

‘Alī SHARĪAT KĀSHĀNĪ

Le motif de la “Vision” en littérature mystique persane de Bāyazīd-e Bastāmī à Ḥāfez*

«J'étais sur le toit de ma maison. Je vis alors la beauté
du Vrai Suprême en toute Sa Gloire et Sa Magnificence
[...] Et en ce moment, le monde entier devint une vive

* Nous tenons à mentionner ici la récente publication du professeur Nasrollāh Pourjavady, intitulée *La vision de la lune dans le ciel* (Téhéran, PUI, 1996, 267 p.), avec une introduction en français de Charles-Henri de Fouchécour. L'intitulé de l'ouvrage, de même que l'essentiel de son contenu, renvoient à une Tradition – *ḥadīth* – attribuée au Prophète Moḥammad, selon laquelle il aurait dit : «*Les fidèles verront Dieu dans l'autre monde, tout comme ils voient la [pleine] lune dans le ciel.*» Cette Tradition est considérée par l'auteur comme la source principale à partir de laquelle, en théologie musulmane et dans le soufisme, se met en place l'idée de la Vision de Dieu. Dans le travail que nous présentons ici, notre attention est plutôt centrée sur une autre Tradition prophétique ; il s'agit du célèbre *ḥadīth* qui affirme : «*J'ai vu mon Seigneur sous la plus belle des formes.*» Cette Tradition, amplement citée par les auteurs classiques, fait penser plutôt à la Vision absolue dans ce monde-ci. De plus, elle trouve sa plus belle et sa plus forte expression dans la poésie mystique persane dont il sera question dans cet article.

lumière. Du milieu de la lumière, Il s'adressa à moi à soixante-dix reprises en langue persane, en disant : «*Ô Rūzbehān! Je t'ai élu pour la Walāyat (Régence spirituelle); Je t'ai comblé de Ma Bonté en amitié. Tu es Mon représentant dans les deux mondes.*» [...] Je fus alors englouti dans l'océan de la joie extatique».

«Durant une nuit, j'ai vu la constellation de l'Ourse s'ouvrir, et apparaît la Beauté incomparable de Dieu le Très Haut. Il me dit alors : «*Ô Rūzbehān! c'est Moi qui Se révèle à toi par ces lucarnes[...]*»¹

Les confidences que les mystiques contemplatifs nous font au sujet de la Vision du Vrai Suprême (*Ḥaqq*) trouvent leurs points d'appui dans cette célèbre Tradition prophétique qui est couramment rapportée en littérature soufie : «*J'ai vu mon Seigneur sous la plus belle des formes*».² Cette Tradition, projetant tout à la fois les motifs du *beau*, de la *forme* et de la *vision*, a été aussitôt reprise par le soufisme primitif, tout en étant mise en relation souvent avec certains versets coraniques où figurent les notions de beauté (*ḥosn/djamāl*), «la plus belle des formes» (*aḥsana ṣowar*)³ et de «la rencontre»

1. Rūzbehān Baqlī Shīrāzī, visions rapportées in : Shams, 'Abdollaṭīf, *Rūḥ al-Djanān*, in *Rūzbehān-Nāmeḥ*, texte annoté et introduit par Moḥammad-Taqī Dānesh-Pažūh, Téhéran, Āsār-e mellī, 1347/1968, pp. 169 & 171 :

«بر بام خانه خود بودم، جمال بی چون حق را دیدم به وصف عز و جلال ... و در آن حال جمله عالم نوری بود شعشعانی. از میانه نور هفتاد نوبت ندا فرمود به لسان آفارسیه : " ای روزبهان! اختیار کردم تو را به ولایت، و نیکویی کردم با تو به محبت. ولی من در دنیا و آخرت ... " در بحر وجد غرق شدم ... و چند زمان بگذشت ... تا شبی دیدم که بنات نعش گشاده شد، و جمال بی چون حق تعالی از آن پیدا شد، و فرمود : " ای روزبهان ! ظاهر شدم بر تو ازین روزن ها. "»

2. La citation de ce *ḥadīth* par les auteurs persans atteint une fréquence considérable. Rien que dans le '*Abḥar al-'Asheqīn*' de Rūzbehān, il revient à cinq reprises accompagné souvent d'amples commentaires. Cf. Rūzbehān Baqlī Shīrāzī, *Kitāb-e 'Abḥar al-'Asheqīn* ("Le Livre du Jasmin des Fidèles d'amour"), texte persan établi et publié par Moḥammad Mo'īn et Henry Corbin, Téhéran, 3^{ème} éd., IFRI, 1366/1987, pp. 31, 74, 92, 128 & 129 : رأیت ربی فی احسن صور :

