plus haut degré. Dans cette perspective *al-fanâ'* est l'anéantissement des voiles : *Al-fanâ'* une superposition de l'état subjectif du soufi et de l'état objectif du monde. Jâmî dit à ce propos : « Pour connaître, éloigne-toi de toi. »

117 Mawlawî : c'est une allusion à Abdulrahîm Mawlawî—poète mystique kurde— ou une allusion aux derviches appartenant à l'ordre de Mawlawî.

118 Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 292.

119 Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 310.

120 Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 348.

L'imagination est au centre de cette méditation, puisqu'elle relie le monde d'ici-bas au monde céleste. Elle est au centre de la cosmogonie d'Ibn 'Arabî. Nous pouvons la résumer de la manière suivante, en nous inspirant bien sûr de l'ouvrage d'Adonis mentionné juste avant. Pour résumer cette cosmogonie fondée sur une triade, nous partirons des figures ci-dessous, constituées de trois niveaux :

Figure n° 1 : Entre le monde abstrait, intelligible et le monde sensible, il y a le « *barzakh* » : considéré comme l'Intermonde.

Figure n°1 :

abstrait, intelligible
<i>barzakh, ombre d'existence</i>
sens, sensible

La figure n°2 montre que l'existence est imaginaire ou chimérique. Elle se trouve entre l'existence absolue, divine, et le néant absolu. Nous pouvons diviser les mondes de la manière suivante :

- 1- Le monde invisible, « *'âlam al-ghayb* » : monde des signifiés, monde de l'esprit ;
- 2- Le monde visible, « *'âlam al-mulk* » : monde des choses sensibles ;
- 3- Le monde de l'imagination, « *'âlam al-djabarût* » : union entre les deux.

L'imagination est la jonction entre les deux mers : la mer d'abstraction/ la mer des choses sensibles. Dieu, qui Lui-même n'accepte pas l'image, se manifeste à travers elle, en vertu de l'imagination. Elle est le critère de la connaissance et la plus ample des présences, (*ḥaḍra*).

Figure n°2 :

l'existence : absolu divin
<i>l'existence imaginaire</i>
le néant absolu

La figure n°3 situe l'Homme parfait dans une nouvelle triade, entre la Vérité et la création. L'Homme parfait est donc la jonction entre Vérité suprême et monde matériel. Il est doté de cette bipolarité.

Figure n°3 :

la Vérité
<i>l'homme parfait</i>
la création

La figure n°4 montre que le monde d'ici-bas est le lieu où l'image divine se manifeste, entre le monde visible et le monde invisible. Le cœur est le lieu idéal de cette manifestation.

Figure n° 4 :

invisible
<i>al-barzakh, lieu d'imagination, lieu d'images et des manifestations divines</i>
visible

On constate aisément qu'une place importante est réservée à l'imagination dans cette triade.

Maintenant, nous allons voir comment Maḥwî, à travers son texte, observe l'existence et sa place dans la triade d'Ibn 'Arabî. Le vers suivant détermine clairement les éléments illustrés par la figure n°2. Entre l'eau et le mirage existe une forte ressemblance formelle et une forte divergence de contenu. La première est réelle, la deuxième une image :

« En voyant le monde, nous croyons voir de l'eau, mais non : mirage ; les créatures¹²¹ vont s'étouffer dans cette sécheresse où elles nagent. »

Cette idée rejoint la fameuse formule d'Ibn 'Arabî : « le réel est imaginaire et l'imaginaire est réel ». Lahîjî, le commentateur de *La Roseraie du Mystère*, aborde le même problème, et avance ceci :

« Le mystique, dans sa recherche de Dieu, constate que l'existence de tous les êtres dépend de l'Un et comprend que, en dehors de l'Existence unique, il n'y a aucune existence réelle. L'apparence des êtres et leur finitude, leur caractère général ou particulier, dérivent de cette unique Réalité. Leur indépendance n'est qu'imagination. La répartition de l'Existence unique et absolue dans tous les existants est semblable à la répétition des chiffres n'est que la répétition de l'un, et la relation de l'existence avec la multiplicité, au point de vue des différences extérieures, est exactement comme la relation de l'un avec les chiffres. Je ne sais comment l'on peut douter que deux et deux font un. »¹²²

Si nous revenons à l'opposition entre le shâfîisme et la doctrine métaphysique d'Ibn 'Arabî, nous constatons que l'idée clé de l'auteur andalou est *waḥdat al-wudjûd* : l'Unicité de l'existence, l'idée selon laquelle l'homme n'est pas fondamentalement séparé de Dieu.

¹²¹ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 328.

¹²² Shabestarî : *La Roseraie du Mystère*, traduit du persan présenté et annoté par Djamshid Mortazavi et Eva de Vitray-Meyerovitch, Sindbad, Paris, 1991, p95.

Claude Addas le souligne en traduisant le terme *waḥdat al-wujūd* par l'Unicité de l'être et en avançant les arguments suivants :

« "être" (*wujūd*) et "quiddité" (*māhiyya*) sont deux concepts distincts : le concept "cheval" n'implique pas nécessairement l'existence ou l'inexistence du cheval. Mais, les "étant" (*al-mawjūdāt*) ne sont pas tels en vertu d'un "être" qui s'associerait à leur quiddité. Si la quiddité ne possède pas l'être, elle n'est rien et ne peut s'associer à rien. Si elle le possède, il n'a, par conséquent, pas à lui être ajoutée. (...) l'être ne peut donc en aucune façon être considéré comme un accident de la quiddité (...) Rien ne peut être antérieur ou extérieur au *wujūd*, terme univoque qui s'applique également à Dieu comme au morceau de bois. (...) L'univers est une chimère, puisqu'il ne possède pas l'être en propre. C'est en ce sens qu'Ibn Arabî déclare : « L'univers est une illusion, il n'a pas d'existence réelle, ce qui est le propos de l'imaginaire. Autrement dit, tu t'imagines qu'il est quelque chose de distinct de Dieu subsistant par lui-même, alors qu'il n'en est rien. » (Fsūs, I, p. 103) Par contre, si on le considère sous l'angle de sa relation à l'Être Absolu, dont il est une série infinie d'autodétermination, l'univers est totalement réel. »¹²³

Ibn 'Arabî, dans le *Futūḥât*, dit clairement que « L'univers n'est ni être pur ni pur néant. Il est tout entier magie : il te fait croire qu'il est Dieu et il n'est pas Dieu ; il te fait croire qu'il est création et il n'est pas création, car il n'est ni ceci ni cela sous tous les rapports. »¹²⁴

En quoi consiste cette unicité ? Le but du soufi, c'est l'unicité des contradictions ou l'Unité de l'existence, l'union entre la subjectivité et l'objectivité. Le soufi est un homme parfait qui réunit les attributs de l'existence en soi ; il est en même temps l'image parfaite de l'Absolu par son cœur, miroir reflétant l'image réduite de la Vérité. Nous remarquons que Maḥwî laisse l'œil du cœur s'ouvrir, car c'est lui qui

¹²³ Addas Claude : *Ibn Arabî et le voyage sans retour*, Paris, Seuil, 1996, pp. 86-87

¹²⁴ *Futūḥât*, IV, p. 419, trad., Claude Addas.

voit et qui reçoit l'image de la bien-aimée. L'expérience poétique traduit cet état où le cœur devient l'organe le plus éveillé, le plus réceptif, en contact avec l'image sublime résidant dans la contrée de l'imaginaire : « *Tu es absente de mes yeux, mais pas de ceux du cœur, je lève mes bras au ciel en regardant ton chemin de retour.* »¹²⁵. Ce vers révèle davantage le fait que la bien-aimée est fruit de l'imagination, et le fait qu'elle n'en reflète qu'une image sublimée.

Selon cette doctrine métaphysique, l'Unicité de l'existence admet que Dieu n'est pas fondamentalement séparé du monde. Contrairement aux exotéristes qui considèrent qu'entre Dieu et l'homme il n'y a aucun rapport, sauf en qualité de créateur dominateur, les ésotéristes, quant à eux, réfutant fortement l'idée d'un fossé qui séparerait le Créateur de sa création, voient l'Absolu « Dieu » dans le monde et à travers sa création. L'inverse vaut également pour eux. Ils considèrent même que l'existence est Créateur et création. Pour Adonis, ce rapport entre l'Absolu et les créatures, entre l'ésotérisme (*bâṭin*) et l'exotérisme (*ẓâhir*), entre le conscient et l'inconscient, participe à l'élargissement de l'horizon de la pensée et particulièrement du domaine de la connaissance. C'est la raison pour laquelle la connaissance par l'illumination est connaissance d'un plus haut degré.

Nous constatons qu'il y a une divergence fondamentale entre la pensée de Shâfī'î et celle de Ibn 'Arabî. Si pour l'un, la connaissance est achevée une fois pour toutes, pour l'autre, elle projette l'homme dans un au-delà inconnu. L'imagination est garante fondamentalement de ce lien. Maḥwî voit dans le multiple l'image de l'Un : la Vérité.

¹²⁵Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 355.

« Hormis le *waḥdat* al-wudjûd, il n'est rien dans l'existence, le multiple est une illusion, ce n'est que la répétition du Un, le nombre est source de la chimère. »¹²⁶

La séparation entre l'Un et le multiple est un sujet extrêmement complexe. Le monde invisible et le monde visible s'entremêlent successivement, de façon graduelle. *Al-barzakh* est l'ombre de l'absolu, et les manifestations des choses sont l'ombre des ombres. Les choses sensibles sont les ombres de ces créatures. L'ombre est donc éphémère ; elle est la face extérieure de la Vérité cachée qui apparaît sous la forme du monde. L'existence n'est que le vêtement de l'Absolu, pour reprendre l'expression d'Adonis. Autrement dit, le monde est un métaphore de la Vérité. Il faut l'abandonner pour atteindre le sens caché et s'orienter vers la Vérité. La négation d'autres divinités hors Dieu suffit, selon Maḥwî, à la manifestation de la Vérité. Le vers suivant n'affirme-t-il pas d'une manière explicite la transcendance, la « *shahâda* » : profession de foi, ou littéralement témoignage. Il est non seulement un des cinq fondements de l'Islam. Une formule-clé résume l'entrée effective dans l'Islam, qu'il symbolise. Pour Maḥwî, Dieu n'est que la négation de toutes les autres divinités.

« Quel est le sens de cette métaphore : À la recherche de *illâ Allâh*, le *lâ ilâha* te suffira, si tu veux t'orienter vers la vérité. »¹²⁷

Atteindre la Vérité est affaire d'imagination. La manifestation de la Vérité se reflète dans le cœur : c'est son habitat favori. L'imagination n'induit donc pas l'homme en erreur, comme le prétendent les exotéristes ; elle est au contraire considérée comme une grâce en vertu de laquelle l'homme se réjouit de ce contact avec le monde spirituel. Un des fondements du texte poétique, c'est

¹²⁶ Ibidem. p. 311.

¹²⁷ Ibidem. p. 364.

l'imagination ; c'est elle qui crée le lien entre monde visible et monde invisible. C'est ainsi qu'Adonis parle de la vertu de l'imagination dans la perspective soufie :

« L'imagination est une valeur précieuse que Dieu octroie aux hommes. C'est par elle que la présence divine se manifeste. Il l'a créée pour que les contradictions cohabitent pendant que la raison les réfute, de là, en vertu de l'imagination on s'approche du sens de la Vérité, puisqu'elle est le Premier et le Dernier, l'exotérisme et l'ésotérisme. »¹²⁸

Il faut noter également que l'imagination favorise l'acquisition de la connaissance et qu'elle n'est jamais une totalité. C'est le degré de l'ivresse qui détermine cette connaissance. C'est-à-dire que lorsque le soufi boit le breuvage d'amour, il est visité par la grâce. En effet, c'est l'amour de Dieu pour l'homme et celui de l'homme pour Dieu. La portée de cette rencontre est insaisissable ; elle a une nature changeante, comme la nature du cœur ; elle consiste en de multiples métamorphoses. Chaque état est une forme et les états ne se ressemblent guère. Pour connaître le cœur, il faut une science. Il est naturel de nommer cette science, science du cœur.

Si le cœur possède la conscience, il est plein d'amour. L'amour devient synonyme de connaissance, et vice-versa. Dans les vers suivants, Maḥwî voit dans le cœur le lieu de la conscience. Le cœur est doté d'un œil capable de percevoir la Vérité.

« Une tête sans amour : que faire de ce fruit insipide ? Un cœur sans conscience : que faire de cette bouteille vide ? »¹²⁹

¹²⁸ Adonis, 1991, *Le soufisme et le surréalisme*, Al-Saqî, Beyrouth, p. 78.

¹²⁹ Maḥwî, n.t., p. 356.

« Le cœur sera privé de percevoir la Vérité sans la douleur de l'amour, ¹³⁰ Maḥwī sera sage s'il observe avec l'œil du cœur. »

Comment pouvons-nous appeler l'état dans lequel le poète se trouve, le cœur rempli de cette image venue d'ailleurs ? Pour comprendre cet état, nous aurons recours à la notion d'extase selon Ibn 'Arabî. Chaque état reflète un moment particulier où le soufi, ou le poète, se retrouve :

- 1- Le soufi perd la connaissance des actes humains, qui deviennent des actes divins ;
- 2- Le soufi perd ses capacités et ses qualités. C'est Dieu et non le soufi qui voit, entend et pense ;
- 3- La conscience de soi disparaît, la pensée pure étant éprise de méditation. Le soufi oublie qu'il pense ;
- 4- Le soufi ne sent plus que c'est Dieu qui pense en lui et par lui ;
- 5- Il ne reste que la méditation en Dieu ;
- 6- La conscience disparaît. Les attributs divins disparaissent. Il ne reste que Dieu : Absolu, sans noms et sans attributs. Aux yeux du soufi en extase, il ne reste que Dieu.

Il y a un rapport fondamental entre l'extase et le degré de la connaissance. Le moi conscient doit disparaître comme un obstacle pour que la lumière de la bien-aimée pénètre le cœur du poète. La connaissance n'est pas seulement une volonté cérébrale ; elle consiste plutôt en une expérience non seulement personnelle mais profonde, voire douloureuse. Il faudrait noter que l'extase en soi n'est pas le but ultime, ni les états qui précèdent ou suivent, mais qu'elle n'est qu'un moyen d'obtenir plus de connaissance et plus de perfection.

«Le jour où mon cœur se fendra, ce jour-là, tu me croiras.
Quand tu te manifesteras comme le soleil, le cœur telle la
rosée s'en ira. » ¹³¹

¹³⁰ Ibidem. p. 290.

« Quand tu te manifestes, ne demande pas leur sort au cœur et à l'âme, regarde seulement la rosée du soleil levant. »¹³²

« Lorsque le cœur s'évanouit, c'est le signe de ta venue, ô ma bien-aimée, ô cœur ressaisis-toi, ta tâche est immense. »¹³³

« Lorsque le cœur est baigné d'amour, tu vis dans la mort, meurs de cette peine pour devenir éternel. »¹³⁴

Le rapport entre le poète et le divin est fondé sur l'immédiateté ; autrement dit, il vit entre un état d'union et de séparation. La notion du bien et du mal se mesure par le degré de séparation et d'union. À ce moment, bien et mal perdront leur sens premier. C'est-à-dire que le mal n'est pas seulement ce qui est à éviter, si l'on se fonde sur la loi canonique, mais comme le souligne Jacques Blondel, il «est un état de séparation entre l'être et le monde divin. Le bien, c'est l'élan de l'âme détachée du corps et qui trouve le repos et la lumière. »¹³⁵ La notion de bien et de mal n'est pas régulée par un ordre qui puiserait aux lois canoniques formulées par des docteurs d'une époque donnée ; elle émane plutôt du cœur. Il y a donc une nuance nette entre une Loi qui guide les croyants vers la Vérité et une Loi à laquelle le cœur participe et qui dépasse sans doute partiellement l'orthodoxie. Lorsque le cœur atteint la Vérité, il est anéanti ; il n'a pas de conscience de cette Vérité. C'est un paradoxe puisque l'œil du cœur ne connaît pas d'autre vérité qu'Elle.

Hormis cette immédiateté, est-il une récompense que Maḥwî attende ? La récompense éternelle ! Bien sûr ! Le Coran, à maintes reprises, nous rappelle que le monde d'ici-bas est éphémère. Ceux qui

131 Ibidem. p. 293.

132 Ibidem. p. 298.

133 Ibidem. p. 298.

134 Ibidem. p. 304.

135 Blondel Jacques : *Expérience spirituelle et création littéraire*, Paris, P.U.F, 1955, p.202.

font le bien auront comme récompense le paradis céleste, lieu fantastique, présenté par le Livre sacré, où se réunissent les âmes des Musulmans pieux dans l’Au-delà. Ils y trouveront tous les biens désirables, matériels et/ou immatériels. La loi canonique a pour objet de garantir aux fidèles la récompense éternelle dans l’existence future. Il est intéressant de voir la conception du paradis dans des cultures différentes. Le *Dictionnaire des symboles* met en évidence ceci dans la rubrique Paradis :

« Nous entendons par là, explique Mircea Eliade le désir de se trouver toujours et sans effort au cœur du monde de la réalité et de la sacralité, et en raccourci, le désir de dépasser d’une manière naturelle la condition humaine et de recouvrer la condition divine ; un Chrétien dirait : la condition d’avant la chute. Un magicien moderne, regardant l’avenir plutôt que le passé, dirait : la condition surhumaine. Telle était bien la situation d’Adam au paradis terrestre ; dans un état de grâce surnaturel. Une seule chose lui manquait : le droit de toucher à l’arbre de la connaissance du bien et du mal. »¹³⁶

Il est à noter que Maḥwî développe le sens spirituel supérieur, révélé par le *kashf* (dévoilement). Pour Ibn ‘Arabî, le Paradis est une demeure de vie. Les lits élevés représentent les degrés de perfection ; la doublure de brocart, la face inférieure de l’âme ; les Houris, les âmes célestes.¹³⁷ Maḥwî attend-il le paradis comme une récompense éternelle, ou n’est-ce qu’un état vécu, ici-bas ? Notre poète regarde le paradis comme une union entre lui et la bien-aimée : il est le reflet de cette union. Ce vers par exemple :

« L’Union est égale au paradis, elle me renvoie à l’enfer de mon soupir », « Si j’obtiens le feu de l’amour dans l’enfer,

¹³⁶ Chevalier Jean & Gheerbrant Alain : *Dictionnaire des symboles*, Paris, Laffont/Jupiter, 1982, pp. 729-730.

¹³⁷ *Ibidem.* p. 731.

pour moi c'est le vrai paradis, que l'autre me soit à jamais fermé.»¹³⁸

L'idée d'immédiateté est aussi valable pour le paradis que pour l'enfer. Le poète vit à la fois dans l'enfer et au paradis. Pour être encore plus clair, ces deux lieux ne sont pas détachés une fois pour toutes de la vie terrestre. Ils sont plutôt deux états que le poète connaît alternativement. Le poète se trouve auprès de sa bien-aimée dans la paix. Toutefois, une ombre d'inquiétude ne tarde pas à le menacer. Elle laisse le poète dans une zone où le reflet d'une vie infernale se manifeste. Cet élément précis échappe aux normes préétablies des règles canoniques concernant les lois divines. N'y a-t-il pas des nuances entre les règles strictes, révélées, et celles qui sont inspirées par un souffle poétique, à leur tour élément fondamental de la prophétie qui, selon Ibn 'Arabî, perdure de nos jours ? Au contraire de la vision du shâfi'isme, Ibn 'Arabî reconnaît que :

« la prophétie perdure jusqu'au jour du jugement. Si le tashrî'¹³⁹ -le fait de légiférer la Loi divine- a cessé ; ce n'est pas pour autant que la prophétie ne perdure pas. Le tashrî' n'est qu'une partie de la prophétie. Il est impossible que le message divin cesse au monde, si cela cesse, le monde n'aura pas de quoi se nourrir. »¹⁴⁰

La connaissance est le résultat de ce rapport ; c'est une raison suffisante pour qu'elle demeure inépuisable. C'est le cœur qui est inspiré, c'est lui qui reçoit l'image divine. L'extase est la condition nécessaire pour que cette Image apparaisse. Sinon le cœur n'est qu'un organe comme les autres, il n'a que son fonctionnement physiologique pour lui. Maḥwî met en opposition un cœur réjoui par l'extase et une bouche sans conviction intérieure qui répète le nom de Dieu. L'« automatisation animée » de la répétition reste extérieure et donc

¹³⁸ Maḥwî, n.t., pp. 291, 335.

¹³⁹ Tashrî' : une dérivation de Sharî'a.

futile, en sorte qu'elle ne touche pas au secret du cœur. Il faut que le cœur connaisse l'extase pour que l'invocation verbale prenne sa pleine valeur ; sinon, il ne dépasse pas une répétition inlassable et vaine du nom de Dieu. Sous la plume de Maḥwî, nous lisons ceci : « Je prête serment à Dieu, le cœur dont l'extase est absent n'est que la répétition de la lettre divine. »¹⁴¹

Nous constatons que Maḥwî joue avec les contrastes, à savoir le paradis et l'enfer. Si le paradis, dans l'optique musulmane, est une récompense, l'enfer par conséquent n'est qu'un châtement. Le Coran personnifie l'enfer : il en fait une entité dévorante (*al-hutama*) destinée aux incrédules. Les exemples que nous donne le Coran relatifs à l'enfer sont remarquables ; il y a tout un imaginaire mis au service de la personnalisation et de la matérialisation. Nous lisons ceci dans le *Dictionnaire des symboles musulmans* :

« son caractère épouvantable est symbolisé par des notions de danger, de fournaise (*jahim*), d'incendie (*hariq*), de torture (*qâb*), de châtement suprême et d'abîme sans fond. Dans l'imaginaire, l'enfer a sept portes : « La Géhenne sera sûrement pour eux tous leur rendez-vous. Elle a sept portes : un groupe d'entre eux se tiendra devant chaque porte. » (XV, 43-44/Mas.) »¹⁴²

L'enfer comme le paradis échappe, sous la plume de Maḥwî, aux normes canoniques pour devenir un état intérieur. L'essentiel, c'est l'état avec lequel Maḥwî est unie ; peu importe le lieu. Puisque le temps comme l'espace s'effacent, tout cela retourne à une fusion indescriptible.

¹⁴⁰ Adonis, *Le soufisme et le surréalisme*, Beyrouth, al-Saqî, 1991, p.68.

¹⁴¹ Maḥwî, n.t. p. 287.

¹⁴² Chebel Malek : *Le Dictionnaire des symboles musulmans*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 154.

« Si j'obtiens le feu de l'amour dans l'enfer, pour moi c'est le vrai paradis, que l'autre me soit à jamais fermé. », « En partant je suis devenu qaqnas et lorsqu'elle est partie au voyage, c'est en enfer que je suis parti. »¹⁴³

Avant de citer les lignes ci-dessous, tirées de l'ouvrage d'Ibn 'Arabî, d'Al-Futûḥât al-Makkiyya, *Les Illuminations mecquoises*, nous pouvons d'ores et déjà constater que le texte de Maḥwî met en relief des nuances évidentes. Non seulement le cœur est en mesure de recevoir le secret intime, mais il est aussi en symbiose avec les changements qu'il a connus. C'est également le cœur qui réunit les contradictions, aussi bien le moment de la quiétude qu'une souffrance accablante. En résumant à l'extrême, on peut dire que le poème de Maḥwî donne non seulement au cœur la place qui lui est due, précisément dans le texte mystique, mais aussi qu'il nous parle de l'alchimie entre le corps et la matière. Ibn 'Arabî nous dit ceci :

A l'ombre de la Ka'ba

« O Miséricorde de Dieu envers les serviteurs
Dieu t'a placée parmi les minéraux
O Maison de Dieu ! Lumière de mon cœur!
O fraîcheur des yeux, o mon cœur!
O toi qui es en vérité le secret de l'existence
O mon seigneur, o pureté de mon amour!
O Ka'ba de Dieu, o ma vie! »¹⁴⁴

Ainsi, la poésie de Maḥwî impose sa propre limite à l'égard de l'orthodoxie et le poète tente d'«habiter le monde poétiquement», selon l'expression de Hölderlin.

Cet état est donc l'effet de cette intimité dans la présence.

¹⁴³ Maḥwî, n., t., pp. 335, 339.

¹⁴⁴ (Fut., I, p. 701), cité par Claude Addas : *Ibn 'Arabî ou la quête du Soufre Rouge*, Paris, Gallimard, 1989.

CONCLUSION

Les versets coraniques et les Paroles prophétiques, dites *ḥadīth*, inspirent Maḥwî de telle sorte que leur fonction varie. Cette variation nuance son texte, que ce soit aux niveaux linguistique, sémantique ou sonore. Maḥwî, l'homme pieux, surgit de l'école coranique, avec son « *idjâza* » : diplôme qui clôt une série d'études.¹⁴⁵ Il est docteur en théologie de son temps comme tous ceux qui obtiennent l'« *idjâza* ». Or, Maḥwî ne reste pas au seuil d'une lecture littérale de la pensée du Shâfi'î, tout en lui demeurant fidèle à bien des égards ; son but est, à travers son texte poétique, de démasquer les hypocrites, ceux qui prennent l'Islam pour un moyen d'accéder au pouvoir séculier. En outre, le but de Maḥwî est d'entreprendre un projet littéraire d'écriture en dialecte sorânî en même temps que Mawlawî (1806-1882), excellent poète du dialecte gorânî.

Il est clair que le texte coranique, comme les *ḥadīth*, apparaît d'une manière évidente dans les plis du « tissu » textuel, mais cette apparition vise à contextualiser le message divin, sous une forme personnelle, selon une voie propre à Maḥwî. Son texte nous laisse perplexe toutefois dans la mesure où il se détache des règles normatives, sont en y retournant obstinément, comme à un subterfuge.

¹⁴⁵ Les écoles religieuses, qui formaient l'annexe des mosquées, étaient la source principale sinon l'unique source d'enseignement et d'instruction avant que les écoles publiques de l'Etat aient été ouvertes (1868). On enseigne dans ces écoles, une lecture simple du Coran et de son interprétation, la grammaire, la conjugaison, les principes métriques de la poésie classique à *Ūṣūl al-fiqh*, la théologie, la logique, et l'astronomie classique.

Certes, il est le porte-parole du Prophète ; il vise la restauration de l'islam, qui est peut-être pour lui en mesure d'établir l'égalité et la justice. Mais la question reste de savoir par quelle méthode un tel projet va se réaliser. Est-ce par un retour simple et direct à la source, en se mettant dans la lignée d'un 'Abdulhamîd II, c'est-à-dire en se livrant à la politique visionnaire du panislamisme, surtout si l'on sait qu'au XIX^{ème} siècle adviendra un bouleversement global dans la région ? Est-ce en cela que consiste la Vérité chez Mahwî, ou en cache-t-elle une autre ? Nous tâcherons de donner des éléments de réponse dans la partie suivante.

III

**LE RAPPORT ENTRE LA HAQÎQA (Vérité)
ET LA POÉSIE**

Institut Kulliyat de Paris

INTRODUCTION

«Le soufisme, comme témoin de la religion mystique en Islam, est un phénomène spirituel d'une importance inappréciable. C'est essentiellement la fructification du message spirituel du Prophète, l'effort pour en revivre personnellement les modalités, par une introspection du contenu de la Révélation qoranique.»¹ Il est donc difficile d'aborder la Vérité à travers un texte poétique, bien que les expériences mystique et poétique présentent extérieurement des caractéristiques communes. La première a pour objectif l'anéantissement pour résider dans la Vérité. Le contenu même de cette expérience peut induire une réalité particulière, d'essence difficilement communicable.

Afin de traiter cette partie, qui est le point essentiel de notre recherche, nous avons décidé, pour respecter la démarche méthodologique, de prendre le texte comme support central. C'est dans l'espace de l'œuvre que l'on devra chercher des unités de signification, c'est-à-dire saisir la Vérité au sein du tissu textuel, et non à travers certaines considérations extérieures. Nous évoquerons le personnage de Hallâj. Ce n'est pas seulement parce qu'il est un grand maître mystique musulman, mais plutôt parce que Maḥwî mentionne à maintes reprises cette éminente personnalité.

Nous allons donc procéder dans cette partie de la manière suivante : étant donné que les personnalités mystiques, aussi bien contemporaines qu'historiques, ont joué un rôle majeur dans la vie de Maḥwî, il nous paraît nécessaire de rédiger une sous-partie qui

¹ Corbin Henry : *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, 1964 Paris, pp. 263-264.

réunirait des personnalités telles que Hallâj et Khedr. La première est d'une importance majeure dans la pensée mystique musulmane, l'autre est un personnage mythique qui incarne l'au-delà. On peut même dire qu'il lie l'invisible et le visible. Ensuite, et dans la même sous-partie, nous allons consacrer un chapitre aux fonctions des prophètes dans le texte de Maḥwî. La filiation joue un grand rôle dans l'élaboration de l'initiation mystique, puisque chaque disciple est lié à un maître qui à son tour fait partie de *silsila* : la chaîne initiatique qui remonte au temps reculé de la réminiscence paradisiaque, le temps où Adam était encore en Eden. Nous allons donc étudier les fonctions des prophètes, leur hiérarchie, en respectant les enseignements de Naqshbandiyya que Mawlâna Khâlid incarne parfaitement, au moins au Kurdistan, puis leur place dans le texte de Maḥwî.

Dans la deuxième sous-partie, nous allons sonder le texte de Maḥwî, en nous appuyant sur la méthode bachelardienne qui a pour but d'étudier l'imagination matérielle des éléments. La nature de cette recherche varie par rapport à la précédente. Nous ne voulons pas rester enfermé dans des définitions toutes faites : la Vérité est une notion fort abstraite ! Si nous prenons la définition de Miss C. Spurgeon, nous constatons que le mysticisme est « *un tempérament plus qu'une doctrine, une atmosphère plutôt qu'une philosophie.* »² Nous pensons que la Vérité est aussi un sentiment d'harmonie entre l'objectif et le subjectif, entre la manifestation et l'occultation, entre la présence et l'absence. Henry Corbin le dit avec beaucoup d'exactitude :

² Blondel Jacques : *Expérience spirituelle et création poétique*, Paris, P.U.F., 1955, p. 189.

« C'est un sentiment qui s'impose en effet, si l'on s'arrête à méditer sur le terme féminin haqîqa qui désigne la réalité qui est vraie, la Vérité qui est réelle, la Réalité essentielle, bref ce qui est l'essence même de l'être, origine de l'origine, ce au-delà de quoi plus rien n'est pensable. »³

Puisqu'ici il s'agit d'une créativité littéraire, à savoir la poésie de Maḥwî, nous allons solliciter le sens profond de la Vérité, comme une dimension cachée au sein de la poésie. Il nous reste à savoir comment nous pouvons appréhender la Vérité au sein de la poésie, quel procédé nous devons adopter.

Institut kurde de Paris

³ Corbin Henry : *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, 1964 Paris, pp. 132-133.

III- LE RAPPORT ENTRE LA HAQÎQA (Vérité) ET LA POÉSIE

III-1-La HAQÎQA -La Vérité-

Aborder le rapport entre la Vérité - *ḥaqîqa*, - et la poésie, les mettre en parallèle, - la poésie envisagée comme une activité littéraire et l'expérience mystique comme moyen par lequel le soufi atteint la réalité profonde-, nous oblige à l'analyser et l'observer de l'intérieur. Car la poésie devrait être lue comme une totalité, et non comme un ensemble d'unités disparates, ce que Jacques Blondel souligne :

« La ligne de partage entre ces deux expériences est bien indécise ; l'une et l'autre sollicitent une intense activité d'ordre divers, l'illumination n'interdisant pas de part et d'autre la participation de la raison pour atteindre ce que poète ou mystique regardent comme Absolu. »⁴

Il va de soi qu'attribuer au terme de Vérité un sens plus large que celui que le dictionnaire mystique nous fournit est nécessaire. Selon le *Dictionnaire des Symboles Musulmans*, la Vérité est la métaphore désignant Allâh en ce qu'il est Principe de Vérité transcendante. C'est l'un des quatre-vingt-dix-neuf noms sacrés de Dieu. Le Coran, parole d'Allâh, est présenté comme la Langue Vraie qui vient du ciel : « *La Vérité vient de ton Seigneur* » (II, 147). Elle est évidence, dans la mesure où la Vérité est Dieu lui-même s'incarnant dans un Verbe : « *Dis : « Qui donc vous procure la nourriture du ciel et de la terre ? Qui dispose de l'ouïe et de la vue ? Qui fait sortir le vivant du mort ? Qui fait sortir le mort*

⁴ Blondel Jacques : *Expérience spirituelle et création poétique*, Paris, P.U.F., 1955, p. 191.

du vivant ? Qui dirige toute chose avec attention ? » Ils répondent : « C'est Dieu ! »
Dis : « Ne le craignez-vous pas ? » (X, 31).⁵

La Vérité est avant tout une expérience personnelle. Dans le cas de Maḥwî, son texte en est témoin. Nous savons que pour certains mystiques, notamment pour Hallâj, les rites du culte ne sont pas l'essentiel de la religion ; ils en constituent les moyens ; les instruments que Dieu nous fournit pour atteindre les réalités, *ḥaqîqa*. Mais chez Maḥwî le rôle de la *sharî'a* est prépondérant. Pourquoi cette importance ? « Quand le voile est ôté de devant tes yeux, Il ne reste rien des liens des écoles et des croyances. »⁶ Si Maḥwî appelle les hommes à revenir au droit chemin, il les interpelle au nom du dogme littéral d'abord ; ensuite il cherche à sillonner au long d'un chemin tout particulier, à savoir le chemin d'amour qu'il considère comme celui de ses frères aînés dans la quête de la Vérité. « L'homme connaît ce mystère lorsqu'il abandonne la partie pour voyager vers le Tout. »⁷

Tout cela n'empêche pas Maḥwî à travers ses poèmes d'effectuer une expérience importante aussi bien sur le plan poétique que sur le plan mystique. L'expérience mystique, pour la plupart des mystiques, c'est le *mi'râdj*, l'« assomption extatique » au cours de laquelle le Prophète fut initié aux secrets divins. Il reste le prototype de l'expérience que se sont efforcés d'atteindre, tour à tour, tous les soufis. Maḥwî atteint-il ce niveau dans son entreprise mystique ? la poésie

⁵ Chabel Malek : *Dictionnaire des symboles musulmans*, Paris, Albin Michel, 1995, p.194.

⁶ Shabestari : *La Roseaie du Mystère*, traduit du persan présenté et annoté par Djamshid Mortazavi et Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, Sindbad, 1991, pp. 42-43.

⁷ Ibidem. p. 43.

demeure-t-elle une expérience mystique ? ou bien la Vérité est-elle plus cachée que l'on ne croit ?

Nous savons que Maḥwî fut attaché doctrinalement au shâfî'isme, la donnée littérale de la révélation et qu'en même temps il fut un disciple de Naqshbandiyya, la voie mystique. Enfin, il fut attaché à la ḥaqîqa, la Vérité spirituelle, qu'il considère comme une réalisation personnelle. Dans la partie précédente, nous avons étudié la portée de l'esprit de la Loi et son enchevêtrement avec la poésie de Maḥwî. Nous allons examiner, dans les pages suivantes, à travers le corpus de Maḥwî, la nature de cette expérience et le degré de la transcendance spirituelle.

Puisque l'expérience du *mi'râdj*⁸ est très importante, nous allons en faire l'archétype de l'expérience mystique, c'est-à-dire que nous remonterons dans le temps pour saisir ses éléments constitutifs. Si Hallâj est le personnage le plus controversé de l'histoire de la pensée musulmane, à cause de sa hardiesse et du degré spirituel auquel il parvient, Khedr est le personnage qui incarne le mieux cette appartenance au monde invisible, aux filiations prophétiques à partir d'Adam jusqu'au Sceau des prophètes, traçant l'initiation au divin. Maḥwî, grâce à sa méthode intellectuelle et active, est en quête de la Vérité.

Afin de saisir le sens caché de la Vérité, nous allons chercher également au sein des éléments naturels, comme l'eau, le feu, l'air et la terre, le mystère que Maḥwî cherche à vivre. Car l'expérience de la

⁸ Nous prenons le *mi'râdj* dans notre cas comme la métaphore de la transcendance spirituelle.

Vérité change d'une religion à une autre, d'une période à une autre et d'une personne à une autre. En outre, cette démarche nous permet d'élargir notre champ d'investigation et de sonder la mémoire du mot. Lorsque nous parlons de la mémoire, nous pensons également à ses dimensions cachées.

Si la *sharī'a* est la face changeante de la Vérité, et son aspect ésotérique, l'essence de la Vérité est fixe selon la grande figure de l'Ismaélien iranien, le célèbre Nâsir Khasraw, qui dit déjà au XI^{ème} siècle :

« la religion positive (la sharī'at) est l'aspect exotérique de l'Idée (la haqīqat), et l'Idée est l'aspect ésotérique de la religion positive... La religion positive est le symbole (mithâl) ; l'Idée est le symbolisé (mamthûl). L'exotérique est en perpétuelle fluctuation avec les cycles et périodes du monde ; l'ésotérique est une Energie divine qui n'est pas soumise au devenir. »⁹

Ces lignes ont une portée théorique importante, mais la dimension poétique de la parole rend encore une fois la tâche de l'analyse plus délicate. Car notre but n'est nullement de donner une formule théorique à la Vérité, mais plutôt de « palper » ses dimensions non formelles. Pour être en mesure de trouver des éléments de réponse, nous remonterons dans le temps, pour atteindre le temps biblique ; nous nous intéressons au personnage de Khedr, cet « inconnu », pour emprunter le terme coranique. C'est un personnage mythico-religieux de premier rang, du moins dans l'imaginaire

⁹ Corbin Henry : *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, 1964, Paris, pp. 24-25.

populaire kurde, et il occupe une place importante dans le texte de Maḥwî.

III-1-1- Les personnages mythico-religieux et leur dimension relative à la vérité

III-1-2- Maḥwî et son rapport avec l'invisibilité de Khedr

Il n'est pas question ici, bien entendu, d'étudier le rapport entre la poésie de Maḥwî et l'invisible. Toutefois, il n'est pas possible d'aborder le personnage de Khedr sans parler d'invisible. De l'identification, la comparaison et l'assimilation avec ce personnage, Maḥwî veut marquer son texte. Il ne le découvre pas, car la personnalité légendaire de Khedr est connue au Kurdistan sous le nom de « *Khidrî zînda* » : littéralement, « Khedr le vivant ». Nom révélateur ! Si le Coran nous en parle de manière latente, c'est qu'il a probablement sa racine dans la mémoire collective. Il est aussi *vivant* qu'autrefois. En ce qui concerne le corpus coranique, le nom de Khedr n'a jamais été explicitement cité. En revanche, au verset (64 : XVIII), il est question d'un certain « inconnu » qui entre en rapport avec Moïse et qui serait Khedr. On peut lire, au cœur du verset mentionné, ceci : « *Ils (Moïse et son serviteur) rencontrèrent un de nos serviteurs que nous avons favorisé de notre grâce et éclairé de notre science.* » Nous n'en savons pas davantage sur la personnalité de Khedr dans le corpus coranique. Il est toutefois identifié à Eliâs (Elie).

Mais dans les traditions des peuples orientaux, ce personnage occupe une place évidente, immédiatement lisible, chez les Kurdes, chez les Turcs ou encore chez les Perses.

Il est en rapport avec une fête populaire de printemps chez les Turcs, comme *L'Encyclopédie de l'Islam* le souligne. On croit que quant ce personnage se manifeste sur la terre, l'herbe sèche reverdit sur son passage, qu'il laisse une empreinte verte dans les mains qu'il touche et qu'il apporte abondance, fertilité et félicité. Chez les Perses, notamment dans le shî'isme, un rapprochement identification serait fait entre la personne de Khedr et la personne d'un imâm énonçant tous les noms sous lesquels il fut connu successivement chez tous les peuples, aussi bien chez les peuples qui ont un Livre révélé (*ahl al-Kitâb*) que chez les autres¹⁰. Nous pensons également que l'attribution de la fertilité est probablement liée au fait que *khidr*, *akhḍar* en arabe, signifie le vert et *khidra* la verdure. Il est intéressant de noter qu'en Islam la couleur verte symbolise également la sainteté et le sacré.

Toutefois, dans la tradition kurde, le personnage de *Khidrî zînda* est fortement enraciné dans la mémoire collective et l'on ne doute guère de son existence. S'il s'agit d'un ami de Dieu, il se manifesterait dans des conditions particulières ; il viendrait en aide aux personnes en difficulté, à des voyageurs égarés ou assoiffés ou bien comme un signe de rappel aux croyants. C'est un *élément* qui relie.

En outre, on lui attribue une image qui coïncide exactement avec ce type de figure que l'héritage iconique attribue aux apôtres, aux

¹⁰ Corbin Henry : *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, Flammarion, 1958, p. 51.

prophètes et aux amis de Dieu surtout dans les religions monothéistes, à savoir une barbe blanche, un âge avancé, un visage illuminé.... Nous imaginons aisément qu'il est vêtu de vert.

Son immortalité est due au fait qu'il a pu boire l'Eau de la vie, mais nous ne savons rien sur la source qu'il a pu découvrir. Pourtant, dans la littérature mésopotamienne dans l'épopée de Gilgamesh notamment, lorsque Gilgamesh accompagné de son ami Enkidou fait route à la recherche du secret de la vie et de l'immortalité, il rencontre sur son chemin un certain Um-napishti qui, s'adressant à Gilgamesh, lui dit ceci :

« Tu es venu de loin, tu as peiné, que te donnerai-je avant que tu retournes dans ton pays ? eh bien, Gilgamesh, je vais te révéler un secret : il existe au fond de l'eau une plante semblable au Lycium épineux, elle pique comme les épines de la rose, assez pour déchirer tes mains ; si tes mains la saisissent, tu auras l'immortalité ! »¹¹

Nous connaissons la suite : la plante retrouvée sera la nourriture du serpent ; ainsi l'Homme ne pourra pas gagner le rang des dieux. L'Homme sera soumis au temps et à l'espace.

Il est aussi question d'un puits sacré dans la littérature islamique, le puits de *zamzam*, qui se trouve aux environs de la Mecque, endroit sacré dans le culte du pèlerinage. Il a été creusé par Ismaël, Abraham et Hâdjar (Agar) son épouse. De même, à l'époque anté-islamique, ce puits était important. Après sa destruction, le grand-père paternel du Prophète, 'Abdulmuṭalib le retrouva et le restaura.

¹¹ Bardet Vincent & Bianu Zeno. *Poèmes et proses des ivresses*, Seghers, Paris, 1984. pp. 162-163.

Les aristocraties mecquoises le contrôlaient. Muḥammad enfant accompagna son oncle, tous deux distribuèrent de l'eau sacrée aux pèlerins. Aujourd'hui, les pèlerins le visitent, boivent de son eau, et en emportent de l'eau considérée comme sacrée. Nous ne pouvons pas trouver de lien avec la source à laquelle Khedr aurait bu, mais l'existence d'un point d'eau de cette importance n'est nullement négligeable.

Le personnage de Khedr a influencé nombre de mystiques et de poètes, puisqu'il recèle une force imaginaire. Son apparition est une manifestation de la volonté divine et son message est transhistorique. Cela est dû au fait que ce personnage est visible et invisible à la fois, présent et absent, terrestre et céleste en même temps, et qu'il traverse le temps miraculeusement.

Les poètes kurdes, aussi bien classiques que contemporains, s'en sont inspirés. Maḥwî le fait à sa manière. Est-il le disciple de Khedr ou est-ce la constitution d'un archétype ? ou encore correspond-il à l'image de la bien-aimée, recelant ainsi une parcelle de la Vérité ?

Dans l'histoire des mystiques musulmans, nous savons, grâce aux études d'Henry Corbin¹², qu'Ibn 'Arabî fut le disciple de Khedr. En cela « *il ne s'agit plus de l'agrégation à une corporation de soufis, que ce soit à Séville ou à La Mecque, mais d'une affiliation céleste personnelle, directe et immédiate.* »¹³ Il a pu, durant sa vie, le rencontrer à trois reprises. Le fait de considérer Khedr comme le maître révèle le rapport intime entre le disciple et le

¹² Voir Corbin Henry : *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Flammarion, 1958, Paris.

¹³ Ibidem. p. 49.

maître céleste. Cette relation immédiate rompt avec les intermédiaires. C'est un procédé plus expéditif.

Lorsqu'il s'agit du personnage de Khedr dans la poésie de Maḥwî, on entre dans un micro-système, soigneusement élaboré. D'un côté, la bien-aimée dont Maḥwî s'inspire vient d'une région dotée d'un climat digne du jardin paradisiaque. Sa présence favorise sa création. En conséquence, Maḥwî joue constamment sur l'opposition entre les éléments. Ainsi, crée-t-il un système d'oppositions entre sécheresse et fertilité, poussière et eau, mort et vie... Son imagination le pousse à transformer les éléments négatifs en éléments positifs. Il faut souligner que cette transformation est purement mentale; elle se fait par l'imagination. De plus, elle n'est possible qu'en présence de la bien-aimée, qui met le poète en rapport avec cet état d'harmonie. Dans cette optique, Khedr joue un rôle symbolique; son évocation n'est qu'une manière parmi d'autres de renforcer et de concrétiser l'image de sa bien-aimée. Maḥwî voudrait que sa bien-aimée fût dotée du pouvoir que Khedr possède, lequel est non seulement un personnage, mais aussi un état d'esprit. En un mot, c'est un climat.

*« Ses eaux sont l'eau de Khedr, sa terre est fertile, ses épines
sont des fleurs et ses pailles des herbes. »¹⁴*

Le système d'oppositions que nous allons évoquer dans le vers suivant illustre bien notre propos. La puissance de « la poussière » devant la porte de la bien-aimée est égale à celle de l'eau de la vie que Khedr a bu. Maḥwî tente d'effacer le mur existant entre les éléments

¹⁴ Maḥwî., voir notre traduction dans l'annexe, p. 291.

opposés. Nous constatons que, pour Maḥwî, l'élément en soi n'a pas de valeur ; c'est le rapport mis en place qui lui attribue son importance et sa valeur réelle. Maḥwî trouve dans l'élément de la poussière (nous y reviendrons lors de l'analyse des éléments naturels) la valeur réelle de la vie. Elle n'est pas n'importe quelle vie : elle est la vie éternelle. Maḥwî trouve que « l'instant » est fondu dans l'éternité ; saisir cet instant, c'est embrasser la réalité profonde de l'être.

« Pour demeurer à jamais, Khedr but l'eau de la vie, la poussière devant la porte de ma bien-aimée me donna une vie éternelle. »¹⁵

La beauté de la bien-aimée est sublimée de telle sorte que les éléments naturels, voire « l'eau de la vie », demeurent des éléments triviaux. C'est une beauté englobante. Les lèvres et la bouche évoquent cette fertilité qu'on attribue au personnage de Khedr. Ne s'agirait-il pas de la face de Dieu ? ne rejoint-elle pas le *ḥadīth* suivant : « j'ai contemplé mon seigneur sous la plus belle des formes . » ? Contempler cette beauté totale, et se sentir anéantir par son emprise signifie que la bien-aimée est présente.

