

Significations du lexique mystique dans la littérature persane

«Le vocabulaire des premiers philosophes était entièrement ésotérique... La philosophie illuminative (*ishrāk*) concernant la lumière et les ténèbres, qui était celle des philosophes iraniens tels que Djāmāsp, Farshāvashtar, Būdhardjomehr et d'autres plus anciens, avait pour règle de recourir à un langage secret. Ceci ne doit toutefois pas être confondu avec la pratique des mages païens, des manichéens hérétiques ou d'autres courants qui aboutissent à l'idolâtrie.»

Ainsi s'exprimait le Maître de l'*ishrāk* dans l'introduction à sa *Théosophie orientale* (*Hikmat al-ishrāk*), au sujet du caractère ésotérique du vocabulaire des anciens philosophes, notamment des Iraniens de l'antiquité. Selon lui, il existait dans l'Iran préislamique des théosophes qui avaient bâti tout un système philosophique et spirituel, en recourant à l'intuition (*dhawq*). La *Théosophie orientale* est le résultat des efforts de Shahāb al-Dīn Sohrawardī pour revivifier ce système, et sans doute a-t-il abouti à des résultats remarquables, mais ce qu'il a ressuscité n'est qu'un aspect de la philosophie de l'ancien Iran. Un autre aspect de cette philosophie, exprimé également en langage chiffré, s'est développé dans un autre domaine de la culture islamique en Iran, celui de la poésie et de la littérature mystiques et gnostiques en langue persane.

A partir du quatrième siècle de l'hégire, la poésie, et de manière générale, la littérature mystique persane, foisonnent de subtilités théosophiques, exprimées symboliquement dans une terminologie particulière. Celle-ci, utilisée durant des siècles par les grands maîtres



spirituels, a fini par envahir les recueils de poèmes mystiques, pour atteindre sa perfection dans le *divān* de Shams al-Dīn Muḥammad Ḥāfiz de Shiraz. Cependant, des siècles avant Ḥāfiz, ce lexique était déjà en usage dans les oeuvres des maîtres spirituels, en particulier chez les poètes persans. Des mots tels que le vin (*mey*, *bāde*), le tonneau (*khom*) et le cellier (*khom-khāne*), la taverne (*khārābāt*) et le buveur (*khārābātī*), le mage (*mogh*) et le garçon-mage (*mogh-batche*), le vieux marchand de vin (*pīr-e mey-forūsh*) et le vieux mage (*pīr-e moghān*), ou encore: la chevelure (*zolf*) et le visage (*rokh*), le trait (*khatt*) et le grain de beauté (*khāl*), l'oeil (*tcheshm*) et le sourcil (*ābrū*), la taille (*ḳadd*) et la stature (*ḳāmat*) de la bien-aimée... tous ces termes sont utilisés dans la poésie persane, notamment chez Sanā'ī, 'Aṭṭār, Mowlavī, ainsi que dans des oeuvres en prose telles que les *Sawānih* d'Aḥmad Ghazzālī, les écrits de 'Ayn al-Ḳuḏāt Hamadānī ou les *Lumāt* de 'Arāḳī. L'ensemble de ces termes forme un vaste monument mystique (aussi bien que philosophique et métaphysique, au sens large de ces mots) qui existait en Iran préislamique, et que nos maîtres de l'époque islamique, en s'inspirant des enseignements coraniques, ont gardé vivant. Certains philosophes-théosophes, en tête desquels Shahāb al-Dīn Sohrawardī, ont plus ou moins eu conscience de l'existence de ce monument, qu'ils ont attribué aux théosophes «*pahlavis*» (ou, selon l'expression que l'on trouve dans les oeuvres du Maître de l'*Ishrāk*, de Mollā Ṣadrā et de Ḥādjdj Mollā Hādī: les



théosophes «*al-fahlawiyya*» ou «*al-fahlawiyyūn*»)