3. Coran, 40/64 : «Et Il (Dieu) vous a créé sous la plus belle des Formes.» / و صورکم فاحسن صورکم . C'est à ce verset que s'apparentent cer-

(*leqā*). Par la suite, elle a été amplement commentée par un très grand nombre d'auteurs mystiques et de théosophes gnostiques, acquérant ainsi le statut de *motif*. La transmission de cette tradition ainsi que celle de ses différentes variantes à la poésie persane classique, en particulier aux poèmes qui chantent la Beauté et la passion de la Rencontre, ont largement contribué à la mise en place du registre gnostico-mystique de cette poésie. Parallèlement, sous l'effet de l'effervescence de l'imagination poétique, les autres motifs conjoints à cette tradition archétypique, comme ceux du "beau", de "la forme", de "l'œil" et de "la vision" (ou de "la rencontre"), sont soumis à une extension de sens, ceci donnant lieu à des représentations nouvelles liées au domaine du sensible aussi bien qu'à celui du suprasensible. Le "beau visage", la "plus belle des formes", la "rencontre" avec l'Aimé(e) et la vision de "Sa Face", ce sont quelques-uns des thèmes et des leitmotiv les plus fondamentaux liés à "la Vision" qui deviennent omniprésents sur l'atlas de la poésie persane; ils acquièrent, selon le contexte, tantôt un sens profane, tantôt un sens spécifiquement mystique, ou même les deux à la fois. comme c'est le cas chez 'Aṭṭār, Mowlavī, Rūzbehān et Ḥāfez. Ils confèrent, en effet, à la poésie persane classique, tout comme à la prose mystique qui cohabite avec elle, une spécificité fort remarquable et une esthétique interne inégalable.

I

La "Vision de Dieu" (*ro'yaṭ-e elāhī*) est en fait l'un des problèmes les plus controversés, pour ne pas dire insolubles, en théologie musulmane. Le Coran, qui constitue, dans le monde irano-islamique, la première source d'inspirations mystiques et de réflexions théosophiques, est manifestement ambivalent à ce sujet. Parmi les versets coraniques, il y en a, qui attestent, de façon implicite ou explicite, mais souvent

← taines Traditions prophétiques qui, identifiant la beauté humaine à celle de Dieu, affirment par exemple: «Dieu est beau et aime la beauté.»/
 ان الله جميل و يُحب الجمال

dans une perspective eschatologique, de la possibilité de “voir Dieu” ou de Le “rencontrer”. Cette possibilité se traduit généralement par le mot *leqā'* qui signifie selon le contexte “rencontre”, “vision” et “visage”.⁴ Les versets cités ci-après vont dans ce sens :

«Et ceux qui n'avaient pas eu l'espoir en notre rencontre ont dit : “Pourquoi les anges ne descendent pas sur nous, ou bien pourquoi nous ne voyons pas notre Seigneur [...]”».⁵

«Ceux qui ont cru voir un mensonge dans la Rencontre avec Dieu, ce sont les perdants ! [...]».⁶

Le verset suivant qui fait partie de la sourate *Résurrection*, et qui contient le mot *nāzera* (“qui voit”, “qui contemple”), est le verset le plus explicite au sujet de la Vision dans l'outremonde :

«À ce jour-là, les visages joyeux se tournent vers leur Seigneur, en Le contemplant».⁷

Mais il y a aussi des versets qui nient de façon catégorique la vision de Dieu par l'homme :

“Les yeux ne Le comprennent point, mais Lui, Il comprend [et voit] les yeux. Et Lui est [Le seul qui est infiniment] subtil, et est omniscient [...]”.⁸

4. Les mots arabo-persans *mushāhada* (en persan : *moshāhedeh*/مشاهده) et *ro'yat*, qui signifient “voir” et “contemplation”, sont deux équivalents du mot *leqā'* ; ils constituent deux leitmotiv en littérature mystique, notamment sous ses aspects poétiques. L'équivalent purement persan de ces mots est *dīdār* (“rencontre”, “voir” et “visage”/دیدار). En poésie persane classique, le mot *dīdār* atteint une fréquence presque égale à celle du mot *moshāhedeh*, et nettement supérieure à celle des mots arabes *leqā'* et *ro'yat*.

5. Coran, 25/21 :

«وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًا كَبِيرًا...»

6. Coran, 6/31 : «قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ...»

7. Coran, 75/22-23. Voir aussi *ibid.*, 53/10-14.

«وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ. إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ.»

8. Coran, 6/103.

«لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْبَصَرَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ.»