« La violette est en deuil. Sont en deuil aussi le musc de la Chine et l'eau de Khedr, les tulipes et l'ambre à cause de tes grains de beauté et de tes lèvres, de ton visage et tes boucles. »¹⁶

¹⁵Ibidem. p. 299.

¹⁶ Ibidem. p. 316.

Maḥwî ne doute pas de l'existence de l'Eau de la vie, mais sa rareté est comparable avec « *la compassion et la magnanimité* » dont les contemporains de Maḥwî ont manqué. Ici, Maḥwî se réfère à Khedr dans le but de nous montrer que les vrais hommes ont disparu, ou qu'ils sont rares comme l'Eau de la vie. Cette manière de proférer la Vérité est d'un autre ordre. Maḥwî juge ces contemporains selon une « certaine Vérité » établie par les commandements divins. Nous lisons ceci :

« Demander de la compassion et de la magnanimité à nos contemporains, c'est demander au mirage l'eau de la vie. »¹⁷

Nous constatons que Maḥwî ne voit pas dans la personne de Khedr une Vérité mystique à laquelle il adhérerait, mais un symbole à fonction poétique. Il nous semble que Khedr n'est ni son maître, ni un archétype. Il est un élément purement poétique et sa vocation donne à l'imagination un plein droit de régner, à l'acte poétique une puissance, car il joue doublement avec l'invisible. L'absence de la bien-aimée est aussi invisible que celle du Khedr. Ce jeu entre les deux invisibilités augmente le degré d'intensité de la création poétique. Si Khedr détient une parcelle de la Vérité, c'est plutôt par son absence que par sa présence. C'est une autre nature, fondamentalement différente de celle que Hallâj avait sentie.

¹⁷Ibidem. p. 292.

III-1-2- Maḥwî l'exilé, Hallâj au gibet

La place qu'occupe Hallâj dans le texte de Maḥwî est paradoxale. Peut-être ce paradoxe même exprime-t-il l'idée profonde de Maḥwî ? Il serait suspendu, pour goûter la réalité divine, entre une vérité conçue à travers la méthode d'introspection hallagienne, exempte de rites intermédiaires, et l'autre forme de la vérité : celle qui embrasse le *salafisme*. Embrasser le *salafisme* c'est suivre le chemin parcouru par d'autres. Il lui suffit de s'adonner à Dieu, d'obéir à la loi, et de compléter l'enseignement du Coran par la tradition.

Pourtant, la Vérité pour Hallâj est la grande manifestation de sa vie. Sa fameuse phrase « *Je suis la Vérité* » devint le credo des mystiques. Ainsi, a-t-il éveillé nombre d'esprits en hibernation. Outre Maḥwî, d'autres poètes dans le monde musulman ont célébré Hallâj, et ils en ont fait leur maître. Qui est donc ce personnage ? Comment Maḥwî noue-t-il sa relation avec le Maître ?

Abu 'Abdullâh al-Husên Ibn Manṣûr Hallâj, petit-fils d'un zarathoustrien, naquit à Tur, dans la province de Fârs (Sud-Ouest de l'Iran), à proximité du bourg de Bayza, en 857. Junayd le revêtra de sa propre main de la *khirqâ*. Ce mot fait allusion à la coutume des soufis de se distinguer en portant des vêtements et un manteau de laine blanche appelé « froc ».

Mais en 896, au retour de son premier pèlerinage à la Mecque, Hallâj rompt ses relations avec Junayd et avec la plupart des maîtres

soufis de Bagdad. Sans plus tarder, il rejette le vêtement de soufi pour se mêler au peuple et prêcher la vie spirituelle. En 905, il effectue un deuxième pèlerinage à la Mecque, puis un long voyage en Inde, au Turkestan, jusqu'aux frontières de la Chine. En 908, il effectue son dernier pèlerinage à la Mecque pour revenir deux ans plus tard à Bagdad.

« Hallâj est un homme de désir, avide de goûter ce qui subsiste des choses qui passent. Sa méthode de pensée est expérimentale. » Cette ligne résume la pensée fondamentale de Hallâj. Nous allons nous inspirer de la thèse de Louis Massignon : *Passion d'al-Hallâj* et de l'ouvrage : *Histoire de la philosophie islamique* d'Henry Corbin pour élaborer cet exposé.

Le message de Hallâj est tout d'abord personnel, avant qu'il ne devienne collectif, sans distinction confessionnelle géographique :

« Il affirme que le but final, non seulement pour le soufi mais pour tous les êtres, est l'union avec Dieu, union qui se réalise par l'amour, lequel exige une action divine transformante, portant un être à sa condition suprême. »¹⁸

En conséquence de la diffusion de sa doctrine, les juristes, sans l'unanimité pour autant nécessaire à toute condamnation, condamnent Hallâj au gibet en 922. C'est ainsi que sa doctrine, à la fois théologique, juridique et mystique est détruite. Les disciples de Hallâj subissent eux aussi une persécution sans égale ; la plupart d'entre eux sont obligés de quitter Bagdad et d'émigrer ailleurs.

La condamnation de Hallâj est due au principe hallagien concernant *l'isqâṭ al-wasâ'ṭ* soit la suppression des intermédiaires

¹⁸ Corbin Henry : *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, 1964, Paris, p. 278.

entre lui et le divin, comme par exemple la reconnaissance de la supériorité de l'oraison mentale sur la litanie vocale. Qui plus est, la célèbre formule : « *anâl ḥaq : je suis la Vérité* » contribua à le conduire à l'exécution. Le principe d'*isqâṭ al-wasâ'ṭ* est allé à l'encontre du dogme islamique, en l'occurrence du pèlerinage. Hallâj affirmait que la Tradition autorisait à remplacer le pèlerinage à la Mecque par des rites équivalents, aussi efficaces en cas d'impossibilité.

Comme L. Massignon l'affirme, « *la thèse d'al-Hallâj aboutissait à priver la Mekke de sa primauté, la Ka'bah de sa sainteté (sic).* »¹⁹ Il ajoute encore que l'objet de la « science » n'est pas seulement de transmettre au croyant la connaissance, par l'audition de traditions, par la lecture correcte du Coran, par la lecture des règles qu'il énonce, par la vie sociale, par des actes culturels..., ni de faire comprendre les significations de la loi. Son but est aussi de traverser la Réalité elle-même, et d'y participer à jamais, en l'isolant de ce qui passe, choses sensibles possibles et concevables, en rendant conforme du dedans notre obéissance aux commandements divins, *hic et nunc*. Sa méthode n'est donc ni un simple enregistrement empirique et littéral des coutumes établies, des traditions autorisées, ni une pure comparaison rationnelle de concepts bien définis. C'est aussi et surtout une introspection morale de soi-même. En d'autres termes, Hallâj transcende la *sharî'a*, la loi littérale, pour atteindre la *ḥaqîqa*, la Vérité profonde de l'être. Il nous paraît utile de retenir ces mots : introspection et Vérité profonde de l'être.

Le juriste de Bagdad, Ibn Dâwûd Isphahani, jugeant que la doctrine de Hallâj était fautive et qu'elle mettait en péril le dogme de

¹⁹ Massignon Louis : *La Passion d'al-Hallâj*, 1914-1921, Paris, p. 348.

l'Islam, rendit légitime sa condamnation. Il est à noter qu'un éminent juriste comme Ghazâlî (mort en 1111), vers la fin de sa vie, adopte la méthode de raisonnement des philosophes, tout en conservant le vocabulaire mystique. Il revient sur ses opinions antérieures en ce qui concerne la condamnation de Hallâj et sa célèbre formule « *je suis la Vérité* ». Selon lui, elle n'est plus que cette noyade dans la vision de l'anéantissement du moi, que cette perception impersonnelle de la divinité toute pure, l'Un stérile et inactif que le philosophe atteint par l'effort personnel, par l'éducation de son intuition intellectuelle, amenée par degrés jusqu'au stade de la *fardanîyah*.²⁰

En effet, la condamnation de Hallâj est devenue l'une des affaires les plus importantes, théologique, politique et mystique à la fois.

Théologique, puisqu'elle met en question le rapport de l'homme avec Dieu. En ce sens, Dieu n'est pas transcendant, mais immanent. Politique ensuite, puisque cette considération met en danger le centre du pouvoir, le centre qui conserve l'unité communautaire. Le terme *isqâṭ al-wasâṭ* met en péril le dogme de l'Islam. C'est la raison pour laquelle sa condamnation fut nécessaire.

Enfin, la doctrine hallagienne met en place une nouvelle vision mystique, porteuse d'un nouveau discours, d'un nouveau langage, et par conséquent d'une nouvelle littérature, qui jusqu'à nos jours ne cesse d'influencer un nombre considérable d'hommes de lettres.

Hallâj dépasse largement le cercle de sa personnalité. Désormais, il rayonne comme un symbole de portée universelle. Son

²⁰ Ibidem. p. 370.

message est mis en poésie par un nombre considérable de poètes et de mystiques, voire de laïcs, puisqu'on voit en lui le défenseur des opprimés. Lorsque la révolte des Qarmâtes commence en 877, Hallâj n'a que douze ans ; il a vingt-six ans lorsque le pouvoir réprime la révolte. Hallâj, défenseur ardent des Qarmâtes, se met en contact avec leur leader, Sahl Tusatari.²¹

L'idée révolutionnaire de Hallâj vient du fait, comme l'indique Molet Marijan²², qu'il ne fait pas de distinction entre les religions et que la diversité à ses yeux masque l'unité de leur origine et de leur but. Ibn 'Arabî dit même que, puisque toutes les créatures sont des manifestations de Dieu, les hommes ne peuvent adorer que Lui, quoi qu'ils adorent.

Mettre en parallèle l'Islam avec d'autres confessions ne met pas en question la supériorité du Prophète de l'Islam en tant que Sceau des prophètes.

Dans sa démarche poético-mystique, Maḥwî est épris de la hardiesse de Hallâj et, pour accomplir son amour, voit dans le gibet l'unique symbole qui puisse faire de lui un témoin. Mais, par ailleurs, nous semble-t-il, Maḥwî est attaché aux commandements canoniques, et par conséquent il est plus réformiste. Nous allons voir comment Maḥwî, poète et disciple de Naqshbandiyya, considère la personnalité de Hallâj, comment il tranche entre sa fidélité à la loi islamique, à savoir le *sharî'a*, et la vision hallagienne dans son rapport avec *ḥaqîqa*,

²¹ Sahl Tustari (m. 896).

²² Molet Marijan : *Les Mystiques musulman*, P.U.F., 1965, Paris, p. 193.

la Vérité profonde de l'être. Tente-t-il de trouver un compromis entre les deux tendances ?

Le premier constat que nous pouvons faire, c'est que Maḥwî emploie à maintes reprises la formule hallagienne « *je suis la Vérité* », mais à des fins très variables. Il va même jusqu'à dire que Hallâj n'a pas eu raison de prononcer cela, car il se confondait ainsi avec son Seigneur. Comme Muḥammad Amîn Hûsên²³ l'indique dans son interprétation du vers ci-dessous, Hallâj ne devait pas prononcer cela, car l'idée qu'il contient, malgré la véracité du sentiment, va à l'encontre de la Loi islamique. Maḥwî adopte la vision par laquelle l'individu resterait en relation avec Dieu. L'individu doit demeurer désirant afin de retrouver Dieu. Il doit même supporter la souffrance de l'éloignement, pierre angulaire dans la pensée mahwienne.

La parallélisme de Maḥwî entre l'amour profane et l'amour sacré est d'une importance singulière. Nous avons déjà vu comment il a mis sur le même plan l'amour de Majnûn pour Laylâ et celui de Hallâj pour Dieu. Encore une fois, nous pensons que Maḥwî ne donnait guère d'importance aux méthodes ; l'essentiel était de rester en contact permanent avec sa « bien-aimée ». Maḥwî ne va pas jusqu'à dire qu'il est la Vérité ; en revanche, il est prêt à dire la Vérité. De quelle Vérité s'agit-il ?

« Même si Manṣûr eut raison de dire : « Je suis la Vérité », cela n'est pas juste ; c'est de la folie, si Majnûn ne supporte plus d'aduler Laylâ. »²⁴

²³ *La bâraî Maḥwî lulkawa : à propos de Maḥwî: le Grand*, 'Abdullâh 'Azîz Khâlîd, Bagdad, 1986 p. 179.

²⁴ *Maḥwî.*, voir notre traduction dans l'annexe, p. 290.

Nous constatons finalement que Maḥwî ne fait pas seulement allusion aux personnages coraniques, mais qu'il les met également en parallèle avec un autre personnage réel ou mythique. Zunnûn,²⁵ le surnom de Jonas, est un personnage biblique et coranique à la fois. Dans la Bible, il y aurait deux personnages portant ce nom : l'un, dans le livre de Jonas, écrit didactique de la fin de IV^{ème} siècle a.v. J., C. ; l'autre : le prophète Jonas, qui aurait vécu au temps de Jéroboam II (783-743).

Il pourrait être éventuellement un personnage historique, comme le souligne Amîn Naqshbandî dans le *Qu'est-ce que le soufisme ?*²⁶, à savoir Dhûl Nûn al-Miṣrî (796-881), grand soufi qui fit quelques études de médecine d'alchimie et de magie. Vers la fin de sa vie, il fut arrêté et conduit en prison à Bagdad, mais fut relâché sur ordre du calife al-Mutawakkil.

Rien nous permet de trancher d'une manière définitive. Certes, dans le texte de Maḥwî, apparaît le terme prison, mais lorsqu'il s'agit d'un texte poétique, une lecture plurielle est possible et souhaitable. D'autant plus que, le ventre de la baleine peut aussi devenir une prison, surtout dans le cas de Jonas, sans oublier que la mer, élément

²⁵ Dans le sourate (XXI : 87), Le Coran nous parle ainsi de Jonas : « *Et Zoulnoun aussi qui s'en alla plein de colère, et croyait que nous n'avions plus de pouvoir sur lui. Mais il cria ensuite vers nous au milieu des ténèbres : il n'y a point d'autre Dieu que toi. Gloire à toi! gloire à toi! j'ai été du nombre des injustes.* »

²⁶ Maḥwî critique ceux qui prétendent que leur origine suffit pour être vertueux : « Une origine vertueuse ne suffit pas à l'homme pour être vertueux. Que faire pour celui qui a la barbe clairsemée, de la barbe touffue de ses ancêtres. »

Il faut noter au passage pour éviter toute sorte de confusion que nous avons proposé la transcription : Zunnûn pour les raisons suivantes : étant donné que notre corpus est en kurde, nous étions obligés d'adopter le système phonétique kurde plutôt celui de l'arabe, dans ce cas, le « dh » phonème correspondant au « the » anglais, se prononce en kurde « z » comme dans le terme « zoo ». Ensuite, le « l » dans le « Ddûl », puisqu'il est un « lâm » solaire, il est donc imprononçable, la raison pour laquelle, lorsque l'on transcrit en alphabet latin, nous avons proposé « Zunnûn ». Par ailleurs, il est à souligner que selon Malâ Karîm et Muḥammad Amîn Hûsên « Zunnûn » serait le personnage de la baleine.

²⁶ Amîn Naqshbandî : *Tasauf tchîya ? Qu'est-ce que le soufisme ?* Dâr al-Huriya, Bagdad, p. 522.

redoutable de surcroît, est évoquée dans le premier vers de Maḥwî. Elle a le même rôle que « la traversée de désert » ; elle est donc un chemin initiatique de premier ordre.

Il existe une forte ressemblance entre le personnage du livre de Jonas et celui du Coran. Le Coran ne parle que du prophète qui resta trois jours dans le corps d'une baleine, et qui, une fois délivré et repentant, se rendit à Ninive.

Maḥwî prend deux exemples, l'un légendaire et le second réel, afin de dénoncer d'abord ceux qui utilisent l'appartenance à un ordre mystique comme un masque de fausseté, surtout en ce temps tardif du dix-neuvième siècle où le mysticisme pour la plupart n'était que charlatanisme et où les grandes œuvres littéraires, mystiques notamment ont été achevées. Ceux qui voulaient accéder au pouvoir prétendaient appartenir à telle ou telle filiation mystique. D'autre part, c'est pour Maḥwî, pris inlassablement dans une logique vouée à l'échec le moyen d'inciter à suivre le droit chemin. Ce cri, jailli du fond de lui, était un cri d'un temps révolu. Maḥwî lui-même crée un paradoxe. Cette allusion au personnage de Jonas ne serait-elle pas cette retraite quasi contrainte, dont il nous parle constamment dans son texte, afin d'éviter le monde extérieur si tumultueux ? Ces vers en sont témoins :

« Il me suffit d'un peu de sang de foie²⁷ et d'un coin retiré, je ne voudrais point subir l'humiliation du vin et de la taverne. »²⁸

« La folie est la règle de l'amour ; il s'enfuit du soleil et même de la lune, son ombre est fardeau pour celui qui cherche la solitude. »²⁹

²⁷ « Le sang de foie » peut signifier la souffrance ou la peine.

²⁸ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 307.

²⁹ Ibidem. p.289.

« Quand je ne serai plus, le marché de la douleur, la taverne du chagrin et le coin de la tristesse demeureront sans éclat, sans plaisir, sans joie. »³⁰

« Maintenant bohème, j'erre dans le désert de l'absurdité, comme j'étais heureux dans les temps où je me trouvais dans un coin de solitude. »³¹

La période où vit Maḥwî est extrêmement difficile. D'abord, lors du déclin de la principauté des Bâbâns, âgé de vingt ans, il voit comment la ville de Sulaymâniyya tombe aux mains des Turcs. Est-il à l'abri de l'émotion lorsque les échos des poèmes de Nâlî,³² fondateur de l'« école » portant son nom, ou de Sâlim³³, son ami, parviennent jusqu'à Sulaymâniyya, de leurs exils respectifs, à Damas et en Iran. L'échec des Bâbâns est-il pour lui une raison d'embrasser des idées plus universalistes, des « valeurs plus sûres. » ? Par ailleurs, eut lieu un conflit entre deux ordres mystiques : la confrérie du Qâdirît constituée de descendants prétendus du Prophète et la confrérie du Naqshbandiyya. Ce conflit avait sa raison d'être : en premier lieu, les qâdirîts prétendaient que le pouvoir théologique leur appartenait, puisqu'ils le détenaient depuis des siècles. Ils bénéficiaient, outre cela, de l'arbre généalogique qui leur attribuait le titre d'« *aşl u faşl* », qui en arabe équivaut à *al-hasâb wal nasab*, que Chebel Malek définit ainsi :

« Il signifie que tel ou tel individu, telle ou telle famille est non seulement d'une noble extraction, mais qu'il ou qu'elle honore ses attributs anciens par une action concrète valorisante actuelle. »³⁴

³⁰ Ibidem. p.336.

³¹ Ibidem. p.340.

³² Nâlî : 1979-1855.

³³ Sâlim : 1800-1866.

³⁴ Chebel Malek : *L'Imaginaire arabo-musulman*, Paris, P.U.F, 1993, p. 39.

Dans le cas des qâdirîts, ils faisaient remonter leur arbre généalogique jusqu'au Prophète même ; ainsi, pouvaient-ils se réjouir pleinement, en exerçant autorité et pouvoir. En outre, la plupart de ces *murîds* étaient d'un rang social assez élevé, et l'ordre de Naqshbandiyya, dont Maḥwî était membre, n'était formé que par de gens d'un rang social modeste. Il faut dire aussi que Mawlânâ Khâlid Naqshbandî lui-même était fils d'un simple paysan.

En second lieu, la confrérie de Qâdirît remonte au XIII^{ème} siècle lorsque Shêkh 'Abdul'azîz, le fils d'Abdulqâdir al-Gaylânî (1077-1116), propage ses enseignements au Kurdistan. Ainsi, l'ordre de Qâdirît est le plus grand ordre mystique des Kurdes au début du XIX^{ème} siècle. Sulaymâniyya est considéré comme le centre le plus important de l'ordre, incarné à travers la personnalité de Shêkh Ma'rûf Nodêî (1752-1838), référence et autorité théologique par excellence pour la principauté des Bâbâns.

Qui plus est, la confrérie Naqshbandiyya est apparue au début du XIX^{ème} siècle sous la bannière du Shêkh Khâlid Naqshbandî (1777-1827),³⁵ notamment dans la ville de Sulaymâniyya. Comme Hakim Halkawt³⁶ le souligne dans un article consacré à l'avènement de la confrérie au début du XIX^{ème} siècle ; la discipline et la rigueur y sont des fondements essentiels.

Que reste-t-il à Maḥwî dans cet espace si conflictuel, si fragile qui recèle des germes de guerres interminables, sinon à critiquer et à blâmer les autorités religieuses qui ne prenaient de l'Islam que

³⁵ Dans une introduction consacrée à un ouvrage de Mawlânâ Khâlid, Muḥammadî Malâ Karîm propose 1779 pour sa date de naissance, alors qu'il n'y a pas de divergence pour la date de sa mort.

³⁶ Hakim Halkawt, In *Dîrâsât kurdiya.*, 1, janvier, 1984, Paris.

l'apparence appelant l'homme à une soumission totale ? Mais le paradoxe de Maḥwî réside dans le fait qu'il voit dans le système califal de la Porte Sublime la valeur suprême de l'Islam, incarnée dans l'« homme malade ». Maḥwî, à l'instar de Hallâj et Zunnûn, devrait donc dire la Vérité qui conduisit l'un au gibet et l'autre en prison. Dans cette optique-là, Maḥwî reste à l'écart de l'évolution historique. La Vérité dont Maḥwî nous parle n'est qu'un cri dans le vide. Il est important aussi de souligner qu'il ne s'agit que d'un aspect de la Vérité. Il voit en Hallâj et Zunnûn la marque de l'« Homme ». Ne nous parle-t-il pas de « *insânî kâmil* », l'Homme parfait dont Ibn 'Arabi³⁷ nous parle tant ?

*« Sur cette terre nous manquent des hommes. Souvenez-vous de Manṣûr au gibet et de Zunnûn au fond de la prison. »*³⁸

*« Maḥwî, la folie de Manṣûr est d'un nouveau type, tous les autres désirent des cailloux, lui préfère le gibet. »*³⁹

*« Majnûn et Manṣûr nous ont bien dit que la part des amoureux est pour l'un la lapidation et pour l'autre le gibet. »*⁴⁰

*« Il est rassuré, celui qui suit la vérité et qui la prend pour objectif. C'est le chemin de maître Manṣûr, il doit monter au gibet. »*⁴¹

*« Dans la région de l'amour, quiconque voudrait devenir souverain, trouve sa place à la hauteur du gibet, c'est l'unique chemin de Manṣûr. »*⁴²

³⁷ Voir « *thalâtha hukamâ' muslimîn* » Nâsr Sayd Musên. Dâr al-nahâr, Beyrouth, 1971. pp. 44-45. Le titre de la version anglaise : *Three muslim sages*. Copyright harvard University Presse.

³⁸ *Maḥwî*, voir notre traduction dans l'annexe, p. 292.

³⁹ *Ibidem*. p. 310.

⁴⁰ *Ibidem*. p. 312.

⁴¹ *Ibidem*. p. 314.

Nous pensons que l'exemple de Hallâj est pris dans son acception habituelle. La « Vérité » en question est de savoir distinguer le bon soufi du mauvais, le vrai chemin du faux. Maḥwî considère que le fait de « *montrer son texte* » équivaut à commettre un péché, surtout aux yeux du pouvoir, puisqu'il démasque la réalité, et qu'ainsi la Vérité se dévoile. Le texte de Maḥwî, dans ce sens-là, a une portée dénonciatrice. C'est ainsi que la Vérité revêt une dimension objective plus qu'elle n'est le fruit d'une introspection subjective. Pour son époque, le fait de dévoiler la réalité consistait à dénoncer le noyau de Qâdirî, et également l'autorité ottomane, comme le souligne 'Omar 'Azîz Khâlîd sous le pseudonyme de Sorân Maḥwî dans un ouvrage consacré entièrement à la poésie de Maḥwî. Quant à nous, nous demeurons assez perplexes sur ce point, car, Maḥwî était complaisant à l'égard de la politique de panislamisme menée par 'Abdulḥamîd II. A la même période, les poètes turcs manifestaient leur mécontentement à l'égard du pouvoir. Nous n'évoquerons qu'à titre d'exemple le poète Tevfik Fikret (1867-1915), qui a incarné une génération de luttes contre la tyrannie d'Abdulḥamîd II. Quant à Namik Kemal (1840-1888), il a été exilé à plusieurs reprises. Au premier regard, ce phénomène apparaît comme un paradoxe, mais, au fond, nous le répéterons avec Bozarsalan :

« Abdîl Hamîd (sic) n'eut nullement besoin des intellectuelles turcs, gagnés par la plupart il est vrai à la cause des Jeunes Turcs, pour mettre en place son système centralisateur (et c'est en ce sens qu'il se distingue des despotes éclairés), mais s'appuya plutôt sur les éléments les

⁴² Ibidem. p. 314.

plus arrières de son Empire, originaires des périphéries, fonctionnant sur la base de loyauté tant tribales que religieuses : Kurdes, Albanais, Bosniaque. »⁴³

La Vérité, pour Maḥwî, est de considérer ses poésies comme un moyen de démasquer un bon nombre de gens qui, au nom de l'islam, se permettent de commettre des atrocités. Était-ce une raison suffisante pour qu'il fût exilé au sud de l'Irak, particulièrement dans la ville sainte de Najaf où il entra en polémique avec un groupe shî'î ? Il finit par être expulsé à Bagdad. Nous connaissons la divergence majeure entre les doctrines shâfi'î et shî'î, et notamment l'hostilité de Naqshbandiyya à l'égard de la doctrine duodécimaine.

« Nous avons vu Maṣṣûr : son péché était d'avoir dit la vérité ; j'ai donc raison de ne montrer mon poème à personne. »⁴⁴

Mais Maḥwî ne parle jamais de cette Vérité que Hallâj a connue, éprouvée de cet anéantissement total que l'individu subit, de cet état où la frontière entre le divin et l'humain s'efface, dans cette vision où tout est Un. La Vérité dont parle Maḥwî est plus ou moins objective. Nous pouvons toutefois dire que cette face de la Vérité, tournée vers l'extérieur, est fortement intériorisée dans un second temps. Nous l'examinerons plus tard.

⁴³ Hamit Bozarsalan : *Les courants de pensée dans l'Empire Ottoman, 1908-1918*. Thèse de doctorat de la Bibliothèque Interuniversitaires de la Sorbonne. p. 176.

⁴⁴Ibidem. p. 34.

En élargissant son horizon mental et en travaillant sur des personnalités mythiques ou historiques, il est probable que Maḥwî voulut accomplir son projet littéraire et tenter d'atteindre l'Homme parfait. De ce point de vue, il nous semble nécessaire de nous demander comment les prophètes travaillent sur le texte de Maḥwî ? À quoi sert cette hiérarchie prophétique ?

III-2- Les prophètes et leurs fonctions dans la poésie

Chaque prophète à sa façon reçoit une parcelle de la vérité et, à son tour, essaie de la communiquer aux autres, que ce soit à travers un livre révélé ou bien oralement. Pour mieux comprendre cette répartition, il serait judicieux de se référer à « *aqî'âi kurdî* »⁴⁵, de Mawlâna Khâlid Naqshbandî, opuscule rédigé en 1877, dans lequel il expose le dogme et la foi en l'Islam. Son importance réside dans l'enracinement de l'ordre de Naqshbandiyya au sein de l'imaginaire musulman et dans son attachement strict à l'Islam, notamment à la doctrine shâfi'î, autant que dans sa grande valeur littéraire, car, avec le « *mawlûdnâma* »⁴⁶ de Shêkh Hûsênî Qâzî (1790-1791-1868-1869) il est considéré comme le premier écrit en prose de langue kurde.

La lecture de celui-ci était évidemment quotidienne, surtout pour les disciples de Mawlâna. Nous ne doutons pas de son importance pour notre poète, car, l'opuscule constitue aussi un phénomène littéraire majeur pour son temps. Nous allons parler des éléments essentiels de l'opuscule. Nous nous attarderons surtout sur la partie

⁴⁵ Voir la *Revue de l'académie scientifique kurde*, Tome VIII, Bagdad, 1981. pp.199-222.

⁴⁶ Récit en prose relatant la vie du Prophète, que l'on récite à l'occasion de son anniversaire.

concernant la hiérarchie des prophètes, point central de ce chapitre. Elle concerne la fonction poétique des prophètes dans le corpus mahwien. Bien sûr, au moment d'évoquer cette fonction, nous la mettrons aussi en rapport avec la Vérité, puisque une tâche essentielle de la prophétie est de dire la Vérité Révélée. Nous parlerons de la fonction dans ce sens précis : comment Maḥwî se situe-t-il dans cette filiation prophétique ?

L'opuscule se divise en deux parties : la première évoque les règles préétablies et la seconde la foi en l'Islam. Il débute par une question : qu'est-ce que l'Islam ? De là découle la portée didactique de l'écrit qui parle des cinq piliers de l'Islam. Le premier, à savoir la « *shahâda* », consiste en une formule-clé qui symbolise l'entrée effective - et quasiment suffisante - dans l'Islam : « il n'y a de Dieu que Dieu (Allâh) et Muḥammad est le prophète de Dieu. » La « *shahâda* » commence par la négation (*lâ ilâha*) des divinités autres qu'Allâh (*illâ Allâh*) ; après quoi l'on établit le fait que Muḥammad en est l'apôtre, l'émissaire, l'envoyé, et son lieutenant sur terre (*rasûl Allâh*). La deuxième des cinq obligations de l'Islam, et la plus importante sans doute après la « *shahâda* », c'est la prière. Le troisième fondement est la « *zakât* », l'aumône légale. Il s'agit d'une aumône à valeur fixe, prélevée sur les biens des Musulmans et distribuée aux plus nécessiteux. Le quatrième pilier est le jeûne légal, qui équivaut à un mois lunaire à partir du moment où le croissant de lune est devenu visible à l'œil nu. C'est le mois du Ramadan, le neuvième mois de l'année islamique. Enfin, il y a le « *ḥadj* », pèlerinage qui consiste en une visite aux Lieux Saints de la Mecque et de Médine, pour ceux qui le peuvent.

Nous présenterons quatre des six fondements, ceux qui nous intéressent ici, soit :

1- **avoir foi en Dieu**, qui est une essence dont l'existence est nécessaire et l'adoration obligatoire, un existenciateur absolu pour l'existence entière, le trône, le paradis, l'enfer, la terre et le ciel. Il ne dépend de rien, tout en dépend. Il est prééternel et postéternel ;

2- **avoir foi en des anges** qui ont des corps subtils et sont faits de lumière. Selon 'Abdullâh, fils d'imâm 'Abbâs, il y aurait deux catégories d'anges : les *djinnns* , dont « *iblis* », Satan, fait partie, et les bons *djinnns*. Ils sont plus nombreux que les êtres humains. Mawlâna Khâlid décrit minutieusement toute une hiérarchie d'anges ainsi que leurs fonctions ;

3- **avoir foi dans les livres divins**, qui sont créés et qui contiennent la Vérité. Le Coran est l'achèvement de tout. Il est l'un des plus illustres miracles du Prophète. Il a la dimension d'inimitabilité. Il y a cent vingt-quatre « *kutub* »⁴⁷, livres divins : dix pour Adam, cinquante pour Seth, trente pour Idrîs, dix pour Abraham et quatre « *suḥuf*.» Ce sont également les livres qui sont révélés : la Thora à Moïse, les évangiles à Jésus, les psaumes à David et le Coran à Muḥammad ;

4- **avoir foi en des prophètes et en « *awlyâ* », les saints**. Ils n'ont pas tous le même degré auprès de Dieu. Les Ulul'azim, dont Muḥammad fait partie, ont la supériorité sur les « *rasûls* », les apôtres, et les apôtres

⁴⁷ Mawlânâ Khâlid fait une distinction entre les « *kutub* » et les « *suḥuf* » ; nous ne savons pas en quoi consiste cette distinction puisque les deux termes signifient en arabe des livres. L'attribution de *suḥuf* à David, Moïse, Jésus et Muḥammad l'explique un peu sans être pour autant réellement élucidé. Si on comprend par « *suḥuf* » des livres divins révélés, nous comprenons que les « *kutub* » ne sont que des messages révélés, non écrits.

sur des « *nabî* »⁴⁸ ceux à qui un livre divin n'a pas été révélé. Il y a en tout cent vingt-quatre mille prophètes dont trois cent treize ou trois cent quinze sont *rasûl*,⁴⁹; en d'autres termes des apôtres. Les Ulul'azim sont au nombre de cinq : Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Muḥammad. Il y a sans doute trente-trois prophètes : Adam, Seth, Idrîs, Noé, Hud, Sâlih, Abraham, Louth, Ismaël, Isaak, Jacob, Joseph, Ayub (Job), Shu'aîb, Moïse, Aaron, Khedr, Yashu', Elie, Yasa', Zulkifl, Sham'una, 'Ishmawayl, Jonas, David, Luqmân, Salomon, Zacharie, Jean, 'Ozaîr, Dzûl Qarnaîn et Muḥammad. En revanche, quant à la prophétie de Khedr, Luqmân, Dhûl Qarnaîn et Zulkifl, subsistent quelques doutes. Il faut savoir qu'Abraham est « *Khalîl Allâh* », l'ami de Dieu ; Moïse est « *Kalîm Allâh* », celui qui reçoit la parole de Dieu ; Jésus est « *Rûḥ Allâh* », l'esprit de Dieu, et Muḥammad, le plus valeureux parmi les descendants d'Adam. Nous assistons à un éloge excessif lorsque Mawlâna parle de Muḥammad.

Nous constatons que les prophètes entrent dans une hiérarchie stricte, et que chaque prophète a une place particulière auprès de Dieu. Si Muḥammad vient en tête, cela s'explique par le fait que Mawlâna est musulman, et Muḥammad considéré comme le Sceau des prophètes.

Un premier regard sur le texte de Maḥwî nous fait constater que le prophète Muḥammad n'est pas seulement celui qui englobe la beauté, il en est aussi l'intercesseur. Pour plus de détail, nous allons, après les avoir passé en revue, chercher comment Maḥwî donne aux

⁴⁸ Selon Shayegan Daryush le *nabî*, nobouwat est un état intermédiaire entre le *walayât* (l'ésotérique des Amis de Dieu) et la *risalat*, la prophétie de l'Envoyé de Dieu qui apporte une religion positive exotérique (*charia*).» Chebel Malek. *Dictionnaire des symboles musulmans*, Albin Michel, 1995, Paris. p. 352.

⁴⁹ *Rusul* (p. de *rasâl*) : les apôtres, qui ont pu voir l'Ange Gabriel et en recevoir les directives divines.

prophètes leur fonction dans sa poésie et quel rapport il instaure avec la vérité. Ce qui est clair, c'est que Muḥammad vient également en tête dans le corpus mahwien, non seulement par ce qui est le plus cité, mais également par le sens qu'il déploie.

Nous connaissons la beauté quasi angélique attribuée à la personne de Joseph dans le corpus coranique.⁵⁰ Maḥwî voit la beauté de Joseph autrement. Est-ce la beauté de la bien-aimée ou celle du bien-aimé ? Le poète s'intéresse à l'histoire de Joseph en s'identifiant au vieux Jacob : le père de Joseph, qui a perdu la vue à cause de l'éloignement de son fils. Maḥwî évoque surtout la fin de l'histoire, son dénouement. La sécheresse fait un tel ravage dans le pays de Canaan que les frères de Joseph vont jusqu'en Égypte à la recherche de nourriture. Après les avoir reconnus, Joseph leur donne sa tunique, en guise de bienfaisance, pour le père. Sur le chemin du retour, le vent porta le parfum de la tunique, si bien que le père retrouva la vue. Le parfum de la tunique apporté par le vent est abondamment exploité dans la littérature kurde. C'est pourquoi le vent parfumé porteur de bonne nouvelle, que ce soit dans l'amour profane ou sacré, devient un élément poétique.

Maḥwî s'intéresse aussi bien esthétiquement au vent qu'à ce qu'il est au naturel. En effet, le vent efface la distance. Nous allons l'aborder dans la sous-partie concernant les éléments naturels. Il faut aussi souligner que, dans toute la poésie orientale, c'est au vent qu'on attribue le rôle de messager. Majnûn, s'adressant au vent pour qu'il emporte son message à Laylâ, ressent alors un soulagement dans sa

⁵⁰ Voir le sourate XII : 31.

passion ardente pour elle. Nâlî, de Damas, donne son message nostalgique au vent pour qu'il l'emporte jusqu'à sa ville natale - Sulaymâniyya-, tombée aux mains des Turcs. La poésie persane voit également dans le vent un émissaire. Am'âq, poète né à Boukhara, est considéré comme le premier après Firdûsî, à avoir mis en vers la légende de Joseph et Zulaykhâ. A propos du vent, il dit ceci : « ô vent vivifiant, chaleureux, répandant le musc, annonce-moi donc que ma belle est avertie de mon état ...tu es le messenger.»⁵¹

En s'identifiant au vieux Jacob, Maḥwî dit ceci :

*« Jacob fut comme Maḥwî, la séparation lui fit perdre la vue ; il la retrouva lorsque la poussière de la route porteuse de bonne nouvelle l'atteignit. »*⁵²

Si Maḥwî emprunte des éléments coraniques pour élargir l'espace de son texte, il ne prend dans l'histoire de Joseph que la force imaginaire pour relier son texte à une mémoire collective. De même, Adam, l'homme primordial, est abordé comme une figure cosmique autant que prophétique.

Bien que ce personnage soit mentionné dans les trois religions monothéistes, il existe des différences mineures. Le limon avec lequel Dieu créa Adam serait le dessous de la Ka'ba, le centre du monde musulman et son nombril. Gabriel ramassa une terre blanche, rouge et

⁵¹ Massé Henry : *Anthologie persane*, (XI-XIX^{es}), Payot, 1950, Paris, p. 55.

⁵² Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 290.

noire, expliquant ainsi la diversité des « races », et Dieu donna l'ordre à l'esprit d'entrer dans le corps d'Adam⁵³.

Ainsi, les deux composants, l'un terrestre et l'autre céleste, font d'Adam un être double, s'élevant vers le haut et versant vers le bas. D'où la bipolarité de l'esprit et du corps.

Maḥwî met en évidence cette bipolarité, d'une manière très frappante, en faisant allusion au meurtre commis par Caïn et à la spiritualité de Seth ; les deux sont les fils du même père. Cette ambivalence fait entrer l'homme dans une suite d'épreuves inlassables. Maḥwî s'interroge avec stupéfaction sur le fait qu'Adam engendre en quelque sorte le premier crime, incarné dans la personnalité de Caïn, et qu'il est le père des prophètes incarnés dans la personnalité de Seth. Maḥwî observe avec un grand étonnement cette réalité amère dont l'homme désormais dépend et qui l'oblige constamment à côtoyer l'abîme. Il en met ainsi en valeur l'aspect charnel et l'aspect spirituel. L'un tend vers le ciel, à savoir la Vérité suprême, l'autre vers la terre, la réalité charnelle.

*« Le cœur se fend en les voyant tous les deux, enfants chéris
d'Adam, Caïn, le rebelle, Seth, le père des prophètes. »⁵⁴*

Maḥwî a recours à l'histoire de Salomon pour s'identifier à une fourmi. S'il la choisit, c'est à notre avis, pour deux raisons. La première, selon Abûhûrayra, l'un des *isnâds* les plus cités par al-Bûkhârî (810-870) : « J'ai entendu dire à l'Envoyé de Dieu : Une fourmi ayant piqué

⁵³ Nwyia Paul. *Exégèse coranique et langage mystique*. Dar al-Mashreq, Beyrouth, 1970. pp. 79-81.

⁵⁴ *Maḥwî*, voir notre traduction dans l'annexe p. 306.

l'un des prophètes, il ordonna de brûler la cité des fourmis. Alors, Dieu lui révéla : « Pour une seule fourmi qui t'a piqué, tu as donc brûlé tout un peuple qui louait Dieu »⁵⁵. La fourmi est considérée comme croyante. La deuxième raison, c'est que la fourmi est un petit insecte. Ce sentiment de modestie accompagne Maḥwî tout au long de son texte ; il constitue une station, dans le sens de « *maqâm* », du chemin d'initiation mystique.

Nous avons à l'opposé la huppe qui, dans le corpus coranique, sert d'intermédiaire entre le Roi Salomon et la Reine de Saba. Elle est présente dans la conscience populaire kurde ; elle possède la magie qui inspire la passion entre les inconnus ; elle est comme le fameux philtre occidental de Tristan et Iseut. Il est à noter que la huppe en langue kurde est littéralement « le papillon de Salomon » : *papûlay sûlaymân*. Mais, dans le corpus mahwien, la huppe est écrite en langue arabe, peut-être pour raison de style, afin d'éviter la répétition du mot Salomon. Tantôt elle représente un personnage, tantôt un oiseau, quoique la répétition ne gêne pas en langue kurde. Il faut rappeler également que la huppe est l'Intercesseur entre les deux mondes. C'est ainsi qu'elle acquiert une dimension mystique.

Nous constatons que Maḥwî emploie le pronom possessif « m » à la fin de « *Sulaymânm* » qui équivaut en français à « mon », c'est-à-dire « Mon Salomon ». Selon Malâ Karîm,⁵⁶ Salomon serait une allusion à la bien-aimée. Encore une fois apparaît cette ambiguïté entre la masculinité et la féminité de la bien-aimée. N'est-ce pas une allusion à l'image androgyne ?

⁵⁵ Chabel Malek. *Dictionnaire des symboles musulmans*, Albin Michel, 1995, Paris. p.176.

⁵⁶ Malâ 'Abdulkarîmî Mudarîs. *Diwânî Maḥwî.*, Hisâm, 1984, Bagdad. p. 241.

En effet, Maḥwî tente d'établir un rapport entre le monde d'ici-bas et le monde de l'au-delà. La huppe avec sa force magique relie les deux mondes.

« Parmi toutes les espèces d'oiseaux, Mon Salomon demande à une huppe des nouvelles d'une fourmi, comme moi. »⁵⁷

Nous remarquons que cette image englobante revient constamment sous des formes très variées. L'emploi d'éléments relevant du domaine du miracle⁵⁸ montre bien que Maḥwî se sert du corpus coranique de manière personnelle. L'image métaphorique qui apparaît dans le vers suivant nous semble assez claire pour donner une certaine idée de cette image englobante. La place accordée à Jésus et à Moïse est révélatrice dans la mesure où elles sont partie intégrante d'une totalité. C'est une émanation de l'Un.

L'Un est vu sous la forme de l'image de la bien-aimée. Le vers suivant laisse voir le miracle de Moïse. Il plonge sa main dans son sein, et l'en sort toute blanche. Le Coran nous apprend ceci : *« Moïse tira sa main de son sein, et la voilà toute blanche aux yeux des spectateurs. »*⁵⁹ Sur l'enfantement de Jésus, le Coran consacre une sourate intitulée « Marie » :

« Elle (Marie) alla chez sa famille, portant l'enfant dans ses bras. On lui dit : O Marie ! tu fais une chose étrange. O sœur d'Aaron ! ton père n'était pas un homme méprisable, ni ta mère une femme suspecte. Marie leur fit signe d'interroger l'enfant : Comment, dirent-ils, parlerons-nous à

⁵⁷ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe p. 343.

⁵⁸ Le pouvoir de Moïse de parler à Dieu sur le Sinaï et Jésus parle au berceau.

⁵⁹ Coran de la traduction de Kasimirski (VII : 104)

*un enfant au berceau ? Je suis le serviteur de Dieu ; il m'a donné le Livre et m'a constitué prophète. »*⁶⁰

Il existe donc deux éléments, poétiquement exploités, qui peuvent jouer sur les deux plans de l'esthétique et du sacré. Le premier élément, blancheur, Chebel, dans son *Dictionnaire des Symboles Musulmans*, l'associe à la beauté. Une femme blanche est obligatoirement belle. D'autre part, l'aspect sacré est mis en évidence par le fait que Moïse, en guise de preuve divine, retrouve sa main blanche après l'avoir mise sur son sein. Le second consiste à mettre en relief la lèvre, élément conventionnel dans la littérature orientale, « *lêw* » en kurde, et « *lab* » en persan ; leur initiale est « *lâm.* » Le *L*, qui a la valeur numérique de trente, nombre des jours du mois, ne serait-il pas une allusion à la lune (calendrier céleste par excellence chez les musulmans) ? La lune, ce visage éclairé du ciel, si séduisante en Orient ? La lèvre est située au centre du visage associé à la forme de la lune ; elle est chantée dans toute la poésie profane et mystique orientale. Pour Rûmî, le Prophète reflète Dieu comme la lune reflète la lumière du soleil. Le mystique qui vit de l'éclat de Dieu ressemble aussi à la lune, qui guide les pèlerins dans la nuit.⁶¹ L'élément sacré dans le vers fait référence au Coran ; Dieu octroie à l'enfant-Jésus encore au berceau, la faveur du Verbe, considéré comme le signe divin.⁶²

⁶⁰ *Ibidem.* (XIX : 28, 29, 30, 31).

⁶¹ Chevalier Jean & Gheerbrant Alain : *Dictionnaire des symboles.*, Robert Laffont/Jupiter, 1982, Paris. p. 529.

⁶² « *Quelqu'un lui cria de dessous elle (On peut entendre ces mots de deux manières : ou bien que l'enfant parla, ou bien l'ange qui était à ses pieds.) : Ne t'afflige point. Ton Seigneur a fait couler un ruisseau à tes pieds. Secoue le tronc du palmier, des dattes mûres tomberont vers toi. Mange et bois, et console-toi ; et si tu vois un homme, dis-lui : J'ai voué un jeûne au Miséricordieux ; aujourd'hui, je ne parlerai à aucun homme. Elle alla chez sa famille, portant l'enfant dans ses bras. On lui dit : O Marie ! tu as fait une chose étrange. O sœur d'Araon ! ton père n'était pas un homme méprisable, ni ta mère une femme suspecte. Marie leur fit signe d'interroger l'enfant : Comment, dirent-ils, parlerons-nous à un enfant au berceau ? Je suis le serviteur de Dieu ; il m'a donné le Livre et m'a constitué prophète. » (Coran : 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31 : XIX)*

Maḥwî réunit tous ces éléments afin de saisir cette image qui englobe tout : les prophètes ne sont qu'une chaîne successive d'Adam jusqu'à Muḥammad, en passant par des amis de Dieu, et forment l'image de cette totalité primordiale. Maḥwî, évidemment, a recours à la littérature antérieure. Nous entendons par là toute figure de style, tout code dont les poètes de la période classique ne pouvaient se passer, à savoir la blancheur de la peau comme un signe de la beauté, et la mise en relief de la lèvre qui n'échappe pas à la sensualité. Maḥwî enfin, pour atteindre l'image subliminale de sa bien-aimée, a recours au sensible. Sacrée, elle s'alimente sans cesse d'images profanes. Il existe une dialectique entre ces deux versants.