Ce monument intellectuel, les théosophes-philosophes ont essayé de le reconstituer dans le domaine de la philosophie: la *Théosophie orientale* de Sohrawardī, notamment, résulte de la conscience qu'avait ce dernier d'hériter de tout un patrimoine spirituel et mystique iranien. Le plus souvent, cependant, il a échappé aux chercheurs que cette spiritualité ne s'est pas seulement épanouie dans le domaine de la philosophie et de la sagesse théosophique. Du fait qu'elle a une portée plus mystique et intuitive que proprement rationnelle et philosophique, c'est en réalité dans la poésie et la littérature qu'on en trouve l'expression la plus accomplie. Cette spiritualité est comme le confluent où se rejoignent philosophie et poésie. Cet aspect de la mystique iranienne n'a malheureusement pas fait l'objet d'étude jusqu'à présent; les significations secrètes de la terminologie mystique de la poésie persane, qui est ce que cette mystique intuitive a produit de plus raffiné, attendent encore d'être expliquées de manière systématique. Ce n'est que dans certaines oeuvres des grands maîtres spirituels que l'on peut trouver çà et là des allusions à ces significations. Mais ces oeuvres elles-mêmes n'ont jusqu'à ce jour pas été sérieusement étudiées; beaucoup d'entre elles restent encore inconnues et non éditées. La redécouverte de ces oeuvres et leur analyse approfondie pourront seules aider à exhumer le symbolisme de cette sagesse intuitive originale. Tant que le symbolisme de ce langage secret n'aura pas été révélé, on ne pourra pas comprendre le véritable sens spirituel de l'authentique littérature mystique persane à l'époque islamique.

Bien que, dans le domaine de la poésie et de la littérature persanes, il ne soit pas apparu de personnalité aussi universelle que le Maître de l'*Ishrāk*, il y eut cependant, à partir du cinquième siècle de l'hégire (et peut-être même avant), des maîtres spirituels qui ont fait allusion aux sens secrets de ce lexique. Les *Sawānih* d'Aḥmad Ghazzālī, ainsi que les oeuvres persanes de 'Ayn al-Ḳuzāt Hamadānī figurent parmi les oeuvres de premier plan qui, écrites au début du sixième siècle, exposent



certaines questions de psychologie spirituelle et de l'authentique gnose ou mystique islamique iranienne. Dans les *Sawānīh*, les secrets de la coquetterie et de la séduction, de la souffrance et de la douleur, de la beauté de la bien-aimée et des autres aspects de l'amour sont exprimés dans une langue poétique spéciale, et, plus important encore, les secrets de termes tels que le trait, le grain de beauté, l'oeil, le sourcil etc. de l'aimée (qui, dans ce livre sont appelés «physionomie de l'amour») y sont allusivement expliqués. Une autre source pour la recherche en ce domaine consiste en des oeuvres écrites durant les siècles suivants, telles que le *Golshan-e rāz* de Maḥmūd Shabestārī, le *Miṣbāḥ al-hidāya* de Maḥmūd Kāshānī, ou les *Awrād al - aḥbāb* d'Abu 'l - Mafākhir Yaḥyā Bākharzī. Il faut citer en outre de petits traités consacrés à l'explication des expressions en usage chez les soufis et dans la poésie mystique persane (entre autres, dans les odes de Ḥāfiz), comme le traité des *Iṣtilāḥāt* attribué à Fakhr al-Dīn 'Arākī et le *Mishwāq* de Mollā Moḥsen Feyz Kāshānī. Les *Iṣtilāḥāt* est le plus développé et peut-être le plus ancien de ces traités qui nous soient parvenus. Il vient d'être réédité sous le titre de *Rashf al-alḥāz fī kashf al-alfāz*, et, dans cette nouvelle édition, est attribué à Sharaf al-Dīn Ḥusayn ibn Ulfatī Tabrizī.

L'ouvrage contient une brève introduction et trois chapitres au long desquels sont définis à peu près trois cents termes et expressions utilisés dans la poésie et la prose poétique persanes. Ceux-ci diffèrent totalement du vocabulaire mystique employé par Muḥyi l-Dīn 'Arabī. La base de ce lexique est l'amour, tout comme le système gnostico - mystique des poètes persans, lui aussi fondé sur l'amour et les états amoureux. Les significations de ce lexique diffèrent même de celles que l'on trouve dans les autres doctrines de l'amour (comme, par exemple, celle d'Ibn Fāriz).

Au premier chapitre du traité, sont définis des termes ayant trait à l'aimée, tels que le désir et l'attrait, la dilection et l'amour, la recherche, la minauderie, la coquetterie etc. Au second chapitre sont définis les termes communs à l'amant et à l'aimée, comme le plaisir, le vin, la



coupe et la gorgée, la bougie, l'aimé(e) (*shāhed*), le trait et le grain de beauté, les cheveux et la taille etc. Au troisième chapitre, enfin, sont expliqués les termes particuliers à l'amant et ses états amoureux, tels que l'étreinte, la souffrance et la douleur, la folie et la pauvreté, la peine et la défaillance etc.