Il existe un troisième type de versets qui tout à la fois nient et admettent la vision de Dieu; ce sont les versets les plus ambivalents qui ont longtemps suscité des commentaires contradictoires. Le plus significatif parmi ceux-ci est celui qui rapporte un moment fort de la prophétie de Moïse :

«Quand Moïse est venu à notre rencontre, il demanda : "Ô Seigneur ! montre-Toi à moi afin que je Te regarde." Il lui répondit : "Tu ne Me verras pas. Mais [si tu persistes dans ton désir de Me voir], regarde cette montagne [...]» Et quand son Seigneur se manifesta sur la montagne, celle-ci se brisa. Et Moïse s'évanouit [...]»⁹

À partir de ces différents versets ambivalents,¹⁰ et selon le type de commentaire qui est fait sur les uns et les autres, se forment deux conceptions antagonistes de "la vision de Dieu". Sur le plan philosophique, elles se présentent initialement aux VIII-IX^e siècles, chez les deux puissants détenteurs du savoir scolastique musulman, les Mū'tazelites (faisant partie de la minorité *chi'ite*) et les 'Ash'arītes (partie intégrante de la communauté *sunnite* constituant la religion officielle de l'époque). Les premiers, se basant sur les raisonnements rationnels, rejettent l'idée de "la vision d'Allāh", ce refus constituant l'un des principes contingents ou "aspects secondaires" (*forū'*) même de leur école philosophico-théologique; tandis que les seconds, s'appuyant sur les capacités intuitives et les pouvoirs illuminatifs du croyant, admettent l'aptitude de celui-ci à la Vision absolue.

Dans l'ensemble, la "vision de Dieu" pose, il est vrai, un problème fondamental, celui d'apercevoir ou d'imaginer l'Unique sous une forme sensible, isomorphe, et même anthropomorphe. C'est que dans l'orthodoxie musulmane l'Invisible

9. Coran, 7/143 :

«وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَىٰ لَكَ وَوَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ، فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرَىٰ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا...»

10. Pour d'autres versets coraniques admettant ou refusant la vision de Dieu, voir : *Khorramshāhī*, Bahā'oddīn (sous la direction de) *Qor'ān-pažūhī* (Études coraniques), 2 vols., Téhéran, Dūstān-Nāhid, 1377/1999, vol. I, p. 1133 sq.

ne possède aucun attribut ou propriété qui puisse lui imposer la matérialité, la forme et la figure; Sa Réalité substantielle ainsi que Ses Qualités-Attributs ne peuvent donc tomber sous la perception coutumière de l'homme et de son regard, lesquels se déploient à partir de l'expérience du sensible et du visible. Le Coran est également explicite à cet égard : «*Il n'y a rien qui Lui ressemble*». ¹¹ Qui plus est, aux yeux des adversaires de la thèse de la Vision, prétendre voir "la Face de Dieu", c'est admettre que l'Infini est susceptible de se réduire au niveau d'une forme finie, ceci contredisant l'infinitude de l'Unique.

En outre, la représentation du divin et celle de Ses Qualités-Attributs selon les formes sensibles et bornées concernent également la thèse de "l'unicité de l'Être" (*waḥdat al-wudjūd*) telle qu'elle est formulée par le grand théosophe Ibn 'Arabī (m. en 638/1240) thèse qui, en dépit de sa résistance manifeste au panthéisme et à l'isomorphisme, laisse entendre néanmoins l'intégration du divin et du monde phénoménal, y compris l'être humain, l'un par l'autre, et qui risque, de ce fait, de tomber dans le piège d'une sorte de monisme. Par là-même, cette thèse risque de mener à matérialiser les manifestations (*tadjalliyāt*) du Suprasensible et, par conséquent, à les ramener aux niveaux du créé et du phénoménal. Abū-Ḥāmed Ghazzālī (1058-1111), le frère d'Aḥmad Ghazzālī, est l'adversaire le plus farouche de cette thèse jugée réductrice et homogénéisante, bien qu'en tant qu'*ash'arīte*, il puisse admettre la possibilité de voir l'Invisible. Plus tard, au XIV^e siècle, nous assistons à une hostilité farouche, voire exagérée, qui va se manifester à l'égard de la doctrine d'Ibn 'Arabī, en particulier chez les mystiques persans issus de l'école des *Kobrāvīyah*, comme 'Alā' al-Dowleh Semnānī (m. en 736/1336), qui sont alors soucieux d'un glissement de cette doctrine dans le monisme. ¹² Cette prise de position se retrouve même chez le