« En voyant son bras, chacun se convertira au judaïsme, si elle montre le miracle de ses lèvres, il deviendra chrétien. »⁶³

Aux prophètes, outre leur rôle intermédiaire entre le divin et le monde d'ici-bas, Maḥwî donne une fonction que nous pouvons appeler : « des parcelles d'images fragmentées » au service de l'Image primordiale de l'Un. Attribuer à l'Un toutes les vertus et les qualifications esthétiques ou morales tirées de l'histoire prophétique, cela donne-t-il à Maḥwî une expérience poétique, ou son âme s'abandonne-t-elle à Dieu ?

En résumant les rôles des prophètes, nous pouvons les énumérer de la manière suivante :

⁶³ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe p. 364.

- Muḥammad contient le beauté quasi absolue ;
- Le vent, comme un élément qui relie ;
- Les autres prophètes participent à l'accomplissement de la beauté ;
- La bipolarité de l'homme.

Il nous semble que le texte de Maḥwî pivote autour de la notion de beauté, sans oublier pour autant que la beauté est aussi un des attributs de Dieu et qui en même temps un état mystique. Le poète tente de goûter la beauté et de la vivre intérieurement comme une forme de la vérité ; il est donc parti de sa propre expérience.

L'expérience de l'au-delà est peut-être d'un autre ordre. C'est-à-dire que l'inconscient y participe activement. C'est la raison pour laquelle, dans les pages suivantes, nous nous livrerons à une étude plus détaillée du texte de Maḥwî. Nous avons été frappé tout d'abord par le souci de chercher dans les matières fondamentales, à savoir l'eau, le feu, l'air et la terre, le sens caché de la Vérité. Dans cette optique, non seulement la Vérité est une expérience rationnelle, mais l'inconscient aussi joue son rôle.

III-3- Les matières fondamentales

Une lecture bachelardienne nous est apparue très utile pour aborder cette deuxième sous-partie. Nous allons donc, en guise de préliminaire, commencer par ces lignes de Bachelard dans lesquelles nous pouvons percevoir les caractères primordiaux des éléments de la vie :

« Dès sa naissance, l'homme était voué au végétal, il avait son arbre personnel. Il fallait que la mort eût la même protection que la vie. Ainsi replacé au cœur du végétal, rendu au sein végétal de l'arbre, le cadavre était livré au feu ; ou bien à la terre ; ou bien il attendait dans la feuillée, à la cime des forêts, la dissolution dans l'air, dissolution aidée par les oiseaux de la Nuit, par les mille fantômes du Vent. Ou bien enfin, plus intimement, toujours allongé dans son dévorant et vivant sarcophage, dans l'Arbre - entre deux nœuds - il était donné à l'eau, il était abandonné aux flots. »⁶⁴

Les éléments s'enracinent inévitablement dans l'image poétique, et à travers eux, le rêve devient matérialité. Etudier la matière dans l'œuvre de Maḥwî nous semble nécessaire car cela nous permet de sonder sa dimension cachée et de tenter de saisir « l'être éternel » ou l'immuable, pour reprendre la formule de Bachelard.

III-3-1- L'eau

Il suffit de jeter un coup d'œil sur les poèmes de Maḥwî pour se rendre compte que l'eau avec ses composantes y occupe une place importante. L'eau n'est pas uniquement cette substance naturelle que la chimie nous présente sous forme d'H₂O ; c'est aussi une substance dans laquelle le rêve pénètre⁶⁵. Leurs noces se font sous le signe de la métamorphose perpétuelle.

⁶⁴ Bachelard Gaston : *L'Eau et les Rêves*, José Corti, 1989, Paris, p 99.

⁶⁵ « Le sens maternel de l'eau est une des interprétations symboliques les plus claires de la mythologie.(...) La « source » se rencontre aussi dans le Mithraïsme : une inscription votive pannonienne dit : « fonti perenni ». Une inscription d'Apulum est consacrée à la « Fons aeterni ». En Perse, Ardvîçûra est la source contenant l'eau de la vie. Ardvîçûra-Anâhita est une déesse de l'eau et de l'amour (de même qu'Aphrodite est « celle qui naquit de l'écume »). Dans les Védas, les eaux sont appelés mâtritamâh : les maternelles. » C.G. Jung, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, librairie de l'université George & Cie, S.A. Genève, 1953, pp. 364-366.

Le premier poème de Maḥwî commence par « une mer tourmentée »⁶⁶, la mer, réceptacle universel à qui l'on attribue la « miséricorde », sans mesure. La mer a donc deux faces : l'une est substance de mort, l'autre substance de vie. Cette bipolarité de la mer conduit le poète aux confins de la mort à travers un chemin initiatique plein d'épreuves difficiles, et lui donne le courage de sonder la profondeur pour saisir l'image de la bien-aimée. Car c'est la mer qui capte et détient son image. Qui dit image dit fluidité certaine, celle dont nous avons parlé dans les chapitres précédents. « L'être qui sort de l'eau est un reflet qui peu à peu se matérialise : il est une *image* avant d'être un *être*, il est un désir avant d'être une image. »⁶⁷

« Sans pénétrer dans le néant, ne pourras-tu trouver la
bouche de la bien-aimée, pour gagner cette perle, tu devras
plonger dans la mer. »⁶⁸

La mer est un espace qui contient « les perles de la connaissance. »⁶⁹ Celui qui est à la recherche de ces perles est « le héros de la mort. »⁷⁰ La mort, dans le vocabulaire de Maḥwî, et d'une façon générale dans le langage mystique, est le « *baqâ'* » : « le fait d'exister en Dieu ». Cette double nature est nettement perceptible dans l'œuvre de Maḥwî : à côté d'« une mer pleine de diamants »⁷¹, existe « la mer rouge de la mort. »⁷² L'adjectif « rouge » ne fait pas allusion à la Mer rouge, mais à la couleur du sang. « Dans la mystique hallagienne, le sang est non seulement le témoin de l'homme, mais

⁶⁶ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 287.

⁶⁷ Bachelard Gaston : *L'Eau et les Rêves*, José Corti, 1989, Paris, p. 49.

⁶⁸ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 344.

⁶⁹ Ibidem. p. 348.

⁷⁰ Bachelard Gaston : *L'Eau et les Rêves*, José Corti, 1989, Paris, p. 101.

⁷¹ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 348.

⁷² Ibidem. p. 299.

également le « héraut de la vérité humaine »⁷³ (in Massignon, OM, II, p. 433). La poétique du sang « est une poétique du drame et de la douleur, car le sang n'est jamais heureux. »⁷⁴ Nous pensons qu'avec Hallâj la mort prend une toute autre dimension. La qasida X : « tuez-moi donc mes féaux camarades, c'est dans mon meurtre qu'est ma Vie ! Ma mort, c'est de (sur)vivre, et ma Vie, c'est de mourir ! »⁷⁵ offre une poésie par laquelle désormais les poètes mystiques dépassent la mort.

Quantitativement, le sang comme élément liquide est plus cité dans l'œuvre de Maḥwî que l'eau proprement dite. Il existe une association remarquable entre « le sang, la rose, le rubis et le vin. » Les vers suivants montrent cette association :

« Que feras-tu, ô cœur, dis-moi sans le vin écarlate de ta couleur de rose, et si la rose ne resplendit pas dans le rosier, que fera donc le rossignol ? »⁷⁶

« S'il reste encore dans sa bouche une pensée de salive, c'est une coupe d'agate, pleine de vin écarlate. »⁷⁷

L'association entre le sang et la rose est notoire dans la poésie mystique. Le célèbre poète mystique, Rûmî, chante d'une manière audacieuse :

« Dans le voile ensanglanté de l'amour, il y a des roses. »⁷⁸

⁷³ Chebel Malek : *Dictionnaire des Symboles Musulmans*, Albin Michel, 1995, Paris, p.376.

⁷⁴ Bachelard Gaston : *L'Eau et les Rêves*, José Corti, 1989, Paris, p 84.

⁷⁵ Husayn mansûr Hallâj : *Dîwân*, traduit et présenté par Louis Massignon, Seuil, 1981, Paris, p. 54.

⁷⁶ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 289.

⁷⁷ Ibidem. p. 292.

⁷⁸ Rûmî, Odes, 108.

Maḥwî est un grand lecteur de littérature persane ; il en est totalement imprégné. Le sang prend son entière valeur, lorsqu'il est le symbole d'un amour-sacrifice.

« La plaine s'était transformée en un océan de sang. On l'aurait dite recouverte de coquelicots . »⁷⁹

La confusion du sang et du vin est aussi d'un autre ordre ; souvent la frontière entre ces deux substances s'efface. Tant de fois, Maḥwî se contente de boire le sang du foie au lieu d'être humilié devant la porte de la taverne. Dans la littérature persane, le poète Khâqânî, au XII^{ème} siècle, écrit : *« Ce vin qu'offre le vigneron, c'est le sang du cœur de Chirin, l'amante de Khosrau. »⁸⁰*

Les coupes remplies de vin sont à l'image des coupes remplies de sang. Dans les Videvda mazdéens, les coupes doivent être distribuées « aux hommes de Dieu. »⁸¹ La littérature mystique musulmane emprunte des éléments mazdéens comme la coupe, le vin, l'échanson, afin d'exprimer l'extase divine :

« Le vin jaillit du cœur comme en jaillit le sang et il chante celui qui le reçoit. Il charrie avec lui des principes de l'âme qui, ne l'oublions pas, reste, dans le subconscient humain, étroitement liée au sang. Il faut que la coupe circule parmi les hommes afin qu'ils y boivent pour s'enivrer du bouillonnement de la boisson divine, car elle donne la vie. »⁸²

⁷⁹ Roux Jean-Paul : *Le Sang, Mythes, Symboles et Réalités*, Paris, Fayard, 1988, p. 242.

⁸⁰ Ibidem. p. 244.

⁸¹ Ibidem. p. 314.

⁸² Ibidem. p. 318.

La poésie de Maḥwî nous offre une quantité impressionnante d'images dans lesquelles le sang coule et par lesquelles le poète accomplit son devoir d'amant. Outre le fait que le sang est l'autre image du vin, il est également le signe par excellence de l'état de martyr. Maḥwî, comme Hallâj, annonce solennellement son sacrifice à l'autel d'amour ; la différence en est que Hallâj, par son acte, est fait le martyr de tous les temps, surtout auprès des mystiques musulmans, tandis que Maḥwî ne va pas jusqu'à l'accomplissement. Les exemples suivants sont des indices remarquables :

« viens tremper tes doigts dans mon sang », « À chaque instant son cil veut répandre mon sang, c'est étrange sous chaque épine autant de fleurs ! », « Si tu es un amoureux, absorbe donc sans cesse le sang du foie », « Sur la terre ensanglantée Farhâd a dit : « l'intention de Khasraw voulait que les gens voient mon sort et ceux qui sont présents annoncent les absents. », « Quand je vois les roses, les tulipes à la campagne, je me souviens de Farhâd, son sang répandu injustement ondule dans les montagnes. », « Je fus entraîné dans la vague ensanglantée de mes larmes. »⁸³

L'élément aquatique dans la poésie de Maḥwî se transforme continuellement. Si les larmes jaillissent des yeux, leur sources sont dans le cœur, foyer d'amour. Ce mariage est très douloureux. Les larmes nettoient les yeux, elles apaisent le cœur. Les yeux sont le siège de la bien-aimée ; c'est avec des larmes qu'on les nettoie pour voir clair. *« Des lourdes larmes apportent au monde un sens humain, une vie humaine, une matière humaine. »⁸⁴* Souvent, les larmes de Maḥwî se transforment en sang. Les limites des matières liquides dans l'œuvre de Maḥwî sont surprenantes. Il est vrai qu'il n'y a pas de mariage à trois selon

⁸³ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, pp. 288, 288, 291, 291, 309, 302.

⁸⁴ Bachelard Gaston : *L'Eau et les Rêves*, José Corti, 1989, Paris, p. 90.

l'expression de Bachelard, mais il y a une confusion entre le sang et les larmes quand celles-ci jaillissent du cœur, c'est-à-dire du foyer. Cela nous laisse penser que la frontière entre ces trois éléments est tellement fragile qu'on la voit disparaître. Nous lisons ceci :

« En venant secourir mes larmes, elle m'a ensanglanté, regardez, de mes yeux ruissellent le cœur et le foie. », « Cessez, ô mes larmes ensanglantées de divulguer les secrets de l'amour et la douleur du cœur. », « Par ses lèvres écarlates, par ses yeux clairs, elle a fait couler de mes yeux du sang et volé de mon visage les couleurs ; cette ravageuse du cœur et de la foi. »⁸⁵

Avant de commencer à parler de l'eau proprement dite dans la poésie de Mahwî, nous allons y envisager l'impotence d'un composant : la terre et l'eau, la boue.

« Dès qu'elles se fondent l'une dans l'autre, elles se sexualisent[...] Si le mélange s'opère entre deux matières à tendance féminine, comme l'eau et la terre, eh bien ! l'une d'elle se masculinise légèrement pour dominer sa partenaire. »⁸⁶

Combien de fois Mahwî tente de se « traîner dans la boue. »⁸⁷ ! Ce n'est pas seulement une expression, enracinée fortement dans la société kurde. Ce fut une pratique. Mais, avec le temps, elle est devenue un cliché verbal. Elle n'est plus aujourd'hui qu'une métaphore. Elle exprime toutefois le fond de l'être. Jadis, la mort d'un être cher entraînait réellement le membre proche du défunt à se plonger dans la boue. Mahwî, dans son entreprise amoureuse, a pour ultime solution :

⁸⁵ Mahwî, voir notre traduction dans l'annexe, pp. 310, 319, 333.

⁸⁶ Bachelard Gaston : *L'Eau et les Rêves*, José Corti, 1989, Paris, pp. 129-130.

⁸⁷ Mahwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 337.

« se traîner dans la boue. » Il s'agit de se fondre à cette matière noire et chaude !

Il va même jusqu'à donner à cette image une portée cosmique fabuleuse tirée du corpus coranique. A la naissance du monothéisme, le Coran nous relate l'histoire d'Abraham, le Père des trois religions monothéistes. Lorsque celui-ci s'interroge et cherche le créateur du monde, il voit d'abord dans les éléments cosmiques tels les étoiles, la lune et le soleil, une puissance divinatoire, mais en voyant le soleil se coucher dans un étang et l'obscurité envelopper la terre, il doute que celui-ci soit le créateur. L'identification de Maḥwî à un élément cosmique, tel le soleil se couchant dans la marée, est très significatif. Nous pouvons ajouter que le soleil, dans les polythéismes antiques, est souvent fils du Ciel-Père et de la Terre-Mère.

Cette contemplation est née d'un rêve. Elle mérite cette vision primitive qui nous renseigne sur le rapport entre les éléments matériels et la Vérité. Cette vue que nous offre le soleil lorsqu'il rentre dans son « foyer » après avoir illuminé la terre, et l'identification de Maḥwî avec lui, nous amènent à concevoir cette disparition sous un double aspect : le premier est que Maḥwî veut retourner à cette obscurité chaude, le limon primordial :

« Et Michelet, devant ce limon noir, « limon nullement sale », se plongeant dans cette pâte vivante s'écrie : « Chère mère commune ! Nous sommes un. Je viens de vous, j'y retourne. Mais dites-moi donc franchement votre secret. Que faites-vous dans vos profondes ténèbres, d'où vous m'envoyez cette âme chaude, puissante, rajeunissante, qui veut me faire vivre encore ? »⁸⁸

La seconde interprétation possible est celle d'une disparition qui va se lever à nouveau. C'est une mort provisoire, à l'instar de la Résurrection intermédiaire ; c'est une mort volontaire, c'est l'état des gnostiques parvenus à l'annihilation (*fanâ* ') de leur vivant. Nous lisons ceci :

« Me traînerai dans la boue », « Le soleil {...} disparu dans la boue comme moi. », « Heureusement la bien-aimée m'autorisa à pleurer, à me traîner dans la boue ; ma reine offrit à un derviche les océans et la terre. »⁸⁹

Nous allons continuer avec « le miroir » pour terminer avec « l'eau .»

Dans la culture kurde, le miroir a des significations diverses. Il peut être « le modèle. » En faisant l'éloge d'une dame, ne dit-on pas, « elle est comme le miroir » ? Il peut être aussi l'objet qu'il reflète fidèlement. On dit par exemple : « la littérature est le miroir de la société .» En revanche, dans la littérature mystique, le monde est le miroir de Dieu ; il se manifeste à travers sa création.

Quand le miroir est personnifié, il perd complètement sa fonction de simple reflet. La beauté de la bien-aimée est idéalisée de telle sorte que le miroir en est perplexe. Nous pouvons remarquer que

⁸⁸ Bachelard Gaston : *L'Eau et les Rêves* , José Corti, 1989, Paris, p. 149.

⁸⁹ *Maḥwî*, voir notre traduction dans l'annexe, pp. 341, 316, 359.

le miroir-étang est mouvant. Maḥwî s'interroge en décrivant la beauté de sa bien-aimée : « *le miroir est-il perplexe.* »⁹⁰, sa beauté subliminale, puisqu'elle est non seulement comparée avec les éléments cosmiques tels la lune ou encore le soleil, mais aussi parce qu'elle est identifiée à la lune. Le miroir ne reflète que la lumière lunaire avec ses rayures (taches) : « *Est-ce la marque de la plaie ou la trace du duvet sur son visage, ou bien des rayures sur le miroir, de la noirceur dans la lune pleine.* »⁹¹

La transition de la lune à l'eau nous semble très douce ; c'est une « *eau limpide* » qui envahit le poète. Elle est aussi rare que celle que Khedr a bu. L'eau gagne toute une dimension mythique avec ce personnage éternel dont les traces de pas permettent à la terre de reverdir. Nous remarquons que l'opposition entre la poussière et l'eau s'efface définitivement, lorsqu'elle nous vient de la bien-aimée. La présence de la bien-aimée perturbe l'ordre des choses :

« *Pour demeurer à jamais, Khedr but l'eau de la vie, la poussière devant la porte de ma bien-aimée me donna une vie éternelle.* »⁹²

Il nous semble impossible de ne pas le citer chaque fois que Maḥwî instaure entre les éléments un système d'oppositions. L'opposition faite entre le feu d'amour et l'Eau de la vie est notoire, car il n'y a pas de mariage entre eux. Il n'y a même pas de cohabitation.

Il nous convient de dire que l'image d'une beauté aquatique est intéressante, surtout lorsque celle-ci est non seulement comparée à la

⁹⁰ Ibidem. p. 307.

⁹¹ Ibidem. p. 324.

⁹² Ibidem. p. 299.

lune, mais encore lorsqu'il établit une similitude entre la lune et l'eau. L'eau contient l'image de la beauté insaisissable : « *Jilî symbolise l'univers par la glace, dont l'eau est la substance. L'eau est ici la materia prima..* »⁹³ De quelle beauté s'agit-il, sinon de la beauté primordiale ? « *ma beauté est l'eau de la vie, ta passion brûle le cœur.* »⁹⁴

Le sensible et l'abstrait sont mis en rapport, l'un explique l'autre. La description de cette beauté n'échappe pas à une description sensuelle, à savoir la bouche, la lèvre qui sont la source de la vie d'où jaillit « l'Eau de la vie » : « *On ne voit pas de bouche, mais la coquetterie de la parole remplit la ville, dans la campagne, du rien surgit moult eau de vie.* »⁹⁵ Bachelard dit à propos de la bouche : « *Aucune valeur qui s'attache à la bouche n'est refoulée. La bouche, les lèvres, voilà le terrain du premier bonheur positif et précis, le terrain de la sensualité permise.* »⁹⁶

L'eau est la matière avec laquelle on ne peut pas tricher, elle prend des formes multiples. Chaque forme peut prendre une nouvelle signification. Elle est matière de rêverie, parce qu'elle est en mouvement et qu'elle peut prendre racine au fond de l'être. Chez Mahwî, l'eau est une forme ; c'est la raison pour laquelle elle peut facilement se confondre avec le mirage. Cette confusion va très loin, elle prend l'allure du monde. Donc, le monde en perdant sa substance, devient tellement léger qu'on doute fort de son existence. Il n'est pas du tout « *d'eau, il est mirage* » nous dit Maḥwî : « *En voyant le monde, nous croyons*

⁹³ Chevalier Jean & Gheerbrant Alain : *Dictionnaire des Symboles*, Paris, Robert Laffont/Jupiter, 1982, p. 638.

⁹⁴ *Maḥwî*, voir notre traduction dans l'annexe, p. 318.

⁹⁵ *Ibidem*. p. 308.

⁹⁶ Bachelard Gaston : *L'Eau et les Rêves*, José Corti, Paris, 1989, p. 159.

voir de l'eau, mais non : mirage ; les créatures vont s'étouffer dans cette sécheresse où elles nagent. »⁹⁷

Le vrai sens de la vie n'est pas dans son apparence, mais dans sa substance profonde. Le vrai sens de la vie est caché dans le liquide, rare comme la bouche de la bien-aimée, comme l'eau mythique de Khedr. L'apparence n'est pas seulement la métaphore d'une réalité cachée dont les éléments peuvent apparaître sous des formes diverses, mais ils sont aussi en mouvement ; cela rend l'imagination encore plus active pour appréhender l'au-delà.

III-3-2- Le feu

Ca va de soi que le feu, dans l'esprit musulman, est le symbole du Feu suprême, comme le *Dictionnaire des Symboles Musulmans* le souligne, « l'image la plus immédiate qui vient à l'esprit, est le feu de l'Enfer, le feu de la Géhenne. »⁹⁸ C'est une lecture au premier degré.

Mais le symbolisme mystique exposé par Ghazâlî (1058-1111) va plus loin :

⁹⁷ *Maḥwī*, voir notre traduction dans l'annexe, p. 328.

⁹⁸ Malek Chebel : *Dictionnaire des symboles musulmans*, Albin Michel. 1995, Paris, p.167.

« Si l'esprit du prophète est un « flambeau qui illumine », {...} et si cet esprit éclairé par le moyen d'une révélation (wahy), selon Sa parole : « Nous t'avons révélé un Esprit (issu) de Notre Ordre » (XLII, 53), celui dont il tire sa lumière sera symbolisé par « le feu .» Parmi ceux qui sont instruits par les prophètes, les uns ne font que se conformer purement et simplement à ce qu'ils entendent, les autres ont le privilège de la vision intérieure. Ce qui reçoit le conformisme traditionnel sera symbolisé par « l'encre », et ce dont bénéficie celui qui voit sera représenté par « le tison », « le brandon » et « la flamme brillante. » Et Ghazali d'étayer son propos en ajoutant : « L'homme qui a une expérience spirituelle (dhawq) a en commun avec le Prophète certains états ; cette participation est symbolisée par le fait de « se chauffer .» Celui qui se chauffe est en effet uniquement l'homme qui est à proximité du feu, et non pas celui qui en a simplement entendu parler. »⁹⁹

Nous sommes donc face à un signe ambivalent : le feu qui châtie et le feu qui « chauffe ». Voici deux manières, pour Mahwî, d'envisager le feu. Nous sommes plutôt intéressés par la seconde. Le feu dans sa globalité est donc à la fois « *bon et cruel* » si l'on emprunte à Bachelard ces adjectifs. Le première n'est qu'une image de l'Enfer selon la vision du Coran. Lorsqu'il s'agit de ce feu, Mahwî fait des prières afin de préserver les bons musulmans.

Le second feu est une image poétique très riche. Il ne s'agit pas d'un quelconque lieu, puisqu'elle est image débordante. En suivant la trace de ce feu, Mahwî nous entraîne vers l'anéantissement que nous pouvons désormais appeler la Résurrection intermédiaire.

⁹⁹ *Ibidem.* p 168.

Comment pourrait-on résider dans le feu, sans être un être en feu et sans avoir en « *soi-même un contre-feu ?* »¹⁰⁰ Nous pensons à l'image mythique, l'incarnation du poète en oiseau mythique, le *qaqnas*, le Phénix kurde. En s'incarnant dans cet oiseau, Maḥwî voyage sans cesse à travers la contrée du feu.

La nature du feu change selon la proximité du poète avec sa bien-aimée. Le feu varie donc de par cette proximité. Dans ce rapport, nous avons deux antipodes, d'une part, l'extrême éloignement, et d'autre part, l'union. Il y a, d'un côté, les cendres et, de l'autre côté, l'anéantissement. Quand il s'agit d'un être igné, Maḥwî se trouve plutôt dans l'anéantissement, *qaqnas*, la cendre ; elle aussi devient un nid et un berceau de flamme. C'est là qui réside le sens véritable que Maḥwî veut donner à sa vie, à la vie.

Lorsque Maḥwî parle de *qaqnas*, il donne à son art poétique une dimension universelle, puisqu'« *il (Phénix-qaqnas) est un être de l'univers{...}, il est le maître des instants magiques de la vie et de la mort.* »¹⁰¹ Pourquoi ne dépassons-nous pas la réalité deux fois lorsque nous évoquons l'oiseau mythique ? Premièrement, parce qu'il s'agit d'un être imaginaire, et deuxièmement, parce qu'il est un acte poétique. Pourquoi ce dépassement, sinon pour saisir l'au-delà ! Nous lisons ceci :

« *En partant je suis devenu qaqnas et lorsqu'elle partit en voyage, en enfer que je partis.* »¹⁰²

¹⁰⁰ Bachelard Gaston : *Fragments d'une Poétique du Feu*, P.U.F, 1988, Paris, p.76.

¹⁰¹ *Ibidem.* p.73.

¹⁰² *Maḥwî*, voir notre traduction dans l'annexe, p. 339.

Cette manière d'aller résider en Enfer, est-elle une voie qui amène le poète à l'anéantissement, ou au contraire l'aide-t-elle à vivre éternellement, ou encore, fait-elle qu'il souffre d'éloignement ? Nous ne pouvons pas parler d'anéantissement sans évoquer le rapport entre le papillon et la flamme. Dans quelle mesure pouvons-nous comparer cet acte avec celui d'Empédocle ?¹⁰³

Le rapport entre le papillon et la flamme est déjà évoqué dans la littérature halagienne, en cela que l'anéantissement dans la flamme de la chandelle est une manière de résider dans la Vérité. Nous lisons ceci dans le Livre des Tawassines :

« Le papillon vole autour de la lampe jusqu'au matin puis s'en retourne vers les formes. Il leur parle usant des mots les plus doux. Il joue comblé de joie ayant le désir d'atteindre la plénitude. La lumière de la lampe est la science de la Vérité, sa chaleur est la vérité de la Vérité, la toucher est toucher le haq de la Vérité. »¹⁰⁴

La transition du *qaqnas* au papillon est possible lorsqu'on adopte un regard plus profond. En apparence, le papillon, se jetant dans la flamme de la chandelle, est brûlé et anéanti à jamais. En revanche, le *qaqnas* vit éternellement puisqu'il renaît de ses cendres. Mais il faut être flamme pour se jeter dans la flamme.

¹⁰³ Empédocle, philosophe d'Agrigente (m. v. 490 av. J.-C.). Médecin, prophète, magicien, chef de parti démocratique. Il conçut une cosmogonie fondée sur quatre éléments, dont les rapports sont régis par l'Amour (Eros) et la Haine (Polemos). Il énonce les bases d'une cosmogonie d'après laquelle le monde s'est créé par le dégagement de l'air, puis par son expulsion par le feu, la séparation de la terre et de l'eau, la vitesse de la rotation de la voûte céleste, qui, selon lui, s'est accrue de sept fois en un jour. C'est Aristote qui nous informe de la mort d'Empédocle à l'âge de soixante ans dans le Péloponèse ; une tradition, malveillante, mais qu'explique l'immense orgueil qu'on lui prête, raconte qu'il se jeta dans l'Etna, en Sicile, en laissant ses sandales au bord, pour que l'événement se sache.

¹⁰⁴ Hallāj : *Le Livre des Tawassines, Le Livre du savoir*, traduits de l'arabe par Chawki Abdelamir et Philippe Delarbre, Du Rocher, 1994, Paris, p. 25.

L'image est nocturne, lorsque le poète médite devant la chandelle et lorsqu'il se voit transformé en papillon. C'est grâce à l'imagination créatrice que le poète nous offre ses images de la nuit où il médite et fait « un » avec le monde. La solitude du poète devant cette flamme n'est donc nullement « *la solitude de vie* »¹⁰⁵, selon l'expression de Bachelard, mais une union entre le rêveur et la flamme. Ainsi, Maḥwī « *communique avec le monde moralement.* »¹⁰⁶

Dans ses moments de méditation, le poète rentre dans un univers plus large où « *la vie et la mort peuvent être juxtaposées.* »¹⁰⁷ Nous savons que le rapport entre le papillon et la flamme est fondé sur l'amour. Ou peut-être est-ce l'amour qui dicte sa loi. C'est presque la voie unique à entreprendre. La flamme est l'image de la bien-aimée et l'image de la bien-aimée, c'est l'image divine.

« *C'est l'évidence même : le papillon se consume ; nous sommes donc amoureux d'une femme de feu.* »¹⁰⁸

Est-ce qu'on meurt dans la flamme ? Selon la tradition mystique, cet anéantissement dans la flamme est une autre manière de rentrer dans l'ordre cosmique. L'amour-flamme est un lieu habitable. Nous sommes réellement dans une région où la mort et la vie cohabitent.

« *L'amour est une flamme douce, allègre et habitable. Celui qui est brûlé, recommence toujours de la même façon.* »¹⁰⁹

¹⁰⁵ Gaston Bachelard : *La Flamme d'une Chandelle*, P.U.F., 1964, Paris, p. 13.

¹⁰⁶ Ibidem. p. 21.

¹⁰⁷ Ibidem. p. 25.

¹⁰⁸ Maḥwī, voir notre traduction dans l'annexe, p. 303.

¹⁰⁹ Ibidem. p. 303.

Mahwî à maintes reprises se considère partie intégrante du feu. Les images telles que « la poitrine en feu », « le cœur enflammé » ... n'illustrent pas nos propos !

L'acte d'Empédocle, « *c'est une des plus grandes images de la Poétique de l'anéantissement. Dans l'acte empédoclien l'homme est aussi grand que le feu. L'homme est le grand acteur d'un cosmodrame vrai.* »¹¹⁰ Comparativement, Mahwî sait très bien que son amour pour la bien-aimée l'entraînera tôt ou tard dans la mort. Mais de quelle mort s'agira-il ? Le poète ne connaît pas d'endroit où se reposer, sinon, dans la flamme. Cette flamme est tantôt dehors, tantôt à l'intérieur de lui-même. Mahwî a le complexe empédoclien ; ainsi, s'inscrit-il dans un imaginaire cosmique. Puisque « *se jeter dans une image cosmique est bien l'adhésion la plus totale au règne du Poétique{...} l'image domine tout ; l'expérience et la raison.* »

Mais cette expérience serait plutôt hölderlienne, à savoir qu'elle devient purificatrice. Le feu prépare l'éther. Mahwî, par son acte poétique qui l'identifie au papillon, prépare sa mort. C'est une mort volontaire, poétique dans son cas.

« *Regarde, viens, je me consume, crois-moi, je n'existe plus ; je suis un papillon, je ne possède plus aucun abri.* »¹¹¹

« *Ce qu'il y a le mieux c'est de se consumer, si tu n'as pas assez de volonté, suis le papillon, ton illustre maître.* »¹¹²

¹¹⁰ Bachelard Gaston : *Fragments d'une Poétique du Feu*, 1988, Paris, P.U.F. p.137.

¹¹¹ Mahwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 336.

¹¹² Ibidem. p. 253.

Plus haut, lorsque nous avons signalé que Maḥwî est un être en feu, nous avons fait allusion au *qaqns*, l'oiseau mythique. Mais nous pouvons toutefois ajouter que Maḥwî contient le feu. L'image de la poitrine enflammée où le cœur ne peut plus résider revient constamment sous la plume du poète. C'est une image prolixue qui prend la dimension de la rêverie. Le feu se mêle d'une manière tenace à l'image de la méditation nocturne. C'est l'univers entier qui prend feu. Ce n'est plus un feu personnel. Il dépasse cela pour devenir le signe d'un amour universel et cosmique.

*« Comme un enfant, je devenais triste chaque fois que la feuille prenait feu, lorsque, pour traduire le chagrin de mon cœur, je tenais la plume. »*¹¹³

En définitive, le feu chez Maḥwî n'est guère un élément de l'extérieur ; il est en lui et vers lui se rue le poète. Nous allons terminer ces lignes avec cette phrase de Bachelard : *« le feu couve dans une âme plus sûrement que sous la cendre. »*¹¹⁴

Nous constatons que la flamme de la chandelle chez Maḥwî est l'image de la bien-aimée. Le poète devrait devenir un être de feu afin de résister ou d'accomplir son acte d'amour. L'image de la bien-aimée peut résider dans la flamme comme elle peut nicher dans la profondeur de la mer.

L'image du feu nous semble très nuancée. De la lumière d'amour, lorsque celle-ci émane du feu pour en venir au feu mêlé dans

¹¹³ Ibidem. p. 339.

¹¹⁴ Bachelard Gaston : *La Psychanalyse du feu*, Gallimard, 1938, Paris, p. 35.

les coupes au vin, en passant par la flamme comme symbole suprême, tous ces éléments placent le feu au premier rang dans la poésie de Mahwî. Pouvons-nous chercher la source de cette lumière ? Emane-t-elle du visage lunaire de la bien-aimée ou couve-t-elle dans la « poitrine » du poète ?

III-3-3- L'air

Après l'eau, le feu, nous allons aborder l'air sous ses formes multiples. L'air contient une force intime ; bien qu'il ne soit pas visible, il est pourtant porteur d'un message. Sous la forme du vent, l'air est mentionné dans le Coran. Il est personnifié ; c'est lui qui pousse les nuages pour former la pluie. Sous sa forme la plus violente, c'est la tempête qui menace les incrédules, les non-croyants. L'air occupe une place aussi importante que les autres éléments mentionnés précédemment.

Il est important parce qu'il réduit la distance entre l'amant et l'amante. Sous la forme du zéphyr, il apporte presque toujours la bonne nouvelle. On ne peut pas penser au zéphyr, sans penser au mouvement. C'est l'imagination dynamique qui produit l'image du zéphyr portant le message du poète à la bien-aimée. Le zéphyr, de son mouvement agréable, caresse le monde. Grâce à lui, toute une dimension paradisiaque est évoquée. On est dans l'Eden, le jardin délicieux. Le zéphyr est « *un air libre* »¹¹⁵ : il donne à la vie son unité fondamentale. Avec le zéphyr, Mahwî nous introduit dans un monde superbement léger. Nous sommes réellement dans un monde aérien. La saison favorite est le printemps. La description mahwienne de la

¹¹⁵Bachelard Gaston : *L'Air et les Songes*, José Corti, 1987, Paris, p. 15.

nature révèle en effet une réalité profonde ; la nature n'est qu'un état d'esprit, c'est-à-dire qu'elle n'est pas un produit de la perception, mais davantage de l'imagination. Nous ne sommes pas dans l'ordre de la perception, mais plutôt celui de l'imagination. Maḥwî imagine, et grâce à l'imagination, il s'absente. C'est pour « s'élancer vers une vie nouvelle. »¹¹⁶ De quelle nouvelle vie s'agirait-il, sinon de l'union définitive avec la bien-aimée ? Le zéphyr est un élément qui participe fortement à l'union. Hâfiḡ Shîrâzî, s'adressant au zéphyr et au vent, dit ceci :

« Zéphyr, si tu repasses par
la prairie aux fleurs de jeunesse,
Salue, de ma part, le cyprès,
les aromates et la rose. »
« O vent, si tu viens à passer
par le jardin de ceux que j'aime,
Remets-leur, tel que le voici,
le message qu'est ce poème. »
« Depuis que le zéphyr souffle dans tes cheveux,
mon cœur mélancolique est partagé en deux »¹¹⁷

Nous constatons que le zéphyr est aux pieds de la bien-aimée : il ne connaît jamais le sommet ; il caresse le parterre, les roses, la flore et les pieds de la bien-aimée. Le contact de la bien-aimée avec les marches produit de la poussière. Ainsi, porte-t-il de la poussière en guise de « bonne nouvelle. »

¹¹⁶ *Ibidem.* p. 10.

¹¹⁷ Hâfez Shirazî, *L'amour, l'amant, l'aimé*, traduit du persan et présenté par Vincent Mansour Monteil en collaboration avec Akbar Tajvidi, Sindbad/Unesco, Paris, pp. 29,33,45.

C'est un nouvel émissaire, à la fois d'une bonne nouvelle, puisqu'il annonce la venue de la bien-aimée, mais aussi d'un nouveau tourment. S'il annonce le début d'une élévation, il annonce également la chute. Nous pouvons dire d'une manière précise que le zéphyr dans la poésie de Maḥwî joue le rôle de trait d'union entre la terre et le ciel. Il faudrait toutefois ajouter que la poussière, qui est un mélange de terre et d'air, n'est jamais « une pauvre misère »¹¹⁸, puisqu'elle n'est pas produite par le vent, mais par le zéphyr. Il nous semble que la poussière n'est pas seulement bénéfique, mais elle a même valeur que l'Eau de la vie.

« Elle ne rira que par les soupirs des amoureux, le cerveau de ce bouton s'épanouira sous le zéphyr. »¹¹⁹

Mahwî, le zéphyr porte le khôl, poussière de Son chemin, ce n'est pas sans raison que depuis ce soir mes yeux m'en avertissent.¹²⁰

« Sont-ce des boucles qui ondulent sur ses épaules, ou bien des jacinthes que le zéphyr caresse ! »¹²¹

« Je suis de la poussière, voici qu'elle me piétine, heureusement je touche les pans de sa robe : je ne réclamerai plus des faveurs du zéphyr ! »¹²²

« Ne versez plus de larmes, le zéphyr m'a promis d'apporter des poussières de devant Sa porte, espérant ramener le khôl, la lumière à tes yeux. »¹²³

Il est évident que lorsque l'air est en colère, il devient réellement menaçant. Il perturbe l'ordre des choses, il n'est plus naturel

¹¹⁸ Bachelard Gaston : *L'Air et les Songes*, José Corti, 1987, Paris, p. 257.

¹¹⁹ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 324.

¹²⁰ *Ibidem.* p. 339.

¹²¹ *Ibidem.* p. 353.

¹²² *Ibidem.* p. 357.

¹²³ *Ibidem.* p. 363.

dans la mesure où il est toujours provoqué par des êtres humains. C'est ainsi qu'on rappelle l'homme à son devoir. Dans les récits coraniques, la tempête cause l'anéantissement des peuplades qui désobéirent à l'ordre divin. Dans cette perspective, l'Homme rentre dans un système cohérent avec sa logique interne ; les éléments naturels agissent contre son intérêt, comme il peut aussi en profiter. Cette symbiose entre l'homme et la tempête explique « le rêve primitif »¹²⁴ que la poésie révèle. Nous rentrons par le biais de ce vers dans une cosmologie primitive :

« Un peu de tonnerre réduira en poussière une montagne :
les signes en sont très nombreux pour que les hommes le
sachent. »¹²⁵

« Tu ne sous-estimes pas les soupirs des démunis, la bise
peut ébranler le trône divin. »¹²⁶

« Mahwî, je suis abandonné à l'image de cette branche isolée
n'attendant qu'un hurlement du vent pour tomber. »¹²⁷

L'image aérienne et la vie nocturne vont de pair. En disant cela, nous pensons au « Voyage Nocturne » : *mi'râdj*, voyage que le Prophète aurait effectué sur un cheval fabuleux appelé *Burâq*, une ascension au Septième Ciel en l'an 615, le 27 du mois de *radjab*. Ce voyage est hautement symbolique, surtout auprès de la communauté mystique. Pour Rûmî, le sens de ce voyage désigne « l'être même de l'Homme respiritualisé, dans la mesure où cette élévation est en elle-même une intériorisation »¹²⁸ et peut devenir un voyage intérieur. « La montée est le sens

¹²⁴ Bachelard Gaston : *L'Air et les Songes*, José Corti, 1987, Paris, p. 207.

¹²⁵ *Mahwî*, voir notre traduction dans l'annexe, p. 312.

¹²⁶ *Ibidem*. p. 316.

¹²⁷ *Ibidem*. p. 335.

¹²⁸ Malek Chebel : *Dictionnaire des symboles musulmans*, Albin Michel. 1995, Paris, p.272.

réel de la production d'image, c'est l'acte positif de l'imagination dynamique. »¹²⁹ Le mariage entre la nuit et l'air est parfait. On est dans une rêverie de haute qualité, puisqu'elle est union entre la terre et le ciel. C'est un voyage de l'être humain d'ici-bas en ascension vers le monde des Archétypes-Images.¹³⁰ Si les mystiques attribuent à ce voyage une importance sans égale, c'est parce qu'il établit le lien vertical entre le domaine caché et le domaine apparent. Cette image antithétique, Maḥwî l'illustre dans le vers suivant :

« Si cela était la nuit du Voyage Nocturne du roi des prophètes, le soleil devrait se prosterner face à lui. »¹³¹

La nuit et la légèreté sont aussi associées dans la méditation à la flamme de la chandelle, pour sonder la force cachée de la vie spirituelle. L'espace nocturne est d'ordre aérien, mais l'espace diurne d'ordre terrestre. Cette opposition est aussi valable lorsqu'on évoque les tourments et les délices.

L'air est également vu sous l'angle de sa légèreté extrême, voire de sa finitude. Dans cette perspective, la vie n'est formée que « de bulles d'air. » La mort enveloppe tout ; elle est une « mer » qui contient les « bulles d'air » : la vie. Maḥwî, comme un prophète, nous rappelle sans cesse que la vie est éphémère, que l'Au-delà est éternel et que la vie n'est que l'apparence d'une réalité cachée.

¹²⁹ Bachelard Gaston : *L'Air et les Songes*, José Corti, 1987, Paris, p. 111.

¹³⁰ « Les théosophes orientaux et les soufis sont d'accord pour admettre qu'il y a entre le monde intelligible (*'alam-e aqlî*) qui est le monde de Réalité pure et le monde sensible qui est le monde de pures entités matérielles un autre monde dont les habitants possèdent figures et étendue, sans qu'ils aient (pour autant) un corps matériel. Il s'ensuit donc que les Réalités pures sont dépourvues de matière et d'étendue, tandis que les réalités matérielles pures sont revêtues de matière et d'étendue. Les habitants de cet (intermonde) sont dépourvus de matière, mais revêtus d'étendue comme les formes imaginatives (*sowar-e khayâlîya*). Mais alors que les formes imaginatives ont leur réalité dans l'esprit (*dhihn*) et non dans le monde objectif, le monde des Archétypes-Images a une réalité objective à l'extérieur. » Lâhîjî (ob. 1072/1662) cité par Dartush Shayegan, *Hindouisme et soufisme*, 1979, Paris, la Différence, pp. 128-129.

¹³¹ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 317.

« Et la mer rouge de la mort répand une couche fine, comme les bulles d'air de la vie. »¹³²

Lorsque nous évoquons l'air, nous ne pouvons pas négliger le vol. Il nous semble qu'il serait utile aussi de l'aborder sous cet angle-là. L'oiseau est l'intermédiaire entre le ciel et la terre, le porteur du feu. Simourg est un des exemples les plus significatifs. *La Conférence des Oiseaux*¹³³ d'Attar montre d'une manière flagrante cette union entre la terre et le ciel, le vol des oiseaux vers l'au-delà, afin de rejoindre le roi des oiseaux, le symbole suprême de la perfection.

Nous avons choisi ces vers qui illustrent le vol d'une manière ou d'une autre :

« Dans quelle ruelle, l'extase du parfum du jardin fait-elle que, mon âme comme un oiseau s'envole de mon corps ? »¹³⁴

« Si l'on te compare à une houri ou à un ange, ils s'envoleront jusqu'au sommet de l'évanouissement. »¹³⁵

« J'ai le cœur douloureux et mon soupir s'élève vers le haut comme la fumée, que ferai-je du sceau monogramme royal ou impérial ? »¹³⁶

« Celui qui traverse le monde avec des ailes de volonté est courageux même dans l'au-delà, il est faucon, le plus audacieux de tous. »¹³⁷

« Les principes de la religion d'amour doivent de se consumer, comme des papillons et les « *Djam'al-djawâm'* »¹³⁸ sont mes ailes. »¹³⁹

¹³² Ibidem. p. 299.

¹³³ Voir *Le langage des oiseaux*, traduit du persan par Garcin de Tassy, Paris, Albin-Michel, pp.108-109.

¹³⁴ *Maḥwī*, voir notre traduction dans l'annexe, p. 343.

¹³⁵ Ibidem. p. 344.

¹³⁶ Ibidem. p. 357.

¹³⁷ Ibidem. p. 313.

Grâce aux deux vers ci-dessus, nous pouvons mettre en relief le rapport vertical entre les domaines terrestre et céleste. « La branche » de l'arbre évoquée dans le premier vers, la « *branche isolée* », est terrestre. Sa vie est sous la menace du vent qui hurle. C'est plus que l'image d'un ascète en retraite, n'ayant plus de force. C'est une métaphore très évocatrice. Il (l'arbre) n'est pas le symbole de la vie, mais la vie elle-même. En revanche, l'arbre évoqué dans le deuxième vers est enraciné dans la terre de l'imagination¹⁴⁰. N'est-il pas cet arbre qui « *produit les saisons, qui commande à la forêt entière de bourgeonner, qui donne sa sève à toute la nature, qui appelle les brises, qui oblige le soleil à se lever plus tôt pour dorer les feuillages nouveaux, bref, le rêve d'un arbre qui renouvelle sans cesse sa puissance cosmogonique.* »¹⁴¹ La tourterelle n'est que l'âme du corps chétif du poète. L'opposition entre l'Ici-bas et l'Au-delà n'est jamais aussi remarquable qu'ici. L'arbre terrestre est faible, de telle façon qu'il peut tomber à tout moment, tandis que celui du paradis est à l'image de la vie éternelle.

« *Maḥwî, je suis abandonné à l'image de cette branche isolée n'attendant qu'un hurlement du vent pour tomber.* »¹⁴²

« *Toute âme tuée par la finesse de cette taille deviendra tourterelle sur la branche de Tuba*¹⁴³. *Heureux ceux qui mourront sur le chemin de l'amour.* »¹⁴⁴

¹³⁸ *Djam' al-djawjâm'* est un ouvrage sur les principes islamiques, écrit par Ibn al-Sabkî ; au Kurdistan il faisait parti du programme de l'enseignement en école coranique.

¹³⁹ *Maḥwî*, voir notre traduction dans l'annexe, p. 323.