Bien qu'il ne soit pas unique en son genre, la profondeur et l'étendue de ce traité en fait un des maîtres livres pour l'étude du lexique mystique. Sans la prise en considération de cette oeuvre précieuse, la reconstruction de la mystique intuitive islamo-iranienne resterait imparfaite. Il en existe heureusement de multiples manuscrits dans les bibliothèques. On peut même en trouver certaines parties dans des recueils de textes manuscrits.

Ce traité, malgré toute son importance pour la connaissance de la mystique islamique et de la spiritualité iranienne, n'a malheureusement pas encore été étudié de manière suffisamment approfondie. Ni la date de sa composition ni l'identité de son auteur n'en sont encore connues avec certitude, et aucune édition correcte n'en a encore été publiée.

La date probable de sa composition doit se situer à la fin du septième ou dans la première moitié du huitième siècle de l'hégire, même si dans l'un (au moins) des manuscrits, le copiste prétend que le traité a pour but d'expliquer les termes utilisés dans le *divān* de Ḥāfiz, ce qui situerait sa rédaction au neuvième siècle ou même plus tard. De fait, l'ouvrage en question définit plus ou moins les mêmes expressions que celles employées par Ḥāfiz dans son *divān*, ce qui, à vrai dire, montre que les termes mystiques que l'on trouve dans les poèmes de Ḥāfiz, contrairement à ce que prétendent certains chercheurs, ne dérivent pas de la doctrine d'Ibn 'Arabī ou même d'Ibn Fārīz, et que leur secret doit être cherché dans d'autres sources: notre traité, assurément, constitue l'une d'entre elles.

Il importe de constater que ce lexique n'est pas propre à Ḥāfiz: d'autres poètes persans aussi l'ont utilisé. De toute façon, comme il existe d'autres manuscrits de cette oeuvre antérieurs à l'époque de



Hāfiz, il faut bien admettre que la prétention du copiste est insoutenable.

Des doutes subsistent aussi concernant l'auteur. Dans certains manuscrits, le livre est attribué à Fakhr al-Dīn 'Arāḳī, et c'est sous le nom de cet auteur qu'il a été connu jusqu'à présent. Mais d'autres manuscrits, meilleurs, ont été trouvés, lesquels signalent comme auteur un certain Sharaf al-Dīn Ḥusayn ibn Ulfatī Tabrīzī. Cette attribution semble plus exacte, quoiqu'elle ne jouisse d'aucune preuve décisive. Ce personnage est par ailleurs très imparfaitement connu.

Venons-en à la présente édition, ainsi qu'aux éditions antérieures de ce livre. Pour autant que l'auteur de ces lignes le sache, deux éditions différentes de ce traité ont déjà été publiées précédemment, chacune d'elles ayant fait l'objet de plusieurs réimpressions. La première, due à Sa'īd Nafīsī, a été publiée dans les oeuvres complètes (*Kolliyāt*) de 'Arāḳī (Téhéran 1338/1959); la seconde a été publiée sous le titre de *Resāle-ye eṣṭelāḥāt*, avec les *Luma'āt* de 'Arāḳī (Téhéran, 1353/1974). Chacune de ces éditions, établies seulement sur la base d'un seul manuscrit, contient de ce fait de nombreuses erreurs –quoique la seconde soit meilleure que la première. Une troisième édition vient d'être publiée; elle a été établie par M. Nadjīb Māyel Heravī sur la base de cinq manuscrits. Dans certains cas cette dernière édition corrige les erreurs des deux précédentes, mais du fait que l'éditeur ignorait complètement l'existence de celles-ci, il a, lui aussi, commis de nombreuses inexactitudes, rendant ainsi des plus difficiles la tâche des lecteurs et des chercheurs qui s'intéressent à ce livre.