11. Coran, 42/11 : ليس كمثله شيء . Voir aussi *ibid.*, 112/4.

12. Cette prise de position est manifeste dans la *Correspondance* échangée entre Semnānī et son contemporain 'Abd al-Razzāq Kāshānī (m. en 736/1335) ce fervent continuateur d'Ibn 'Arabī en Iran. Cf. Semnānī, 'Alā' al-Dowleh, *Moṣannafāt-e Fārsī* (Oeuvres en per-

poète *Djalāl al-Dīn Mowlavī*; il exprime, par exemple dans son *Mathnavī*, son agacement à l'égard d'Ibn 'Arabī, en jugeant, entre autres, que la thèse de la *waḥdat al-wudjūd* s'avère intenable, et même aberrante, du fait qu'elle intègre la concupiscence et la transcendance l'une dans l'autre.¹³ Or, il n'est pas étonnant de constater que *Jāmī*, ce continuateur d'Ibn 'Arabī en Iran du XV^e siècle, tente de minimiser le piège tendu par une acceptation inconditionnelle de sa thèse sur la manifestation des Noms (ou des Attributs) divins. Dans ses *Lavāyeh*, il rapporte, entre autres, l'opinion, répandue parmi certains mystiques, selon laquelle la manifestation apparente des Attributs du Divin dans le monde représente uniquement un "degré" (*martabah*) de l'Unicité de l'Unique, et que de telles manifestations théophaniques n'entraînent pas la multitude de la Divinité, pas plus que la matérialisation de Son Essence et celle de son union spirituelle avec l'homme. En effet, la configuration sensible de ces Manifestations est, aux yeux de *Jāmī*, comparable à celle des images dans un miroir, lesquelles, dépourvues d'autonomies substantielles, renvoient aux réalités archétypales (*a'yān-e sābetah*, Idées-Archétypes).¹⁴ En outre, *Jāmī* soutient que le Vrai Suprême se manifeste à chaque instant sous une forme et dans un rang différents, ce qui signifie, d'après lui, que la multitude des Attributs divins s'annoncent les uns après les autres et sous des signes de reconnaissance variés.¹⁵ Cela signifie aussi que

← san), texte introduit et annoté par *Nadjīb Māyel-e Heravī*, Téhéran, Enteshārāt-e 'elmī wa farhangī, 1369/1990, pp. 337 sq. & 343 sq.

13. Cf. *Zarrīnkūb*, 'Abdolḥoseyn, *Serr-e ney*, Téhéran, 4^{ème} éd., Enteshārāt-e 'elmī, 2 vols. 1372/1993, vol. I, p. 485 sq. & vol. II, p. 736 sq.

14. *Jāmī*, 'Abd al-Raḥmān, *Lavāyeh*, éd. E. H. Whinfield, M. A., & *Mīrzā Moḥammad Qazvīnī*, bilingue, Lahore, Islamic Book Foundation, 1978, pp. 22 & 24.

15. *Ibid.*, pp. 40-41 :

«و اما ارباب کشف و شهود می بینند که حضرت حق سبحانه و تعالی در هر نفسی متجلی است به تجلی دیگر، و در تجلی او اصلاً تکرار نیست. یعنی در دو آن به یک تعیین و یک شأن متجلی نمی گردد، و بلکه در هر نفسی به تعیین دیگر ظاهر می شود، و در هر آنی به نشانی دیگر متجلی می گردد.»

de telles Manifestations, ne constituant pas une constance homogène, ne portent pas atteinte à l'Unique. C'est à la lumière de telles réinterprétations que certains continuateurs d'Ibn 'Arabī en Iran, y compris Jāmī lui-même, ont cherché à conférer à la doctrine de celui-ci un éclat mystique proche de celui de l'expérience contemplative, en l'intégrant dans une vision essentiellement illuminative (*eshrāqī*); c'est ce que nous constatons du moins dans les *Lama'āt* de 'Erāqī, puis dans les *Lavāyeḥ* de Jāmī (voir *infra*, III). Par là-même, ils ont cherché à justifier l'union de l'amant humain et du Bien-Aimé divin aussi bien que l'acte de contemplation – ou de Vision – qui prélude souvent au sentiment d'unicité.

Les soufis des premières heures avaient eu une parfaite connaissance de ce qui pouvait entraîner la représentation du divin sous une forme phénoménale et temporelle aussi bien que des tentations d'ordre théologique susceptibles de lui assigner la matérialité et un lieu-espace dimensionnel. C'est ce que du moins le *Kashf al-Maḥḍjūb* de Hodjvīrī (m. en 465/1072) laisse entendre : «*Certains ont vu dans [le verset qui dit] "les yeux ne le comprennent point" une preuve de la négation de la Vision, et certains autres ont pris le (verset qui affirme) "Il prend place dans le monde divin" pour la preuve [qu'Il se trouve dans un monde doté] d'endroit et de direction.*»¹⁶ Et c'est à la suite de telles prises de position que l'hagiographe 'Abū-Rūḥ (m. en 541/1147), rapportant l'un des dires de son prédécesseur Abū-Sa'īd-e Abu'l-Kheyr (357/967-440/1048), nous renseigne également sur les idées antagonistes que se font de la Vision les partisans de la *Shari'at* (la Loi religieuse) et ceux de la *Tarīqat* (la Voie mystique), ce qui concerne aussi les positions