¹⁴⁰ D'après certaines traditions l'Arbre Tuba est situé au sommet de la montagne cosmique de Qâf assimilé au Mont Sinâï et faite de lumière verte. Elle englobe elle-même onze montagnes et se trouve à la limite des deux mondes, terrestre et subtil. L'Arbre Tuba prend racine sur cette montagne de Qâf et son faite atteint la sphère du soleil dont il est ainsi aussi l'un des aspects. Ibn 'Arabî, *L'Arbre du Monde*, Introduction, traduction et notes par Maurice Gloton, Paris, Les deux Océans, 1990, p. 132.

¹⁴¹ Bachelard Gaston : *L'Air et les songes*, José Corti, 1987, Paris, pp. 253-254.

¹⁴² *Maḥwî*, voir notre traduction dans l'annexe, p. 335.

¹⁴³ Tuba est un arbre du paradis.

¹⁴⁴ *Maḥwî*, voir notre traduction dans l'annexe, p. 347.

Nous pouvons schématiser le deuxième vers de la manière suivante :

La terre

amour

mort

Le ciel

âme

tourterelle

Tuba

Le rapport entre la tourterelle et l'arbre est viscéral. Cette transformation, la phrase suivante l'illustre parfaitement : « *l'oiseau, dit Lawrence (Fantaisie de l'inconscient, trad., p. 184), n'est que la plus haute feuille de l'arbre, palpitante dans les hauteurs de l'air, mais aussi fermement attachée au tronc que toute autre feuille.* »¹⁴⁵ Ici, Tuba est un arbre cosmique, il représente l'âme de l'univers. L'amour est l'unique chemin qui pourrait guider le poète vers l'Arbre éternel. Cette image de la tourterelle nous laisse à penser que selon la métaphysique musulmane les oiseaux comme les anges possèdent des ailes et symbolisent la proximité avec le divin.

Toutefois, l'amour dans la conception mahwienne n'échappe pas à cette bipolarité qui oscille entre la délivrance et la souffrance. Si nous estimons que la délivrance appartient à l'ordre aérien, la souffrance, elle, appartient à l'ordre terrestre. La perspective est dualiste, ici. Avant d'aborder l'élément terre, qui occupe une place beaucoup plus importante que l'air dans le corpus de Mahwî, il convient de mettre d'ores et déjà ces deux éléments en opposition, très frappante à notre sens. Mahwî est attiré par la pesanteur de la terre, par

¹⁴⁵ Bachelard Gaston : *L'Air et les songes*, José Corti, 1987, Paris, p. 243.

les souffrances, par les contraintes qu'elle impose. Qu'est-ce qui peut le sauver, sinon de toucher « les pans de la robe de sa bien-aimée » ? Une souffrance sans limites pousse le poète à s'unir avec la poussière, son nid éternel. Il est ambivalence. Cette oscillation est son drame métaphysique puisque :

« Devenir léger ou rester pesant, en ce dilemme, certaines imaginations peuvent résumer tout le drame de la destinée humaine. Les plus simples, les plus pauvres images- dès qu'elles se déploient sur l'axe de la verticalité - participent à la fois de l'air et de la terre. Elles sont des symboles essentiels, des symboles naturels, toujours reconnus par l'imagination de la matière et de la force. »¹⁴⁶

Abordant ce dernier élément, la terre, nous aurons déjà fait des rapprochements entre la poésie de Maḥwî et la matière.

La rêverie est un moyen par lequel le poète atteint un autre monde, plus intime et plus « authentique. » Dans la pensée soufie, selon Shayegan, l'air est considéré comme un élément « subtil » : « plus les éléments sont subtils, plus ils jouissent d'ubiquité et sont aptes à se répandre et se propager. »¹⁴⁷ A travers cette expérience poétique, Maḥwî jouit d'une élévation, fût-elle brève.

III-3-4- La terre

La terre, dans l'imaginaire de Maḥwî, occupe une place aussi importante que les autres éléments abordés dans les pages précédentes. Sous la forme de la poussière, la terre n'a que le caractère éphémère de

¹⁴⁶ Ibidem. p.124.

¹⁴⁷ Dartush Shayegan : *Hindouisme et soufisme*, La Différence, 1979, Paris, p. 60.

la vie ici-bas. Le Coran rappelle à maintes reprises que Dieu a créé l'Homme avec une argile tirée d'une boue malléable. La présence de l'homme sur cette terre n'est que contingente. A l'opposé de la poussière, qui est l'image fragile de la vie, il existe l'éternité où Dieu demeure. L'Homme, dans la vision mystique, est un exilé jeté sur cette terre, en quête du retour à la patrie originelle, chantant sa nostalgie.

Dans la poésie de Mahwî, la mort apparaît donc sous de multiples formes ; pour la bien-aimée, elle n'est peut-être qu'une résurrection intermédiaire à l'instar de la retraite mystique où le soufi renaît une deuxième fois. Il y a un être enfermé, un être caché, un être en train de pénétrer dans sa profondeur dans l'attente d'une renaissance.

Le lieu de la retraite est obligatoirement nocturne : peu de nourriture, beaucoup de méditations. Ainsi, le poète crée-t-il son propre univers. Ce lieu a toujours une valeur importante. Dans d'autres religions, chez les Hindous par exemple, c'est « dans un local obscur et clos comme le sein de la mère » qu'elle a lieu, à l'instare d'une cure de rajeunissement à laquelle s'est soumis, en 1938, le nationaliste connu, le pandit Malaviya, et qui a fait grand bruit en Inde. Bachelard constate ainsi que « *nos retraites loin du monde sont trop abstraites. Elles ne trouvent pas toujours cette chambre de solitude personnelle, ce local obscur « clos comme le sein de la mère », ce coin retiré dans une paisible demeure, ce caveau secret, en dessous même de la cave profonde, où la vie retrouve ses valeurs germantes.* »¹⁴⁸

¹⁴⁸ Bachelard Gaston : *La Terre et les Rêveries du repos*, José Corti, 1948, Paris, p.123.

La terre, plus exactement la tombe, devient la demeure éternelle qu'embrasse le poète intimement. Face à la mort durable, la vie est très méprisée par le poète car elle est éphémère. La rotation de la terre n'est que l'image flagrante d'une vie qui change sans cesse de nature. Le poète a donc volontairement choisi la Terre-Mère, qui, comme le souligne Bachelard, « *forme toutes ses valeurs sensibles avec de la douce chaleur et du bien-être.* » ¹⁴⁹

« *La terre tourne et change à tour de rôle, Maḥwî sépare-toi donc, divorce de ce monde avec courage, avant qu'il ne te bannisse.* » ¹⁵⁰

Si nous résumons la signification de la vie aux yeux du poète, elle prend son sens plein lorsque celui-ci est en mesure de demeurer devant la porte de la bien-aimée. Si nous cherchons le motif profond qui pousse le poète à ne voir que la porte, nous trouvons que la porte « *totalise des sécurités inconscientes et des sécurités conscientes.* » ¹⁵¹ Si nous poussons l'imagination encore plus loin, nous pouvons observer que derrière la porte se cache « *la taverne* ». Ce lieu mi-obscur, mi-éclairé où l'on entend les mélodies d'instrument, comme le *daf*, le *nay*, est un lieu que les rivaux fréquentent. Le poète est souvent chassé de la taverne à l'image d'Adam chassé du paradis. Il est tourmenté par la bien-aimée. Le seul repos véritable est le repos éternel : c'est le repos de la tombe.

La Terre-Mère ne serait pas la forme véritable de la Vérité qui

¹⁴⁹ Bachelard Gaston : *L'Air et les songes*, José Corti, 1987, Paris, p.155.

¹⁵⁰ *Maḥwî*, voir notre traduction dans l'annexe, p. 325.

¹⁵¹ Bachelard Gaston : *La Terre et les rêveries du repos*, José Corti, 1948, Paris, p.186.

« est la mère de toutes choses : c'est-à-dire aussi qu'elle comporte équilibre et harmonie entre manifestation et Occultation. En tant qu'elle est le Caché (bâtin) en chaque forme, et qu'elle est le déterminant qui se détermine en chaque déterminé dont elle est l'origine, elle est agent ; en tant qu'elle est le Manifesté et l'Apparent (zâhir) qui simultanément la manifeste et la voile, elle est le patient ; de même chaque forme épiphanique, au regard de celui qui sait, présente la même structure. »¹⁵²

« En fin de compte c'est la terre-mère qui te prendra dans ses bras, devant la porte de Buturâb¹⁵³ traîne-toi donc dans la poussière. »¹⁵⁴

La mort, pour Mahwî, débute avec la poussière. C'est de la terre en forme d'atomes qui cachent en eux les atomes de la mort. « *Se traîner dans la poussière* »¹⁵⁵, « *me voici poussière* »¹⁵⁶, « *Je suis de la poussière, voici qu'elle me piétine, heureusement je touche les pans de sa robe : je ne réclamerai plus des faveurs du zéphyr !* »¹⁵⁷ sont des images qui reviennent très souvent sous la plume de Mahwî. Paradoxalement, la poussière donne la lumière au poète si elle vient de la bien-aimée.

La tombe est un symbole qui permet au poète de se transcender à un niveau plus élevé, afin d'atteindre « *la maison de souvenir*, »¹⁵⁸ que l'on retrouve également chez Platon, avec sa théorie de l'Âme universelle et des âmes individuelles. La tombe est la dernière demeure, selon l'expression islamique. N'est-elle pas le retour à la Mère ? Langlois rappelle que les baleines « *en cas de danger avalent leur*

¹⁵² Corbin Henry : *Histoire de la Philosophie Islamique*, Gallimard, 1964, Paris, p. 133.

¹⁵³ Buturâb ou « Abû tûrâb » est le surnom d'Ali le gendre du Prophète ; littéralement : *le père de la poussière*.

¹⁵⁴ Mahwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 347.

¹⁵⁵ Ibidem. p. 359.

¹⁵⁶ Ibidem. p. 315.

¹⁵⁷ Ibidem. p. 357.

¹⁵⁸ Bachelard Gaston : *La Terre et les Rêveries du repos*, José Corti, 1948, Paris, p.95.

progéniture pour lui donner asile, et la rejettent ensuite. » Cet exemple est cité par Bachelard dans son ouvrage consacré à *La terre et les Rêveries du Repos*.

La métamorphose du poète en poussière est révélatrice. Poussière devant la porte de la bien-aimée, poussière sur son chemin, poussière sur les pans de sa robe, poussière jusqu'aux confins de l'imagination pour lui permettre de se transformer en eau de la vie : cette matière au croisement de l'élément aérien et de l'élément terrestre n'est jamais définitivement figée. Elle est mouvante. C'est à travers elle que le poète cherche à donner un sens à sa vie. Il dort comme la poussière, se déploie sur une étendue plus vaste que la vie. C'est aussi que Maḥwî veut se confondre avec ces éléments.

*« En voyant mes poussières, Elle s'écarte de mon chemin :
« Je crains de m'habituer aux poussières, dit-elle. »¹⁵⁹*

*« La poussière de ton chemin donne la lumière à ceux qui
t'attendent : la lumière est revenue à mes yeux grâce à ton
retour. »¹⁶⁰*

*« Je suis de la poussière, voici qu'elle me piétine,
heureusement je touche les pans de sa robe : je ne réclamerai
plus les faveurs du zéphyr ! »¹⁶¹*

*« Lorsque Khedr a vu les poussières devant ta porte : « Est-
ce de la terre ou de l'eau de la vie? demanda-t-il. »¹⁶²*

*« Maḥwî, ne bouge pas sur ce chemin, afin de devenir
poussière et d'atteindre ainsi les pans de sa robe. »¹⁶³*

¹⁵⁹ Maḥwî, voir notre traduction dans l'annexe, p. 351.

¹⁶⁰ Ibidem. p. 355.

¹⁶¹ Ibidem. p. 357.

¹⁶² Ibidem. p. 358.

¹⁶³ Ibidem. p. 361.

Le poète est dispersé dans le cosmos. Cela n'est-il pas l'écho de ces lignes de Hallâj qui :

*« Réunissez donc ensemble mes parcelles, les prélevant de corps cristallins, d'air, de feu et d'eau pure, semez du tout une terre non irriguée, puis irriguez-la en faisant circuler les coupes des servantes verseuses, et des ruisseaux courants ; alors, au bout de sept jours, une plante parfaite germera. »*¹⁶⁴

Institut kurde de Paris

¹⁶⁴ Husayn Mansûr Hallâj : *Dîwân*, traduit et présenté par Louis Massignon, 1981, Paris, Seuil, p. 54.

CONCLUSION

Conclure sur un sujet aussi complexe que la Vérité est de la prétention. Néanmoins, en ce qui concerne la notion de Vérité et son rapport avec la poésie de Maḥwî, le texte étudié nous permet d'appréhender certaines acceptions de la Vérité, bien que notre lecture n'en soit qu'une parmi d'autres. Si le personnage de Khedr a une fonction poétique, il est placé sur deux plans, qui créent un rapport subtil entre le réel et l'au-delà. Il donne à l'imagination son droit de dépasser le réel. En évoquant Khedr, Maḥwî joue doublement avec l'invisible.

L'imbrication de la formule hallagienne dans son texte nous laisse croire que Maḥwî atteint cette noyade dont Ghazâlî nous parle à propos du maître. Nous constatons que Maḥwî observe aussi bien la Vérité objective, lorsque celle-ci est en rapport avec la réalité historique, que la Vérité profonde, l'origine de l'être. L'amour de Dieu reste plutôt un projet humain qu'une réalisation personnelle achevée. Maḥwî utilise des démarches variées afin d'atteindre sa bien-aimée. Il dénonce la réalité, il profère la Vérité, mais il n'arrive pas au même stade que Hallâj.

Aux prophètes, outre leur rôle d'intermédiaires entre le divin et le monde d'ici-bas, Maḥwî attribue une fonction que nous pouvons appeler : « des parcelles d'images fragmentées » au service de l'Image

primordiale de l'Un. Pourtant, dire la Vérité est chose difficile. C'est encore plus ardu lorsque Maḥwî est confronté à un changement radical dans le devenir de l'Empire. Maḥwî n'est-t-il pas le rescapé d'une tradition littéraire mystique ?

La Vérité apparaît sous ses multiples facettes :

- 1- La Vérité d'apparence. Maḥwî critique ardemment le charlatanisme, en faveur d'un mysticisme tourné vers Dieu, qui respecte la sharî'a selon l'enseignement de Naqshbandiyya ;
- 2- La Vérité conçue sous le signe de l'amour, son unique voie pour atteindre la bien-aimée ;
- 3- La Vérité occultée. Les éléments naturels recèlent des dimensions cachées.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Institut kurde de Paris

CONCLUSION GENERALE

À travers l'acte poétique, Maḥwî forme une image qui est au centre de son acte créatif. Singulière, elle s'ouvre à une multiplicité, à un jeu des possibles. Ainsi, acquiert-elle la complexité de son propre mouvement. Elle est au fondement d'un archétype littéraire, qui s'élabore dans un temps donné au fur et à mesure de l'acte poétique de Maḥwî. Le thème de la bien-aimée est ancien. Mais Maḥwî le fait sien, à sa manière. Le poète établit avec elle un rapport qui lui est propre et qui est à la fois tendu vers le haut et vers le bas. Cette bipolarité se retrouve dans la géographie du texte. Celle de l'image de la bien-aimée se résorbe en unité grâce à la tension-attention du poète. Un système de polarités travaille l'ensemble de ses poèmes ; il y a des allées et venues entre les pôles du bien et du mal, de la raison et du cœur.

L'image de la bien-aimée se réalise dans cette femme élancée, svelte, présente dans les miniatures orientales, ornant souvent les textes poétiques soufis. Elle est également l'image de cette femme idéalisée à l'extrême, que l'on rencontre dans la tradition grecque des gnostiques sous le nom de Sophia, ou encore l'Eternel féminin de Goethe. Ainsi, dans la tradition avestique se manifeste une jeune fille au visage lumineux auprès d'un homme pieux, après sa mort. La divinisation de cette beauté est le fruit d'une alchimie poétique, avec sa force d'évocation, d'invocation, de suggestion. Le mot devient image, le poème devient peinture.

Par ailleurs, la poésie de Maḥwî au XIX^{ème} siècle est un anachronisme. Sa voix nous montre avec force, la nostalgie d'un monde révolu, croyant fort au message divin qui peut rendre aux hommes les qualités

de *Insânî Kâmil* (l'homme parfait). Ainsi, son entreprise mystico-poétique est à rebours d'un monde en perpétuel changement, tant politique que spirituel. La singularité de l'image créée vient du fait que le poète acquiert une signification ontologique spécifique dans un monde en mutation profonde. Sans tenir compte de leurs origines, ces textes embrassent des préoccupations esthétiques puisant leurs racines dans des modèles littéraires antérieurs. Ceci confère à son projet un champ très large. L'essentiel est à saisir de l'intérieur : l'ivresse du cœur conduit à la pensée de Maḥwî. La vision mahwienne de l'amour est au carrefour de trois éléments qui constituent son fondement :

a- La folie comme acte libérant des codes établis, stipulés par la société. Elle devient règle, son espace est le désert, le temps s'efface ;

b- La mort comme ultime recours afin de prouver l'amour. Dans cette perspective, le couple **amour-mort** est indissociable. La mort est conçue comme un voyage vers la libération ;

c- Puisque l'amour est associé au pouvoir et à la capacité du cœur, en fin de compte, c'est le cœur qui décide, et non la raison. L'amour donc peut entraîner le poète à perdre la foi. Puisque l'amour est son but, le reste demeure secondaire. Les significations de la mosquée, du temple et de la synagogue, se fondent l'une dans l'autre pour former le lieu privilégié de l'amour. Elles sont homologables.

Les élans linguistiques des poèmes qui sortent de la ligne ordinaire du langage habituel et pragmatique traduisent un engagement spirituel et vital. Ils s'inscrivent au sein de la pensée musulmane en suivant une voie singulière, même à l'égard de la confrérie de Naqshbandiyya. Le poète ne cache pas sa fidélité à la personne de Mawlâna Khâlid, fondateur de l'ordre désormais connu sous l'appellation de Naqshbandiyya-Khâliidiyya. Si la Naqshbandiyya se distingue des autres ordres mystiques en prenant position contre l'un des principaux dogmes soufis, formulé par Ibn 'Arabî, celui de

l'unicité de l'Existence (*waḥdat al-wudjūd*), en revanche, Maḥwî ne cache pas sa sympathie à l'égard de cette doctrine.

Les mécontentements que ces écrits ont suscités chez les autorités religieuses du Kurdistan de l'époque incitèrent le poète à armer son verbe contre ce « pseudo-mysticisme » qui n'est en réalité que charlatanisme, moyen d'accéder au pouvoir et d'y rester. Sous sa plume, ces « prédicateurs » prêchent un discours qui est nourri de citations coraniques et prophétiques, une véritable mise à nu. Nous avons constaté l'anonymat de ces « prédicateurs. » Le portrait qu'en fait Maḥwî appelle postérieurement les images poétiques surréalistes. Maḥwî critique sans nommer : c'est un révolté sans action proprement politique. Son seul et unique instrument de défense, c'est le verbe poétique. Admirateur de 'Abdulḥamîd II, il l'a loué dans un poème pour sa politique panislamique dont l'excès a tourné à l'erreur. Il est désabusé, parce que 'Abdulḥamîd II n'était pas en mesure de revitaliser un Islam en train de s'effondrer sous son règne. En vain, les membres des *tanzîmât* (les réformes) constituées d'intellectuels et de théologiens, ont pris pour objectif celui de revitaliser l'Islam de l'intérieur pour stopper son déclin.

Dans ce tournant, Maḥwî est à bien des égards attaché au fondement du shâfî'isme, doctrine principale au Kurdistan d'Irak, au sein de laquelle la Naqshbandiyya-Khâliidiyya naît pour répondre aux besoins spirituels et sociaux des Kurdes. Cette doctrine affirme sa fidélité à la *sharî'a* et opte pour un retour à la source, à savoir le Coran et la Sunna. Les exemples qui l'illustrent le mieux sont ces hommes pieux qui ont constitué le premier cercle autour du Prophète : les « *khulafâ' al-râshîdîn* », les califes bien-guidés et les gens de la maison prophétique : « *Ahl al-bayt* ». Si le châfî'isme considère que la

Connaissance est la somme du Coran et de la Sunna, il lui donne une origine immuable. Elle peut être dans le passé, le présent ou le futur. L'homme, ne participant pas à la formation de cette Connaissance, doit obéir sans s'interroger. Mais obéir, sans question, c'est faire du message de l'Islam une somme de formules stéréotypées. Maḥwî, sur ce point, laisse sa propre empreinte, en se considérant « *Ashâb al-qulûb* » : disciple de la science du cœur. La connaissance ne s'acquiert donc que par le biais de l'amour dont le cœur est le foyer. Cette connaissance projette l'homme dans un au-delà qui lui est inconnu. Bien entendu, la source de la connaissance n'est pas le fruit d'un raisonnement discursif ; elle est plutôt le résultat d'une fusion avec l'être aimé. Les images de l'amour, de l'amant et de l'aimée se confondent pour former l'Un. Maḥwî ne se satisfait pas de la lecture de ces exotéristes qui ne s'intéressent qu'à une interprétation littérale du message divin. La communication vitale entre le poète et ce message s'est cristallisée dans l'image de la bien-aimée, source de ses tourments et de ses souffrances métaphysiques. « Puisque nous sommes éloignés d'Elle, nous souffrons sans cesse, c'est notre enfer terrestre. » C'est le message mahwien dans sa démarche spirituelle. Il est vrai aussi que l'espace de cette souffrance, c'est la géographie du corps, ce corps chétif, à l'image de la branche qui n'attend qu'un brin de vent pour tomber. La chute dans le néant devient espace de liberté. On peut comprendre que le néant chez Maḥwî s'identifie avec un être en devenir.

La communicabilité de cette expérience spirituelle n'est pas aisée, le langage doit s'écarter des normes pour être en mesure de vivre ses élans, sur le plan esthétique aussi bien sémantique. Maḥwî invente un nouveau langage, riche de symboles, imprégné de culture kurde comme de culture orientale. Il relève de la culture kurde, car il est dans la lignée de ses poètes aînés de l'« école de Nâlî », empruntant figures

de style et tropes à la culture orientale car ses références ne se confinent pas aux limites géographiques du Kurdistan. L'image de la bien-aimée est le résultat d'un collage parfaitement maîtrisé qui ne nous donne absolument pas une impression d'hétérogénéité. C'est une image « pure et nette comme une lettre. »¹ Sa manifestation est liée à la capacité du cœur.

La manifestation de la bien-aimée se produit dans l'intimité du cœur, qui est travaillé de brûlures et de tourments. Lorsque les oppositions s'effacent dans ce foyer, une parcelle de vérité apparaît au poète pour disparaître aussitôt. À cet égard, l'imagination trouve son plein droit de relier le réel à la fiction, le sensible à l'abstrait, le terrestre au céleste. L'imagination n'est donc qu'un processus intérieur, subjectif. Malgré sa complexité, elle offre à Maḥwî la lumière d'un chemin de fuite. C'est donc une tentative d'effacer la bipolarité, réfutée ardemment par l'esprit soufi. L'image de la bien-aimée joue en quelque sorte le rôle de ralliement entre ces antipodes. Elle est vecteur et centre du divin. Elle a tous les attributs du monde terrestre, voire les éléments valorisant la beauté corporelle abondamment usités dans la description de cette beauté primordiale. Maḥwî fait de même pour l'éloge de Mawlânâ Kâhlid, poème qui ne fait pas parti de notre corpus. C'est une image parfaite dans un monde imparfait, un monde qui en fin de compte, est périssable. La vérité, c'est de fuir cet exil afin de rejoindre la vraie patrie, celle où la bien-aimée réside. Qu'importe que cela soit au septième ciel ou dans la profondeur de l'océan. C'est la Beauté baudelairienne que le poète contemple ; elle est porteuse d'apaisement, comme elle est source de tourment. L'invariabilité de cette équation, la force de cette image est plutôt dans son absence que dans sa présence. Cette méthode réside dans la démarche vers cette image essentielle l'atteindre, à s'unir avec Elle, ce serait l'anéantissement absolu. Dans la

¹ Barthes Roland, 1977 : *Fragments d'un discours amoureux*, Seuil, Paris, p. 157.

poésie de Maḥwî s'instaure surtout un jeu de correspondances : humain/divin, exotérisme/ésotérisme, union/séparation, lumière/ombre, le poète/l'image de la bien-aimée.

C'est de cela que le projet de l'écriture de Maḥwî tire sa valeur, puisqu'elle entretient un rapport de premier ordre avec l'invisible par des moyens langagiers qui ont une assise historique. Elle est donc une écriture tournée aussi bien vers l'invisible que le visible. Le texte mystique, comme l'indique Adonis, devient « la vraie patrie » des soufis qui ont été souvent marginalisés, voire éliminés physiquement. N'était-ce pas une raison suffisante, pour l'autorité de l'époque, d'expatrier Maḥwî ?

Ce travail se défend d'une étude exhaustive, sur tous les plans. Nous étions limités par le choix du sujet, ses limites intrinsèques. Ce travail aurait pu également être une étude plus formelle. Celle que nous avons conduite est une contribution à l'étude de la poésie mystique kurde. Nous sommes aussi conscients du fait que mener un tel travail est une tâche difficile. En langue française, il y a une absence totale de référence sur ce poète. Ceci fut un obstacle majeur.

BIBLIOGRAPHIE

Institut kurde de Paris

Sauf indication contraire, le lieu d'édition est Paris.

A'LA MAUDOUDI A., 1973 : *L'Islam*, Imprimerie B.M.

ABADI (Abdol-Hossien Ali) 1939 : *L'illumination dans le mysticisme de l'Iran*, Lettre Paris.

ABDAT L., 1985 : *Traitement de textes Arabes Anciens - Le Coran- Essai de Lexicologie Automatisée Réalisation des outils Softwares*, Mémoire de maîtrise, Université D'Alger.

ADDAS C., 1989 : *Ibn 'Arabî ou la quête du Soufre Rouge*, Gallimard.

ADDAS C., 1995 : *Notes et/and commentaires/commentaires*, In Studica Islamica, juin, 81.

ADDAS C., 1996 : *Ibn Arabî et le voyage sans retour*, Seuil.

AEGERTER E., 1952 : *Le mysticisme*, Flammarion..

AHMED ABDOULLA M., 1987 : *Essai sur l'histoire de la littérature kurde au Kurdistan méridional de 1820 à 1920.*, thèse de doctorat de troisième cycle, Sorbonne III.

AIT SABBAH F., 1982 : *La femme dans l'inconscient musulman*. Le Sycomore.

Amour sacré, amour mondain 1995 : poésie 1574-1610. Cahier V. L. Saulnier N°12. Presses de l'école normale supérieure.

ARKOUN M., 1973 : *Essais sur la pensée islamique*, Maisonneuve et Larose.

ARNALDEZ R., 1964 : *Hallâj ou la religion de la croix*, Plon.

ARZIK N., 1968 : *Anthologie de la poésie turque. (XIIIe-XXe)*, Gallimard.

ATTAR F., 1996 : *Le langage des oiseaux*, Albin Michel.

BACHELARD G., 1938 : *La Psychanalyse du Feu*, Gallimard.

BACHELARD G., 1964 : *La Flamme d'une Chandelle*, P.U.F.

BACHELARD G., 1988 : *Fragments d'une Poétique du feu*, P.U.F.

- BACHELARD G., 1948 : *L'Air et les Songes*, José Corti.
- BACHELARD G., 1948 : *La Terre et les Rêveries du Repos*, José Corti.
- BACHELARD G., 1957 : *La poétique de l'espace*, P.U.F.
- BACHELARD G., 1960 : *La poétique de la rêverie.*, P.U.F.
- BACHELARD G., 1973 : *L'eau et les rêves : essai sur l'imagination de la matière.*, J. Corti.
- BACHELARD G., 1986 : *La formation de l'esprit scientifique*, librairie Philosophique J. VRIN.
- BACHELARD G., 1987 : *Paysages*, P.U.F.
- BALLANFAT P., 1996 : *Le dévoilement des secrets et les apparitions des lumières*, Seuil.
- BARDET V., & BIANU Z., 1984 : *Poèmes et proses*, Seghers.
- BARIOLT D., 1984. : *Le langage poétique à la logique du poème*, Nathan.
- BARTHES R., 1953 : *Le Degré zéro de l'écriture*, Seuil.
- BARTHES R., 1977 : *Fragments d'un discours amoureux*, Seuil, Collection « Tel Quel ».
- BAUDE M., & BAUDE J.-M., 1988 : *Poésie et spiritualité en France depuis 1950*. Acte de colloque, Klincksieck.
- BENCHEIKH, J.-E., 1989 : *Poétique arabe*, Gallimard.
- BENZ E., 1987 : *Les sources mystiques et la philosophie romantique allemande*, Librairie Philosophique.
- BERGEZ D., 1989 : *L'Explication de texte littéraire*, Bordas.
- BERMAN A., 1991 : In *La traduction littéraire scientifique et technique* (actes du colloque International organisé par l'Association Européenne des Linguistes et des Professeurs de Langues (AELPL) les 21 et 22 mars 1991 à l'école Normale Supérieure des Arts et Métiers -Paris-), La Tilu.

- BEUGNOT B., 1994 : *La mémoire du texte : essai de poétique classique*, H, Champion.
- BLACHER R., 1952 : *L'histoire de la littérature arabe*, Ardien-Masonneuve.
- BLACHERE R., 1952 : *Le Problème de Mahomet*, P.U.F.
- BLACHERE R., 1966 : *Le Coran*, Larousse.
- BLACHERE R., 1966 : *Le Coran*, P.U.F.
- BLAU J., 1980 : *Manuel de kurde*, dialecte sorani, Librairie C. Kincksieck.
- BLONDEL J., 1955 : *Emily Brontë, Expérience spirituelle et création poétique*, P.U.F.
- BOS du Ch., 1967 : *Du spirituel dans l'ordre littéraire*, José Corti.
- BOUHDIBA A., 1973 : *Islam et sexualité*, service de reproduction des thèses, Université de Lille III, Lille.
- BOURGEOIS L., 1984 : *poètes de l'au-delà : d'Eduard à René Char*, P.U.L.
- BOZARSALAN H, 1992 : *Les courants de pensée dans l'empire Ottoman, 1908-1918*. Doctorat Nouveau régime. Bibliothèque Interuniversitaire de la Sorbonne.
- BREUIL du P., 1978 : *Zarathoustra et la transfiguration du monde*, Payot.
- BRONTE E., 1955 : *Expérience spirituelle et création littéraire*, Jacques Blondel, P.U.F.
- BURGOS J., 1982 : *Pour une poétique de l'imaginaire*, Seuil.
- CAHEN C., 1870 : *L'Islam des Origines au début de l'Empire Ottoman*, Bordas.
- CAPT-ARTHAUD, M.-C., 1994. : *Petit traité de rhétorique Saussurien*, Droz, Genève.
- CERTEAU M., 1982 : *La fable mystique*, 1, Gallimard.
- CHALIAND G., 1978 : *Les Kurdes et le Kurdistan*, Maspero.

- CHARLES M., 1995 : *Introduction à l'étude des textes*, Seuil.
- CHARLES R., 1958 : *L'âme Musulmane*, Flammarion.
- CHEBEL M., 1993 : *L'imaginaire arabo-musulman*, P.U.F.
- CHEVALIER J., & GHEERBRANT A., 1982 : *Dictionnaire des symboles*, Rober Laffont/Jupiter.
- CHODKIEWICZ M., 1986 : *Le Sceau des Saints*, Gallimard.
- CLAVIER H., 1982 : *Expérience du divin*, Fischbacher.
- CLEMENT M., 1996 : *Une Poétique de Crise : Poétique Baroques et Mystiques (1570-1660)*, Champion.
- COLLOT M., MATHIEU J-C., 1990 : *Poésie et altérité, rencontre sur la poésie moderne, actes du colloque de juin 1988, textes recueillis et présentés par Michel Collot et Jean-Claude Mathieu*, Paris, presses de l'Ecole Normale Supérieure.
- CORBIN H., 1952 : *Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme*, Eranos Jahrbuch, Zurich.
- CORBIN H., 1954 : *Avicenne et le récit visionnaire*, Téhéran.
- CORBIN H., 1958 : *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Flammarion.
- CORBIN H., 1964 : *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard.
- CORBIN H., 1976 : *L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques de Sohrawardi*, Fayard.
- CORBIN H., 1979 : *Corps spirituel et Terre céleste : De l'Iran mazdéen à l'Iran chiite*, Buchet / Chastel.
- CORBIN H., 1981 : *La philosophie iranienne islamique au XVII-XVIIIème siècle*, Buchet / Chastel.
- CORBIN H., : 1971 : *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Chaméry.

- CRASTRE V., 1966 : *Poésie et mystique*, Neuchâtel Bacconière.
- CURTIS V S., 1994 : *Mythes perses*, Seuil.
- DANIEL-POPE., 1942 : In, *Fontaine*, Saint-Germain-des-prés.
- DARDIGNA A.-M., 1980 : *Les châteaux d'Eros ou l'infortune du sexe des femmes*, Maspero.
- DARRAS J., 1991 : *La Mer Hors d'Elle-même*, L'émotion de l'Eau dans la Littérature, Hatier.
- DAVY M ., 1996 : *Encyclopédie des mystiques /II..*, Robert Laffont & Juberit.
- DAVY M.-M., 1992 : *L'oiseau et sa symbolique*, Albin Michel.
- DELADRIERE R., 1975 : *La profession de foi d'Ibn'Arabî*, thèse de troisième cycle, Paris IV, service de reproduction des thèses, Université de Lille III.
- DERMENGHEM E., 1955 : *Mahomet*, Seuil.
- DESSE G.-J.-M., 1933 : *Le Sang dans le Rite*, Bordeaux, Imprimerie-Librairie de l'Université.
- DUCHESNE-GUILLENIN J., 1953 : *Ormazd et Ahriman*, P.U.F.
- DUCHESNE-GUILLENIN J., 1962 : *La religion de l'Iran ancien*, P.U.F.
- DURAND G., 1960 : *Les structure santhropologiques de l'imaginaire*, Bordase.
- DURING J., 1988 : *Musique et extase*, Albin Michel.
- DURING J., 1994 : *Quelque chose se passe.*, Verdier.
- EIDOLON (périodique), 1988, Université de Bordeaux III, Laboratoire pluridisciplinaire de recherches sur les images en littérature.
- ELIADE M., 1957 : *Signification de la lumière intérieure*, Eranos Jahrbuch, Zurich.
- ELIADE M., 1969 : *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard.

- ELIADE M., 1983 : *Histoire des croyances et des idées religieuses* , tome, III, Payot.
- ELIADE M., 1959 : *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Gallimard.
- FAHD T., 1966 : *La divination Arabe*, Thèse de doctorat, Strasbourg.
- FAVRE L., 1944 : *Amour sacré, amour profane*, Gallimard.
- FLEISCH H., 1961 : *Traité de Philologie Arabe*, Imprimerie catholique, Beyrouth.
- FONAGY I., 1980 : *La métaphore en phonétique*, Didier.
- FOUCAULT M., 1977 : *Histoire de la Folie à l'Age Classique*, Gallimard.
- GARDET L & ANWATI M.-M., 1948 : *Introduction à la théologie musulmane*, Librairie philosophique.
- GARDET L., 1958 : *Thèmes et textes mystiques*, P.U.F.
- GARDET L., 1970 : *La mystique*, P.U.F.
- GARRIER-NAYROLLES F., 1994 : *Pour étudier un poème*, Hatier.
- GERMAIN G., 1973 : *La poésie corps et âme*, Seuil.
- GHAZALI., 1981 : *Le Tabernacle des Lumières*, trad., Roger Deladrière, Seuil.
- GOETHE., 1984 : *Le Divan*, Gallimard.
- GUENON R., 1973 : *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, Gallimard.
- HAFEZ Sh., 1989 : *L'amour, l'amant, l'aimé*, trad., Vincent Mansour Monteil, Sindbad.
- HALLAJ., 1994 : *Le livre des Tawassines, Le jardin du savoir*, du Rocher.
- HARDING E., 1978 : *Les mystères de la femme*, Payot.
- HUART C; & DELAPORTE L ; 1943 : *L'Iran antique* , Albin Michel.

IBN 'ARABI 1997 : *Les Illuminations de la Mecque, al-Futûhât al-Makkiyya*, textes choisis, présentés et traduits de l'arabe sous la direction de Michel Chodkiewicz avec la collaboration de Cyrille Chodkiewicz et Denis Gril, Albin Michel.

IBN 'ARABI, 1989 : *Le chant de l'ardent désir*, trad., Sami-Ali, Sindbad.

IBN 'ARABI, 1990 : *L'Arbre du monde*, introduction, traduction et notes par Maurice Gloton, Les Deux Océans.

Image de l'amour : (acte de colloque) 1992 : *Cahier du Laboratoire Pluridisciplinaire de Recherches sur l'Imaginaire Appliquées à la Littérature*, Université Michel de Montaigne-Bordeaux III. Décembre.

JONSSON E.-M., 1995 : *Le Miroir*, Les Belles Lettres.

JOUKOVSKY F., 1974 : *Paysages de la renaissance*, P.U.F.

JUNG C.G., 1953 : *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Librairie de l'Université George & Cie, S.A. Genève.

JUNG C.G., 1989 : *La vie symbolique, psychologie et vie religieuse*, Albin-Michel.

KASIMIRISKI 1970 : *Le Coran* : version française, Flammarion.

KHAWAM, R 1995 : *La poésie arabe*, Phebus.

KRISTEVA J., 1983 : *Histoires d'Amours*, Folio.

L'élaboration de l'Islam, colloque de Strasbourg, 12-13-14 juin 1959, P.U.F.

LACROSSE J., 1994 : *L'amour chez Plotin*, Cahier de philosophie ancienne N°11. Ousia, Bruxelles.

LAZARD M., 1985 : *Images littéraires de la femme à la renaissances*, P.U.F.

M & M-R LE GUERN, 1972 : *Larousse*.

M AYNARD J., 1961 : *Le jugement des morts*, Seuil.

- MAMBRINO J., & alli 1992 : *Une certaine nuit Transcendance et poésie*, Presses Interuniversitaires.
- MASSE H., 1930 : *L'Islam*, Armand Colin.
- MASSE H., 1950 : *Anthologie persane (XI-XIX^os)*, Payot.
- MASSIGNON L., 1914-1921 : *La Passion d'Al Hallâj*. Librairie Paul Guethner.
- MASSIGNON L., 1922 : *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Librairie P; Geuthneil.
- MASSIGNON L., 1962 : *Parole donnée*, 10/18.
- MERAD A., 1971 : *Ibn Badis, Commentateur du Coran*, Librairie orientaliste Paul Gœthner.
- MEYNARD L., 1968 : *DESCARTES, Discours de la méthode*, Foucher.
- MIGUET M. 1988 : *Dictionnaire des mythes littéraires*, sous la direction du Pr. P. BRUNEL, nouvelle édition augmentée, du Rocher.
- MIQUEL A., 1981 : *Sept contes des Mille et Une Nuit*, Sindbad.
- MIQUEL A., 1996 : *Deux histoires d'amour. De Majnûn à Tristan*, Odile Jacob.
- MOHAMED HACHEMI P., 1989 : *Les mouvements kurdes en Iran, l'insurrection d'Ismaïle Aqa (Simko) 1918-1930..*
- MOKRI M., 1995 : *PERSICO-KURDIKA, Études d'ethnomusicologie, de dialectologie, d'histoire et de religion*, Peeters Louvain.
- MOLET M., 1965 : *Les mystiques musulmans*, P.U.F.
- MORAND P., 1947 : *Chefs d'œuvre de la miniature persane*, Librairie Plon-Papier.
- MORIN E., 1991 : *La Méthode, les Idées*, Seuil.
- MORTAZAVI DJ., 1988 : *Soufisme et psychologie*, Rocher.

MOURET M.G. & FROGER J.F., 1986 : *Symbolique de l'image et anthropologie*, Présence.

MASSIGNON L., 1922 : *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Librairie P ; Gœuthier.

MASSIGNON L., 1995 : *Sur l'Islam*, l'Herne.

NELLI R., 1975 : *L'amour et les mythes du cœur suivi du corps féminin et de l'imaginaire*, Hachette.

NIETZSCHE F., 1945 : *Pages mystiques*, Extraits traduits et accompagnés d'éclaircissement par A. Quinot, Robert Laffont.

NIETZSCHE F., 1951 : *Au-delà du Bien et du Mal*, traduction et préface de Geneviève BIANQUIS, Aubier.

NIKITINE B., 1956 : *Les kurdes et le Kurdistan*, Imaginaire nationale.

NWYIA P., 1970 : *Exégèse coranique et langage mystique*, Lettre Paris.

NWYIA P., 1986 : *Exégèse coranique et langage mystique*, Librairie Orientale, Beyrouth.

OMAR F., 1994 : *La genèse de la nouvelle kurde*, thèse de troisième cycle, Sorbonne IV.

PESTALOZZA U., 1965 : *L'éternel féminin dans la religion méditerranéenne*, Universal, Bruxelles-Berchem.

PEYRONNER G., 1992 : *L'Islam et la civilisation islamique VIIe-XIIIe siècle*, Armand Colin.

PLATON., 1964 : *Le banquet*, Flammarion.

POPOVIC A., & VEINSTIEN G., 1996 : *Les voies d'Allah*, Fayard.

POULET G., 1971 : *La Conscience critique*, José Corti.

RICHARD J.P., 1955 : *Poésie et profondeur*, Seuil.

RICHER J., 1980 : *Aspects Esotériques de l'œuvre Littéraire*, Dervy-Livres.

- RODINSON M., 1993 : *L'Islam : politique et croyance*, Fayard.
- ROSOLATO G., 1969 : *Essaies sur le symbolisme*, Gallimard.
- ROUGET G., 1990 : *La Musique et la Transe*, Gallimard.
- ROUX J.-P., 1988 : *Le Sang*, Fayard.
- SCURTIS V., 1994 : *Le smythed perses*, Seuil.
- SABBATIUCCI D., 1982 : *Essai sur le mysticisme Grec*, Flammarion.
- SANTERRES-SAKANY S., 1990 : *Théorie de la Littérature*, P.U.F.
- SHABESTARÎ 1991 : *La Roseraie du Mystère*, traduit du persan présenté et annoté par Djamshid Morrtazavi et Eva de Vitray-Meyerovitch, Sindbad.
- SHAH I., 1992 : *Chercheur de vérité*, Albin Michel, Spiritualités vivantes.
- SHAYEGAN D., 1979 : *Les Relations de l'Hindouisme et du Soufisme*, La différence.
- SHAYEGAN D., 1992 : *Sous Les Ciels du Monde*, Félin.
- SHORTER E., 1984 : *Le corps des femmes*, Seuil.
- SISSA G., 1987 : *Le corps virginal*, Librairie Philosophique.
- SPENCER TRIMINGHAM J., 1971 : *The sufi ordres in Islam*.
- STANCIU-REISS F., 1981 : *Pour une critique vivante*, Nizet.
- STAROBINSKI J., 1970 : *La relation critique*, Gallimard.
- SULLEROT E., 1974 : *Histoire et mythologie de l'amour*, Hachette.
- TASSY de G., 1996 : *Le langage des oiseaux*, Albin Michel.
- URVOY D., 1996 : *Les penseurs libres dans l'Islam classique*, Albin Michel.
- VADET J.-C., 1968 : *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, Maisonneuve & Larose.

VITRAY-MEYEROVITCH de E., 1995 : *Anthologie du soufisme*, Albin Michel.

Ouvrages en langue kurde :

AGRIN 'Abdullâh A.-d., 1986 : *La bâraî Maḥwî lutkawa*, (à propos de *Maḥwî : le Grand*) Somar, Bagdad.

Al-'AZAWI A., 1974 : In. *Govârî korî zânyârî Kurdî*, (Revue Scientifique de l'Académie Kurde) pp.,182-197., tome II, Bagdad.

Anonyme (sans datte) : *Laylâ u Majnûn : Kitâbfroshî Muḥammadî*, Saqiz.

HAKIM H.,1984 : in.*Dîrâsât kurdiya.1*, (Studica kurde) pp. 55-67, Janvier, Paris.

MUDARIS A., 1984 : *Dîwânî Maḥwî*, l'Académie Scientifique Kurde, Bagdad.

MA'RUF Kh., 1984. : *La bâbat mêjûî adabî kurdiyawa*, (Quelques articles à propos de l'histoire de la littérature kurde), la fondation irakienne du médiat et de l'imprimerie, Bagdad.

MALA K-M., 1981 : In. *Govârî korî zânyârî 'râq*, (dastay kurdî,) (Revue de l'Académie Scientifique Kurde), pp.,199-222, tome VIII, Bagdad.

HEVI, 1984 : Périodique, Institut Kurde à Paris.

MUHAMMAD A.K, 1990 : *Lîrîkây shâ'îrî gawray kurd: Mawlawi*, (Mawlawî : poète lyrique kurde), Stockholm.

NAQSCHBANDI A.C.'A, 1985 : *Tasauf chîya ?* (Qu'est-ce que le soufisme ?) Dâr al-Huriya, Bagdad.

QUBADI X., 1989 : *Khasraw u Shîrîn*, Intishârâtî Salâhadînî Ayûbî, Ourmya.

SADJADI A., 1971 : *Mêjûî adabî kurdî*, (L'Histoire de la littérature kurde), Ma'ârîf, Bagdad.

SADJADI A., 1978, : *Daqakânî adabî kurdî*, (Textes kurdes), Académie kurde, Bagdad.

WAFĀ'I 1978 : *Dîwânî Wafâî*, (Texte intégral de Wafâî), Académie scientifique Kurde, (Korî zânyârî kurd), Bagdad.

Ouvrages en langue arabe :

ADONIS ('Ali Ahmad Saîd), 1986 : *Athâbit wal mutahawil,s* Le fixe et le mouvant, Beyrouth, Dâr al-'Awda. Thèse de doctorat d'État, trois tomes.

AL-BUKHARI, 1988 : *Mukhtasar Sahîh al-Bukhârî*, (Résumé des hadîths selon Bukhârî) Dâr al-'lûm al-insâniyya, Damas.

AL-SHAFI'I 1969 : *al-Risâla*, (L'Epître), Le Caire, sous la direction Muḥammad Maḥmûd al-Halabî.

AL-GHAZALI, 1990 : *Risâla fi al-Ma'rifa*, (Traité sur la connaissance) al-'ânî, Bagdad.

DJAWDAT N.-A., 1982 : *Shi'r 'Omar Bin Al-Fârid*, (La poésie d'Omar Ben Al-Farid), Dâr Al-Andalous, Beyrouth.

IBN 'ARABI : (sans date) *Al-Futûhât al-Makkyya*, (Les Illuminations de la Mecque), Dâr Sadir, tome I., Beyrouth.