L'aventure survenue à l'édition de ce traité est malheureusement significative de l'inefficace précipitation de beaucoup de nos chercheurs. Que d'éditeurs qui, à peine ont-ils trouvé un manuscrit d'une oeuvre de valeur, en entreprennent aussitôt l'édition! Ils prétendent parfois faire de l'édition critique, alors qu'ils ignorent jusqu'à l'existence, dans les bibliothèques du monde (voire même dans les bibliothèques de leur propre ville) de plusieurs autres manuscrits de la même oeuvre. Pire



encore, ils ne se donnent même pas la peine de recourir aux catalogues des livres imprimés. Cette négligence et cette précipitation ont pour résultat la publication d'éditions successives d'une même oeuvre, pour lesquelles les éditeurs s'efforcent chaque fois de reprendre le travail à zéro, alors que d'autres, avant eux, ont parcouru le même chemin, voire même sont allés beaucoup plus loin qu'eux! Les éditions répétées des recueils de poèmes de nos poètes, dans notre pays, est le résultat de cette même désinvolture. Il se trouve malheureusement parfois des éditeurs prétendant corriger les éditions critiques des autres: au lieu de commencer le travail là où les autres l'ont terminé, ils reprennent tout par le début, comme si rien n'avait été fait jusqu'alors concernant l'oeuvre en question. Les aventures survenues en Iran aux nombreuses éditions du *Mathnavī* de Mowlavī, après l'édition de Nicholson, constituent un exemple flagrant de cette sorte de légèreté.

Quoiqu'il en soit, la présente édition du *Rashf al-alhāz*, ayant eu recours à d'autres manuscrits que les précédentes, comporte une introduction qu'ignoraient ces dernières. L'auteur s'y présente sous le nom de Ḥusayn ibn Aḥmad Tabrīzī. Le point le plus important de ce texte est la raison donnée pour expliquer le recours à une terminologie mystique spéciale. Une partie de ce lexique est emprunté aux membres du corps humain: l'oeil, le sourcil, le trait, le grain de beauté, la taille etc., parce que «l'homme, parmi tous ses objets de connaissance, comprend le mieux ce qui a trait aux beautés du corps humain» (p. 36). Toutefois, ces noms ne forment qu'une partie des termes utilisés par les poètes mystiques. Il y en a d'autres, tels que le vin, la taverne, le tonneau, la coupe, le vieux mage, le garçon - mage, ou encore: le jour et la nuit, des noms de fleurs ou des états d'âme tels que l'ivresse et la lucidité, la tristesse et la douleur, la plainte et la lamentation, et des dizaines d'autres. L'auteur les explique dans son traité, sans cependant y faire la moindre allusion dans son introduction. A ce point de vue, celle-ci n'explique qu'incomplètement les raisons du choix des multiples termes pour exprimer des concepts mystiques.



Ce défaut provient de l'auteur. Mais dans l'établissement du texte de cette préface, l'éditeur a lui aussi commis de nombreuses erreurs. Nous avons eu à notre disposition d'autres manuscrits de ce traité, qui n'ont pas été utilisés par ce dernier. La comparaison du texte édité avec ces autres manuscrits révèle que les manuscrits dont s'est servi le correcteur comportaient de multiples lacunes.

Les trois chapitres du traité comptent également de nombreux défauts. Il suffit, pour repérer certains d'entre eux, de comparer la dernière édition avec les précédentes, dont l'éditeur ignorait l'existence. Certaines erreurs concernent les définitions des mots. Cependant, dans la lecture des termes définis eux-mêmes se sont glissées des erreurs dans l'édition de M. Māyel Heravī. Au premier chapitre, par exemple, s'il s'était référé à l'une des éditions antérieures, il aurait vu que dans le passage où sont expliqués les mots village, quartier, ruelle et seuil, est d'abord expliqué le mot «ville» (*shahr*) (ce qui est tout à fait exact et logique), et non le mot «contemplation» (*shohūd*) (ce qui est tout à fait faux). Dans les autres éditions on trouve également des termes qui ne figurent pas dans l'édition présente, tels que «réunion» (*madjles*) et «gaieté» (*ṭarab*), au début du deuxième chapitre.

Il faut cependant signaler que les manuscrits de Māyel Heravī sont à certains égards plus complets et peuvent par conséquent parfaire les éditions précédentes. Mais dans l'ensemble, la dernière édition de ce traité, telle qu'elle se présente, est défectueuse et il faut souhaiter que le texte de ce livre soit à nouveau établi à l'aide d'autres manuscrits, tels que celui de la bibliothèque de la Madrasa Moṭahhari (anciennement Sepah - sālār) n°5535, celui de la Bibliothèque centrale de l'Université de Téhéran, n°890, et celui de la Bibliothèque de l'ancienne Assemblée nationale, n°306.