16. Hodjvīrī (=Djullābī-ye Hodjvīrī), Abu'l-Ḥasan 'Alī b. 'Osmān-e Djullābī, *Kashf al-Maḥḍjūb* ("Le Dévoilement du Caché"), texte établi par V. Zuckovskiy, Léningrad, 1304/1926, 2^{ème} éd., avec une introduction par Qāsem Anṣārī, Téhéran, Ṭahūrī, 1371/1992, p. 526, Cf. également *ibid.*, p. 370.

«... وگروهی دیگر "لا تدركه الابصار" را دلیل نفی رؤیت ساختند، و گروهی "تم استوی علی العرش" را اثبات مکان و جهت.»

tranchées qui opposent les *Ash'arītes* aux *Mu'tazelītes*. D'après ce que rapporte Abū-Rūḥ, le fait qu'on désire que le Bien-Aimé divin se cache à nos yeux correspond au vrai. Cette occultation relève de la Fierté de la Magnificence. Excepté ce cas, la Vision est un fait qui est familier à la *Tarīqat*; il ne fait pas partie du domaine de la *Sharī'at*.¹⁷

Quant aux commentateurs du Coran, ils adoptent généralement une position prudente concernant la possibilité ou l'impossibilité de la Vision. Même dans le cas où ils admettent la Vision dans l'outre-monde, ils la réservent aux croyants; cela est également le cas dans les commentaires que ces auteurs portent sur les versets eschatologiques qui promettent aux fidèles les *Houris* d'une beauté éternelle, et "le vin pur" servi par les "beaux échansons" dans le jardin du Paradis (cf. par exemple Coran, 76/5-21).

Ainsi, certains commentateurs mystiques du Coran, comme Alḥmad Meybodī, font de la thèse de la Vision d'Allāh une thèse plausible tout en récusant ce qui peut mener au monisme ou à l'anthropomorphisme. En effet, dans son commentaire ésotérique du Coran, le *Kashf al-Asrār* ("Le Dévoilement des Mystères", composé en 520/1126), Meybodī, commentant le verset qui dit : "Les yeux ne le comprennent point, mais Lui. Il comprend [et voit] les yeux. . ." (op. cit.), parle de l'impuissance de la raison humaine ('*aql*) pour percer le mystère de la toute-puissance divine.¹⁸ Tandis que, s'agissant du même

17. Abū-Rūḥ, Lotf Allāh b. Abī-Sa'īd b. Abī-Sa'īd, *Hālāt wa Sokhanān-e Abū-Sa'īd-e Abu'l-Kheyar* ("Les États mystiques et les Dires d'Abū-Sa'īd-e Abu'l-Kheyar"), texte établi, introduit et annoté par Moḥ.- Rezā Shafī'ī-ye Kadkanī, Téhéran, Āgāh, 1366/1987, 2^{ème} éd., 1367/1989, p. 105.

«شیخ نساج رحمة الله گفتی : " مرا در مسئله رؤیت با معتزله خصومت نیست، از برای آنک هر که معشوق را خواهد که کسی نبیند حق به دست وی بود، این غیرت جلال به یک نوع از (امر) طریقت است اما شریعت نیست. »

18. Cf. Meybodī, Abu'l-Faḥr Rashīd al-Dīn, *Kashf al-'Asrār* ("Le Dévoilement des Mystères", le commentaire ésotérique le plus complet du Coran en langue persane, composé en sept vols.), éd. Ḥabībollāh Āmūzgār (un extrait en 2 vols.), Téhéran, Eqbāl, 2^{ème} éd., 1371/1992, vol., I, pp. 301-302.