Le Coran 1402 : Dâr Misr lî atibâ'a, Le Caire.

MICHEL F.-GH : HALLÂJ., Dâr al-Maktabat al-Hayât, Beyrouth. (sans date).

NASR S., H 1971 : *Thalâtha hukamâ muslimîn*, Dâr al-Nahâr, Beyrouth, traduit de l'anglais sous le titre : *Three Muslum sages*. copyright Harvard University Press.

SIUTI, 1410 h : *Tafsîr al-djalâlayn*, (Exégèse du Coran al-Djalâlayn), Dâr al-Shawkat, Damas.

Dictionnaires consultés :

CHEBEL M., 1995 : *Dictionnaire des symboles musulmans*, Albin Michel, Paris.

ELIADE M., 1990 : *Dictionnaire des religions*, Plon, Paris.

GORAN S; A, 1985 : *Al-qâmûs al-kurdî al-hadith*, dictionnaire kurde-arabe, Amman.

HAJAR : (1369 calendrier iranien) : *Hanbâna Borîna*, dictionnaire kurde-persan, Mardûkh Rûhânî, Téhéran.

LAZARD G, 1990 : *Dictionnaire persan-français*, E.J. Brill, Könl.

MUHAMMAD KHÂL, 1976 : *Farhangî Khâl*, dictionnaire kurde-kurde, Kâmarânî, Sulaymâniyya.

Institut kurde de Paris

INDEX

Institut kurde de Paris

Index thématique

Air : 236, 241.

Ange : 38, 52, 113, 116, 180, 121, 241.

Arabe : 7, 10, 11, 48, 49, 50, 47, 68, 72, 74, 90, 91, 71, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 131, 136, 138, 140, 161, 188, 202.

Au-delà : 11, 36, 85, 167, 172, 181, 182, 215, 218, 231, 229.

Bâbâns : 11, 12, 13, 14, 17, 19, 20, 21, 202, 203.

Bâtîn : 15, 108, 247.

Bien-aimée : 25, 29, 30, 31, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 68, 72, 73, 77, 78, 79, 80, 83, 86, 94, 96, 98, 99, 112, 113, 114, 123, 138, 139, 141, 143, 148, 149, 150, 151, 152, 157, 161, 164, 181, 182, 183, 189, 201, 205, 206, 207, 210, 211, 214, 216, 217, 218, 219, 221, 223, 224, 226, 227, 228, 234, 236, 237, 238, 239, 241, 242.

Centre : 8, 10, 11, 34, 197, 203, 212, 216.

Chandelle : 37, 131, 225, 226, 238, 230, 235, 237.

Ciel : 40, 43, 61, 68, 111, 113, 116, 129, 138, 158, 166, 183, 119, 183, 209, 213, 216, 225, 238, 239, 240, 241, 243.

Cœur : 7, 8, 56, 57, 60, 64, 71, 73, 80, 81, 83, 87, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 105, 120, 121, 126, 127, 128, 135, 136, 139, 140, 141, 143, 147, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 164, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 187, 213, 219, 221, 222, 223, 224, 228, 234, 235, 237, 241.

Confrérie : 8, 14, 35, 91, 101, 104, 202, 203.

Connaissance : 14, 91,

Coran : 14, 49, 91, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 121, 123, 127, 128, 132, 134, 141, 142, 143, 145, 150, 153, 154, 155, 155, 160, 172, 174, 183, 187, 194, 196, 201, 209, 215, 216, 225, 230, 236, 245.

Coranique : 14, 62, 68, 97, 107, 108, 111, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 128, 131, 133, 137, 142, 144, 154, 157, 177, 186, 187, 200, 211, 214, 215, 225.

Corporel : 30, 38.

Damas : 22, 24, 110, 202, 212.

Destin : 40, 42, 78, 79, 132.

Di ĵbar : 49.

Dieu : 12, 34, 36, 40, 46, 50, 51, 56, 71, 78, 80, 84, 85, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 105, 112, 116, 212, 123, 124, 126, 128, 134, 135, 136, 139, 140, 141, 143, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 157, 161, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 174, 175, 183, 184, 188, 189, 192, 194, 197, 198, 199, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 220, 222, 226, 245, 251.

Divin : 25, 30, 43, 50, 52, 53, 55, 60, 61, 71, 80, 89, 91, 97, 98, 102, 123? 125, 128, 132, 142, 143, 144, 145, 147, 150, 154, 157, 158, 171, 173, 177, 185, 196, 206, 210, 216, 217, 239, 243, 250.

Djalâl : 92, 95, 102.

Djilwa : 102.

Eau : 62, 164, 190, 191, 192, 193, 227, 228, 229, 248.

Enfer : 153, 173, 175, 231, 232.

Existence : 29, 61, 68, 102, 145, 162, 163, 164, 165, 168, 175, 188, 228.

Extase : 90, 98, 128, 161, 170, 174, 241.

Extatique : 102, 184.

Fanâ' : 102, 150, 162.

Fayḍ : 38, 90, 102.

Feu : 38, 90, 119, 135, 136, 141, 173, 175.

Flamme : 53, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 240.

Foie : 63, 87, 147, 150, 210, 222, 223, 224.

Français : 15, 48, 214.

Hadîth : 48, 107, 108, 111, 112, 117, 143, 145, 147, 148, 150, 151, 155, 158, 17, 192.

Haqîqa : 26, 28, 29, 59, 115, 182, 183, 184, 185, 186, 196, 198.

Histoire : 21, 23, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 80, 82, 103, 115, 137, 151, 185, 195.

Historique : 15, 21, 26, 107, 115, 200, 204, 205.

Image : 14, 29, 35, 37, 40, 43, 46, 48, 49, 51, 56, 61, 62, 63, 82, 84, 87, 121, 124, 132, 157, 161, 163, 164, 166, 170, 173, 188, 215, 217, 220, 223, 225, 230, 234, 235, 239, 240, 242, 243.

Imagination : 48, 50, 64, 132, 163, 191.
Irak : 112.
Iran : 8, 91, 202.
Islam : 23, 135, 143, 154, 180, 188.
Istanbul : 8.
Ivre : 81, 84, 88, 89, 126.
Ivresse : 88, 104, 126.
Ka'ba : 45, 61, 62, 63, 64, 139, 146, 175, 212.
Kurde : 7, 9, 10, 12, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 43, 47, 48, 49, 51, 59, 65, 66, 67, 71, 72, 76, 91, 117, 140, 142, 187, 188, 207, 211, 214, 216, 224, 226, 231.
Kurdistan : 8, 19, 21, 23, 66, 67, 110, 111, 181, 187, 203.
Liquide : 133, 134, 221, 229.
Littéraire : 23, 26, 29, 34, 49, 50, 177, 182, 183, 207, 251.
Littérature : 7, 19, 23, 27, 30, 31, 34, 36, 37, 38, 45, 56, 66, 84, 86, 116, 136, 138, 189, 197, 211, 216, 217, 222, 226, 232.
Loi : 25, 28, 29, 30, 31, 54, 58, 67, 68, 69, 71, 87, 89, 104, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 125, 143, 152, 153, 154, 171, 172, 173, 185, 195, 196, 198, 199, 233.
Lumière : 12, 34, 40, 43, 53, 54, 55, 60, 61, 64, 88, 89, 104, 115, 131, 145, 155, 156, 158, 159, 160, 170, 171, 175, 209, 216, 227, 230, 232, 235, 236, 238, 247, 248.
Lyrique : 20, 24, 148.
Mecque : 8, 16, 24, 122, 125, 141, 189, 190, 194, 195, 196, 208.
Métaphore : 34, 92, 99, 147, 158, 159, 183, 224, 229, 242.
Miroir : 101, 159, 160, 166, 226, 227.
Monde : 23, 24, 25, 29, 34, 36, 37, 39, 40, 41, 44, 45, 52, 54, 57, 63, 68, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 92, 93, 104, 110, 115, 124, 131, 132, 144, 147, 148, 149, 152, 153, 160, 162, 163, 164, 166, 168, 169, 171, 173, 176, 185, 186, 194, 201, 212, 215, 217, 223, 225, 226, 228, 233, 236, 140, 241, 144, 245, 246, 250.
Mort : 8, 34, 42, 52, 56, 69, 71, 75, 76, 77, 84, 91, 103, 104, 111, 122, 124, 143, 145, 150, 171, 183, 191, 197, 219, 220, 221, 225, 226, 231, 233, 234, 240, 241, 243, 245, 246, 247.

Mystique : 7, 16, 22, 25, 26, 27, 30, 31, 34, 35, 36, 41, 42, 44, 45, 49, 50, 51, 53, 55, 56, 82, 83, 87, 88, 90, 96, 101, 103, 107, 108, 110, 116, 212, 126, 136, 144, 146, 147, 151, 152, 156, 157, 160, 162, 164, 175, 180, 181, 183, 184, 185, 193, 195, 197, 198, 201, 203, 214, 216, 218, 220, 221, 222, 229, 233, 239, 245, 251.

Naqshbandiyya : 8, 25, 34, 53, 90, 91, 99, 100, 103, 104, 110, 111, 116, 181, 185, 198, 202, 203, 206, 207, 250.

Néant : 42, 64, 162, 166, 220.

Papillon : 52, 53, 54, 55, 131, 214, 232, 233, 234.

Paradis : 81, 100, 124, 153, 172, 174, 175, 209, 242, 246.

Pèlerinage : 8, 24, 62, 93, 139, 146, 189, 194, 195, 196, 208.

Persan : 10, 15, 21, 46, 66, 76, 47, 66, 76, 216.

Poésie : 7, 14, 17, 20, 22, 24, 25, 27, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 37, 39, 42, 43, 44, 47, 48, 50, 51, 59, 62, 68, 82, 83, 84, 89, 104, 107, 108, 110, 111, 115, 117, 120, 121, 127, 130, 132, 136, 142, 143, 150, 151, 153, 154, 159, 176, 182, 183, 184, 185, 187, 191, 198, 205, 207, 211, 212, 216, 221, 223, 224, 236, 238, 239, 244, 245, 250.

Poétique : 7, 10, 17, 20, 21, 22, 27, 28, 35, 48, 49, 50, 51, 52, 58, 60, 61, 63, 64, 65, 73, 103, 116, 117, 121, 130, 142, 145, 151, 152, 155, 160, 166, 168, 173, 177, 180, 184, 186, 193, 200, 208, 211, 217, 219, 221, 230, 231, 234, 244, 250.

Poitrine : 58, 62, 70, 89, 95, 97, 212, 133, 135, 134, 235, 236.

politique : 114, 178, 197, 205.

Poussière : 35, 39, 61, 81, 133, 134, 137, 191, 192, 212, 227, 237, 238, 144, 145, 147, 248.

Pouvoir : 23, 31, 46, 81, 87, 112, 114, 116, 133, 157, 160, 177, 191, 197, 198, 201, 202, 203, 205.

Profane : 29, 35, 36, 41, 48, 49, 52, 53, 54, 57, 84, 103, 199, 211, 216.

Prophète : 44, 76, 108, 111, 112, 114, 116, 117, 119, 121, 122, 130, 132, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 151, 152, 178, 180, 184, 189, 198, 200, 201, 202, 203, 207, 208, 209, 210, 216, 230, 239, 240.

Qâdirî : 31, 202, 203, 205.

Religion : 34, 38, 56, 75, 87, 115, 116, 154, 180, 186, 241.

Résurrection : 62, 68, 69, 123, 124, 131, 133, 149, 150, 226, 230, 245.

Rose : 42, 43, 56, 57, 58, 59, 60, 159, 189, 221, 237.

Rythme : 17.

Sacré : 16, 35, 41, 53, 61, 77, 84, 132, 136, 150, 172, 188, 189, 199, 211, 216.

Satan : 77, 209.

Sharí'a : 25, 28, 29, 58, 108, 110, 112, 113, 117, 184, 186, 196, 198, 251.

Science : 122, 123, 148, 159, 169, 187, 196, 232.

Sécheresse : 191, 211, 229.

Signe : 42, 44, 62, 64, 134, 158, 171, 188, 215, 216, 227, 219, 223, 230, 235, 251.

Soufi : 7, 26, 28, 89, 90, 93, 96, 99, 100, 144, 145, 146, 148, 155, 156, 158, 160, 161, 162, 166, 169, 170, 183, 195, 200, 205, 245.

Sulaymâniyya : 8, 21, 22, 23, 202, 203, 212.

Sourate : 116, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 155, 215.

Spirituel : 16, 26, 27, 31, 44, 47, 71, 81, 87, 88, 92, 95, 96, 99, 107, 115, 129, 133, 146, 149, 153, 156, 160, 168, 173, 180, 185, 213, 195, 230, 240.

Sultan : 8, 31, 95.

Sunna : 111, 112, 113, 114, 142, 143, 153.

Symbole : 35, 36, 39, 49, 52, 54, 56, 73, 76, 87, 90, 112, 122, 138, 148, 157, 158, 172, 174, 186, 189, 190, 191.

Symbolique : 30, 35, 49, 58, 59, 62, 63, 84, 87, 116, 142, 186, 189.

Taverne : 36, 82, 83, 84, 85, 87, 89, 90, 103, 104, 126, 192.

Temporel : 31, 110, 114, 115, 154.

Temps : 20, 224, 28, 38, 41, 50, 61, 65, 67, 73, 76, 77, 79, 84, 91, 93, 94, 103, 115, 125, 126, 135, 137, 145, 149, 150, 166, 174, 181, 185, 186, 189, 190, 200, 201, 202, 204, 206, 207, 209.

Terre : 56, 60, 115, 131, 132, 134, 137, 144, 158, 172, 173, 183, 185, 188, 191, 204, 208, 209, 212, 213, 218, 219, 223, 224, 225, 226, 227, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249.

Théologie : 34, 156, 177.

Turc , turque : 22, 25, 73, 111.

Vérité : 25, 26, 28, 29, 31, 32, 35, 36, 42, 58, 66, 68, 92, 96, 99, 109, 113, 159, 163, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 175, 178, 180, 182, 190, 193, 194, 196, 197, 199, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 213, 218, 221, 225, 246, 250, 251.

Verset : 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 148, 150, 152, 155, 177, 187.

Vin : 59, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 126, 128, 129, 201, 221, 222, 223, 236.

Voie : 26, 112, 143, 154, 166, 177, 185, 232, 233, 251.

Waḥdat al-wudjûd : 16, 101, 125, 153, 165, 168.

Zéphyr : 61, 138, 236, 237, 238, 247, 248.

Institut kurde de Paris

Index des noms propres

- 'Attâr : 35.
'Ishmawayl : 210.
'Ozaîr : 210.
Aaron : 210.
'Abdulḥamîd II : 8, 178.
Abu-Lahab : 119, 120.
Abraham : 189, 209, 210.
Adab : 18.
Adam : 50, 146, 151, 212, 213.
Addas C. : 165.
Adonis : 113, 114, 143, 161, 167.
Ahmed A. : 23.
Al-'Aḥfas A.H. : 20.
Al-Asfahânî A.F. : 71.
Al-Gaylânî 'A. al-Q. : 203.
Al-Jîlî 'A.K. : 159; 225.
Al-Qîm I. : 119.
Amîr B. : 68.
Ayub(Job) : 210.
'Azîz Kh.A. : 9, 205.
Bachelard G. : 32, 54, 218, 219, 224, 225.
Bahâudîn : 8.
Bâpîr A.K : 9.
Bergez D. : 7.
Blachère : 118, 119; 122, 124, 125, 127, 132, 134, 137, 138, 139, 140, 143.
Bukhârî : 122.
Chebel M. : 40, 43, 202, 216.
Chîblî : 161.

Shu'aïb : 210.
Corbin H. :25, 26, 82, 181, 190, 195.
Darius : 139, 151.
David : 209, 210.
Durand G. : 54.
Dûl Qarnaîn : 210.
El-Jouzou : 155.
Elie : 187, 210.
Farâd : 36, 59, 66, 696, 70, 72, 74, 75, 76, 77, 99, 137, 223.
Fikret T. : 205.
Firdûsi : 214.
Gaufroy-Demombyne : 113.
Ghazâlî H. : 55, 97, 159, 197, 225.
Goldziher : 127.
Guénon R. : 57, 60.
Guillaume G. : 64, 189.
Hakim H. : 203.
Hallâj : 35, 41, 55, 66, 148, 154, 180, 181, 184, 185, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 204, 205, 206, 221, 223.
Hanîfa I. : 111.
Hikmet N. :74.
Hud : 210.
Ibn 'Arabî : 49, 100, 125, 128, 153, 156, 161, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 170, 172, 173, 175, 190, 198, 204.
Idrîs : 209, 210.
Iseut : 189, 214.
Ismaël : 189, 210.
Jacob : 137, 138, 210, 211, 212.
Jean : 210.
Jésus : 147, 209, 210, 215, 216.
Joseph : 210, 211, 212.
Junayd : 60.

Jung C.G. : 50, 51.
Kasimirski : 118, 119, 122, 125, 134, 140.
Khasraw : 70, 72, 73, 76, 77, 78, 80, 150, 166, 223.
Kemal N. : 205.
Khâlid O.A. : 205.
Khaznadâr : 67, 222.
Khedr : 62, 181, 185, 186, 188, 190, 192, 193, 210, 225.
Kurdî : 21, 23.
Lahîjî : 157, 164.
Laylâ : 18, 36, 53, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 75, 100, 137, 161, 199, 212.
Lazard M. : 52.
Lewis R. : 89.
Luqmân : 210.
Maḥwî : 7, 8, 9, 10, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30,
31, 32, 34, 3, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 43, 46, 47, 49, 50, 51, 53, 54, 55,
56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79,
80, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 108,
109, 110, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126,
127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142,
143, 144, 147, 148, 149, 150, 152, 155, 157, 158, 159, 160, 163, 164, 165, 166,
167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 180, 181, 183, 184, 188,
189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 201, 202, 203, 204, 205, 207,
208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 223, 224, 225,
226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 238, 239, 241, 242.
Majnûn : 36, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 100, 136, 137, 161, 149, 204,
211.
Malâ A.M. : 9, 16, 144, 214.
Malâ M.K. : 9, 14, 73.
Massé : 110, 112, 113.
Massignon L. : 41, 150, 195, 196, 221.
Mawlâna Kh. : 97, 100, 181, 207, 209, 210.
Moïse : 134, 135, 136, 139, 147, 187, 209, 210, 215, 216.

Mokri M. : 91, 98.
Molé M. : 84.
Muḥammad : 116, 120, 123, 136, 143, 144, 145, 146, 147, 151, 155, 156, 190,
199, 208, 209, 210, 211, 217, 218.
Nâlî : 7, 17, 19, 21, 23, 24, 25, 100, 202, 212.
Nelli R. : 38, 39.
Nietzsche F. : 86.
Nîzâmî : 67, 73.
Noé : 210.
Oscarman : 67.
Pâshâ Ibrahîm : 8, 22.
Qays b. M. : 18, 68, 71.
Qâzî Ch. H. : 98, 207.
Qubâdî Kh. : 73, 74.
Ruzbihan : 55.
Sâlih : 210.
Shâf'î : 111, 112, 113, 114, 115, 133, 153, 167, 177.
Shîrâzî H. : 82, 225.
Sham'una : 210.
Sâlim : 21, 22, 23, 25, 202.
Salomon : 210, 213, 214, 215.
Sami-Ali : 49.
San'ân Ch. : 66, 76, 80, 81, 82.
Seth : 209, 210, 213.
Shabestarî M. : 39, 40, 41, 45, 46, 160.
Shayegan D. : 180.
Starobinski J. : 26.
Suhrawardi : 55.
Tâ | abânî Ch. R. : 24.
Tawêla de Ch. B. : 8.
Tristan : 71, 214.

Vis et Ramine : 72.

Wafâ'î 'A.R. : 92.

Yashu' : 210.

Yasa' : 210.

Zahâwî : 210.

Zulkifl :

Institut kurde de Paris

Titre original

دیوانی مهجوی

"مهلا موحه مهدهی کوری مهلا عوئمانی بالخیی"

لینکدانوه و لینکولینتهوهی :

مهلا عبدالکریمی مدرس

و

محمدی مهلا کهریم

چاپی دووه

۱۹۸۴

له سهه نهرگی کوری زانیاری کورد چاپ کراوه

Dîwânî Maḥwî

"Malâ Muḥammad Malâ 'Uthmân de Balkh

Explication du texte

Malâ 'Abdulkarîmî Mudarîs

et

Muḥammad Malâ Karîm

deuxième édition

1984

Académie Scientifique Kurde/ Bagdad

Institut kurde de Paris



portrait de Mahwî imaginé par Badî'

Institut kurde de Paris

Maḥwî¹.

1

Dans cette mer tourmentée pourvu que Dieu te délivre, suis le chemin du compagnon de Dieu, quitte ce matelot.

Je suis seul, moi, personne ne comprend mon langage, ils sont toujours méconnaisseurs de Dieu, pourtant le mot Dieu est toujours sur leurs lèvres.

La promesse et la fidélité sont objets de railleries ; la perfidie, la trahison les remplacent, que Dieu aille au secours des fidèles.

Celui pour qui je fis mes prières, je supplie Dieu de me protéger de ses maux.

Je lui dis : « Aie pitié de moi ! », elle me répondit en colère : « Toi, tu es un shêkh, compagnon de Dieu, moi je suis grâce marine .»

Les parjures souillent son Nom : son Nom n'est plus, je me sacrifie pour son Nom.

Tant que tu demeureras dans l'obscurité de l'existence, tu seras loin de la lumière d'amour ; l'ombre n'est plus, c'est le soleil. Si Maḥwî n'est plus, Dieu est.

2

Pour les égarés du désert de l'amour, Dieu annonce la bonne nouvelle :
« *Que la paix soit sur celui qui suit la route droite .* »²

Il n'a plus besoin du bateau, ni du matelot, celui qui a à faire à Dieu.

Bien que les yeux de la bien-aimée soient tristes, ils peuvent guérir le cœur, c'est ainsi que le cœur a besoin d'avoir mal.

Je prête serment à Dieu le cœur dont l'extase est absent n'est que la répétition de la lettre divine.

¹ Maḥwî : effacement et absorption de l'être.

² (Coran XX : 49).

Lorsque la splendeur divine occupe le cœur, c'est comme si le ciel remplissait une hutte.

De ce jour où cet ange s'éloigna, mon jour devint noir, ma perception et mon cœur se séparèrent.

Il ne reste que le jour où ton cœur se fende Maḥwî, les gens ne doivent pas croire qu'on les abandonne sans jugement.

3

Nous devons prendre le chemin du désert, demeurer en ville n'est plus possible, c'est le fondement du respect selon Majnûn.³

Lorsque le destin vit Alexandre malheureux, il se dit : « Il va rejoindre Darius. »

Puisque la Vérité est le but, mon intention est toujours la Vérité, même si on me met au gibet comme *Manṣûr*.⁴

Je ne suis pas arrivé à la jeunesse, me voici vieux ; au secours le shêkh des cheikhs de Bukhârâ.

Loin de toi je suis fin comme une brindille, pourvu qu'une seule fois tu profères mon nom.

Ô plume à la parole franche, toi seule peux expliquer mon état à ma bien-aimée, à moi me manque la volonté.

Je vis un chétif ascète cet hiver, j'appris que les herbes sauvages de printemps ne lui firent pas remuer la queue.

Viens, ma belle, viens tremper tes doigts dans mon sang. Ô belle image viens.

³ Majnûn : fou : surnom de l'amoureux légendaire de Laylâ.

⁴ Manṣûr Hallâj (857-922) : petit fils d'un Zarathoustrien à Tur, dans la province du Fârs (Sud-Ouest de l'Iran) à proximité du bourg de Beyza. Jonayd le revêtra de sa propre main de la *khraqa* habit tissé dans de la laine grossière que le soufi revêt afin de montrer sa soumission à la *Tarîqa*, « vois mystique. » Mais en 896, au retour de son premier pèlerinage à la Mecque, Hallâj rompt ses relations avec Jonayd et la plupart des maîtres soufis de Bagdad. En 908, il effectua son troisième pèlerinage. Deux ans plus tard, il rentre à Bagdad où il expose sa doctrine affirmant que le but final, non seulement pour le soufi mais pour tous les êtres, est l'union avec Dieu, union qui se réalise par l'amour, lequel exige une action divine transformante, portant un être à sa condition suprême.

Deux fois arrêté par la police abasside, Hallâj fut emprisonné en 915 et traduit devant le vizir Ibn Isa, celui-ci, homme pieux et libéral, s'oppose à son exécution. Ce ne fut qu'un répit, Hallâj fut gardé en prison pendant huit ans et sept mois. Les choses se précipitèrent, avec l'arrivée au pouvoir d'un nouveau vizir, adversaire acharné de Hallâj et de ses disciples. Les ennemis de ceux-ci revinrent à la charge et réclamèrent une nouvelle *fatwa* de condamnation de Qâḍî Abu 'Omar Ibn Yusuf qui accède à leur demande. Cette fois la sentence fut exécutée, et Hallâj fut mis à mort le 27 mars 922.

Sitôt la grâce quitte-t-elle l'amoureux, qu'elle ne peut pas être indulgence.

À chaque instant son cil veut répandre mon sang, c'est étrange sous chaque épine autant de fleurs !

Je ne possède, Maḥwî, que la boisson de la mort, on ne trouve point sur terre d'eau limpide.

4

Que feras-tu, ô cœur, dis-moi sans le vin écarlate de ta couleur de rose, et si la rose ne resplendit pas dans le rosier, que fera donc le rossignol ?

De la lumière de la coupe se dégage la beauté de ma bien-aimée, que fera le cœur s'il ne suit pas l'ordre du maître papillon ?

Si je brûle tes rivaux avec mon soupir, ô élégante rose, par Dieu ne t'inquiète point ! Que peut faire la flamme au milieu des épines ?

Faut-il que les yeux versent à jamais les larmes de remords ; l'homme qui a honte de ses actions que fera-t-il sans transpiration ?

Le voyage n'est pas permis, même s'il est pour la Mecque, le voyage n'est permis que si l'eau et la terre te déracinent de ce lieu ?

Chaque fois que le destin élève quelqu'un, c'est pour le mettre en péril. Si seulement la tête pouvait atteindre la corde du gibet, à quoi bon mettre les pieds sur la chaise ?

Cela n'est point nécessaire de décrire tes ivres narcisses, si ses yeux sont divinement parés, que peut-on faire du khôl ?

Où se lève le soleil d'amour aux joues de la rose, tu es effacé ? Que doit-il faire dans ce lieu, si la rosée est raisonnable ?

5

Celui qui sait, il est malheureux, demain il se réjouira. Celui qui a la maturité, il est un derviche, demain il agira tel un roi.

Telle une lanterne animant la réunion, la lumière de sa vie se consume afin de dissiper l'obscurité pour les autres.

Ne sois pas dupe ! si de la vie émane la bonté, la prostituée reste toujours maudite même si elle montre du courage.

Le commerçant se précipite dans la boutique attirant les clients, mettant en valeur des religions auxquelles même un juif demanderait l'adhésion.

La folie est la règle de l'amour ; il s'enfuit du soleil et même de la lune, son ombre est fardeau pour celui qui cherche la solitude.

Lorsque la mère-vie le sevrâ, tout fut fini ; quel intérêt pour celui qui ne sut que faire des niaiseries.

Même si Manṣûr eut raison de dire : « *Je suis la Vérité* », cela n'est pas juste ; c'est de la folie, si Majnûn ne supporte plus d'aduler Laylâ.

Comme c'est hideux et vilain d'être vieux, mais comme c'est doux les yeux rouges de remords rendant la barbe couleur de datte.

Le cœur sera privé de percevoir la Vérité sans la douleur de l'amour, Maḥwî sera sage s'il observe avec l'œil du cœur.

6

C'est une bonne nouvelle qu'un rival s'en aille, le seul inconvénient c'est l'affliction de ma bien-aimée.

Elle a donné l'autorisation à celle qui a des yeux de la gazelle de prendre la poussière de sa marche ; depuis, le vendeur de khôl a perdu sa réputation.

Lorsque tu es allée dans le jardin, le jardinier eut raison d'être mélancolique, le marché de roses rompu, les rossignols s'attristèrent.

Un homme nu regardant un autre richement vêtu se dit : « C'est étrange que le cheval ne désire pas être sellé. »

Le bouton eut le courage de comparer sa beauté à celle de ta bouche, le zéphyr lui donne une leçon, depuis il s'est tu.

Jacob fut comme Maḥwî, la séparation lui fit perdre la vue ; il la retrouva lorsque la poussière de la route porteuse de bonne nouvelle l'atteignit.

7

La poussière de sa marche monte cherchant un lieu, quelle chance illuminera donc la demeure de quels yeux ?

Elle tourne la face, lorsque je me prosterne, elle me dit : « Etrange ! comment peut-on faire maintenant la prière du couchant. »

Je ne possède que mes yeux, pour la protéger, et elle me dit : « Les propos de Mala et Shêkh sont déplacés .»

Je suis un mort parmi les morts, pourtant, elle n'écarte pas de moi son ciloignard.

Pour détruire définitivement la vie d'autrui, elle défait dans le vent ses mèches de cheveux.

Ses yeux apprivoisés sont ivres et pourtant de chaque regard elle suscite le trouble.

Par son sabre de cil, elle fend le cœur. Elle n'a plus donc besoin de porter le poignard.

La plaie du cœur est détruite, la demeure du médecin est prospère, ma maison est en ruine lorsqu'elle me quitte.

Ses beaux yeux sont ivres, Maḥwî, reçois une bonne nouvelle, elle demande la ruine de ton cœur et de ta foi.

8

Tel un rossignol, ce cœur se rue vers la rose du visage, c'est un papillon qui veut visiter le cierge.

L'Union est égale au paradis, elle me renvoie à l'enfer de mon soupir.

Une large barbe, les poils des oreilles longs et frisés, hormis sa religion, soufi a l'allure d'un juif.

Si tu es amoureux, absorbe donc sans cesse le sang du foie, ne t'arrête pas, c'est l'ivresse totale, le cri est pour les naïfs.

Le monde est rusé, s'il se penche vers ses fils, ce n'est que comme Dâya Rêzbâr⁵ qui épouserait son propre fils.

La bouche du prêcheur est telle une grotte de vent lorsqu'il prêche, ses moustaches lui donnent l'allure d'un cygne lorsqu'il se tait.

Pour qu'il ne reflète pas la splendeur, cette gracieuse coud la poitrine de Maḥwî, ce n'est pas une bienfaitrice.

⁵ Dâya Rêzbâr : dans le folklore kurde et dans les légendes de la communauté de *Ahl-al-Haq* –les gens de la vérité– occupe une place particulière. On raconte qu'après le génocide de la communauté, il ne reste qu'une femme et son fils. Elle l'épousera plus tard, dans le but de la reproduction.

Autour de ses yeux une multitude de désastres, elle pille le foie et le cœur,
ô Mala, ô Shêkh trouvez un remède.

C'est le testament de Majnûn : ceux qui ne supportent pas le malheur du monde devront comme moi, s'adonner inévitablement à la souffrance de l'amour de leurs bien-aimées.

La colombe du cœur vit les griffes de faucon du destin, c'est-à-dire les cils,
il voulut s'abriter dans la chevelure, il s'y prit au piège.

Pendant que nous faisons la prière pour notre ami, le martyr de l'amour,
nous avons entendu dans les cieux, l'appel à la prière.

Il faut négliger sa raison pour entrer dans le domaine de l'amour, c'est la tête d'abord, les pieds après.

Lorsque ma Belle vit l'abattoir des amoureux, elle dit : « Je suis Yazîd, ici Karbalâ.»⁶

Cette nuit, Maḥwî aurait vu dans son rêve ce visage angélique, c'est pourquoi aujourd'hui Mawlawî⁷ est en extase.

10

S'il reste encore dans sa bouche une pensée de salive, c'est une coupe d'agate, pleine de vin écarlate.

Soudain elle lève les yeux fendant les foies des amoureux, chaque clin d'œil brise les cœurs, telle la foudre, mais sans éclat.

Pense au groupe de modestes amoureux ; l'unité fait qu'on les voie telle une personne, pourtant chacun d'eux a la valeur d'un groupe.

Le maître de l'ordre nous fit des signes par son turban mal mis, c'est vrai qu'il est vieux et ascète, cependant il a perdu son chemin.

Paître au jardin de sa beauté, mes yeux s'accrochent à n'importe quoi pour ne pas se noyer dans la mer.

⁶Yazîd : Yazîd de Ma'âwîa dans la région de Karbalâ -ville en Irak- a tué Husên le fils d'Alî, le gendre et le cousin du Prophète. Les mots entre guillemets sont en turc.

⁷Mawlawî : c'est une allusion à 'Abdulrahîm Mawlawî-poète mystique kurde- ou une allusion aux derviches appartenant à l'ordre de Mawlawî.

Un bon moment la bien-aimée parla discrètement avec le cœur, ma quiétude ma conscience ne purent résister, elle partit et je restai sans amie.

Le groupe d'amoureux et les gens du cœur se sont dispersés, Maḥwî reste, malheureux, sans amie, sans compagnon.

11

Elle n'approcha jamais de moi, jusqu'à ce que je devins poussière sur sa route et elle dit : « C'est ce que tu mérites, naïf insensé et que tu es .»

Demander de la compassion et de la magnanimité à nos contemporains, c'est demander au mirage l'eau de la vie.

Sur cette terre nous manquent des hommes. Souvenez-vous de Manṣûr au gibet et de Zunnûn⁸ au fond de la prison.

D'une parole de ses lèvres surgissent les tumultes de deux mondes, c'est la parole qui recèle cent mille interprétations.

Le maître de moghân⁹ jura sur les yeux de son fils¹⁰ de ne prêter désormais attention aux paroles de Mawlâna.¹¹

Le fruit d'en haut, c'est le germe d'en bas, la gloire pour l'homme, c'est de pencher la tête.

Je lui dis : – « Qu'as tu fais du grain de beauté qu'une seule fois tu nous as montré .» – « Il n'était qu'une marque au fer rouge sur le cœur de Maḥwî, dit-elle. »

12

Le jour où mon cœur se fendra, ce jour-là, tu me croiras. Quand tu te manifesteras comme le soleil, le cœur telle la rosée s'en ira.

Lorsque mon âme comprend que tu désires que sans autorisation, elle s'en aille, elle doit s'en aller lorsqu'elle voit sa bien-aimée triste.

⁸ Allusion à la baleine qui englouti Jonas ou à Dhûl Nûn al-Miṣrî (796-881), grand mystique musulman, il fut emprisonné à Bagdad...

⁹ Moghân : le maître dans la religion de Zarathoustra.

¹⁰ Fils de moghân : Dans la littérature classique orientale, le symbole de la bien-aimée, ou du bien-aimé.

¹¹ Mawlâna Khâlîd Naqshbandî est le fondateur de l'ordre de Naqshbandiyya au Kurdistan d'Irak. Il fut également poète célèbre.

Je me dis : « il faut que je me repose un peu dans la rase campagne » ; elle me dit : « L'amant devrait errer, à tout jamais. »

« Chasse ce rival de devant ta porte, car il la souillera ; pourquoi devrait-il s'en aller, nous avons besoin d'un chien » dit-elle ?

« Maḥwî, toi et moi sommes comme le soleil et l'ombre dit-elle, lorsque je me manifeste, votre excellence devrait s'en aller. »

13

Quoi obtenir de ce qui est vil ? De la peau d'âne peut-on obtenir la *kawâ*¹² ou la soutane ?

Ne t'occupe pas des présents de ce monde : pour une galette d'orge, ne tombe pas sous le joug de la vieille boulangère.

Maintenant tu as le pouvoir : pour quitter le monde d'ici-bas, prends le chemin de l'autre monde ; sans satisfaire le cœur, il est bien dommage de quitter ici-bas.

Ailleurs : les pleurs émeuvent, autre part : les soupirs incessants ; je ne vis jamais une autre contrée aussi douce que la région de l'amour.

Ma foi c'est de te voir, le blasphème c'est de ne pas t'atteindre ; malheur à moi, voici que je suis impie, j'ai perdu la foi.

La flamme de mon cœur est du vent, tu veux la vérité, comme les yeux de la bien-aimée, je n'ai pas de remède.

Hormis Maḥwî il n'y a personne sans ressource, dit-on ; qu'on vienne écouter maintes mélodies sous chaque cheveu.

14

Ô, ta beauté est la lumière des yeux des prophètes, le soir de tes mèches est le matin des fêtes des fidèles.

Le lieu où tu vis, ses pierres nous sont des rubis, ses poussières nous sont des khôls.

Ses eaux sont l'eau de Khedr¹³, sa terre est fertile, ses épines sont des fleurs et ses pailles des herbes.

¹² *Kawâ* est une sorte de vêtement kurde qui ressemble fort à une soutane.

¹³ Khedr : personnage mythique, il a trouvé l'eau de la vie, il vit donc éternellement. Il apparaît de temps à autre, surtout aux amis de Dieu, pour les secourir.

L'univers, tel un disque, penche son soleil, sollicitant de ton visage les particules de lumières.

Tu es l'homme de la compassion, l'homme de la vertu, Maḥwî se met à ton abri, bien qu'il ne le mérite guère.

15¹⁴

Lorsque le roi ordonna de faire de la « lecture »¹⁵ même s'il avait ordonné la mort, qui dirait non ?

Sa parole est la source de la naissance et de la mort, par ses lèvres s'animent deux mondes.

Je m'appuie sur le souvenir de sa taille pour rester debout ; c'est le bâton sur lequel Moïse s'appuya.¹⁶

Je me disais que la séparation était le pire des châtements, et lorsque je l'éprouvai, ce fut encore plus cruel.

C'est par l'extase de l'amour qu'on arrive à l'état suprême, c'est du feu que la lumière surgit.

Elle me dit : « Maḥwî, approche-toi, c'est ton tour, du bout de ton sabre fais-moi signe. »

La Science c'est l'honneur, ne vois-tu pas que le plus honorable a reçu la recommandation de « lire ? »¹⁷

16

Cette lune, comme le soleil pour la nuit de la séparation, son corps comme son âme fit de la poussière un voile.

Pour cette beauté l'amour et la jalousie sont du même rang, mon cœur et le cœur de l'ennemie se sont consumés.

Avec les lèvres aux paroles douces, le vin ne nous donne plus d'ivresse.

Tu es comme l'Unique Vers de la Poésie du Texte universel, tel un morceau choisi soigneusement.

¹⁴ Le deuxième vers du 3 ; 4 ; 5 ; 6 ; sont composés en arabe, c'est un procédé classique chez les poètes kurdes d'imbriquer autres langues que le kurde en guise de perfectionnement de l'art poétique et linguistique.

¹⁵ Lecture : c'est une allusion au verset « *Lis, au nom de son Seigneur qui a créé tout.* » (XCVI : 1).

¹⁶ (Coran XX. 18) : « *Qu'est-ce que tu portes dans ta droite ? C'est mon bâton, dit-il ; sur lequel je m'appuie et avec lequel j'approche les arbres pour mon troupeau, et il me sert encore à d'autres usages .* »

¹⁷ Allusion au verset (XCVI : 1) : « *Lis, au nom de son Seigneur qui a créé tout .* »

Si mes péchés sont sans limites, je suis intrépide, puisque Son Excellence sera intercesseur le jour du jugement dernier.

Ô Dieu, deviens notre défenseur, pour mes amis, ma famille, mes parents et pour moi-même.

17

Si le jour lève son voile durant la nuit, ô ma lune, honteux le soleil devrait se lever.

Quand ses lèvres profèrent des mots, c'est mon âme qui se précipite, elle est réponse.

Son affliction est moindre afin que le jour du jugement dernier notre vie commune soit écourtée.

Elle fut apprivoisée même pour un méchant rival, son excellence me fuit, se met à l'écart.

18

La gifle du maître rougit les roses de ses joues. *Que les deux mains d'Abu-Lahab- l'impoli- périssent, et qu'il périsse lui-même. !*¹⁸

Elle m'affligea et celui qui fut séditieux sera le bûcheron de l'enfer, elle est *porteuse de bois.*¹⁹

Que Dieu emporte l'ascète, pourquoi ainsi parle-t-il des amoureux, ô Dieu pourquoi si impoliment ?

Si le cœur a un privilège, c'est grâce à la brûlure, comme on met un point distinctif sur le vers choisi.

Dis-lui, prédicateur, qu'elle cesse de me blâmer en me regardant, je suis un païen, elle est adoratrice de l'or.

Que de tendre la main, pour une telle âme, chaque jour est un trépas.

Le père²⁰ en colère dit à Hama : « Cette flamme consume l'âme de ton père, c'est la même qui brûla la vie de Abu-Lahab. »²¹

18 (Coran CXI : 1).

19 (Coran CXI. 4) : « *Ainsi que sa femme, porteuse de bois.* »

20 Le père ici est le Satan et Hama est son fils.

21 Abu-Lahab : L'oncle du Prophète, il fut aussi son adversaire.

Elle me tue, elle ravage mon foie et mon cœur, elle me dit : « Je suis l'assassin et les biens m'appartiennent. »²²

Elle m'a appelé : « Maḥwî ! », J'ai perdu la parole, ses lèvres cherchèrent les miennes, mon âme s'éleva.

19

Le souvenir de ses lèvres, de ses joues pareilles à la lune ; un immense gémissement remplit ma poitrine tel le roucoulement.

Pendant que mon âme monte aux lèvres, je la sacrifie pour toi, si elle mettait ses lèvres sur les miennes, mon âme en ressusciterait.

Lorsqu'elle se lève, la résurrection s'annonce ; des cieux, cette nuit, tels mes larmes, les astres tombent.

Si le prédicateur me blâme cent fois, je ne le blâmerai point, bien qu'il le mérite, les injures sont pour les hérétiques.

Précaution ! dans cette résurrection à contretemps, les morts se lèvent de leurs tombes, et toi, tu galopes joliment sur celles des martyrs.

La nuit de départ du père –que son esprit soit joyeux– il m'a tenu ce serment : « Tu es lumière de mes yeux ; que l'amour soit ton chemin, offre aux autres du vin. »

Ce sont deux chevaux qui t'amèneront jusqu'aux confins de la mort, Maḥwî, réfléchis sérieusement, la nuit est le Shabdiz²³, le jour est un cheval argenté.²⁴

20

Que puis-je te cacher, quand tu t'absentes, c'est la résurrection ; je m'absente de moi-même.

Ton discours n'est que blâme quand tes lèvres prennent la parole. Subitement, ceux à qui tu t'adresses perdront le langage.

²² Extrait de la tradition du Prophète selon laquelle : « Dans les guerres saintes, celui qui tuera un mécréant, il aura le droit de posséder ses biens. »

²³ Shabdiz c'est le cheval de Khasraw Parviz, il était noir comme la nuit.

²⁴ Selon Platon les dieux s'imprègnent des idées ; ils ont dès lors accès à l'Être. Or, les hommes, qui sont sous l'influence de tel ou tel dieu, le suivent dans cette course : maladroitement, car l'attelage de l'âme humaine est composé d'un cheval blanc et d'un cheval noir (comprendre l'intelligence et l'instinct) qui ont des tendances contradictoires. (Claude-Gilbert Dubois, 1992 : 25).

Sur la terre ensanglantée Farhâd²⁵ a dit : « L'intention de Khasraw²⁶ voulait que les gens voient mon sort et ceux qui sont présents annoncent les absents. »

Heureusement je puis t'oublier, même que tu m'oublies, si tu t'absentes, cela est suffisant. Même si je m'absente.

Sais-tu, elle est le jour ? je suis la nuit, et pourtant elle me dit : « Si tu veux rester auprès d'elle, jamais tu ne devras t'absenter. »²⁷

21

Tu demandes : « Pourquoi, lorsque je me manifeste, ton cœur s'absente-t-il ? Lorsque le soleil se lève, la rosée s'évanouit-elle ? »

Quel saccage ! comment peut-on regarder ses yeux ! sans la voûte de ses sourcils. Illicite de boire du vin dans cette taverne, sans l'autorisation du portier.

On me dit : –« L'alchimie ? » –« C'est servir les vaillants, mais avec fidélité, sinon Abuṭalib²⁸ n'a pas eu moins qu'Abubakir. »²⁹

Nous avons aussi la réputation d'être des fidèles ; hélas ! on nomme l'aube, celle qui est mensongère et celle qui ne l'est pas.

Un homme du peuple interrogea un gnostique : – « Quelle est la différence entre un abattoir et un boucher ? » – « il montra le tribunal et ses représentants par son index. »

En disant la vérité, chacun de mes poèmes est devenu matrice : *je suis la Vérité* au lieu d'obtenir un prix, je rejoins le gibet.

Maḥwî, ton cœur est le trône de Dieu par honte et par négligence il est devenu pagode sans brahmanes, monastère sans moines.

22

Lorsque le cœur s'évanouit, c'est le signe de ta venue, ô ma bien-aimée, ô cœur ressaisis-toi, ta tâche est immense.

Gloire à l'eau de la vie, depuis le jour où elle vit tes lèvres pourvoyeuses de vie, la pudeur disparut.

²⁵ Farhâd : nom de l'amoureux légendaire de Shîrîn.

²⁶ Khasraw : Chosroés, nom de deux rois sassanides.

²⁷ Extrait d'un poème de Hâfiṣ Shîrâzî.

²⁸ Abutalib : l'oncle du Prophète.

²⁹ Abubakir : Le premier Calife parmi les quatre califes de al-râshîdîn-les califes orthodoxes- bien guidés.

Pour être fidèle, quand elle vient, je dis au cœur, meurs, il me répond :
« Sans moi, il n'y aurait personne pour l'avertir que c'est l'heure du trépas. »

Quand tu te manifestes, ne demande pas leur sort au cœur et à l'âme, regarde seulement la rosée du soleil levant.

Quand le monde t'abandonne, tes proches ne sont plus là, et lorsque le monde vient vers toi, tous deviennent ton père et ton frère.

Prudence face à ce temps bancal, sultans, puis rois éphémères, combien ont perdu le trône.

Face au prédicateur, la réponse fut ironique : « Pourquoi cette parole ? La tête est un moulin, on entend le craquement. »

Le shêkh à un turban rond comme un sceau ; son discours est vain, moi, je suis esclave de boucles de ma bien-aimée, lui est esclave de futilités.

Lorsque j'annonçai que ses mèches étaient du musc, ses lèvres plante d'Égypte, ses cheveux emmêlés, ses lèvres disaient qu'il cessât de proférer mon nom.

Ne pas venir est une douleur, la douleur des douleurs. Pourvu que personne ne la ressente et ne devienne comme moi.

Si le monde est doux et beau, affectueux en apparence, ses roses sont des épines, son miel est venimeux, ses promesses sans fondement.

Si tu n'as pas vu notre idole, pourquoi jadis l'as-tu adorée, ô brahmane. Pour toi Allât³⁰ est devenue aujourd'hui une charogne.

Les yeux des gens de ce monde sont si affamés que les rois s'entre-dévorent les têtes.