verset, certains autres auteurs soufis, comme Aḥmad Ghazzālī et en particulier son disciple ‘Ayn al-Quzāt-e Hamadānī, évoquent l'impossibilité de la Vision uniquement chez ceux dont "le miroir de l'âme" n'a pas été suffisamment poli pour que "l'œil du cœur" puisse y contempler "la Face d'Allāh" (voir *infra*). Mais dans le cas du verset qui dit : «*Et ceux qui n'avaient pas eu l'espoir en notre rencontre...*» (*op. cit.*), Meybodī affirme la réalité de la Vision dans l'autre monde, celle-ci étant un privilège qui est uniquement accordé aux croyants. «*Les infidèles ont exigé voir les anges aussi bien que voir Dieu le Très Haut ! [...] La rencontre avec le Seigneur ne les concerne point [...] Il leur est réservé une seule et unique rencontre, celle qui aura lieu lors de la Résurrection, avant l'entrée des fidèles au Paradis, et elle sera une rencontre de colère; désormais le Seigneur leur sera caché*». ¹⁹ Qui plus est, lors de son commentaire sur le verset selon lequel le Prophète Moïse avait désiré ardemment voir Dieu, mais avait entendu : «*tu ne Me verras pas*» (*op. cit.*), Meybodī voit dans cette absence de la Vision la preuve même de la grandeur de Moïse ; cela du fait que le Seigneur, n'ayant pas répondu au souhait empressé du Prophète, l'avait comblé de Son propre Désir, Désir généreux qui se traduit d'une part par le refus d'un désir moins important, celui de Moïse visant la Vision et, d'autre part, par la mission prophétique que Dieu allait confier à Son Envoyé. «*Ô Moïse ! Je t'ai privé d'une seule chose, ce fut la Vision; mais en récompense, J'ai voulu te combler de nombreuses autres vertus, et t'habiller de l'honneur de la Générosité*». ²⁰ Ainsi, sans passer par le détour des affirmations ambivalentes concernant l'idée de la Vision ou celle de son impossibilité, Meybodī adopte plutôt une herméneutique apologétique qui va dans le

19. *Ibid.*, vol. II, p. 140, Ici Meybodī fait allusion au verset 21 de la sourate 25 du Coran (*op. cit.*, voir *supra*, note 5).

20. *Ibid.*, vol. I, p. 351 :

«چون موسی به عجزِ بندگی به محل خدمت و مقام توبه باز شد، خداوند تدارک دل وی کرد و به رفیق با او سخن گفت، و او را به رسالت خود برگزید و فرمود : "ای موسی، من تو را از یک چیز منع کردم، و آن دیدار بود. در عوض تو را به فضیلت‌های بسیار خواستم، و به شرف کرامت بیاراستم."»

sens d'une logique prophétologique. Hormis ce cas spécifique, il admet, nous venons de le voir, une Vision d'ordre eschatologique. L'insistance de Meybodī sur la possibilité *post-mortem* de la Vision (ou de la Rencontre) se fait sentir dans les commentaires même qu'il fait sur les versets qui ne concernent pas la question de Vision. Commentant, par exemple, le verset 10 de la sourate 21 du Coran qui dit: «*Nous vous avons envoyé un Livre (le Coran) où vous êtes interpellés; n'y réfléchissez-vous pas?*», Meybodī écrit ceci: «*La scène de la Résurrection se vit dans l'espoir de l'apparition du visage des gens du Coran. Les coupes remplies du vin [qui jaillit au Paradis de la source] de Kowthar s'impatientent d'être prises par eux [...] Et le plus noble et le plus honoré encore, c'est que l'Essence et les Qualités Éternelles (=Dieu) s'enthousiasment de leur rencontre avec eux. Comme Il l'a exprimé Lui-même: "Les bienfaiteurs se sont épris de passion pour Ma Rencontre, [mais] Ma passion pour la Rencontre avec eux est encore plus grande".*²¹

Cette conception eschatologique de la Vision est adoptée par certains autres auteurs soufis, comme par exemple Aḥmad Jām (m. en 536/1141), auteur de *Miftāḥ al-Nadjāt*. En effet, celui-ci admet que «*les gens du Paradis verront Dieu avec l'œil du cœur*»; mais il soutient aussi que le Vrai suprême se manifestera à eux en dehors de toute forme qui lui assignera la matérialité. «*Ils Le verront en tant qu'existence incomparable*» (*bī-čūn*); car «*Il ne possède ni la forme ni la figure, ni la couleur ni la qualité-attribut [sensible]*».²²

Partant du commentaire de Meybodī, nous constatons donc

21. *Ibid.*, vol. II, p. 61.

«... و عرصهٔ قیامت و صعیب سیاست در آرزوی دیدار اهل قرآن (است)، و قدح‌های شراب کوثر مشتاق لبان اهل قرآن ... و از همه عزیزتر و بزرگوارتر آن که ذات صمدی و صفات سرمدی در اشتیاق اهل قرآن است که خود فرموده "نیکوکاران شوق لقای من دارند و شوق من به لقای آنان بیشتر و بالاتر است."»