Le bouton perdit sa réputation quand il sourit. Ô cœur si tu veux vivre éternellement, tu dois porter le deuil d'une vie.

Se mettre à l'écart du malin, c'est être à l'abri de Dieu. Maḥwî, ne te plains donc de la perfidie diabolique à personne.

23

Cette bouche est rarissime, comme la véracité du temps, tu sais que le souci et le chagrin ont disparu pour que la joie ne revienne plus.³¹

³⁰ *Allât*- est une divinité principale dans l'Arabie anté-islamique à côté de *Hubal* et *Al-'uzza*.

La fidélité et la promesse sont comme le 'Anqâ, ne parle point de l'humanité et l'homme n'est plus.

Personne n'exhale le parfum de la bravoure nulle part, générosité, véracité et fidélité n'existent point.

En deux vers si j'expose le chagrin et la douleur du cœur, il n'est pas d'ami *-hamdam--*³² à qui les adresser.

À gorge déployée je parle de sa bouche, et au moment où je l'évoque, plus de confidents, personne.

Profusion d'irrévérence, désormais le chasseur ne trouve plus un chien bien dressé.

Celui qui dit de ne plus vouloir prononcer le nom de Maḥwî, ceux qui profèrent son nom n'existent plus.

24

Pour demeurer à jamais, Khedr but l'eau de la vie, la poussière devant la porte de ma bien-aimée me donna une vie éternelle.

Mourir courageusement devant cette porte est beaucoup mieux que de vivre à moitié.

Et la mer rouge de la mort répand une couche fine, comme les bulles d'air de la vie.

Dans le néant il n'y a rien, sinon la liberté, la vie n'est rien qu'une ficelle roulée hâtivement.

C'est de la lâcheté que se disputer avec des rivaux, c'est mêler l'eau de la vie à celle de la tannerie.

Ô gens pudiques, la liqueur de mort malgré tant d'amertume est plus douce que la boisson de la vie.

Au rival de demander l'autorisation d'aller dans le jardin des retrouvailles, meurs, Maḥwî, la mort est une source de jaillissements.

25

³¹ (Coran CXI : 1) : « [...]à côté de l'infortune est le bonheur », son équivalent en français : « après la pluie, c'est le beau temps. »

³² *Hamdam* : la personne intime à qui on confie nos secrets. Pour Rûmî, la *hamdamî* est la sympathie.

De tes mèches captivantes la délivrance est impossible, quiconque, même un ange, s'arracher à tes redoutables flèches ne pourra pas s'envoler.

Les boucles, de tes cils, tes mèches telles des pièges, celui qui est capturé ne pourra jamais être délivré.

Ô ma belle cruelle, aujourd'hui on parlait de ton repentir, par ton shêkh, tu pourras l'ajourner jusqu'après ma mort.

Elle vint secourir mon gémissement, à cet instant mon âme remonta sur mes lèvres et lui dit : « Ô gémissement, que faire maintenant de ton effet ? »

L'ascète vit la lumière de son front, dans les ondulations de ses mèches, et dit : « Le filet de ma ruse est brûlé par la lumière de ton front .»

Une origine vertueuse ne suffit pas à l'homme pour être vertueux : que peut faire celui qui a la barbe clairsemée, de la barbe touffue de ses ancêtres ?

Devant le sol propre de sa porte un rival s'est traîné. De grâce, chasse-le ! Il est dommage qu'un morceau de fer rongé de rouille nuise à la pierre philosophale.

Sous le poids de l'amour, les cieux et la terre gémissent³³, quelle prétention pour l'ascète, qui porte difficilement ses guenilles.

Heureusement pour un laps de temps, le nom de Maḥwî fut oublié ; tu ne te souviens de lui que pour le mettre en péril lorsqu'il est parmi ceux que tu voudrais tuer.

26

*Tu donne la force à mon foie en le blessant et mon cœur est heureux de son chagrin.*³⁴ Jamais un roi n'a eu tant de joies.

Dans la poitrine le gémissement de douleur. Les yeux sont pleins de larmes : *Ton injustice rend cette contrée prospère.*³⁵

Je me traînerai dans la boue ou je déchiquetterai mon habit, je remplirai ainsi mon devoir d'amour. Dieu, viens à mon secours.

³³ (Coran XXXIII : 70) : « Nous avons proposé la foi –la responsabilité– au ciel, à la terre aux montagnes ; ils n'ont osé la recevoir. Ils tremblaient de recevoir ce fardeau. L'homme s'en chargea, et il est devenu injuste et insensé. »

³⁴ Le premier vers est de Hâfiz Shîrâzî (1320-1389) .

³⁵ Ibidem.

C'est un butin, ne lâche pas le pli de la robe de ta bien-aimée ; ne perds pas cette occasion, pour autant que tu puisses le faire.

Je lui dis : – « Je m'agenouillerai devant toi, » elle me dit d'un air coquet :
– « Un mendiant ne pourra jamais devenir roi. »

Porter à ses pieds le tintement des chaînes sacrées d'amour est illicite, sauf si tu abandonnais courageusement ce monde.

Je péris de tes mains teintes de henné, je mourus sans être poignardé, je fus ta proie et tes mains furent libres.

Si je mets les mains dans les mains d'une mignonne, que faire donc de la bouche de Jésus ? Que faire donc de la main de Moïse ?

Ils marcheront sur les mains, ceux qui s'épuisent. Ils sont avides autant qu'on peut l'imaginer.

Ô Maḥwî, tel Hâfiẓ, dis aux jaloux : « *La douce parole et le bon esprit appartiennent à Dieu.* »³⁶

27

Ce ne sont pas seulement ses yeux qui sont ivres, elle aussi, en arrivant elle balance, telle une belle enivrée.

Elle sort de sa chambre nuptiale, pleine de respect, coquette, enivrée, que Dieu la garde.

Derrière elle, les cheikhs, les soufis sont ivres d'amour, les uns sur les autres ivres morts.

Ses regards ivres permettent aux ivrognes de venir ; dans ce lieu, on ne trouve plus de place.

Je fus fier de ses yeux en amande, d'un seul rayon le monde en est ivre.

Par l'ordre de ses yeux, les clairvoyants sont rarissimes, tant que nous regardons, nous voyons des hommes ivres.

Elle me dit : « Je ne puis plus voir le paysage, sur le plateau il n'y a que des gens ivres ondulant devant mes yeux. »

Comment choisirai-je de la nommer, autrement que le vin, elle enivre le père des hommes et tous les hommes.

³⁶ Le deuxième vers appartient à Hâfiẓ Shîrâzî.

Elle connaît ses coupes, ses regards, c'est la *résurrection*, elle me dit :
« Dors Maḥwî, enivre-toi, jusqu'à l'aube. »

28

La coquetterie imprime un rythme à ta marche : aussi Laylâ, sur ton chemin, demanda-t-elle le sort de ton Majnûn.

Je crains que la couleur de mon sang ne se dépose sur ta gorge ; sinon, mourir en regrettant de tes lèvres écarlates m'est doux.

Coquette, tu t'en allais dans le jardin, le cyprès fut touché par le vent de la honte, les roses, telles les épines, s'attachèrent aux plis retournés de ta robe.

La boucle de sa mèche douce et soyeuse a frappé mon cœur. Il ne pourra jamais se délivrer de ce piège.

Je renais quand tu reviens, et l'âme m'abandonne quand tu t'en vas : comme l'éclat de diamants peut éclairer le monde comme il peut l'assombrir dans l'obscurité.

Chaque poème de ton dîwân, Maḥwî, exhale une extase, de chaque corde de ta cithare montent des échos différents.

Dans le tumulte du monde, j'ai gaspillé ma vie. Ô mon Dieu, préserve-la, par ton Unique essence.

29

Je fus entraîné dans la vague ensanglantée de mes larmes, regarde, comme je suis ! je suis plein de douleur et de chagrin, regarde comme je suis.

Mon méchant rival se réjouit, tu me tues, regarde, comme tu es ! je fais la prière pour tes mains, pour tes regards, regarde comme je suis.

Pour qu'on ne t'accuse pas de perfidie, même si tu m'anéantissais, je ne me plaindrais auprès de personne, regarde comme je suis.

Pour que mon gémissement ne te dérange pas j'ai gardé mon soupir enflammé jusqu'à ce que ma poitrine soit brûlée, regarde comme je suis.

Trouve des arguments, en m'assassinant, métamorphose-toi, pour éviter le mauvais œil, regarde comme je suis.

Avec des larmes je lave toujours le creux de mes yeux, pour qu'ils ne soient point ensanglantés, ô mes yeux, regarde, comme je suis.

Ce n'est pas le chagrin de Maḥwî qui réside dans son cœur ; c'est ton chagrin, regarde comme je suis.

30

Par hasard, l'espace d'un instant le soleil se mit devant ta face, ce fut un désastre, il en perdit l'éclat.

C'est l'évidence même : le papillon se consume ; nous sommes donc amoureux d'une femme de feu.

Cette lamentation te suit, tu as raison de ne pas questionner : « Que se passe-t-il » ô toi ! toujours suivi des hommes par milliers.

L'amour est une flamme douce, allègre et habitable. Celui qui est brûlé, recommence toujours de la même façon.

Les étincelles de la séparation brûlèrent les créatures, le portier de l'Enfer eut pitié des *nâsûts*.³⁷

Tu disais : « C'est bientôt la matinée des retrouvailles » ; c'était en fait la matinée de la résurrection, dans ton attente les gens moururent.

Pourquoi ne devins-tu pas conteur minutieux de ces boucles ? Durant la vie ton âme ton cœur furent captifs de ses mèches.

31

Quelle bouche ? Pleine de perles, c'est un coffret de rubis. Quelle ligne ? C'est une ligne d'émeraudes.

Telle une rose, de mes pleurs, rit ma bien-aimée ; dans mon jardin, le bouton s'épanouit sous la pluie.

Ce sera une grâce que de m'accepter comme le plus noir de tes les plus petits de grains de beauté.

³⁷Dans l'illuminisme sihrowardien (*Ichrâq*), le duo Jabarout et Malakout organise le schéma céleste, le premier étant celui des « Intelligences Pures » (Lumières archangéliques), le second celui des « Âmes humaines. » Entre les deux, à leur intersection, se situe le *barzakh*, une sorte d'isthme que les ésotéristes appellent également *moulk*.

La cosmogonie de Ghazali (1058-1111) n'est pas éloignée de celle de Sohrawardi (1115-1191), puisqu'on retrouve les mêmes oppositions entre Jabroul et Malakout. Pour Ghazali, l'univers est organisé par une triade : monde terrestre, (*nasout*) inauguré par le cycle adamique ; monde supra-terrestre dominé par les créatures angéliques (*Malakout*) et monde de la Toute-Puissance divine et des présences chérubaniques (*Jabarout*). Ce troisième niveau parachève la hiérarchie ascendante. Les mondes du *Jabarout* et du *Malakout* sont donc invisibles, seule une appréhension métaphysique peut en rendre compte. (*Dictionnaire des Symboles Musulmans*, Malek Chebel, 1995, p. 219.)

Si je suis aussi vivant qu'un souvenir, c'est grâce à la plaie que me firent
tes sabres de tes sourcils.

Ton moindre effort suffit : d'un seul clin d'œil tu peux assassiner ton
amant.

Celui que tes lèvres rendent malade d'amour fit son testament : « Faites
mon cercueil en bois de jujubier. »³⁸

Lorsqu'elle me vit dans cet état : « Quel insolite sous-mains, déguenillé »,
dit-elle.

Mes hardes ont la couleur du Nil, sans la plante d'Egypte de tes lèvres ;
mes matinées son vespérales sans ton visage.

Aux forts gémissements de mon cœur n'as-tu point prêté attention ? Le
soupir froid de Maḥwî brûle mon cœur.

32

Les flèches de soupir des démunis atteignent mon cœur, ton sabre de cil
assassine constamment.

Si tu te donnes à Dieu tu seras épargné des monstres et des fauves, même
une toile d'araignée te sera un haubert.

Lorsque le cœur est baigné d'amour, tu vis dans la mort, meurs de cette
peine pour devenir éternel.

Pour celui qui par la force de patience et de pudicité absorba son propre
sang, même un rocher sera transformé en rubis étincelant.

Ô mon Dieu protège de l'Enfer l'Umma d'Ahmad, un peu moins de
nourriture pour l'Enfer n'est rien.

Elle me disait : « À la résurrection, je te montrerai mon visage. » Montre-
le-moi pour que je ressuscite.

En turban, je me suis agenouillé à ses pieds, « Maḥwî voudrait abuser de
moi, une tête de radis futile me dit-elle. »

33

³⁸ « Le symbolisme mystique du « jujubier de la Limite » ou « Lotus du Terme Suprême » (*sidrati al-mountaha*) pourrait être le Septième Ciel, point ultime au-delà duquel la manifestation divine cesse d'être une simple manifestation pour devenir Réalité. C'est notamment le lieu, dit la tradition, où l'ange Gabriel, qui accompagnait le Prophète dans son ascension (*mi'râj*), se sépara de lui. » (*Dictionnaire des Symboles Musulmans*, Malek Chebel, 1995, p. 230.)

Dieu pourra faire jaillir des trésors, cette nuit était mienne, le hasard fait bien les choses, je suis pris par le sommeil, je viens voir son image.

Ô Majnûn, viens avec ta Laylâ devant la porte de Cette Laylâ, elle est une reine devant laquelle des têtes de Farhâd et de Shîrîn par milliers viennent de tomber.

Donne de l'eau de miséricorde, du feu de la séparation atteint mon âme, dis-je. Celui qui est dans cet Enfer, dit-elle, peut difficilement en sortir.

Je suis parti sans mon cœur, je suis rentré sans lui, cette perle serait-elle restée auprès d'elle, l'aurais-je égarée sur le chemin ?

Elle a jeté son regard sur les autres, mon cœur est détruit. Regardez-la. À qui a-t-elle lancé ses flèches ? Son éclat, où est-il ? qui en a subi les coups ?

Elle a vu ma dépouille sur les épaules des porteurs. Cet infirme vieillard a réussi à se délivrer de ses peines et à mettre sur pieds, dit-elle.

Par sa manifestation, l'esprit et la conscience, telle la rosée s'en va, c'est l'anéantissement de l'ombre lorsque, l'espace d'un instant, le soleil se lève.

34

Au lointain, se manifesta, tel le soleil, la lune ; ici nos larmes, nos soupirs montent.

Lorsque je vis ses lèvres et ses dents, ces rubis et ces perles perdirent leur prix.

Une nuit je suis plongé dans le sommeil, elle est arrivée près de moi ; « Lève-toi, voici que le soleil se lève », dit-elle.

De qui, ô mon Dieu, obtenir une bonne nouvelle, quiconque est parti cueillir une réponse s'est évanoui.

Mon cœur, tel un lion enflammé erre hors ma poitrine en extase.

Aujourd'hui elle lança ses flèches sur sa route, à gauche à droite ; heureux celui sur qui tomberont ses regards.

Mon cœur s'évanouit en gémissant, tout le monde se réunit lorsque ce pleurnichard s'est manifesté.

Depuis le couchant ma Lune se manifesta dévoilée et fit fuir la lune du firmament.

J'ai tant gaspillé mes soupirs, mes gémissements, qu'il n'en reste plus dans ma poitrine.

C'est la délivrance de la peine pour celui qui a été transpercé par le poignard de sourcil de cette gracieuse femme.

Maḥwî était impatient, voici qu'il s'est évaporé, telle la rosée.

35

Qu'est-ce qu'un Zamzam³⁹ ? Celui qui est fait en l'argile impure, même le Zamzam des Versets et le Zamzam de la Sunna ne pourraient le purifier.

L'effroi du jour de la résurrection et les états des amoureux coïncident avec « *As-tu jamais entendu parler du jour qui enveloppera tout.* »⁴⁰

La promesse et la fidélité de nos jours n'existent plus, le tourment et la perfidie sont répandus. De cette époque, et ses gens, auprès de toi, ô secourable, je me plains.

Le cœur se fend en voyant tous les deux, enfants chéris d'Adam, Caïn, le Rebelle, Seth, le Père des prophètes.

De ta grâce, que Maḥwî vient se mettre à l'abri de ta colère, ô secourable, je m'abrite dans ton giron.

36

Il est regrettable que pour gagner de l'argent tu te transformes en un sous sans cours ; pour un morceau du pain, c'est en *sâdj*⁴¹ que tu transformes ton visage.

Elle m'a permis de mourir devant sa porte, je lui ai offert ma tête, regarde le démuné possesseur du trône.

On n'a plus besoin d'une armée de clins d'œil, ô ma reine, une seule parole de tes lèvres suffit pour régner sur le royaume du cœur.

³⁹ Zamzam est un puits qui se trouve aux environs de la Mecque, il constitue un élément sacré dans le culte du pèlerinage. Il a été creusé par Ismaël, Abraham son père et Hâdjâr (Agar) sa mère. À l'époque anté-islamique le puits fut un élément du culte important. Après sa destruction, le grand-père paternel du Prophète, 'Abdulmutalib le retrouva et le restaura.

⁴⁰ (Coran LXXXVIII : 1).

⁴¹ Le *sâdj* est une sorte de poêle sur lequel on fait cuire la galette ; c'est une allusion à la noirceur de la poêle, on estime que le visage du pécheur est noir.

Qu'ils viennent admirer sa gorge en argent et sa poitrine en ivoire, ceux qui n'ont jamais vu une idole.

Comment, celui à qui on a confisqué la douceur d'Égypte à ses lèvres, le parfum de Chine à ses boucles, peut-il conquérir le cœur d'une idole.

Nul ne connaît la valeur de nos poèmes, sinon, on les apprendrait par cœur, pourtant son auteur restera en guenilles.

Maḥwî, c'est qu'en vain tu t'incline devant ses yeux langoureux, pourra-t-on jamais un jour s'entendre avec celle qui est ivre et versatile.

37

À quoi sert la lumière de mes yeux, sinon à te voir ! si ce n'est au sacrifice, à quoi sert cette âme !

Si la manifestation de sa beauté n'a pas d'effet sur la matière, pourquoi donc le miroir est-il perplexe ?

Mon cœur fuyant la poitrine me dit : « Pourquoi à jamais devenir le tapis du temple de feu ? »

Lorsqu'elle vit ma poitrine vide, elle ordonna de l'incendier. Que faire de cette tanière sans lion !

Il me suffit d'un peu de sang de foie et d'un coin retiré, je ne voudrais point subir l'humiliation du vin et de la taverne.

Je mendie devant sa porte, elle me dit : « Tu n'es qu'un pauvre. Cette suffisance royale d'où te vient ? »

Lorsqu'on peut assassiner quelqu'un avec ses flèches de clins d'œil, l'assassinat avec le sabre est regrettable puisque l'on tremperait les plis de la robe de la bien-aimée dans le sang.

Lorsque l'ascète vit les boucles sur son visage, il dit : « Quelle blasphème entoure la foi ? »

Elle m'assassine non pas par des coups, mais par l'envie, pour dissimuler cet assassinat sans crime !

Sur le chemin de l'au-delà, il n'y a qu'une auberge, pourquoi ne portes-tu donc pas de viatique pour ta route !

Oh ! Maḥwî, tu ne peux être qu'un faucon faisant son nid sacré dans les sommets : que faire, tel un hibou dans, ces ruines ?

38

Notre époque est celle du libertinage, personne ne préserve sa foi, personne n'a honte de rien.

La vie est à l'écoute de ceux qui ne sont rien, rien qui réponde à rien.

Nous le savons tous, la vie est vaine, pourtant personne ne renonce au monde.

Avant que ta tête ne soit une boule pour les coups du temps, donne un coup de pied à ce globe, c'est ce qui compte.

J'eus envie d'un baiser, elle me dit délicatement : « Tu es prisonnier de l'illusion, comment t'entêtes-tu pour ce qui n'est rien. »

On ne voit pas de bouche, mais la coquetterie de la parole remplit la ville, dans la campagne, du rien surgit moult eau de vie.

Majnûn, roi des amoureux, le désert est son domaine ; son soupir fait du ciel une tente.

Regarde, depuis que j'aime cette âme, ma vie est comme un rien. Maḥwî je suis entouré de néant.

Si un connaisseur de poésie regardait mon Ghazal⁴², il dirait : comment extraire autant de rubis du néant.

39

Echanson ! la gaieté sur tes lèvres, tes mèches parfument mon âme, tu souris peu, pourtant de cette source jaillira du vin.

Elle ouvre sa bouche pour me parler et prendre de mes nouvelles, ses dents étincellent à la manière des étoiles.

En montrant ses lèvres elle a troublé les *conseillers*. Si elle leur sourit, ils perdront la foi.

Le chagrin est une nourriture. Si je meurs de faim, je n'en abuse pas ; je ne demande point à nourrir mon âme ici-bas.

Garde-toi, Maḥwî, de la lamentation des innocents, les larmes de leurs yeux ne sont-elles pas le déluge de Noé ?

40

⁴² Ghazal : sorte de poème lyrique généralement amoureux.

Lorsque ton poignard me fend le cœur, il m'annonce la nouvelle de la délivrance, on écrit sur les pages de l'intérieur, l'exégèse : « *N'avons-nous pas ouvert ton cœur ?* »⁴³

Si la bien-aimée est un échanton, le juge et l'enquêteur devront se saisir de la coupe pour annoncer que le vin est licite.

Tes esclaves sont dans l'allégresse au moment du trépas, ils rendent leur âme avant de mourir.

Lorsque mon rival a vu que les pans de ta robe est vert, il s'est rué, il n'a rien compris, sinon les « hués ! »

Tes lèvres riment avec ma langue, harmonieuses, tu ne te fâches pas, les tiennes sont salées, la mienne est éloquente.

Avec ses sourires qui nous annonce la bonne nouvelle : « *Ne soyez pas triste* » la peinture de son sourcil menaçant : « *Ne soyez pas heureux.* »

Le cœur de Maḥwî dans l'étroitesse de sa poitrine est angoissé, ô mon Dieu, grâce à Moïse, ouvre-lui le cœur.

41

Le poignard de son cil teint de khôl empêche le cri du blessé.

Elle m'assassine, me met au gibet, me brûle et elle part, faites-lui des prières, qu'elle est audacieuse !

Quand je vois les roses, les tulipes à la campagne, je me souviens de Farhâd, son sang répandu injustement ondule dans les montagnes.

Pourvu que ce lieu soit prospère. C'est ma lucidité de me traîner dans la poussière devant la porte de la taverne.

L'ivresse de ton amour est sans richesse, la tête est sans couronne, la hutte est sans porte, les murs n'abritent personne.

Voici les raisons de ne pas atteindre Ka'ba, sans canne, pieds nus, sur le chemin sablonneux.

Sans pouvoir être la proie de ta douce cavalière, ô Maḥwî, comme le 'Anqâ⁴⁴ tu avais pris la route de l'errance.

⁴³ (Coran XCIV : 1).

⁴⁴ 'Anqâ est un oiseau fabuleux des contes orientales ; tel le Phénix de la tradition gréco-romaine et chrétienne. Cet oiseau habiterait une île lointaine, appelée : « L'île de la Mer Verte » que nul marin ne peut

Elle eut pitié de mon cœur chagriné, enfantin. Pour le calmer, elle lui mit dans la bouche le venin de ses boucles de vipère.

Sur mon visage blême ruissellent les larmes écarlates, car j'ai longtemps pleuré en souvenir de sa taille.

Quel désastre ! son « *visage occidental* »⁴⁵ envahi par des « *boucles hindoues* », comme à l'heure du jugement dernier, le tzar encerclé par le Mikado.

On dit que *le vrai pain est celui posé sur la table*⁴⁶ ; le passé est fini, légers d'esprit sont ceux qui parlent du passé.

On a longtemps parlé de ses boucles⁴⁷, elle même s'est ennuyée en disant : « Il est minuit, on en finit jamais de parler de vipère. »

En venant secourir mes larmes, elle m'a ensanglanté, regardez, de mes yeux ruissellent le cœur et le foie.

Elle a vu les duvets au-dessus de ses lèvres, dit-elle : « J'ai quatre sourcils » ; nous avons dit : « Heureux ceux qui choisissent les quatre. »

À l'aube, la lune est venue dans le jardin et l'a prise pour le soleil, elle a éparpillé les rubis de la rosée sur ses pans de robe.

Bien que Raḥa⁴⁸ fût fou, il proféra un mot de sagesse : « Je me suis dénudé de sollicitations, me voici nu. »

Son cœur n'a pas de chagrin. Celui qui renvoie tout à Dieu est apte à l'action.

Maḥwî, la folie de Manṣûr est d'un nouveau type, tous les autres désirent des cailloux, lui préfère le gibet.

atteindre et qui se situerait sous l'Équateur. Selon d'autres sources, il habiterait la montagne Qâf, symbole de la Réalité suprême.

⁴⁵ Entre le « *visage occidental* » et les « *boucles hindoues* » existe non seulement le contraste entre le noir et le blanc, mais aussi le bien et le mal dans le symbolisme mystique musulman.

⁴⁶ Proverbe kurde.

⁴⁷ L'allusion à la vipère pour évoquer les boucles noires de la bien-aimée dans la poésie classique kurde est très répandue.

⁴⁸ Raḥa est un fou de Sulaymâniyya, celle-ci ville au Kurdistan d'Irak, souvent il s'est promené nu.

Quelle chimère ! l'union sans anéantissement du corps ne se réalise pas ;
à leur disparition totale les choses prendront de nouvelles formes.⁴⁹

Tant que la cicatrice et la trace de la brûlure ne sont pas dans le cœur, les
prétentions de l'amour sont vaines.

Je fréquentai des confréries et j'inspectai maint porche dans Rûm⁵⁰ les
*chalabî*⁵¹ Ulul'azim furent des médiocres, les *dada*⁵² furent des fauves.

Le sommeil n'est plus, pourtant elle me dit : « Dors, afin que je
m'introduise dans ton rêve. » Un sommeil m'est une fortune, ô chance,
viens me secourir.

L'ancienne brûlure et la nouvelle fissure sont entremêlées dans la
poitrine, étrange ! des roses et des tulipes plein le panier.

Hormis le *waḥdat al-wudjûd*,⁵³ il n'est rien dans l'existence, le multiple est
une illusion, ce n'est que la répétition du Un, le nombre est source de
chimère.

La mort est le remède de la peine et du chagrin chroniques, mais elle n'est
jamais devenue le remède de la jalousie.

Quiconque a les yeux illuminés par une manifestation et attirés par un
autre, voit ses yeux attraper l'ophtalmie.

Ô Maḥwî, cesse de t'accrocher aux uns et aux autres, comme les
mécréants, tiens-toi seulement à : « Dieu est un... »⁵⁴

44

Si tu n'es pas mon abri, je n'aurai jamais de refuge, si tu me bannis de ta
porte, Dieu sait, si j'aurai un refuge.

Montre-moi la porte de quelqu'un d'autre. Hormis la porte de ton don et
de ta générosité je n'en ai aucune.

La brume du chagrin couvre le monde, je suis sans abri, hormis les portes
des tavernes, je n'ai rien.

⁴⁹ le vers est écrit en persan.

⁵⁰ Dans la littérature classique kurde le mot Rûm désigne les Turcs.

⁵¹ *Chalabî* est un titre de noblesse chez les Turcs.

⁵² *Dada* est un titre spirituel chez les Turcs.

⁵³ *waḥdat al-wujûd* : l'Unicité de l'existence ou l'unicité de l'être.

⁵⁴ (Coran CXII : 1).

Lorsque mon cœur a vu ma poitrine percée d'autant de flèches, ce lion a commencé à être troublé, il a dit : « Sans cette forêt, je n'ai aucun abri. »

Il est heureux pour l'ascète qu'il ait le paradis, quant à moi, je n'ai que la maison de la douleur et de la cruauté, sinon je n'en ai aucune.

Grâce au Vrai, ma résidence est toujours devant la porte de la pauvreté. Auprès des sultans et des chahs, je n'irai jamais.

Peut-être ce chemin m'amènera-t-il dans la prospérité de l'éternité, Maḥwî, hormis les ruines de l'anéantissement, je n'ai pas d'abri.

45

Le peuple de *Al'îâdh*⁵⁵ nous est familier, ainsi que leur ville, un monstre le quitte, en répétant *Al'îâdh*.

Quiconque est resté, même l'espace d'un instant auprès de ce peuple, lorsqu'il s'en souvient, il ne répète que *Al'îâdh*.

Les hypocrites et les vicieux, usurpateurs de biens de serviteurs de Dieu, qu'aucune ville, qu'aucun peuple ne soit affecté par ce fléau, *Al'îâdh*.

Fauteurs de troubles, pour tuer les uns les autres, vers eux vont les gens de *Al'îâdh*.

Ils sont enragés, vipère, monstres et fauves, Maḥwî, tu ne dois pas te contenter de ne dire qu'une seule fois *Al'îâdh* !

46

Au pays de l'amour sans monter au gibet, il n'est pas facile de devenir commandant.

Si tu avais le désir de commander, tu devrais apprendre auprès de ceux qui sont montés au gibet.

Nous n'obtenons même pas une canne, dans ce monde rempli d'arbres.

Tu es ivre, on m'a infligé le fouet, dis-moi, Cadi, la vérité, est-elle juste ?

Majnûn et Manṣûr nous ont bien dit que la part des amoureux est pour l'un la lapidation et pour l'autre le gibet.

⁵⁵*Al'îâdh* : est une expression arabe signifie : Dieu nous en préserve !

Celui qui est parti à sa recherche, lui-même est perdu, il ne se réveillera plus jamais.

Il a dit : « Ce sont les fruits du paradis que les poèmes de Maḥwî. Que Dieu ne dessèche pas de mon jardin les arbres fruitiers. »

47

Ô, homme, orgueilleux dans ses actes, déchire le pouvoir du tzar avec tes mains puissantes.

Même si tu es un vautour, soudain le temps, le joueur, te mettra sous l'ongle de Mikado, le Chasseur.⁵⁶

Ô, vipère du trésor ! aie peur qu'un scorpion ne remplisse ta bouche de venin.

Un peu de tonnerre réduira en poussière une montagne : les signes en sont très nombreux pour que les hommes le sachent.

Européens ! ne mordez plus vos lèvres, comment se fait-il que le Japon encercle le tzar.

Le destin est irrémédiable, combien de tzars sont restés sans remèdes, qui ont été suspendus par les doigts du destin.

On fronce les sourcils devant les affaires du tzar, pensant seulement aux causes.

Sans le secours de l'essence de la grandeur divine, demeure sans considération même si tu possèdes toutes les munitions de la Sibérie.

Ici-bas est éphémère, la cause première est tout, sois esclave du Un, entoure pas de la foule.

Maḥwî, ne connais personne, sauf Dieu, n'invoque que l'Un, le reste est préjudice, comme le tzar.

Ô mon Dieu, par la magnificence des deux quatre⁵⁷, protège contre le tzar, jeteur de sort, le peuple pur de Muḥammad.

48

⁵⁶ Maḥwî ici fait allusion à la guerre de 1905 entre la Russie et le Japon que la Russie a perdue.

⁵⁷ Les premiers quatre sont les quatre califes : Abubakir, 'Uthmân, 'Omar et 'Ali qui ont succédé au Prophète ; les deuxièmes quatre sont les quatre imams de sunits : Abu Hanîfa, Shâff'i, Mâlik et Ahmad le fils de Hanbal.

Si tu as un grain de beauté et que tu sois toujours plus belle que Laylâ, moi je serai perturbé, plus fou que Qays.⁵⁸

Je désire l'insulte de tes lèvres, encore plus douce qu'un baiser. Naturellement pour le fumeur d'opium, l'amertume du café est plus désirable que la douceur du thé.

Lorsque mon rival m'a vu devant la porte de ma bien-aimée, il me dit ironiquement : « J'y serai roi, même démuni, le roi des rois, mieux encore centaine de rois. »

Quiconque, même une prostituée mettrait sa tête devant la porte de l'amour vaudrait mieux encore qu'un grand savant.

Je suis fière de ce roi, promeneur nocturne, flâneur de nuit ; il est cavalier : Borax⁵⁹ est son cheval, Gabriel son apôtre.

Celui qui traverse le monde avec des ailes de volonté est courageux même dans l'au-delà, il est faucon, le plus audacieux de tous.

Si les gens de ce monde, tels qu'ils sont, mettent les pieds au paradis, ils rendront l'au-delà encore plus abject.

Si mes proches sont vraiment honnêtes, personne ne devrait parler de moi à cette reine, il est bien regrettable de troubler son esprit parfumé.

Si Dieu nous octroie la miséricorde, la douleur du cœur devient son œil ; si je perds mes yeux en pleurs, lui n'en voit que mieux.

49

Il est rassuré, celui qui suit la vérité et qui la prend pour objectif. C'est le chemin de maître Manşûr, il doit monter au gibet.

Dans la région de l'amour, quiconque voudrait devenir souverain, trouve sa place à la hauteur du gibet, c'est l'unique chemin de Manşûr.

Il se croit sage, pourtant il s'égare dans les boucles et il est pris au piège du grain de beauté, s'il a toute sa raison, comment ne fait-il pas attention aux vipères.

La perfection et les sciences ne s'accomplissent pas sans la levure de l'amour. Il est étrange que cette braise remplisse le monde de lumière.

⁵⁸ Le prénom de Majnûn, fou de Laylâ.

⁵⁹ Borax est le cheval sur lequel le Prophète effectua son voyage nocturne.

Elle est assoiffée de mon sang. Elle en boit, pour son salut. Peut-être, est-ce pour moi que ses lèvres sont violettes.

M'unir à toi c'est le feu, être loin c'est le jour noir, tu es comme le soleil, celui qui est proche est une braise, celui qui est loin est de la cendre.

J'ai été surpris lorsque j'ai vu un chapelet autour du cou d'un soufi ; c'est absurde de voir une vieille dame parée de la sorte.

Que les couleurs de la vie ne te rendent pas dupe, te faisant prendre une guêpe pour abeille. Ce n'est qu'un dard, sans douceur.

Maḥwî quand il a eu l'honneur d'être martyr, ton sang est transformé en eau, le crime n'apparaît pas sur ta robe.

50

Les gens du monde sont abjects. Pour égaler une journée de leurs méfaits, il me faudrait un siècle d'adoration, si bien que je deviendrais prophète.

N'amointris pas tes larmes, tes soupirs et tes gémissements profonds qui sont des torrents continuels, des flèches trouveront toujours le cœur, des balles de *warwar*.⁶⁰

Je ne connais personne, pas de bien-aimée devant ma porte, ô mon Dieu, sauve-moi, je suis seul sans demeure.

Ne m'entourez pas, délateurs ; que Dieu me préserve des conseillers, de la complainte amoureuse et du blâme spirituel, je suis sourd-muet.

Ma langue et mes oreilles sont impuissantes, vous ne pouvez rien entendre ; en vain le délateur va et vient.

Par le miracle de l'amour mes quatre saisons sont réunies : mes larmes sont rouges, je suis blême, mes lèvres sont sèches et mes yeux sont mouillés.

La violette est en deuil. Sont en deuil aussi le musc de la Chine et l'eau de Khedr, les tulipes et l'ambre à cause de tes grains de beauté et de tes lèvres, de ton visage et tes boucles.

Perce mon foie, laisse couler le sang de mes yeux, ouvre ma poitrine, regarde, les effets des flèches et des poignards.

Lorsque Maḥwî a regardé la liste des vagabonds, des humbles et des infortunés, son nom était en tête.

⁶⁰Warwar est une sorte de revolver assez connu à cette époque.

Cette minauderie fronce les sourcils à mon égard, cet esclave est irrémédiable, ô mon Dieu montre-moi une issue.

Lorsque j'ai atteint les pans de sa robe, je en suis mort de joie, me voici poussière, ô Dieu rends moi libre afin que je retrouve ma place.

L'origine de la beauté est le miracle de l'amour ; l'esclave avait de bonnes moeurs : Ayâz⁶¹ est devenu pacha.

Après avoir assassiné les amants, que font ses yeux ? Lorsque autour d'eux, il n'y a plus personne, ils restent sans charme.

Elle m'interroge : – « Tes yeux, ton esprit et ton cœur comment vont-ils ? » – « Il n'y a que des larmes, des gémissements, des douleurs et une âme qui fond de chagrin. »

« Je suis en train d'interpréter *la Roseraie du Mystère*⁶² dit-elle, mettant mon cœur en pièces poignarder de son charme.

Le flacon d'encre et la plume devant le shêkh écrivant le talisman contre le temps prestidigitateur.

Fruit de cet arbre nommé : « s'occuper de soi » est la malédiction : préserve-toi de l'orgueil et de l'égoïsme.

Quiconque a proféré : « *Je vau mieux que lui* »⁶³ est comme le diable ; aujourd'hui ou bien demain, on lui dira des injures.

Tu ne sous-estimes pas les soupirs des démunis, la bise peut ébranler le trône divin.

Maḥwî, si la mort t'accorde encore un peu de temps pour te rendre à Hidjâz, tu devras répandre ton âme sur le mausolée du prophète.

⁶¹ Grâce à ses bonnes moeurs Ayâz devint ministre du sultan, bien qu'il fût simple valet.

⁶² *La Roseraie du Mystère* est un recueil de poèmes en persan, écrit par Mahmud Shabestarî. Il a été rédigé en 1317 pour répondre aux questions posées par Amîr Sayîd Husênî Harâwî (mort en 718 de l'Hégire), lui-même célèbre shêkh soufi. Quinze questions portent sur les principaux sujets du soufisme dont certaines, en raison de leur caractère ésotérique, avaient provoqué des disputets. On peut résumer ainsi l'enseignement de Shabestarî qui est très proche de celui de Hallâj : le but de la recherche est l'amour de Dieu et le désir d'union avec Lui, sans intermédiaire extérieur à l'esprit de l'homme. Ne s'agirait-il pas de la fameuse « *isqât al-wasâ't* » hallagienne ?

⁶³ « Dieu lui dit : Qu'est-ce qui te défend de t'incliner, devant lui, quand je te l'ordonne ? Je vau mieux que lui, dit Iblis : « *tu l'as crée de feu et lui, tu l'as créé de limon.* » (Coran VII : 11).

Le soleil erre depuis le jour où il a vu ton visage, lorsqu'il s'est couché, il a disparu dans la boue comme moi.

Le passager de la route de l'amour est ainsi, il poursuit son chemin jusqu'à l'accouchement.

Sans doute, vit-il la lumière apparaître lors de la manifestation de la lune, comme un papillon tournant autour de la chandelle, sans doute, vit-il la lumière de la lune.

Le vent nocturne nous vient d'annoncer la venue des amis : bonne nouvelle, le soleil est notre hôte, ô, rosées.

Si ton seul but est de rejoindre ta bien-aimée, essaie-le toujours, tu ne vois pas comment le soleil plie les pans de sa robe pour rôder autour d'une porte.

La nuit a dû prendre des coupes de l'échanson, puisque le soleil se lève enivré ce matin de l'Est.

On dirait que le soleil est un Majnûn des joues de Laylâ, de l'aube au soir, le soleil erre constamment dans les montagnes.

Heureusement cette nuit le clair de lune remplit la demeure. Même si le soleil apparaît au-dessus de ma toiture, je ne la quitterai jamais.

Cette anxiété de l'amour restera jusqu'au jour de la résurrection, les Jésus mêmes ne peuvent la guérir, le chagrin du soleil est irrémédiable.

Le soleil, nuit et jour inspecte le globe. Malgré ses lumières, il n'a toujours pas réussi retrouver les traces de la bien-aimée.

Maḥwî, tu te sacrifies, afin de savoir qui porte la crosse. Dans ce domaine, l'amour est la crosse, le soleil est la balle.

Parce qu'il put faire sortir la lumière de Son esprit,⁶⁴ le soleil avait la raison d'être là : l'Union s'était faite la nuit.

Quelle nuit ! depuis des siècles de cette Nuit naissent des aubes d'espoir, chaque matin en décèle maints soleils.

Si cela était la nuit du Voyage Nocturne du roi des prophètes, le soleil devrait se prosterner face à lui.

Ce n'était plus la nuit, mais un océan d'ambres, qu'on appela Nuit, face à elle, le soleil n'était que la cendre du fourneau.

⁶⁴ Maḥwî ici fait allusion au voyage nocturne du prophète.

Un peu de ce parfum ambré suffira à nourrir l'âme du cerveau, le soleil, comme nous, attend la charité.

Je me sacrifie pour cette essence qui a fait notre nuit ainsi, le soleil restera jaloux de sa majesté jusqu'au jour de la résurrection.

Pour que vous⁶⁵ m'acceptiez comme un esclave, même si le soleil est un khan, qu'il devienne balayeur de ma maison.

Tant que le soleil a ses lumières, que tes sciences et tes prières se répandent sur lui, sur ses gens et sur ses compagnons.

Pour que, jusqu'au temps sacré, hormis la sienne, aucune lumière, ni celle de la lune, ni celle du soleil n'en soit une.

Ces prières sont comme des rubis étincelants, brillants et lumineux comme le soleil.

53

J'étais allongé à ses pieds, on m'interroge sur mon état, elle répondit : « Il n'a vu que mon ombre. »

Lorsque le duvet autour de ses lèvres est apparu, tous les amoureux ont été étourdis comme des fumeurs de chanvre.

Lorsque l'imam vit le *miḥrâb*⁶⁶ de ton sourcil, il fut troublé et il renvoya les gens, en disant : « C'est la fin du monde, pourquoi donc venez-vous à la mosquée ? »

L'union avec la bien-aimée, c'est la perte de l'honneur, et la séparation, c'est la perte du sang, le monde de l'amour n'est que perte.

Celui qui a planté une rose Douce⁶⁷ dans la roseraie de l'allégresse, c'est lui qui a enterré Farhâd comme une tulipe dans la montagne.

Une flèche à suffi pour me faire tomber, elle m'a rendu perplexe : longue vie à ses cils et à ses boucles.

Maḥwî, me dit-elle : « Nous ne pourrions jamais vivre ensemble : ma beauté est l'eau de la vie, ta passion brûle le cœur. »

54

⁶⁵ C'est-à-dire : Dieu et le Prophète.

⁶⁶ *miḥrâb* : sanctuaire qui symbolise la *qibla*, direction spirituelle de la Mecque en forme d'un arc.

⁶⁷ Douce, en kurde « Shîrîn » est aussi un prénom.

Ne néglige point ta promesse, demande de mes nouvelles ; aie peur de Dieu, halte à l'injustice et à la cruauté.

Au désir des autres, petit frère ! ne tourne pas le dos, à cause de la bien-aimée, des proches.

Ô mon Dieu, que sa taille de dattier, ne me saisisse pas par malheur, son fruit a été pour moi un tel malheur !

Ô, vieil ascète, la mort s'approche, viens, on renonce aux péchés, halte à la fourberie.

Que Dieu ne m'enlève pas la douleur de l'amour, elle me suffit tel un remède jusqu'à ma mort.

Que celui qui erre derrière le globe terrestre, cesse, tel Jésus, de s'orienter vers les cieux.

Le sang du foie submerge ma tête, ô mon cœur, cesse de m'engloutir davantage.

Puisque mon cœur est plein de peine et que ma vie est terne, cessez de me parler de la limpidité de la vie.

Puisque Maḥwî ne vient pas à ton secours, halte à l'injustice, au soupir et aux gémissements.

55

Que faire ! je ne suis ni celui qui en instruit un autre, et ni celui qui a pu, auprès d'un autre, devenir quelqu'un.

Si tu ne trouves personne pourrait trouver un remède pour ton âme, abandonne donc ton âme.

Dieu merci, maintenant que l'avilissement des gens m'est connu, je n'ai foi en personne.

Que ses lèvres ne s'épanouissent pas pour nous demander mon état, ô ma douleur ! notre médecin ne donne de remèdes à personne.

Le soleil et l'ombre ne cohabitent point, cette lumière sauvage ne peut être familière à personne.

Cesse d'adorer les causes, les médecins prescrivent des médicaments. Le Médecin est Dieu, c'est lui le guérisseur.

Ascète, oriente-toi vers la cour d'amour, Son Excellence ouvre sa porte à tous.

Tout le monde aura besoin, et le noble et l'ignoble, de celui qui prend Dieu comme unique besoin.

Il n'a été contesté par personne et il ne le sera jamais, celui qui se met à l'écart des oisifs et des ignobles.

Si vous avez compris comment les rubis se multiplient dans le cœur, gardez pour vous l'illumination de vos nuits.

Nous avons vu Manṣūr : son péché était d'avoir dit la vérité ; j'ai donc raison de ne montrer mon poème à personne.

56

Cessez, ô mes larmes ensanglantées, de divulguer les secrets de mon amour et la douleur de mon cœur.

Ses joues furent blessées lorsque je regardai, elle me dit : « Si mes paroles griffent ton cœur, c'est que mon âme est griffée par tes regards. »

Elle a promis de ne plus commettre d'assassinat, ô mon Dieu, j'espère qu'elle sera fidèle à sa promesse, mais après m'avoir assassiné.

La seule nourriture du cœur est le chagrin et la douleur, il la sollicite davantage, ne l'interdis pas ; il tâche constamment d'assurer la vie.

Le cœur est tranché en mille morceaux, mille douleurs de la folie dans la tête, je suis allé expliquer mon cas ; ironiquement, me répondit-elle : « Tant mieux. »

L'exotérisme de l'amant est un terrain caillouteux, l'ésotérisme de la bien-aimée est une roseraie, mais rocheuse.

La comprendre est difficile, Maḥwî, ne tâche pas d'entendre un quelconque secret de sa bouche, parce que toutes ces tâches sont vaines.

57

La vie en solitude n'a pas de sens pour moi, même le paradis sans amis n'est rien.

Ô mon Dieu, pardonne-moi et pardonne celui que j'aime, à celui qui m'aime et reste bon.

À cause de ses boucles, on ne voit plus son visage. Pourtant ses lèvres frémissent. Si ce soleil de Jésus était qu'il reste bon.

Un libertin dit à Majnûn : – « Le Calife est mort. » On lui répondit : « Que dois-je faire ! » – « Meurs, que les yeux de Laylâ restent bons. »

Quel malheur ! les paroles perfidies du cœur rendent ma vie insupportable.

– « En présence du rival, il est mal de m'insulter, lui dis-je ! » – « C'est pour que ce méchant soit joyeux, répondit-elle. »

Maḥwî, bonne nouvelle à toi, au rossignol et au fou ! le printemps⁶⁸ est un fou qui rend désert le jardin joyeux.

58

Ta dureté, ta cruauté sont la panacée, surtout de ceux qui sacrifient leur âme.

La compassion, la bravoure n'ont pas été et ne sont plus, toutes particulières, surtout à l'égard des amoureux et à mon égard.

La pointe de ta lame abreuva mainte gorge, je restai assoiffé, tout seul devant cette eau.

Tout le monde attend la manifestation de la lune, ils meurent dans l'attente, les uns après les autres.

De cette gracieuse, je n'attends plus de pitié, sa doctrine est perfidie, injustice, surtout à l'égard des fidèles.

La morale, la coutume ont quitté la ville, surtout la pudeur et la foi.

Les malhonnêtes sont tellement considérés en ces temps, les honnêtes sont invisibles, surtout, les fidèles de Dieu.

L'affliction des gens du cœur est le mal d'amour ; nos rivaux parlent de nous constamment.

Quiconque veut qu'un homme de bien trouve la solution à son problème, Maḥwî sollicite Son Excellence pour le résoudre.

59

⁶⁸ L'association du printemps et de la folie est due à la nature changeante de cette saison.

Le prédicateur fait des reproches à l'ivrogne de la taverne, car il n'accepte pas le prédestiné. Moi, je suis satisfait de la mienne.

L'ascète manifeste sa dévotion hypocrite, car il souhaite le paradis, espérant rentrer dans jardin grâce à une fourbe récompense.

Le chagrin est prospère sous ma protection, je m'en vais, le pays du chagrin disparaît.

La peine du chagrin n'est pas blanche comme celle de l'attente, ma douce : regarde, le blanc de mon œil.⁶⁹

Regarde les motifs de Dieu, ne regarde pas ses créatures, si tu es méfiant, n'approche personne.

*Maḥwî, méfie-toi des yeux de cette gazelle, puisqu'avec des flèches de ses regards elle a chassé tant des lions.*⁷⁰

60

Mon idole n'est familière avec personne, la gazelle du désert n'a jamais été fidèle.

Il est impossible qu'elle mette ses pieds sur ma tête, un pauvre n'atteint jamais la couronne royale.

Je lui ai demandé que faire pour m'unir à elle. Elle m'a répondu : – « Personne n'a jamais enseigné l'alchimie à personne. »

Quelle fierté, quel sauvage caractère, elle ne demande jamais de nouvelles à ses proches.

Tu peux à ta guise m'affliger à jamais, pourvu que je reste dans ton esprit.

Sauf moi, tous sont prêts à prononcer le Bîsmîl⁷¹ Elle n'a jamais rien fait pour Dieu.

Toute la fierté des amoureux est de connaître le chagrin d'avoir des douleurs ; il est honteux de prononcer le mot : remède.

Je lui dis : – « Tes sourcils sont audacieusement assassins », – « La lame n'a jamais honte de trancher, me dit-elle. »

⁶⁹ En kurde, « Mes yeux sont devenus tout blancs » = « je fais le pied de grue. »

⁷⁰ Ce vers est en arabe.

⁷¹ *Bîsmîl* est l'abréviation de la formule arabe *bismilâh* : « au nom de Dieu » qui s'emploie quand on commence quelque chose ; ici son emploi est typiquement kurde précède immédiatement l'immolation d'une bête. Dans ce vers il est employé au sens du sacrifice.

« Le soupir de Maḥwî est enflammé et je suis douce, me dit-elle, qu'il cesse de proférer mon nom. »

61

Le prédicateur tend des pièges, il est en agitation – que Dieu nous garde – il est dans l'état second.

Lorsqu'on consulte le *dîwân* de Hâfiẓ dans le but de connaître ma maladie, on lit : « Le remède est le vin et l'échanson. »

Lorsqu'on parle de ses lèvres et de ses dents, des rubis et des diamants se répandent sa la bouche.

Or, le défaut intérieur se manifeste à l'extérieur, Djâḥiẓ⁷² est devenu boiteux et laid à cause de sa foi tordue.

Avec quel semblant de grâce était-elle venue à mon chevet ! en me quittant elle ne me dit même pas « Que Dieu te garde ! »

62

L'ascète gaspilla toute une rivière pour son ablution, le pauvre, tout l'effort du pauvre fut emporté par le vent.

Celui qui donne sa précieuse vie au monde est comme celui qui échange un océan de pierres précieuses contre une fausse perle.

Tu es allée dans la roseraie ; les roses sont tombées malade après avoir senti le parfum de tes boucles, elle sont fanées : couleurs et parfum disparus.

La gazelle ne pas se laissé prendre au piège, cette belle image fauve ne fut pas apprivoisée, maints efforts, maintes tentatives furent vaines sur son chemin.

Les duvets remplissent tes joues, un poil a poussé dans les yeux⁷³ des amoureux, ma chérie ; personne n'a perdu la vue.

Le muezzin comme le coq, nous dérange à contretemps, nous faisait perdre notre temps avec son cocorico.

⁷² Djâḥiẓ (775-868) Basra-Irak est un grand savant musulman, il est un des membres très importants parmi les Mu'tazilîts, auteur d'ouvrages « *Les Avars* », « *Les animaux* »...

⁷³ C'est une sorte de maladie qui affecte les yeux.

Aux mortels d'ici-bas ne déclare jamais ton amour, comment peux-tu Maḥwî, tenir de tel propos aux morts.

63

Voici une parole qui contient la sagesse : le Donateur est un, c'est Lui-même qui empêche de donner.

Lorsque tu le sais, tu n'as peur de personne, le Bienfaiteur c'est Lui, le Malfaiteur aussi.

Le démunî satisfait est roi⁷⁴, parce que son trésor est inépuisable, il est le roi des rois.

Mon visage d'amant est pâle, et il est écrit sur mon visage le verset « *d'un jaune très prononcé* »⁷⁵

Devant la porte d'amour l'esclave est un roi ; subordonné et subordonnant sont égaux à table.

Les principes de la religion d'amour doivent de se consumer, comme des papillons et les « *djam' al -djawâm i'* »⁷⁶ sont mes ailes.

Le soupir et le gémissement sont notre langage, même *Burhân Qâ ṭi'*⁷⁷ ne pourra jamais les interpréter.

Lorsque tu es apparu, le pleur et le gémissement bouillent, de cette manifestation il n'y a que le tonnerre éclatant.

Je suis humble de soupir, triste de honte, pour quelle raison ai-je perdu ma précieuse vie ?

Si j'explique la réalité qui m'attend, les auditeurs, se boucheront subitement les oreilles.

Je sais ce qui m'attend, quel effacement, peut-être Son Excellent⁷⁸ m'écouterait-elle.

⁷⁴ Ici il y a une allusion à la parole du Prophète : « *la satisfaction est un trésor inépuisable*. »

⁷⁵ « *Les Israélites ajoutèrent : Prie ton seigneur de nous expliquer clairement quelle doit être sa couleur (de l'offrande : génisse), Dieu veut, leur dit Moïse, qu'elle soit d'un jaune très prononcé, d'une couleur telle qu'elle réjouisse l'œil de quiconque la verra.* » (II. 64). Les Israélites tentent de la sorte de reporter le sacrifice.

⁷⁶ *Djam' al -djawjâmi'* est un ouvrage sur les principes islamique, ont été écrits par Ibn al-Sabkî ; au Kurdistan il faisait parti du programme de l'enseignement dans l'école coranique.

⁷⁷ *Bûrhân Qâ ṭi'* est un dictionnaire persan écrit par Muḥammad Hûsên al-Tabrîzî.

⁷⁸ Le prophète Muḥammad.

C'est à Lui de racheter les péchés de l'Umma au jour de la résurrection, c'est à Lui que revient tout.

Pour Lui, pour Sa maison et pour Ses compagnons de prières successives et sempiternelles.

64

L'enfer est vide d'amour, le paradis est vide de douleur et de peine, même au jour de la résurrection aucun cœur d'amoureux ne sera vide.

Si l'homme résolu veut visiter la Ka'ba d'amour ; le chemin est dans son cœur, le signe du chemin : la douleur et sa trace.

L'amour est un feu fait de n'importe qui, il l'illuminera comme le jour obscur.

Je voudrais avoir des mains usées par des regrets, des yeux remplis de larmes, ô mon Dieu, ne donne pas aux ennemis des mains et des yeux sains et saufs.

Les mains teintes de henné, les cils et les yeux teints de khôl ne sont faits que pour les khans et les dames.

Seuls ces efforts sont utiles : même si tu t'anéantis et que si ton cœur devienne poussière ; ce dernier ne cherchera que le monde inférieur, sollicitant les pans de ta robe de la bien-aimée.

Elle ne rira que par les soupirs des amoureux, le cerveau de ce bouton s'épanouira sous le zéphyr.

À perte de vue, des larmes et des champs de tulipes ruissellent, que faire, Maḥwî, du paradis, que faire des eaux et des jardins ?

65

La gueule du prédicateur divague, la bave en coule, tant pis pour sa barbe, il a abîmé le livre de prédication.

L'ascète et le soufi rivalisent de ruse et de tromperie. Il est bon pour les ivrognes que l'un fasse disparaître l'autre.

Venez regarder les ivrognes ! Cette femme gracieuse, à la gorge de cristal, est devenue échanson, coupe à la main, sourire sur la douceur de sa bouche.

Ô mon Dieu, que se t-il passa ? C'est le bruit de la résurrection ! leur lèvres ont touché les flûtes⁷⁹, les doigts ont touché les tambourins.

Depuis qu'elle a montré ses lèvres et ses dents aux rubis et aux perles, les uns errent dans la montagne, les autres se cachent dans leur coquille.

Est-ce la marque de la plaie ou la trace du duvet sur son visage, ou bien des rayures sur le miroir, de la noirceur dans la lune pleine.

Je n'entrave point le cœur dans ses efforts afin qu'il se repose telles les poussières, sur les pans de sa robe, chacun fait des efforts naturels pour son honneur.

Pour pays de l'amour mon cœur partit, il ne vit que des morts, des agonisants, sur leurs lèvres soupir et gémissement : « Hélas ! »

Maḥwî est muet dans la description de Sa Beauté ineffable, abandonne l'exégèse de ceux qui sont venus après, adopte celle qui t'ont précédé.

66

Dans ce temps-là, ô douleur, ô séparation, mon âme était sur mes lèvres ; lorsqu'Elle vint, comme prévu, je Lui offrit mon âme.

Où vais-je ? la Ravissante me dit : « Les yeux : déluge de larmes ; cœur : fourneau enflammé d'amour et de désir. »

Ses sourcils rapprochés font de l'ombre à ses ivres yeux comme le *Homâ*⁸⁰ ; ce sont des voûtes pour tout le monde.

En disant adieu, elle s'en est allée, derrière elle, une foule gémit de la séparation.

Le Berger⁸¹ n'égal pas mon roi ? un Ânier⁸² n'est pas l'égal du Chevaucheur de Borax.⁸³

⁷⁹ Il semble que les Persans aient développé une musique purement instrumentale et qu'ils avaient plus de goût pour ce genre-là que les Arabes. Ghazzâlî, qui est persan, est bien le seul à s'intéresser à la musique dégagée du verbe ; après lui, Mawlânâ Rumi célébra la voix du nay (flûte) et du rabâb (vièle) comme l'expression la plus haute des mystères divins. Auparavant, Hakim Sanâ'i avait été sensible à l'appel du nay, et le symbolisme des instruments comme le daf (tambourin) et le nay est exposé par Ahmed Tusi (Bawâriq : 98-99). (During, 1988 : 64)

⁸⁰ Homâ : oiseau mythique, rendant roi celui sur qui il se pose.

⁸¹ Berger : allusion à Moïse.

⁸² Ânier : allusion à Jésus.

⁸³ Monture mythique à dos de laquelle le Prophète effectua son voyage nocturne.

L'adorateur de l'or est étourdi, il mène une vie triste, héritier d'amertume et de bile.

La terre tourne et change à tour de rôle, Maḥwî sépare-toi donc divorce de ce monde avec courage, avant qu'il ne te bannisse.

Institut kurde de Paris

Aujourd'hui montent « des hourra ! » autour du trône de celui qui, demain fera, monter des cris autour de ses propres funérailles.

Si la créature avait foi dans le jour des comptes, n'aurait-t-il pas autant de précipitation pour ce monde ?

On laisse penser à *dadjâl*¹ lorsqu'on voit d'aucuns suivre cette créature à allure d'âne.

Ce monde est rempli de trouble, de sorte que en tant que Satan ne trouve d'abri que dans les créatures et leur cerveau.

Lorsque tu enlèves ton voile, on entend les cris mille fois plus forts que ceux de la résurrection, enlève-le, écoute les créatures et leur tremblement de terre.²

En voyant le monde, nous croyons voir de l'eau, mais non : mirage ; les créatures vont s'étouffer dans cette sécheresse où elles nagent.

Le marché et temps présents : la vie de chaque boutique est égale à celle de l'homme, Maḥwî, les créatures font leur commerce en échangeant les rubis contre de la pierre en fanges.

Tel un rossignol, ô ma fraîche rose, le désir remplit mon cœur, telle une tourterelle, ô Cyprès, des colliers sont suspendus à mon cou.

Il est heureux, en souvenir, de boire le sang du cœur, personne, sinon les gens de goût n'y sont familial.

Ta taille est comme *alîf*³ : la lettre au milieu des autres lettres, toutes les autres sont éteintes, celles de dessus aussi que celles de dessous.

¹ *Dadjâl* ou *dajjal* est un ânier qui vient dans monde à la fin des temps se promenant dans des contrées, prêchant une nouvelle religion dont il serait le dieu. Ainsi pourra-t-il réunir autour de lui une foule considérable. Dieu lui envoie un certain Muḥammad Mahdî qui engage avec lui un combat et en sort vainqueur. Selon *Le Dictionnaire des Symboles Musulmans*, il est « la manifestation d'un adversaire du Christ, appelé *Dajjal* (Imposteur), est considérée en Islam comme un prodrome de la fin des Temps et que certains exégètes croient reconnaître dans la bête apocalyptique du Coran, *al-Jassasa*. » Chebel, 1996. p. 131.

² « Lorsque la terre tremblera d'un tremblement. » (Coran XCIX : 1).

³ *Alîf* n'est pas seulement la première lettre dans l'alphabet arabe, kurde et persan, mais aussi l'initial de Allâh, elle a également une forme allongée de haut en bas.

Cette nuit, l'éclat de sa manifestation a fait disparaître le clair de lune, les poitrines des gens sont devenues le foyer de feu et de désir.

Un trait de duvet entoure les rubis de ses lèvres : étrange ! les troupes d'Afrique envahissant le Yémen.⁴

Un esclave de l'amour est un lion enchaîné, si tu es courageux, regarde la parure des braves, regarde leur anneaux, regarde leur chaînes.

Elle est sur ta tête, Maḥwî, lève-la, elle la tranchera, c'est à toi de franchir la barrière : un peu de bonté de ta part.

69

Dans quelle boue me traînerais-je ? Me voici tout seul : de mes lèvres – des soupirs, de mes yeux – des larmes, et, pour ma tête, de la terre.

Je la suis obstinément et dans chaque demeure, dans chaque contrée, mes larmes m'interrogent : « Où est-elle ta Salmâ ? »⁵

Elle me tranche le foie, me vole le cœur, quelle cruauté ! sans peur, ni souci elle s'en va.

Si on est assassiné, on devient un roi sublime dans un fief de l'amour ; si tu ne deviens pas sa proie, tu ne puis t'accrocher à la courroie de sa selle.

Son poignard met mon cœur en pièces, sans cri ! « Qu'il est méchant et que le cœur est bon ! me demanda-t-elle. »

L'âme est de la poussière sous tes pieds, y a t-il un rapport entre la poussière et le monde sacré, me dit-elle.⁶

Cette nuit, dans nos coupes, il y a des parfums et de liqueur mêlés au feu ; le vin est joyeux, l'échanson hors de lui.

L'amour a mis le feu dans ma vie. « Il y a ici des brindilles pour me consumer, m'a-t-elle répondu. »

Quel avantage ! si Dieu et les autres occupent nos cœurs ! ce ne sont que des lèvres qui récitent : « C'est toi . . . c'est toi. »⁷

⁴ Maḥwî joue avec le contraste des couleurs, l'Afrique est noire, car elle est connue sous cette appellation ; le Yémen est rouge, il est connu pour ses rubis rouges.

⁵ Salmâ est une figure féminine dans la littérature arabe, son équivalent, dans la littérature kurde, est communément connu sous le nom de Laylâ.

⁶ Le deuxième vers est en persan.

⁷ Renvoi au verset : « C'est toi que nous adorons, c'est toi dont nous implorons le secours. » (Coran I : 4).

Sais-tu que le monde n'est qu'une charogne ! Il est regrettable de se disputer autour de ce cadavre, comme des chiens.

Ô mon Dieu, grâce au roi qui est sur le trône « *sans toi,* »⁸ éloigne-toi, Maḥwî, de cette charogne.

70

L'ascète s'est familiarisé avec le goût de la soupe, l'extase du musc⁹ lui est complètement étrangère.

Le jour noir de l'accomplissement de l'élévation spirituelle : est lorsque tu vois ton foie se transformer en sang, ne sais-tu pas que le sang de la gazelle tant qu'il est frais ne devient pas noir ?

Le duvet entoure le grain de beauté sur tes lèvres, je n'ai jamais remarqué que l'ambre tombait dans le piège du musc.

Le zéphyr est au service de la poussière sur les chemins de ma bien-aimée, il nous porte toujours de bonnes nouvelles et des salutations de musc.

Ne dis pas que c'est une faute que de voir le visage de mon idole prend le chemin des péchés noirs¹⁰, dis plutôt que c'est la matinée des idoles de la Chine qui est tombée dans le soir musqué.¹¹

La poussière de quelle gazelle, de quel désert nous fait-elle parvenir muscs et parfums ondulants ?

Ses boucles entourent son grain de beauté, Maḥwî, tu pourras toujours voir l'ambre du désert ; esclave du musc.

71

Semblable aux rouleaux de pâtisserie¹², le temps, ivre de fatigue t'offrira un morceau de pain, il te donnera un peu de pois chiche.

La coupe des yeux est débordante, toi, mon cœur, émeus-toi et que soit prête la mélodie du gémissement.

⁸ « *Sans toi, sans toi, Dieu n'aurait créé l'univers,* » selon la tradition du Prophète, il aurait existé avant la création.

⁹ (Coran LXXXIII : 26). « *Le cachet sera de musc. C'est à quoi tendent ceux qui aspirent au bonheur.* »

¹⁰ Les péchés noirs : les chevelures.

¹¹ Le soir du musc : la chevelure.

¹² Rouleaux de pâtisserie est une métaphore de « chétif » équivalent du français « perche ».

Mes vêtements sont troués par les flèches de la Gracieuse qui me les a décochées.

Les traits verts cerclent ses joues roses, le cédrat est touché par les doigts de *trindjôk*.¹³

Si l'ascète entre au paradis grâce à sa mine et à sa barbe, il y fera pousser des salsifis et des *pîshok*.¹⁴

Tu lapides l'amoureux, comme si tu maudissais ton rival, au lieu de t'approcher du chien, tu t'approches du lion.

Tu es noble, que ton courroux ne soit point vain, Maḥwî, sois lent dans ta colère.

72

Le coquet Cyprès met un cheval rétif au galop, c'est la résurrection et l'univers demande des piliers.

Ô cœur ! gémis, joue de la harpe pour la fête de l'amour, le vin est le sang du foie, il exige une mélodie chagrine.

Pour ces temps, l'art est une dérision, que faire du lion de la vie, alors qu'on ne recherche qu'un singe.

Je n'ai jamais vu, jamais entendu quelqu'un d'un caractère si sublime, d'un rang si haut ; l'univers est tellement bas, il n'exige que bassesse.

Elle est assoiffée du sang des amoureux ; ô cœur, sois sanglant ; bonne nouvelle, ses lèvres n'exigent que des cœurs ensanglantés.

Il lui suffit d'un soupir pour absorber le sang du foie, ivre d'insouciance, elle n'exige que des lèvres trempées dans du vin.

Il n'est pas étrange que la Ravissante emporte le cœur de Maḥwî, comme Alexandre jadis vola celui de Platon.

73

Tu revendiques la paix, la contrariété pour toi et pour moi. Il est certain qu'à chacun, il manque une preuve et ces deux incertitudes sont certaines.

Finalement sur ce monde descend une recommandation : cet adultère doit cesser d'anéantir les hommes les uns après les autres.

¹³ variété d'orange.

¹⁴ Pîshok : plante printanière qui pousse dans les régions froides donnant à bulbe comestible.

Lorsqu'on parle de ses lèvres, les plaies ouvrent leur bouche pour la prière, face aux blessures d'un cœur sans remèdes.

Les chiens sont perfides, insultant et refusant l'Excellence¹⁵, sans sa volonté la religion serait éteinte.

Regardez la crainte de Fârûq¹⁶ qui dit : « Je n'accepterai jamais qu'une rose, dans le jardin de *Fadak* ¹⁷, se flétrisse. »

Que Dieu répande toujours sa grâce aussi bien sur la terre que sur l'univers, sur eux et sur les amis du Prophète.

Peut-être sa grâce répandra-t-elle sur ceux qui attendent : des régiments de *djinns*, d'hommes et d'anges.

Tu as promis Maḥwî de venir regarder son assassinat, sa venue est prospérité, n'attends pas que le médisant te contrarie.

74

– « Pourquoi es-tu si pâle, si las ? me dit-elle. » – « Pourquoi es-tu si belle, si gracieuse ? lui dis-je. »

Atteindre le grand roi m'est impossible, mes pieds boitent, ma pensée et mon imagination sont chimériques.

Depuis que je me suis séparé de mon intime bien-aimée, me voici, telle une flûte, sans son, sans mélodie.

Tu atteindras la demeure de Salmâ en mille siècles, si chacun de tes pas parcouru représente mille mille de parasanges.¹⁸

L'un est amoureux de Son caractère, l'autre désire Son visage, l'un demande Son parfum, l'autre réclame Sa couleur.

Lorsqu'on parla dans le jardin des traits et de la bouche de la bien-aimée, la violette pencha la tête et les bourgeons anxieux firent de même.

¹⁵ L'Excellence : il désigne Abubakir, le premier Calife, le successeur du Prophète.

¹⁶ Fârûq (le séparateur : celui qui peut distinguer le bien du mal) est le surnom du deuxième calife 'Omar, fils d'al-Khatâb.

¹⁷ C'est un jardin qui se trouve à coté de Khaybar. Après une guerre contre les infidèles il revint au Prophète ; après la mort de celui-ci, Fâtîma, sa fille le revendiqua comme héritage, mais Abubakir le lui refusa, se basant sur une tradition selon laquelle les prophètes, y compris lui-même, ne peuvent recevoir d'héritage.

¹⁸ La parasange est une mesure de distance égale à 6 kilomètres environ.

Ses lèvres telles les coupes, et son duvet verts tel du chanvre enivrent le monde entier

Je ne lâcherais jamais les pans de sa robe, même si mon sang perdait sa couleur.

Sur celui qui a le cœur dur comme un rocher tombent des roses, mais celui qui est rose, est lapidé par le temps.

J'ai vu tellement de griffes de scélérats que celles de la mort me tient lieu de lit.

Les idoles aujourd'hui parlaient de nos vertus, Maḥwî, les infidèles, que font-ils de la vertu ?

75

Si cheikhs, prédicateur, soufis, ces opulents, vont au paradis, nos semblables, en guenilles, irons en enfer.

*La leçon solaire*¹⁹ de l'an dernier de ton visage ne m'a pas convenu, laisse-moi donc, cette année, examiner *la leçon nocturne*²⁰ de te duvet et de ton grain de beauté.

Par ses lèvres écarlates, par ses yeux clairs, elle fit couler de sang de mes yeux et vola les couleurs à visage ; cette ravageuse de cœurs et de la foi des fidèles.

En se regardant dans son miroir elle vient d'entendre mes paroles, « Je suis sans égal et tes poèmes sans pareil, dit-elle. »

Il convient que le cruel prédicateur médise des gens de cœur : sinon lui, qui d'autre pourrait porter nos péchés.

Venant ici, la reine dit : « Quel regret que cet homme mûr soit si nonchalant. »

Qu'il est bon que Dieu me pardonne de tous mes péchés, pour que ne manque aux enfers une poignée de cendres !

N'entre jamais sans maître dans le duel avec Esfendyar²¹ à l'âme charnelle : dans ce domaine, Rostam sans Zâï n'est qu'un simple vieillard.

¹⁹ « par le soleil et sa clarté. » (Coran XCI : 1).

²⁰ « par la nuit, quand elle étend son voile. » (Coran XCI : 1).

²¹ (Esfendyar Esfadarmoz) : l'ange de la Terre « Satan »

Avec ses clins d'œil, la coquette Cyprès alla dans le jardin, ses yeux de narcisse devinrent blancs, ses pétales flétrirent.

Quand le chétif amoureux mourra et que les anges viendront, ils diront :
« Cette gerbe de paille ne supportera même pas le fouet. »

Maḥwî, si tu veux écouter la mélodie de l'amour et prier devant Sa porte, tu devras être sourd-muet.

76

Le murmure du vent nous revient : heureux le rossignol ! cependant que les roses dansent, préparant ses chants.

Cyprès et jonquilles sont fleuris dans la prairie jusqu'à la lisière comme le sont le sépulcre de Shîrîn et les sommets de Farhâd.

Combien le vent de printemps porte-t-il d'effervescente ferveur, en ville les tintements de chaînettes, dans le désert, agitations de rossignols !

Vois-tu, ceux qui invoquent le : « *Dis : Dieu est un* » dans les coins de la mosquée, se dirigeront vers les déserts lorsqu'ils entendront le glouglou des carafes.

Avec résignation, je vois dans les *Takyas* ceux qui tiennent dans la main des chapelets, à l'arrivée du printemps, ils sont ivres dans les prairies, embrassant les bouteilles de vin.

C'est le sang des rois qui est sous la terre, le tonnerre du printemps en fera jaillir des roses.

Maḥwî est muet, perplexe et insensé ; je pense aux lys, aux narcisses et aux jacinthes.

77

Un papillon dit à un rossignol curieux : « Les amoureux cherchent la brûlure, et non plus les murmures. »

Ses yeux n'ont pas tenu la promesse de m'assassiner, une telle cruelle ne doit pas manquer à sa parole.

Par ce privilège, comment ma tête n'atteindrait-elle pas le trône, elle est venue trancher ma tête : « Je commence par la mienne, dit-elle. »

En entendant l'histoire d'amour, l'ascète commence à s'agiter, tel le monstre maudit entendant la parole ancienne.

Sur mon tapis de prière se répand du vin, je suis nu, corps ensanglanté, je doute fort que désormais mes prières soient exaucées.

La limite l'ascension a dépassé des *dadjâls*, ô mon Dieu fais descendre Jésus !

Tyran ! demain, méticuleusement tes comptes seront faits ; n'hésite donc pas en parler aujourd'hui.

Le chemin de la bonne conduite est l'amour, chers Maḥwîs, prenez-le et adresser des prières au Prophète.

C'était le chemin conduisant à l'Union que tous les compagnons prirent.

78

J'ai tant dépensé ma vie pour ton amour en espérant comme : « *Celui qui aura fait le bien,* »²² et par la séparation tu m'as tué et tu n'as jamais pensé : « *Et celui qui aura commis le mal .* »

– « Il est dommage de montrer ta beauté à n'importe qui », dis-je ; – « La gloire de la beauté fait de nous la reine à qui on ne demande rien, dit-elle. »

« Assez ! Le cœur du monde entier est l'esclave de ton clin d'œil, dis-je » ; « Comment peut-elle devenir poignée de graines de moutarde, la nourriture d'un faucon royal, dit-elle. »

Si Dieu ne le désire pas, les causes remplissant le monde ne sont que paille, mais que faire du loucheur qui voit double.

À quoi servent l'orgueil, la suffisance et la coquetterie, tu redeviendras poussière. Es-tu fier de ton origine quelques gouttes de liquide.²³

Dans le domaine de l'amour si Maḥwî était mis en pièces, il pourrait quand même saisir les pans de ta robe.

Maḥwî, je suis abandonné à l'image de cette branche isolée n'attendant qu'un hurlement du vent pour tomber.

79

²² « *Celui qui aura fait le bien du poids d'un atome le verra. Et celui qui aura commis le mal du poids d'un atome le verra aussi.* » (Coran XCIX : 7).

²³ « *Que l'homme considère de quoi il a été créé : d'une goutte d'eau répandue .* » (Coran LXXXVI : 5).

Loin de toi je ne jouis pas de la vie : Assez de gémissement de ma poitrine, de douleur et de chagrin de cœur !

Avertissement : les amoureux ne doivent point rôder autour de la demeure de la bien-aimée, mais par quelle fatwa, est-il interdit de rôder autour de la Ka'ba.

« Venez regarder mes yeux, dis-je : ruisseaux et champs de tulipes ; le printemps est troublant, on ne devrait pas s'approcher des eaux. »

Si on est prêt à faire couler le sang du foie et accepter le gémissement du cœur ; alors il ne faut pas boire de vin, ni entendre la flûte, ni les cordes grave et aiguë.

Quitter le *takya* dans lequel on insulte l'amour, s'installer dans le pays des Ajams est interdit aux sunnites.

Si j'obtiens le feu de l'amour dans l'enfer, pour moi c'est le vrai paradis, que l'autre me soit à jamais fermé.

Pour chasser Maḥwî, un signe de ses cils me suffit, on ne peut fuir le désert de l'intimité.

80

Regarde, viens, je me consume, crois-moi, je n'existe plus ; je suis un papillon, je ne possède plus aucun abri.

Quand cet arbuste nous donnera des fruits de tendresse et de fidélité ! la perfidie et la cruauté m'auront tué !

Quand je ne serai plus, le marché de la douleur, la taverne du chagrin et le coin de la tristesse demeureront sans éclat, sans plaisir, sans joie.

Mon existence n'est que péchés, après ma mort, mes proches pourront-ils supplier Dieu pour mon rachat !

Qu'à présent, les épines de mon sépulcre accrochent les pans de sa robe, que faire de mon étoile, si elle brille après ma mort ?

La Gracieuse se leva, en voyant mes funérailles, suivies par tout le monde ; toute cette agitation pour ma mort, qui suis-je donc ?

Sa mort rend Maḥwî triste, puisqu'il n'a point de consolateurs, après ma mort le chagrin reste seul : sans abri.

81

Serai-je fier de tes boucles blasphématoires, ô, fléau de l'Islam obligeant les uns et les autres à payer un *djizya*.²⁴

Afin d'écartier l'ascète de la paresse, nous l'avons invité à boire du vin ; l'échanson nous dit : « Je n'offre pas de boisson couleur de rose à un esprit léger. »

Pense à ce festin, depuis le jour où l'univers est un échanson, les coupes aux mains d'imbéciles et de sages se contentent de leur sang.

Dans les assemblées, le récit de mon amour se répand, gloire à toi, amour, combien, de naïfs, d'inconnus comme moi sont devenus illustres.

Je m'étonne de son corps élancé et de ses yeux en amande, son cœur doux, tel une rose, dur comme une coque d'amande.

Sous ses boucles touffues, on voyait la nuque, on aurait dit : le faucon du matin qui se cache sous les ailes du corbeau du soir.

Qui a donc informé Maḥwî du départ de la Ravissante, le chagrin m'attaque subitement, la quiétude s'en va.

82

C'est un monastère, ma demeure d'amour, et je ne le quitterai jamais, même si j'étais consumé, je ne serais en effet, qu'une poignée de brindilles, à quoi servirais-je ?

Mes mains jointes en prière n'ont pas atteint les pans de sa robe, je quitterai donc la retraite en suivant une bonne route, je serai poussière sur son chemin.

Je me plaignais auprès d'elle, elle était irritée la veille de la « fête d'offrande » : Demain, c'est la fête, me dit-elle, de ton sang j'ornerai mes pieds.

Tête haute je suis loin d'être un adorateur, me voici honteux, tête basse, je suis un pommier en apparence, mais je ne produis que des coings.

Les amours sont douloureuses : s'évanouir, se traîner dans la boue, se consumer, devenir fou ; j'ai du respect pour l'amour jusqu'à la mort.

Comme elle est gracieuse ! en m'enflammant, pourtant, elle me dit : « Ô, shêkh ! la flamme dit aux brindilles : vous êtes une canne sur laquelle je m'appuierai. »

²⁴ *Djizya* : impôt autrefois payé par les gens du Livre, c'est-à-dire les Chrétiens et les Juifs.

En blessant ma poitrine avec la lame de ses regards, elle dit ; j'arroserai la prairie flétrie.

Pour châtier les vaines paroles, j'ai du soupir en feu, celui qui me lapide, la réponse est le tonnerre.

Mahwî est heureux de comprendre que le monde n'est qu'une taverne, de qui me rapprocherai-je, si ces gens sont ivres morts ?

83

Quel malheur ! j'ai perdu ma vie dans la sottise, le vent emporte ma vie, ô mon Dieu, je ne devrai pas mourir devant la porte de n'importe qui, laisse-moi vivre.

Toute ma vie est partie en vaine, je devrai emprunter du temps au Possesseur du Temps.

Le trépas m'entoure : prépare-toi, c'est à ton tour de rendre l'âme, moi, qui suis insouciant reprends la leçon de « *dawr.* »²⁵

La chimère du monde occupe tellement mon esprit que je ne pense qu'au jour du jugement.

La vieillesse me paralyse, mon âme charnelle sourit du désir, comme un enfant, ma tête ne tient plus, je marche à quatre pattes.

Quelle est la faute et le péché de ma tombe : le fossoyeur l'a transformée en prison, jusqu'au jugement dernier.

Demain c'est le jour de la résurrection, ô, mes frères, profitez de cette occasion, renoncez à moi pour que personne ne soit à mes côtés.²⁶

Moi j'ai une mauvaise conduite, de mauvaises pensées, je prends de mauvaises voies, je fais de mauvaises actions. Je ne sais pas Mahwî, ce que cette âme charnelle²⁷ attend de moi ?

²⁵ « *dawr* », terme de la philosophie d'*al-kalâm* que l'on résume ainsi : l'avènement d'une chose est lié à autre chose que celle-ci à son tour est la cause de l'avènement de la première. Mahwî fait allusion à ce terme pour montrer qu'il n'est pas encore prêt à rejoindre la mort. Il faut noter, par ailleurs, que le « *dawr* » faisait partie du programme de l'école coranique et l'élève devait se lancer très tôt dans l'étude de celui-ci.

²⁶ Mahwî fait allusion aux paroles du Prophète selon lesquelles chaque individu pourra accompagner celui avec qui il voudra ressusciter.

²⁷ *Nafs* : selon le *Dictionnaire des Symboles Musulmans*, elle serait l'Esprit ou l'Âme végétative, autrement dit l'âme charnelle ou la basse âme serait le Moi profond par opposition à *aniya*, *ananya*, moi superficiel et narcissique d'une part, et à *rouh* (âme spirituelle) de l'autre : « *Nafs* est un terme sémitique commun, écrit Gaudefroy-Demombynes. L'hébreu *néfesh*, l'acdien *napichtu*, l'aramien *nafcha*, l'éthiopien *nafs* ont une histoire aussi obscure que celle de leur sœur arabe, car *nafs* est féminin... » La notion de *nafs* évoluera donc sensiblement entre ses sens initiaux et ceux qu'elle adoptera plus tard, en passant par les contextes divers que le Coran lui a donné : VII, 189 ; X, 11 ; XXXV, 9, 19 ; XLI, 46, etc. Dans leurs

Seul Dieu pourra, par les vagues de la mer de sa miséricorde, racheter mes péchés, sinon, il est difficile de me purifier, de me mettre à l'abri.

84

Celle qui est la ravissante et la bien-aimée s'en va devant moi, s'éloigne, à son départ mon cœur ne se brise-t-il pas.

La bien-aimée est en train d'apprendre par cœur *le parti de la mer*²⁸, naturellement elle a certaines idées, Dieu l'en garde ! qu'elle ne se noie pas dans mes larmes.

L'éclat de quelle foudre éclairera-t-il mes yeux laissant les disques du soleil et de la lune disparaître dans le brouillard ?

Lorsque le bouton de sa bouche s'épanouit, tout comme une rose, mon cœur est oreille et lorsqu'elle montre son visage, comme un narcisse, je ne suis que des yeux.

On devrait respecter le monument de notre excellente bien-aimée, le déluge de sang n'inonde pas son territoire.

Mes yeux dans ma jeunesse ont pillé ma foi, maintenant comme un soufi au chapelet de larmes, ils ne regardent plus personne.

Maḥwî, le zéphyr porte le khôl, poussière de Son chemin, ce n'est pas sans raison que depuis ce soir mes yeux m'en avertissent.

85

Je me suis dirigé vers la lune²⁹ sur la tête. Ce n'était pas elle, c'était un ange, j'ai marché en vain, pendant cette nuit.

Je suis une tige de narcisse et j'ai rendu prospère le jardin d'étonnement, mais comme une rose je suis flétri.

Mes pieds me blâment, car je suis allé voir ma bien-aimée sur la tête.

Je sais que l'amour est une coupe dangereuse, pourtant j'y vais : c'est la vie ou la mort.

Epîtres, les Ikhwan as-Safa (X^e siècle.) donnent de l'âme (*nasf*) la définition suivante : « C'est une essence céleste, de lumière *nûrâniya*, vivante, consciente, sensible, compréhensible, qui ne meurt point, mais qui subsiste éternellement, soit dans la joie, soit dans la peine. » (Chebel, 1996 : 289-290).

²⁸ « *Le parti de la mer* » – *Hizbul bahr* – est une prière dans le livre « *les preuves des bienfaisants*. »

²⁹ Lune est la métaphore de la bien-aimée.

Lors de l'agonie, l'âme de l'amoureux a dit : « Gloire à moi, voici que je quitte la demeure de la souffrance. »

En partant je suis devenu *qaqnas*³⁰ et lorsqu'elle partit en voyage, en enfer que je partis.

« Ne viens pas par ici, c'est moi qui irai là-bas, dit-elle » Elle n'est jamais venue, et moi je suis là-bas.

Je suis heureux d'avoir été affligé par cette reine, j'ai vécu anonyme, je meurs illustre.

Maḥwî, je crains pour l'assassin, elle aura peur le jour de la résurrection, en me voyant dans un linceul ensanglanté.

86

Je ne parle plus de la douleur intérieure, du cœur enflé de chagrin jusqu'à la bouche : le sang ondoie dans ma poitrine.

Comme un enfant, je devenais triste chaque fois que la feuille prenait feu, lorsque, pour traduire le chagrin de mon cœur, je tenais la plume.

Puisque le cœur et la langue sont épanouis, aujourd'hui c'est l'occasion de faire la prière, l'orateur sera désolé demain lorsqu'il sera aphone.

Depuis le jour où j'existe, je suis sincère, le juste est juste et l'injuste est injuste, comme Mansûr, même au gibet, je ne m'écarte pas de la vérité.

Que les roses brûlent, que les rossignols soient des papillons, je devrais me rendre dans le jardin me laissant emporter par le vent et le secret du cœur.

J'ai invité tant de gens à venir regarder mon assassinat, mais elle n'a jamais accompli sa promesse, je n'inviterai plus personne.

– « Si tu comprends l'état de Maḥwî, tu ne t'enfuiras jamais, dis-je » ; – « Il n'a rien compris, je ne suis qu'un ange, or, c'est un être humain, dit-elle. »

87

Je suis esclave et proie de chaînes rusées, cette âme charnelle que gouverne le mal, ô mon Dieu, quand me délivrerai-je de cette vipère implacable ?

³⁰*Qaqnas* : oiseau mythique dans la tradition kurde tel le Phénix de la tradition gréco-romaine et chrétienne.

Me voici plus que septuagénaire, je n'ai pas servi ni ma foi ni le monde, même pas une semaine durant, accomplissant ni mon devoir ni celui des autres, quel oisif suis-je!

Maintenant bohème, j'erre dans le désert de l'absurdité, comme j'étais heureux dans les temps où je me trouvais dans un coin de solitude.

Avec des ongles, sur ma poitrine j'ai gravé l'image de ma bien-aimée, le jour de la résurrection, je serai le livre de moi-même.

Le temps me châtie entièrement et m'accable, si je suis impuissant, c'est parce que j'ai perdu mes membres.

Si dans ma poche il n'y a même pas un sou, je m'en moque, il suffit que Dieu veuille que ma poitrine soit déchirée.

Ni Satan ni le Temps ni mes proches non plus n'ont pu, m'affliger une douleur aussi forte que mon âme charnelle.

88

Si je ne dévoile pas à la lumière de la coupe le chemin obscur, que faire donc sinon dissiper l'obscurité de la nuit grâce à la chandelle !

Dans les trésors de mon cœur il n'y a que la douleur de l'amour, que faire sinon l'échanger contre d'autres douleurs d'amour !

Le *zonnâr* de la chevelure de la bien-aimée est attachée par une main de mala. Si je ne me convertissais pas au christianisme comme Shêkh³¹, que pourrais-je faire ?

Je me suis fais poussière sur Son chemin, Elle n'a jamais pris la route, que ferai-je sinon me traîner dans la boue ?

Depuis longtemps la cité de l'amour est flétrie et silencieuse, que ferai-je sinon une révolution avec les règles de la folie.

C'est l'année de sécheresse, il n'y a plus de rosée dans mes yeux, je devrais me prosterner devant la porte de ma bien-aimée, que faire sinon des rogations pour la pluie ?

C'est une question d'incompatibilité, à cause de toi le monde est mon adversaire, si je ne renonce pas à toi et à la vie, que faire ?

Je suis abandonné de mes compagnons, sans mérite, ô mort, viens vite, que faire sinon renoncer à ces édifices de la vie ?

³¹ Shêkh : Shêkh San'ân qui aima une Chrétienne à la folie et qui se convertit au christianisme. C'est le symbole de l'amour divin.

Maḥwî, Laylâ m'annonce que le jour de la résurrection elle viendra me rejoindre, d'ici à ce jour-là, que faire sinon soupirer et gémir ?

89

Qu'elle m'écoute ou non je me plaindrai, qu'elle m'entende ou non je soupirerai et me lamenterai.

C'est être fidèle que de se soumettre aux règles de loyauté, qu'elle sache ou non, dans mon cœur je me souviendrai d'elle.

L'eau de cette lame qui est – de sa bouche – appartient à ceux qui ont des lèvres sèches, et non plus à moi, je me plaindrai de cette injustice.

Mes leçons d'amour je les ai apprises auprès des papillons et des rossignols, j'ai toujours besoin d'un maître pour mes exercices.

Ce n'est que par l'ordre du maître que « l'Esfendiar de l'âme »³² meurt ; qu'il vienne à mon secours ou non, je me plaindrai auprès de ce roi.

Maḥwî, me dis-je, prochainement tu prendras un long chemin, ou non, je tenterai d'avoir mon viatique.

90

Soyez heureux que le chagrin soit à son apogée, l'extrême va toujours vers sa fin.

Cesse de dire : « Je ferai ceci et cela. » Le fait de dire " faire " se transformera demain en repentir.

Comme on taille un crayon, la taille de la langue rend les paroles efficaces.

On médit si injustement, on me mordra à pleines dents comme un chien.

Rester en un même lieu te rendra âpre et amer, le raisin tourne au vinaigre, le miel au fiel.

De maigreur je suis devenu maigre comme un clou, pourtant ces gazelles s'écarteront de mon chemin.

Depuis sa porte mon rival commence à me critiquer, c'est ainsi qu'il tue sa proie dans la Ka'ba.

³² Esfendyar de l'âme : Esfendyar est la métaphore de la puissance, il est le fils de Guchtasep, roi de Perse.

De ton allure les Perses et les Arabes s'étonnent, de ton accent s'émeuvent
les Turcs et les 'Ajams.

Devant cette porte me voici portier, suis-je Maḥwî, hériter du trône de
Jamchid !

91

Si mon cœur est serré comme un bouton, c'est à cause de tes lèvres qui
ont la forme d'un bouton, seules tes lèvres pourront m'apporter un
remède, apaiser mon cœur.

Si je ne meurs d'envie pour ton visage de rose, à ta bouche semblable à un
bouton, ma poitrine sera ouverte comme une rose et mon cœur sera
ensanglanté comme un bouton.

Les rossignols ne chantent pas pour les roses ce matin, mais parce que Sa
gorge rayonnait.

Sans éclat de tes joue Maḥwî est une statue, un oiseau muet abattu ; en
déchirant ta poitrine comme une rose, il pourra te montrer ce que signifie
le sens de la séparation.

92

Comme une rose, mon apparence est la parole, son âme, comme un
bouton, ne parle qu'au cœur de la rose.

C'est-à-dire : mon apparence et mon intérieur n'invoquent que toi, ne
décrivent que tes lèvres.

Quand je parle de toi, mon cœur jalouse ma parole, quand je pense à toi
ma parole se met en colère contre mon cœur.

Quand je parle de tes yeux, de tes lèvres, de tes discours, sur mes paroles je
sens le goût d'amandes douce et du sucre.

Lorsque sa bouche s'épanouit, elle ne profère que des paroles assassins, ce
perroquet n'a appris à parler que du sang.

Chacun de mes poils comme une rose à mille pétales, remercie Ses
sourcils mortels.

C'est à cause de sa parole qu'on tranchera la tête au cierge, Maḥwî, je serai
tranquille si on me laisse cette parole.

93

Je me rends comme un enfant à la prairie, pourtant le printemps de mon âge est déjà l'automne.

Je devrais quitter la ville et devenir sauvage, sinon je n'aurai aucune autre ruse pour chasser les gazelles.

Le remède de la lame de ses cils a guéries toutes les plaies, sauf la mienne, toujours béante.

Dans quelle ruelle, l'extase du parfum du jardin fait-elle que, mon âme comme un oiseau s'envole de mon corps.

Parmi toutes les espèces d'oiseaux, Mon Salomon demande à une huppe des nouvelles d'une fourmi, comme moi.

Pourquoi le miroir s'est-il affolé, sinon à cause de l'éclat de Ta présence !

Si le cœur de Maḥwî est égaré, allez fouiller dans les coins des vieux monastères, à la recherche de ses trésors.

94

Tout le monde est pris dans ton piège, pourtant personne n'arrive à saisir les pans de Ta robe.

Les génies de l'Europe, accablés par la douleur de l'amour comme des êtres candides, ne lui ont guère trouvé de remède.

Amis, montre-moi un brave qui ne perdra pas la raison en voyant la finesse coquette de Sa taille.

En naissant tu tombes dans les bras du monde, demain elle t'assassinera, mais aujourd'hui elle te sert de nourrice.

Tu m'as demandé de mes richesses, n'en demande plus. Que ta santé soit bonne, je n'ai ni tête, ni richesse.

La beauté te donne l'orgueil des pharaons, mais le méchant rival prend les traits d'un Hâmân !³³

Comme des enfants naïfs, abandonné aux désirs que répand le monde, ils le quitteront avec regret.

Prends une coupe parmi celles-ci, ne t'entête pas, échanton, nous te supplions.

³³ Hâmân : ministre du pharaon à l'époque de Moïse

Il est accablé par sa tâche, et moi par mes fréquentations, l'ascète et Maḥwî ont laissé prendre au piège l'un et l'autre.

95

Si l'on te compare à une houri ou à un ange, ils s'envoleront jusqu'au sommet de l'évanouissement.