22. Jām-e Nāmeqī, Aḥmad (=Sheykh-e Jām), *Miftāḥ al-Nedjāt* ("La Clef de la Délivrance"), texte établi et introduit par 'Alī Fāzel, Téhéran, 2^{ème} éd., Pažūeshgāh-e 'olūm-e ensānī wa moṭāle'āt-e farhangī, 1373/1994, p. 91.

que la question de la Vision se pose différemment dans le soufisme et dans l'orthodoxie théologique, même si ce commentateur est l'un de ceux qui privilégient la possibilité de la Vision dans l'autre monde. Cette différence de point de vue s'intensifie en particulier chez ceux qui, parmi les mystiques, se gardent à l'écart des querelles théologiques et des démonstrations antagonistes, et qui s'adonnent entièrement à la révolution du cœur et aux épreuves contemplatives. Dès lors, le démonstratif cède la place au vécu et à l'intime certitude (*yaqīn*), le rationnel recule devant l'intuitif et l'illuminatif (*eshrāq*), et l'abîme qui s'interposait jadis entre le soi et le Tout-Autre s'efface sous l'effet de l'épreuve de la Proximité. Bāyazīd-e Baṣṭāmī, Maṣṣūr-e Ḥallādj, Abū Sa'īd-e Abu'l-Kheyr et Rūzbehān-e Baqlī représentent le type des mystiques accomplis qui affirment avoir vu "la Face de l'Aimé divin", cela au plus grand scandale de l'orthodoxie musulmane. Et c'est en s'appuyant sur de telles affirmations que Ḥallādj, et plus tard Aḥmad Ghazzālī, se basant sur les métaphores de "l'œil" et du "regard", du "miroir" et de "l'image", associeront l'amour mystique à la fois aux expériences de la Proximité (*qorb*) et de l'Union (*veṣāl*), et à l'épreuve de l'aperception visionnaire (*moshāhadah*). Ce n'est pas un hasard si Hodjvīrī, parlant de l'amour et de la Vision, voit ceux-ci comme deux conditions essentielles qui sont conjointes à l'expérience de la Voie (*Taṣavvof*) et à son accomplissement ultime. S'inspirant d'une affirmation d'Abū-Sa'īd Abū'l-Kheyr, selon laquelle «*le Taṣavvof est le soulèvement du cœur avec [et en présence de] Dieu sans aucun intermédiaire*»,²³ Hodjvīrī soutient que : «*Le Taṣavvof, c'est le soulèvement du cœur directement en présence du Vrai Suprême; cela s'obtient grâce à la Vision et sous l'effet de l'amour [...]*».²⁴ D'après Hodjvīrī

23. Cité in Moḥammad b. Monavvar, *Asrār al-Tawḥīd fī maqāmāt al-Shaykh Abī-Sa'īd*, texte établi, introduit et annoté par Moḥ.-Reżā Shafī'ī-ye Kadkanī, Téhéran, 3^{ème} éd., Āgāh, 1371/1992 :

«التصوف قيام القلب مع الله بلا واسطه.»

24. Hodjvīrī, *Kash al-Mahdjūb*, op. cit. p. 207 :

«تصوف قيام دل بود با حق تعالى بی واسطه، و این اشارت هم به مشاهدت باشد، و مشاهدت

accéder à cette modalité de Vision est la preuve de la disparition de l'individualité et, du coup, elle est l'affirmation de l'Unique. «*Le Taṣavvof, c'est le fait que le soufi ne se voit ni intérieurement ni extérieurement, mais qu'il voit uniquement le Vrai Suprême*». ²⁵ Hodjvīrī s'inspire ici directement des récits visionnaires de Bāyazīd-e Bastāmī, dont il nous rapporte plusieurs cas significatifs. Nous y reviendrons ci-après.

II

Chez les soufis contemplatifs, la vision de la Réalité Suprême dépasse, en effet, les plans discursif et spéculatif; elle se déploie comme une partie intégrante de l'expérience de la Voie. Car ces mystiques de tous les temps sont convaincus qu'ils sont "les détenteurs du Secret" (*Ṣāḥeb-rāz, Rāz-dār*). Ce "secret" est celui même du fond intime d'un mode d'existence singulière et d'une connaissance toute spécifique. Demeurant indissociable de la certitude (*yaqīn*), ce "secret" est la caractéristique fondamentale de la gnose mystique en Islam (*ʿErfān*), laquelle émerge de moments d'illumination et d'expériences intuitives. C'est en puisant à ce mode spécifique de l'être et du connaître que ces mystiques ont pu laisser derrière eux une inépuisable tradition du "regard", du "voir", de "la rencontre" et de "la vision".