Ceux qui croient qu'ils ont atteint leur but, n'est que pure illusion, ils se sont pris au même piège comme nous.

Je n'ai pas assez d'énergie pour aller vers Son éclat sans égal, pourtant je ne m'efforce à d'y aller.

Sans pénétrer dans le néant, ne pourras-tu trouver la bouche de la bien-aimée ? Pour gagner cette perle, tu devras plonger dans la mer.

Ceux qui désirent la pointe de ta lame, ils leur a suffi d'un signe de tes sourcils pour mourir.

Ta lèvre et ta bouche de ton bouton sont flétries depuis que, dans le jardin de tes lèvres, un sourire est apparu.

Maḥwî désire la mort de la brune³⁴, or, des ascètes désirent une galette d'orge.

96³⁵

Un mystique demanda à Platon : « Pourquoi tes compatriotes grecs ont-ils subi une telle défaite ? »

Le génie répondit : « C'est ainsi : Satan est lancé par des étoiles filantes. »³⁶

Le faux a affronté le vrai, en vain, la terre deviendra grain de poussière si elle veut escalader le ciel.

Le soleil est le miracle de *Shar'* – loi religieuse –, le sophiste absurde est la vanité, les musulmans sont la religion et les Grecs abjects.

³⁴ Dans la version kurde Maḥwî joue avec la couleur du blé et celle de l'orge. Le visage à la couleur du blé est la métaphore d'une femme presque brune.

³⁵ Ce poème a été composé à l'occasion de la guerre entre les Ottomans— 'Abdulḥamîd II- et les Grecs dans laquelle ceux-ci ont été vaincus.

³⁶ Etoiles filantes : selon la croyance islamique, les diables tentent vainement d'escalader les cieux afin d'entendre les secrets divins, pour les empêcher, on leur lance des étoiles filantes, en guise de représailles.

Qui priait dans ce combat : l'excellent messenger et surtout qui répondait à ces prières : la splendeur sans égal.

Au nom de qui la conquête et la victoire s'inscrivent-elles ? le calife des musulmans : 'Abdulḥamîd, Le Conquérant, le sultan du quart du monde.

Lorsque le demandeur reçut du Seigneur cette réponse sage dans sa forme et son contenu :

Il lui dit, avec beaucoup de respect, maître de la tolérance ; quelle date vous conviendra-t-elle pour enregistrer cette victoire ?

Il reprit la parole en disant : « Forcément je l'ai dit depuis longtemps : rapprochez-vous des musulmans, les Grecs ont péri. »

97

Ô mon Dieu ! si nous devons quitter la taverne, où irions-nous, à qui demanderons-nous du secours ?

Si tu veux que nous te donnions le paradis, ascète, écarte-toi de nous, qui que nous soyons.

Les lignes du duvet et ses boucles s'entremêlent, on dirait un combat entre les Nègres et les Turcs pour la Chine.

Des larmes de regret coulent sur mes bras depuis que de ta ceinture tu es ceinte.

Même aller en enfer, serait délicieux, tant ce monde est étroit et amer.

Maḥwî, tu as besoin de ta tête, ne la perds pas, si la Gracieuse allait venir nous devrions aller même sur la tête vers elle.

Il est impossible de se délivrer de ses boucles : des ondulations sur des ondulations.

98

Grâce à Dieu ! abandonne les ruses et les tromperies, regarde ! tous les amis sont bons, tous les fraudeurs sont partis.

Je n'ai rien vu d'autres, en ce bas monde, que des sauvageries, heureux ceux qui ont quitté cette jungle à temps.

Ma bien-aimée me méprise, jusqu'à l'anéantissement, je devrais à jamais verser des larmes, me traîner dans la poussière, tête basse.

Même si je ne l'atteignais pas, la suivre, marcher sur la tête, serait ma liberté, il faudrait qu'on fasse un bout de chemin ensemble.

En quel terme, puis-je, m'exprimer, l'alchimie de ce monde ce n'est qu'arrivée et départ.

Les amoureux ont goûté à la mort grâce à un clin d'œil, alors, une parole de tes lèvres les pousse-t-elle aux confins de la mort.

Maḥwî, tu ne pourras pas vivre entre lumière et obscurité, ma bien-aimée me dit que lorsque je viendrai tu devras disparaître.

99

La vie est un théâtre, n'y reste pas, celui qu'y est, n'est-il pas déshonoré ?

Le monde ne te caresse que deux jours durant, le troisième il t'écrase, c'est la mère de *sîbaro*³⁷ elle-même.

Sur le même visage : maussade et souriant à la fois ; sa colère ainsi que son affection sont des mensonges.

S'il tient ton dos, c'est pour le plier en deux, aujourd'hui c'est un appui, mais demain tu tomberas dans le puits.

Le temps a transformé en paille l'arbuste du jardin de ma jeunesse, mais l'arbre de ma longue espérance ne commence qu'à bourgeonner.

La modestie est une branche, la gloire en est la rose, regarde ma rose ! le sourcil est « au-dessus des yeux. »³⁸

Maḥwî, la mort est le chemin de la délivrance, avant de partir, prépare-toi pour le départ.

100

Mon cher échanton, donne-moi une coupe de vin, avant que le caillou de la mort ne casse soudain la bouteille de la vie.

Qu'est-ce que le monde, sinon une femme enceinte par une multitude de désordres, à l'aube pour combler son désir, il boit le sang du foie des amoureux.

³⁷ Dans la mythologie kurde, *sîbaro* est une maladie liée à la présence d'un certain *djinn* qui porte le même nom, le jour où le *djinn* est au chevet du malade, la maladie s'aggrave, par contre lorsqu'il s'absente, c'est un soulagement.

³⁸ Expression kurde d'un grand respect pour un individu.

En fin de compte c'est la terre-mère qui te prendra dans ses bras, devant la porte de Buturâb³⁹ traîne-toi donc dans la poussière.

Le cœur sera purifié après avoir été brûlé par l'éclat de ce visage, lève donc ton *katân* ⁴⁰ sous le clair de lune.

L'abject caractère de Maḥwî est bien connu dans le monde, il est trop tard, sollicite donc vite l'avis de Son Excellence.

101

Quelqu'un demanda : – « Pourquoi donc le papillon ne se montre-t-il que durant la nuit ? » l'autre lui répond : – « Imbécile ! l'homme est tenté par l'audace, surtout la nuit. »

Sauf les amoureux dont les mauvaises étoiles sont la lumière du droit chemin, la nuit les étoiles ne sont pas, ne la sous-estimons pas.

Mes jours noirs couvrent les fautes d'autrui. La nuit c'est l'évidence même, dissimule les péchés.

Si la nuit recèle toute cette obscurité, c'est pour que la lumière des grands spirituels se manifeste, regarde ! le mérite qu'ils donnent à la nuit se manifeste par la lune et les étoiles.

Tu ne verras plus la plus intime des nuits avant le jour de la résurrection, elle offre son voile, complice, amie des amoureux.

La nuit, toute la nuit attend que le soleil se lève, elle se dissipe, quelle abnégation ; quand il paraît.

Egoïstes ! apprenez donc l'adoration auprès de la nuit ; lorsque le soleil se lève, elle rôde autour de lui.

La douleur noire de la nuit quand le soleil s'éloigne du jour, elle est amoureuse, et se consume comme moi.

Si la séparation ne met pas son foie en feu, pourquoi alors le cœur de la nuit est-il si obscur, et sa dimension pourquoi est-elle vaste comme les charbonnages ?

Comment ne donnerais-je pas la supériorité à l'obscurité sur la lumière, puisque la première fait sourdre de bénédiction aux aurores.

³⁹ Buturâb est le surnom d'Ali le gendre du Prophète ; littéralement : *le père de la poussière*.

⁴⁰ Katân est une sorte de tissu, on dit que si on l'expose au clair de la lune, il brûlera.

Les meilleurs se retirent dans la nuit. Ils veulent ainsi dévoiler les secrets de leur cœur.

– « Comprends-tu pourquoi les amoureux sollicitent tant la nuit ? » – « C'est à minuit que la promesse fut accomplie. »

La nuit détient des secrets : *le Voyage Nocturne*⁴¹, *la Nuit Sacrée*⁴² et *la Barât*⁴³ lui appartient en propre.

Pour celui qui est à la recherche des perles de la connaissance, la nuit est une mer pleine de diamants, personne ne peut s'y noyer.

Celui qui gémit toute la nuit jusqu'à l'aube est un proche de Dieu, Maḥwî, comme Khedr a béni l'eau de la vie.⁴⁴

102

Lorsque Ses lèvres ont absorbé mon sang, la nuit comme un trait les a entourées, je périrai, le sang répandu par la nuit.

Mes larmes et mes soupirs se précipitent, ils arrivent en sachant que le chemin est très long.

Que ton âme soit sacrée, cesse de t'éprendre des unes et des autres, sois fière d'elle jusqu'au dernier soupir, et ne connais qu'elle.

Une nuit, Majnûn proposa à Laylâ le moment des retrouvailles : « Tu ne me verras que lorsque tu prendras le chemin du rêve. »

Pourquoi mes gémissements irrite-t-il l'ascète ? Pourquoi lance-t-il des soupirs en ma présence, et des reproches en mon absence.

Si Dieu octroie le don de retenue, ce don est un talisman ; pourquoi le foie de Khasraw fut-il déchiré, sinon parce qu'il détruisit la missive du Prophète !

C'est incompatible, Son arrivée coïncide avec celle de Maḥwî, la cohabitation est impossible entre l'ombre et le soleil !

103

⁴¹ Le voyage nocturne pendant lequel le Prophète monte aux cieux.

⁴² La nuit sacrée pendant laquelle le Coran a été révélé au Prophète.

⁴³ La barât : le quinzième soir du mois de sha'bân, durant lequel les anges de prospérité décideront de la provision de l'année suivante.

⁴⁴ On dit que la source de l'eau de la vie jaillit dans l'obscurité.

Dans le monde, j'avais un cœur tranquille et une personne qui le rendait serein, me voici détruit, j'ai perdu et l'un et l'autre.

Voici que passe devant moi Celle qui était mon âme ; comment donc le sang du cœur ne ruisselle-t-il pas devant moi !

Dans quel état suis-je ? même celui qui se traîne dans la boue se moquera de moi en me voyant, j'ai à faire à un cœur maniéré.

Le cœur et la Gracieuse sont aussi intraitables l'un que l'autre, que faire ô mon Dieu ? *La bien-aimée ne s'inquiète pas pour moi, et mon cœur n'est que peu guéri de ses chagrins.*⁴⁵

Depuis que Celle, qui, avec ces attitudes de perdrix, parlant comme un perroquet, m'a quitté, je suis comme un pigeon voyageur.

Toute âme tuée par cette taille deviendra tourterelle sur la branche de Tuba⁴⁶, *heureux ceux qui mourront sur le chemin de l'amour.*⁴⁷

Maḥwî, profite de cette séparation, meurs, sinon, elle reviendra et ses bras seront trop las pour t'assassiner.

104

Que Dieu protège du mauvais sort les yeux de cette Gracieuse ; elle est libre, elle décapite, puis rend visite à nouveau.

Serai-je fière de Sa coquetterie ! Si elle lance ses regards faucons, même le *sîmourgh* en sera une proie ?

Laylâ jouit sous la tente de coquetterie, elle se moque que Majnûn soit prisonnier dans le fossé du chagrin et que la porte de sa demeure soit fermée.

L'assassin pense-t-il quand il brandit son sabre. Un n'en sait rien, quelle tête tranchera-t-il, qui deviendra son esclave ?

Donner libre cours à la bassesse de son âme est préjudiciable et vicieux, les anciens ont bien dit : « *Attacher l'âne ...* »⁴⁸

Un vieillard disait à son fils des paroles pleines de sagesse : « Mon fils ! tu viens d'arriver et moi je suis prêt pour mon voyage. »

⁴⁵ Le deuxième vers est en arabe.

⁴⁶ Tuba est un des arbres du paradis.

⁴⁷ Le deuxième vers est en arabe.

⁴⁸ Proverbe kurde : la propriétaire de l'âne est tranquille lorsque son âne est attaché.

En me voyant devant la porte de la taverne, avec élégance elle dit :
« Maḥwî, bois-tu du vin ? Le sang du foie ne te suffira-t-il pas ? »

105

En voyant ses yeux troublants je me suis dit : c'est une simulatrice, tu me répondais autrefois : « Cesse de susciter des troubles. »

Que je meure, je n'ai jamais blâmé la souffrance de ton intransigeance, comment me plaindrais-je ? « Je n'écouterai point les médisants, me dit-elle. »

Si je ne te remerciais pas, je serais ingrat, je ne me plaindrais jamais de ton austérité ! « Je sais que ton rival suscite des troubles, me dit-elle. »

Est-il juste qu'on m'assassine, qu'on m'incinère le corps et qu'on répande au vent mes cendres ? « La fête de mon amour commence par des *maqâmes*, ⁴⁹ fini par *basta*, dit-elle. »

À sa chevelure a été suspendu, avec tant d'espoir, mon cœur, ses regards, comme la mort, disent : cesse d'espérer une longue vie.

Que faire si le destin te gouverne sinon te résigner ! Un lion enchaîné n'est qu'un renard malheureux.

Comme Farhâd, délivre-toi, Maḥwî, par la mort, le seul abri pour les héros de l'amour.

106

Ami, écarte toi du chemin effroyable de l'amour si tu ne veux faire ton propre malheur ; ceux que j'ai vus, ne sont que soupirs, gémissements et cris.

De la mer lumineuse de ta beauté sans égale montre-nous une vague, tu inventeras alors pour le monde, la résurrection anticipée.

Que se passe-t-il mes frères ? C'est la perdition ! vous gaspillez votre vie dans l'oisiveté comme du vent.

Les élus du paradis jalouent ceux qui brûlent au feu du chagrin d'amour jouissant de leur douleur.

On n'épuisera pas ces trésors puisqu'ils viennent de Dieu, les yeux sont la mer de perles et le cœur toujours plein de rondelles de brûlure.

⁴⁹ Prélude dans le chant oriental qui est suivi par un *basta*, *mélodie rapide*.

« À cause de toi, me voici je suis un pâtre, lui dis-je, » « Maḥwî, cesse d'être polythéiste, entre moi et le monde, tu devras choisir, répondit-elle. »

107

Je suis très étonné de celui qui se considère comme brave, pourtant il est toujours gai et sans peine comme ces dames.

Vers la mort s'orientent les braves, par des lieues et des lieues ; celui qui a peur de la mort n'est que lâcheté et infamie.

Devant la porte de l'amour, heureux celui qui est chagriné : les yeux pleins de larmes, le cœur ensanglanté et blême.

Il ne reste que deux catégories de mes anciens amis intimes : les uns sont sympathiques comme des papillons, les autres solitaires comme des rossignols.

Petit frère ! c'est bien dommage que tous ces péchés reposent sur Elle ! toutes ces poussières restent-elles sur cette glace pure !

Je suis encerclé de murailles de malheur ; au-dessus de la tente : un soupir ; grâce à l'amour je suis roi et des palissades m'entourent.

Mes yeux ne sont que des éléments aquatiques. Comment peut-Elle entrer dans mes yeux ? comment puis-je entrer dans la contrée rocheuse de son cœur ?

En voyant mes poussières, Elle s'écarte de mon chemin : « Je crains de m'habituer aux poussières, dit-elle. »

On lapide les gens de cœur, ou on les fait monter au gibet ; à dire vrai, le pays de l'amour est en bois ou en pierre.

Parmi les pommiers et les cognassiers, on parlait de Son visage et de Son menton, les pommes eurent honte et les coings eurent peur, l'un était rouge et l'autre jaune.

Puisque je suis pauvre et que lui est roi, Maḥwî, en ce qui concerne l'amour, il ne sert à rien de nous comparer, mon étoile est aussi noire que Sa peau.

108

Les yeux sont des sources, le cœur est plein de feu attisé, j'arroserai ainsi ma rose à la tige fine et lui rendrai ses couleurs vive.

La lame de ses regards fendra même un lion et d'autres fauves, tout, sauf mon méchant rival, vois Sa ténacité.

Lorsque sa sveltesse, sa bouche, sa joue, rendirent l'honneur au jardin, la tulipe était rouge de honte, alors que le bouton, le tronc de cyprès s'épanouissaient de douleur dans le sol.

Tes yeux couleur vin rendirent prospère la taverne, l'ascète dut quitter le lieu de retraite de la fourberie pour aller admirer Tes yeux.

Tes clins d'œil emportent le cœur, tu ne distingues nullement entre l'amoureux et le soufi ; dommage que ce faucon royal chasse des charognes.

Nous avons le chagrin et la douleur éternels ; ils me suffisent et je suis satisfait. Ne nous rends plus visite, sérénité, nous en avons assez.

Hier, elle m'a promis de m'assassiner, ô mon Dieu, elle exprime des remords aujourd'hui, Maḥwî, le seul péché que tu aies commis, c'est d'avoir été son esclave.

109

Pour mon rival, il est illicite de demeurer devant Sa porte, à ce monstre le trône de Salomon est illicite.

Selon les *lois mineures*⁵⁰ un triste soupir est permis aux amoureux, mais, les pleurs intérieurs et les gémissements des ivrognes sont interdits.

La règle d'amour est de se consumer discrètement : il n'est pas permis au papillon de gémir comme un rossignol.

Le cœur erre, il a perdu sa patrie : ce lion vagabond ne peut rester dans la tanière de sa poitrine.

Lorsque le brahmane vit le visage lunaire de l'idole, il dit « Je servirai désormais les pagodes. »

Je suis le roi de l'amour, la couronne de ma folie est la douleur, le reste est interdit.

Rien que les lieux perdus sont permis à Farhâd, fils de la montagne et à Majnûn, fils du désert, ainsi qu'aux sages.

⁵⁰ Dans la loi islamique « *Shari'a* » certaines lois dites « mineures », car n'ont pas de fondement.

Sans douleur de repentir, sans regret dans l'âme, le corps ne mérite pas un cœur, ni cœur âme.

Du sang du foie et un coin dans la tristesse de la maison suffisent, Maḥwî, le vin et la taverne sont illicites.

110

On ne peut, ni par la magie ni par le talisman, subjuguier la Gracieuse : c'est impossible, 'Anqâ ne tombera jamais dans le piège.

Devant les attaques des amoureux, Elle leur lança une poignée d'insultes ; « Distribuez-les entre vous, dit-elle, même si cela ne vous suffit pas. »

Comme un esclave je posai ma tête devant Sa chevelure, pourtant Elle me mit derrière Ses oreilles⁵¹ comme ses boucles elle le fait.

Ce qu'il y a le mieux c'est de se consumer, si tu n'as pas assez de volonté, suis le papillon, ton illustre maître.

Je fus effrayé de voir le jardin sans Toi, les roses déchirèrent leurs pétales pendant que le chant des rossignols se faisait triste.

Un conseil pour vous, mes amis ! ne regardez pas le père pour connaître le fils, la preuve de mes propos, c'est le petit fils de Marwân.⁵²

Dans le pays des associateurs au marché de la fourberie et dans le verset de : « Dis : Dieu est un » je procurerai le viatique de la véracité et de la fidélité.

Je suis victime des malheurs et des douleurs de Sa beauté, lorsque je vois dans le jardin des cyprès, ils m'effraient, comme si je voyais un monstre du désert.

L'âme m'abandonne, le foie se consume, le cœur brûle et les yeux sont submergés de larmes, je ne trouve nulle part de place pour l'image de ma bien-aimée.

L'éclat de quelle grâce rendit les nuées du printemps si impatientes comme celui qui vient de perdre la raison, elles crient et gémissent.

Je suis troublé, mes jours sont noirs d'inquiétude, qu'est-ce que la folie voudrait encore à un malheureux comme moi ?

⁵¹ Derrière ses oreilles : elle me négligea.

⁵² Mahwî fait allusion à 'Omar le fils de Marwân, le petit fils de Marwân le fils de Hakam celui-ci était connu comme le falsificateur du Coran lors de sa transcription. Il a été renvoyé de Médine.

Est-elle un buis, un genévrier, un cyprès sauvage ou bien un arbre d'espoir du cœur et de l'âme !

Sont-ce des boucles qui ondulent sur ses épaules, ou bien des jacinthes que le zéphyr caresse !

Est-ce la gazelle de Khotan⁵³ qui se manifeste au Khata, ou encore des yeux enchantés, cernés de khôl ?

Le cœur, toujours errant, s'interroge : est-elle une goutte d'eau, ou une partie rare qu'on appelle bouche ?

Ses lèvres sont-elles des perles ou des roses, ou encore de l'essence pure ! si tendre, si rouge, ce caractère est assassin.

Je gémiss, cet air triste provient-il de Maḥwî, dit-elle, ou bien vient-il du rossignol d'automne.

Le jour où la voûte céleste d'azur fut dressée, un cri strident remplaça la convivialité autour d'une bouteille de vin.

Demain à nouveau ce sera le moment du deuil, alors qu'aujourd'hui, vive le plaisir de vivre et de boire du vin.

À qui demanderai-je « Pourquoi le cœur du rubis est-il plein de sang de regrets, d'avoir porter le deuil ? Est-on vêtu de turquoise ou de bleu ? »⁵⁴

L'univers est bleu, le désert est bleu, la montagne et les rives des ruisseaux sont bleues. Venez, mes amis, portons le deuil, qui sait, peut-être ne verrons-nous plus jamais un autre printemps.

– « Pourquoi ceux qui aiment Ta face sont-ils si démunis, dis-je, » – « la splendeur de ceux qui ont un cœur si vif, ne portera que des guenilles, dit-elle. »

Une fois la limpidité de la jeunesse partie, il ne reste que la lie douloureuse de la vieillesse, après le plaisir du vin de la veille, et le mal des cheveux.

La vie-mère n'allait même pas son propre fils, Maḥwî, il est extrêmement difficile de traire une lionne, en guise de compassion.

⁵³ Khotan et khatan sont deux régions au Turkménistan.

⁵⁴ Le bleu, en langage symbolique kurde, signifie entre autres le deuil.

La Basanée, celle qui est vêtue de *kawâ* passe devant les malades d'amour, on récitera alors la sourate des morts *yâ sînîn*⁵⁵ puis on portera le deuil.

Certains sont martyrs de Son regard, d'autres sont malades de Sa coquetterie, il est évidente que le destin des gens de cœur est le « *M.* »⁵⁶

Quel avantage, pour les fumeurs de chanvre, de se voir différemment : est-ce le délice de la vie, que d'oublier !

Sans cesse réitérée la profusion d'extase à sa divine porte, est versée dans mon cœur ; quel regard ivre fend-il ma poitrine cette nuit ?

Je soupire et je gémiss pour expliquer l'étouffement de ma voix par le sang du cœur et du foie remplissant ma poitrine.

Le signe de l'aube de la résurrection fut annoncé au monde cette nuit-là ; ma bien-aimée montra sa poitrine sous sa chemise.

Maḥwî, tu n'auras pas besoin de *talqîn* ⁵⁷ je me tiendrai à la corde solide de *Tâ Hâ*⁵⁸ et de *Yâ sîn* ⁵⁹ lorsque je glisserai sur le droit chemin.

Tu es absente de mes yeux, mais pas de ceux du cœur, je lève mes bras au ciel en regardant ton chemin de retour.

L'âme est dure ou bien menteuse lorsqu'elle prétend aimer, comment peut-elle survivre jusqu'au retour de la bien-aimée ?

La bien-aimée partie, mon âme et mon cœur La suivirent ; en guise d'offrande, ô mon Dieu, que devrai-je lui présenter à Son retour ?

La poussière de ton chemin donne la lumière à ceux qui t'attendent : la lumière est revenue à mes yeux grâce à ton retour.

Tu m'oubliais et ainsi tu oubliais mon sang, je supplie Dieu que, de tes mains, la couleur de mon sang ne parte.

⁵⁵ *Yâ sîn* la sourate (XXXVI) récitée pour les mourants.

⁵⁶ Le « *M* » nous renvoie à la fois à l'initial des mots « malades » et « martyr. »

⁵⁷ *Talqîn* : action de murmurer des formules pieuses à l'oreille d'un mort.

⁵⁸ Nom de la vingtième sourate du Coran qui commence par ces deux lettres T et H.

⁵⁹ Nom de la trente-sixième sourate du Coran qui commence par ces deux lettres Y et S.

Elle me vit un instant dans le temple, elle ordonna : « Bannissez-le, qu'il ne revienne plus jamais, cet oisif. »

Elle rendit la justice en voyant la fièvre d'amour violent : « Qu'il se consume dans ce feu, dit-elle. »

Comme la nuit couvrant la lune de sa face, le soleil fut éclipsé à jamais.

Maḥwî, l'esprit préoccupé par ton départ, absente aux yeux ! elle est liée à ton cœur.

115

Cherches-tu le remède pour cette maudite âme charnelle et pour ce mercure,⁶⁰ tu devras tuer les deux, l'une pour en faire une âme pure, le second pour obtenir substance argentée.

La flèche de l'âme charnelle est efficace ici à au-delà, comme celle de Tahamtan, elle traverse le corps de toute un chacun.

Si ton âme charnelle te demande des *maqâmâts*,⁶¹ ne sois pas dupe, c'est le même loup que celui dont Abuzayd de Surâdjî fit changer la nature.

En la tuant, il deviendra l'âme, ainsi tueras-tu le plus redoutable de tes ennemis.

N'aie jamais confiance en ce monde plein de ruse, il offre des carafes de poison comme s'il offrait du vin aux sages.

Le monde est comme Catherine⁶² il pille préalablement la foi, pour ensuite donner un court moment de jouissance.

Le monde est pervers comme un monstre, son amour est fureur, sa boisson est poison ; c'est de la tromperie : son blé est de l'orge, son lait a tourné et son beurre est rance.

Lorsqu'il met sa main sur ta tête, c'est pour te dérober la vie avec ses biens, lorsque de ses lèvres émane le sourire c'est pour faire tomber le monde dans une noire folie.

Contre la fourberie de cette vieille et contre la magie de cette âme charnelle et monstrueuse, Maḥwî, je me protégerai dans l'essence sacrée, sans égal.

⁶⁰ C'est une opération qui consiste à maîtriser le mercure pour à fins utiles

⁶¹ Les étapes spirituelles.

⁶² Catherine II, Impératrice de la Russie (1729-1796.)

Lorsqu'elle pose ses lèvres sur les miennes, mon âme tombe et lorsqu'elle les enlève, mon âme s'envole aussitôt.

Si le premier goût était sucré et le second salé, l'épanouissement de ce bouton serait la bouche de ma bien-aimée.

Quiconque aura vu ta bien-aimée entourée d'étrangers demandera : « Que font-ils, ces monstres, autour de cette figure angélique ? »

Durant le jour, il faudra s'efforcer de souper, même le roi des rois, sans cela aura perdu sa journée.

Sa beauté fut comme un printemps, devint souffre-douleur d'un vieil automne, comme un jardin détruit, n'en reste qu'une poignée de brindilles.

Je ne pourrai séjourner que dans le néant d'une ville ; le désert est l'habitat de Majnûn et la montagne est le lieu privilégié de Farhâd.

C'est de la folie, Maḥwî que, de se confier à l'âme charnelle, peut-être Dieu protégera-t-il l'âme concupiscente : cette vipère qui mord.

Une tête sans amour : que faire de ce fruit insipide ? Un cœur sans conscience : que faire de cette bouteille vide ?

Si, après avoir connu une douleur profonde et eu un visage flétri et poussiéreux, j'accédais à la perfection que ferais-je de Ta beauté ?

L'épreuve, pour Cette cruelle, est que l'amant doive se consumer ; « Que ferais-je de cette poignée de cendres maintenant, dit-elle. »

Je suis de la poussière, voici qu'elle me piétine, heureusement je touche les pans de sa robe : je ne réclamerai plus des faveurs du zéphyr !

J'ai le cœur douloureux et mon soupir s'élève vers le haut comme la fumée, que ferai-je du sceau monogramme royal ou impérial ?

D'aucuns, de tout leur cœur, veulent se faire suivre, je les dédaigne pleinement, que ferai-je du haut rang de *Dadjâl*.

Sans souci de fonder un foyer, c'est comme un jouet d'enfant, inévitablement, la mort effacera tout, j'en suis conscient, que ferais-je donc des biens !

Mes pieds sont enchaînés par les chaînes de la folie, la souffrance d'amour occupe mon esprit, à quoi bon alors regarder la chevelure et le grain de beauté ?

Celui qui souffre comprend le langage du soupir et de la douleur, les yeux ivres comprennent le gémissement !

Mon cœur souffre à cause des boucles de la bien-aimée, « Que faire donc de cruelles chaînes, que je tiens dans mes mains, dit-elle ! »

La maladie vient après la santé, la ruine après la prospérité, Maḥwî, si tu étais en extase, que ferais-tu de tes biens ?

118

Ne te dis pas Brave, parce que tu montres ta face au monde, il te tourne le dos : il est fils de Zâ], comment « cette vieille »⁶³ ne l'accepte-t-elle pas.

La prostituée désavoue le derviche comme il désavoue le roi, si tu as du courage renie-la et avec ceux qui la suivent.

Si elle te couronne, c'est pour te couper la tête, tu devras récompenser celui qui te décapitera.

Malheureux, demain, ta place, comme la mienne, est sous terre, bien qu'aujourd'hui ton lit soit aux Pléiades.

Les vêtements se déchiquettent, qu'ils soient en velours ou bien tous rapiécés, tout se met en pièces, le bon et le mauvais.

Frère, pense à la lumière, puisque tu possèdes l'étincelle de la chance, la plus longue nuit t'attend.

Enflammons nos demeures en lançant des cris, des soupirs, comment se peut-il que la taverne de l'amour soit sans tumulte ni émeute.

Maḥwî, le Secourable est aussitôt présent dans nos cris et dans nos pleurs, il permet au maître de pleurer comme un enfant.

119

Tu n'es jamais venue, voici, mon cœur s'en va !
Tu n'es plus jamais venue, jamais.

Tes lèvres, tes paroles et tes sourires sont du sucre et des simples.

⁶³ Vielle dame = le monde.

Tu parles aujourd'hui de m'assassiner, demain tu seras ma reine, pourquoi es-tu si versatile ?

Lorsque tu te présentes au chevet du mourant, il voit le paradis ici-bas.

Ô mon idole, en pleine journée, tous les autres disparaîtront lorsque, tel le soleil, tu te lèveras.

Lorsque Khedr a vu les poussières devant ta porte : « Est-ce de la terre ou de l'eau de la vie ? » demanda-t-il.

En tournant la tête ironiquement, elle me demanda : « Mon roi, pourquoi es-tu las ? »

Lorsqu'elle vit des plaies sur ma poitrine, elle se approcha : « Tu as des sceaux et tu fêtes la *barât*. »

En voyant mes vers tendres et doux : Maḥwî, tu es l'Euphrate, me dit-elle.

120

Je demande du secours aux gens inconnus, je suis sous la pression d'ennemis, me voici, en proie à la séparation, mort, trouve-moi un remède.

Le malheur telle les sauterelles saccage mon espoir, comme l'étourneau ; Ses cils pourraient-ils m'apporter un remède !

Le cœur est l'esclave de Tes boucles, ô regard du faucon, un peu de courage, trouve-moi un remède, voici que le rossignol tombe, timide, sous les griffes du corbeau.

Le pied ne peut suivre Ses traces, ni la main atteindre les pans de sa robe, ô mon Dieu, trouve un remède pour celui qui est le cul-de-jatte manchot.

Sa bouche et Ses lèvres sont le seul remède à la douleur amoureuse, la source du miel guérit de la maladie d'amour.

La mort est le seul remède, qui guérit de la longueur de la vie.

Même doué de connaissance Maḥwî est en proie à l'ignorance ; ô grâce ! tu guéris du mal des connaissances inefficaces.

121

Sa taille de cyprès de *Rawândûzî*.⁶⁴
Son clin d'œil est un fléau pour l'esprit.

Nos conseillers nous disaient : – « Pourquoi avez-vous donné vos cœurs aux voleurs » Ma belle image les contraria ; elle trompa leur foi.

Je vis les amoureux de Cet ange ; quelle pillarde ! elle vola l'esprit à des jeunes et à des vieux.

L'attrait de sa beauté, c'est comme une puissance dans l'air qui attire les particules : à un faible, comme moi, elle vola discrètement la patience.

Sur la face de Maḥwî, des larmes ruissellent de tous côtés, elles ne sont plus comme jadis, elles n'ont plus de patience !

122

C'est mon salut, je prends la coupe empoisonnée de passion, même si je perds mon âme dans la souffrance du cœur.

Je sus que les épines de la rose ont accroché les pans de Sa robe, puisque la blessure à mon cœur est à nouveau béante.

Heureusement ma bien-aimée m'autorisa à pleurer, à me traîner dans la boue ; ma reine offrit à un derviche les océans et la terre.

Dans le domaine de l'amour, ta barbe, ô ascète, est comme la queue du renard, honte à toi, en voyant les lions, elle devrait se retirer.

– « Permits-tu que la présence de l'âme te soit offerte, demandai-je ? » –
« Une mer de nectar, sur laquelle naturellement se pose une mouche, dit-elle. »

Le cœur d'infortune, provoque des batailles d'amour, sans savoir qu'elles sont perdues d'avance, comme indiqué dans un verset.⁶⁵

Prétendre à l'amour est un acte sans sceau, sans écriture, Maḥwî ; l'amour est vain, sans cœur douloureux, sans poitrine consumée.

123

⁶⁴ Bourg au Kurdistan d'Irak, au nord d'Erbil, capitale régionale.

⁶⁵ « Nous avons proposé la foi -la responsabilité- au ciel, à la terre, aux montagnes ; ils n'ont osé la recevoir. Ils tremblaient de recevoir ce fardeau. L'homme s'en chargea, et il est devenu injuste et insensé. » (Coran XXXIII : 70).

Mon cœur a eu raison de rester devant la porte de ma bien-aimée en voyant son palais éternel, il n'a pas voulu rester dans la tombe de ma poitrine.

Le passé n'est plus, l'avenir est inconnu, en pensant au futur et au passé, consomme donc la valeur du présent.

Le mufti et le cadî permettent le vin et l'ivresse, lorsqu'ils voient le charme de l'échanson.

Les morts aussi s'abstiennent de nourriture. Ascète, c'est trop de suffisance ! es-tu fier de ton ascétisme ?

Ton discours porte sur la gnose, mais ton but c'est la vie, en apparence tu enquête d'essence, mais au fond tu ne cherche que l'accident.

Si ta parole est un collier de perles, l'intention la rendra de verre, ô prédicateur, ton discours n'a pas d'effet puisque ton cœur n'est pas en accord avec lui !

Lorsque la bien-aimée te sourit, Maḥwî, ne t'enorgueillis pas, c'est comme le monde, son accueil et sa répugnance ne connaissent point la persévérance.

124

Le temps travaille le corps, plus de trêve, quitte la demeure dont les fondations commencent à se dégrader.

Comprends-tu le glouglou du récipient qui dit : « Je suis dégoûté de me mêler aux autres gens ? »

J'eus une telle haine pour mon rival – le chien – que, comme des Hanbalîts⁶⁶ je fus sur le point de rendre sa chair licite.

Lorsqu'elle sortit sa main blanche sur Ses seins pour me tuer, les chrétiens se convertirent au judaïsme.

La vie qui regarde Alexandre agonisant ironiquement lui dit : « Ne comptais-tu pas parmi les vaillants ? »

Que se passe-t-il ascète ? Avec ta barbe répugnante et tes cheveux malpropres, seule la flamme pourrait désinfecter ta jungle.

⁶⁶ La Hanbalît constituent, avec la Mâlikît, la Hanafît, la Shâfi'ît, et la Shî'ît des doctrines théologiques principales dans l'Islam. À travers ce vers, Maḥwî nous laisse croire que, selon la doctrine hanbalît, le fait de manger de la viande de chien serait autorisée, en réalité chez les Hanbalîts une telle pratique n'aurait pas été probablement licite.

Maḥwî, le destin dit au tsar : hier tu étais un chien dressé, aujourd'hui, errant.

125

Mon cœur et ma langue ne viennent que pour t'invoquer, ô celui qui porte le nom de Jésus de notre temps.⁶⁷

Depuis que tu es puissant comme Khasraw⁶⁸ et élégant comme Shîrîn, je suis comme Farhâd, attristé, peiné et plein de regret.

Mon cœur devint rouge comme un rubis de Yémen, mes larmes enviant tes lèvres écarlates prirent la couleur du sang.

Ô ma plus chère, aie pitié du cœur d'un étranger en chagrin, pourquoi n'es-tu qu'une amie en paroles.

Ma bien-aimée n'a pas de grâce aux yeux des amants mortels, le sort des amoureux affligés n'est que soupir.

Maḥwî, si tu abandonnes ta bien-aimée à cause de ta souffrance, que Dieu t'inflige la redoutable peine.

126

Il faudrait que le cœur soit vaste comme l'univers, pour que la nuit et le jour, l'union et la séparation s'y installent.

Je te supplie, sois le fils d'aujourd'hui, demain n'est rien, les demains où nous ne fîmes rien sont devenus hier.

Pendant que le papillon brûlait, il dit avec sincérité : celui qui se consume dans l'amour est mon héritier.

La charmante à la place d'éloges, lança des insultes aux amoureux, le rival mourra sans doute cette nuit.

Médire de ce pauvre est honteux, dis au prêcheur qu'il cesse de manger les fourmis.

Aujourd'hui la bassesse triomphe et le Pharaon de notre époque, pour un peu d'argent se convertira aisément au judaïsme, pas besoin de Moïse.

⁶⁷ Ce vers utilise deux langues ; arabe et persan.

⁶⁸ En latin : Chosroès.

Maḥwî, ne bouge pas sur ce chemin, afin de devenir poussière et d'atteindre ainsi les pans de sa robe.

127

Grâce à la vilénie des Temps, les pauvres d'hier ne parlent aujourd'hui que d'argent et le chien qui rêvait de l'os du chameau ne parle que de l'agneau.

Je vois que le *da ḷak* décroche la peau du lion le plus farouche, je vois que le renard avec sa longue queue admire la peau du *da ḷak*.

Lorsqu'on voit Bayazîd⁶⁹, on le prend pour Yazîd⁷⁰ ; sans honte, les diables parlent des anges.

On ne parlera, ni du soleil, ni de la lune, ni du roi et ni du premier ministre, l'unificateur ne connaîtra que l'Un.

L'astrologue gaspille sa vie en guettant les cieus et la vieille ne jase que de son métier à tisser.

Khasraw était fier de son arc et le Khawarnaq fut la fierté de Nu'mân ; les malintentionnés ne parlent que des cailloux entassés.

Durant le Temps vil, le prometteur de vilénie, chaque fois qu'il parle du pain, il le trempera dans la sueur.

Mon rival fit obstacle à mon anéantissement lorsque la Gracieuse le lui demanda : Que d'autres que Satan est à même de supporter tout désir de bienfaisance.

Comme le Temps malfaisant dirige ta vie, Maḥwî, ne montre jamais ton perfectionnement ; puisque sa langue, telle une lame, tranchera ton nom.

128

De nouveau une ravissante vola mon cœur ; soit béni, mon cœur, pour cette nouvelle folie.

⁶⁹ Tayfur Abuyazîd Bastamî : grand mystique musulman, mort en 875, son grand père était zarathoustrien, il fut le premier qui parla de la doctrine « *waḥdat al-wudjūd* ». L'essentiel de son expérience spirituelle nous a été transmis sous forme de récit, de maximes et de paradoxes que recueillirent ses disciples directs ou quelques-uns de ses visiteurs, leur ensemble est d'une portée métaphysique et spirituelle appréciable. L'un des aspects essentiels de la doctrine de ce grand soufi iranien, telle qu'elle apparaît dans ses récits et maximes, c'est une conscience approfondie de la triple condition de l'être sous la forme de Moi (*anaiya*), la forme de Toi (*antiya*) et la forme de Lui (*howiya*). Dans cette gradation de la conscience de l'être, le divin et l'humain s'unifient dans un acte transcendant d'adoration et d'amour.

⁷⁰ Yazîd, fils de Ma'âwîa assassina Husên, fils d'Ali le gendre du Prophète.

En voyant son bras, chacun se convertira au judaïsme, si Elle montre le miracle de ses lèvres, il deviendra chrétien.

Etre l'amant de cette image fauve est difficile, crois-tu que le 'Anqâ s'apprivoise tel une perdrix.

Ses yeux ivres promirent de nous lancer des flèches, ô, mon cœur, essaie d'en recevoir une.

Maḥwî, pour peu que tu bouges, tu seras complètement anéanti, tu n'es que larme qui tombe, et soupir qui monte.

130

Celui qui se perd sur le bon chemin, en découvre une le plus large. Après avoir choisi d'être derviche, te voici roi.

Quel est le sens de cette métaphore : À la recherche de *illâ Allâh*, le *lâ ilâha*⁷⁶ te suffira, si tu t'orientes vers la vérité.

Il est bien honteux de demander la royauté pour celui qui est autorisé un instant, à être humblement devant la porte de la bien-aimée.

Je suis attristé, tu es la lune, nos jours sont noirs, la fumée de mon soupir éclipsera le soleil.

Le fait que Tu demeures dans mon cœur est-ce un scandale ! Suppose que tu sois la lune de Canaan, tu résides momentanément dans un puits.

Elle vient de m'assassiner, mon sang tacha respectueusement les pans de sa robe, je suis satisfait, me voici l'offrande.

Sans motif, la reine chassa Maḥwî du devant de sa porte, désormais personne n'aura de la magnificence.

131

le 16 novembre 1240 à Damas. À l'âge de 17 ans il eut un dialogue extraordinaire avec le philosophe Averroès. L'école d'Almeria, celle d'Ibn Maserra, eut une grande influence sur sa formation. Cette école dispensait l'enseignement des missionnaires ismaéliens et shî'ites. Ibn 'Arabî est en profond accord sur ce point avec la théosophie ismaélienne et celle du shî'isme duodécimain qui, l'une et l'autre, maintiennent avec rigueur la loi et les conséquences de la théologie apophatique (*tanzih*). Se produit-il une faille lorsque Ibn 'Arabî décerne cependant le nom de Pure Lumière à cet Ineffable, ou bien l'identifie avec l'Être absolu, alors que la théosophie ismaélienne maintient rigoureusement au-delà de l'être, comme super-être, la source de l'être ? De l'une ou l'autre interprétation découle le sens de l'unité transcendante de l'être (*waḥdat al-wudjūd*), à propos de laquelle on a commis bien des méprises.

⁷⁵ Masnawî : l'ouvrage poétique de Rûmî, le fondateur de l'ordre de Mawlawî.

⁷⁶ *Lâ ilâha illâ Allâh* : profession de foi musulmane : « il n'y a de Dieu que Dieu ... »

La Ravissante, La Séditieuse, L'Astucieuse, La Maligne !

Pour les autres Elle est la bien-aimée, je suis n'importe qui, ô infidèle, ô cruauté !

Pourquoi injustement verses-tu mon sang, je suis un musulman, ô, tu n'es qu'une parmi les infidèles !

Ton comportement à mon égard n'est point bon, ô Gracieuse perfidie !

Tu séduis mon cœur mais tu ne souris pas, ô angélique apparence !

Ne crains-tu pas les soupirs des malheureux amoureux, ô la déloyauté, ô la cruauté ?

Maḥwî, elle ne vit rien de toi, sinon le mal, va-t'en, que le mal se répande sur ton chemin.

132

Le duvet autour de Tes lèvres écarlates, ô, Jésus est le *L, E, V, R, et E*⁷⁷ c'est une robe verte ressemblant aux *R, O, S, et E*.⁷⁸

Surgissant de ton visage la rose de tes lèvres— *lâm* et *bê*, l'élégance des boutons éclipsa le jardin.

Ô, femme aux lèvres délicieuses, jusque quand mon cœur sera-t-il chagriné comme les *T, U, L, I, P et E* à cause de ton grain de beauté.

Grâce aux larmes, j'ai un visage de tulipe, je suis triomphant devant la porte de *A, M, O, et R*.⁷⁹

Ô mon âme, ton amour m'humilie dans le monde, sois équitable pour les *N, U, N et C*.⁸⁰

Aujourd'hui les fanfarons prétendent qu'ils sont amoureux, tous ne se sacrifieront pas comme les *M, A, H, W, et I*

Maḥwî est aujourd'hui très malade, il a très peu de chance de guérir, sinon par le parfum de Ses boucles et de Sa chevelure.

⁷⁷ *Lâm* et *bê* sont deux lettres qui, réunies, signifient lèvres.

⁷⁸ *Ghâin, nân, chîm et hê* sont quatre lettres qui, réunies, désignent le bouton d'une rose.

⁷⁹ *'aîn, shîn, qâf et hê*, ces lettres constituent le mot : amour.

⁸⁰ *Alîf, sîn, tê et hê* signifie «maintenant.»

Institut Europe de Paris



Nous avons divisé cette étude en trois parties, lesquelles pivotent autour de l'hypothèse suivante : l'œuvre de Maḥwî est le résultat d'une tension entre l'esprit de la Loi, telle qu'elle est envisagée par l'Islam orthodoxe, et la vérité comme expérience personnelle, dont le but est d'atteindre le divin. Le thème autour duquel le texte s'organise est l'image de la bien-aimée.

La première partie examine les modèles littéraires de l'amour dont Maḥwî s'inspire. Certes, son texte est l'œuvre d'une personne, mais il est constitué de diverses strates, influences aussi bien de l'Arabie anté-islamique que de l'antiquité persane et de la littérature mystique de Naqshbandiyya qui instaure un rapport particulier avec la poésie, dans la mesure où son fondateur est poète et docteur ès théologie.

Dans la deuxième partie, nous avons cherché à savoir comment l'articulation était possible entre, d'une part, la Vulgate coranique ou la tradition prophétique : les *hadiths*, et, d'autre part, le texte de Maḥwî. Car la poésie soufie possède sa propre dynamique et sa codification dépasse une lecture littérale du Livre révélé.

Nous avons procédé dans la dernière partie ainsi : étant donné que les personnalités mystiques, contemporaines comme historiques, ont joué un rôle majeur dans la formation de la poésie de Maḥwî, il nous a semblé nécessaire de rédiger une sous-partie qui réunirait des devanciers tels Hallâj et Khedr. Dans la deuxième sous-partie, nous avons sondé le texte de Maḥwî, en recourant à la méthode bachelardienne, qui a pour but d'étudier l'imagination matérielle des éléments.

Discipline : Lettres, Humanités et Civilisation

Mots-clés : Maḥwî, Islam, Shari'a, Haqîqa, Traditions prophétiques, Hadîth, Vérité, Mystique, Naqshbandiyya, Khâlid Naqshbandî, Poésie, Lettres Kurdes, Soufi, Orient.

Université de Franche-Comté, U.F.R. des Sciences du Langage, de l'Homme et de la Société ; Centre Jacques Petit (Besançon).