Bāyazīd-e Bastāmī (m. en 261/874) est l'un des pionniers de cette tradition. Hodjvīrī, rapportant le récit de l'Ascension (*me'rādj*) de Bāyazīd, nous renseigne sur l'extrême proximité de celui-ci du Vrai supérieur. Proximité qui s'achève dans une représentation ornithologique du soi plénier s'envolant dans "l'air" de la Dêité. ²⁶ Cela suppose la réalisation de l'acte

← غلبه دوستی بود و استغراق صفت اندر شوق و رؤیت و فناء صفت به بقاء حق.
25. *Ibid.*, p. 46:

«التصوف اسقاط الرؤية الحق ظاهراً و باطناً. تصوف آن بود کی صاحب آن ظاهراً و باطناً خود را نبیند و جمله حق را ببیند.»

26. *Ibid.*, p. 306; Cf. aussi 'Aṭṭār, Farīd al-Dīn, *Tazkerat al-'Awliyā*, (Le Mémorial des Saints Soufis), texte établi et publié par R. A. Nicholson, Lieden, 1905, rééd., Téhéran, avec une introd. par Moḥammad

de vision et de contemplation ainsi que la transformation de l'identité, l'annihilation de l'individualité consciente et l'épreuve de l'intégration dans le Tout unifiant. Hodjvīrī rapporte également :

«On demanda à Bāyazīd : “*Quel âge as-tu ?*” Il répondit : “*Quatre ans !*” On demanda : “*Comment cela est-il possible ?*” Bāyazīd précisa alors : “*Pendant soixante-dix ans j'ai vécu sous le voile du monde; mais depuis quatre ans je Le vois. Or ces [quatre dernières] années, je ne les prends pas en compte dans les années de voile.*”²⁷

Dans trois autres déclarations similaires rapportées par Rūzbehān, Bāyazīd affirme avoir accompli la réalisation de la Proximité, de la Vision et de l'Unicité tout à la fois.

«Il (Dieu) m'enleva et me fit asseoir à Ses côtés, en disant : “*Ô Bāyazīd ! Mes créatures désirent te voir.*” Je lui demandai alors : “*Orne-moi de l'Unicité, habille-moi de l'Individualité, et guide-moi jusqu'à l'Unicité, pour que quand Tes créatures me voient, elles Te voient, et pour que là, Toi seul, existes, et non pas moi !*”²⁸

«Je vis le Vrai Suprême. Puis, Il m'enleva depuis le monde du Mystère; Il illumina mon cœur grâce à Sa Lumière, et me montra les merveilles du monde supérieur. Puis Il me montra Sa propre Identité. Je vécus alors à travers Son Identité. Je vis Sa Lumière grâce à ma propre lumière [...], et je vis Sa Grandeur grâce à ma propre grandeur [...] Lorsque je fus englouti dans le doute sur mon identité, je vis le alors : “*Qui est-ce celui-ci ? Est-ce moi ?*” Il me répondit : Vrai Suprême grâce à Son propre Œil. Je Lui dis “*Non ! c'est Moi !*” [...] Je compris alors que tout était Lui.²⁹

«J'ai vu le Vrai Suprême avec mes propres yeux. [...] Il m'enleva alors de mon identité, et me plaça dans Son Identité. Il anéantit *mon* identité sous l'emprise de *Son* Identité. Puis Il

← Qazvīnī et une préface par Qadam-'Alī Sarāmī, *Enteshārāt-e Behābād*, 1373/1994, pp. 251-252.

27. Hodjvīrī, *Kashf al-Mahdjūb*, *op. cit.*, p. 429. Concernant la Vision, Hodjvīrī rapporte plusieurs autres paradoxes et déclarations des mystiques antérieurs et contemporains à lui; voir *Kashf al-Mahdjūb*, pp. 393 sq. & 427-430.

28. *Shāṭḥ* cité in Rūzbehān-e Baqlī-ye Shīrāzī, *Sharḥ-e Shāṭḥīyāt* (Commentaire sur les Paradoxes), texte persan annoté et publié par Moḥ. Mo'īn et H. Corbin, Téhéran, IFRI, 1344/1966, chap. 35, p. 79.

29. *Shāṭḥ* cité in *ibid.*, chap. 65, p. 115.

[me] révéla Son Identité unique. Puis je contemplai le Vrai grâce à Son Identité [...] je Le vis par Lui-même. Je demeurai avec Lui en Lui [...] Je compris que tout était Lui.)³⁰

Dans les récits de Bāyazīd s'interpénètrent, donc, l'acte de "regard" et de "vision", l'épreuve de l'Ascension, l'expérience du passage de l'Annihilation (*fanā*) à l'Unicité et de celle-ci à la Surexistence (*baqā*). Le signe distinctif de cette transmutation requise, c'est l'indifférenciation absolue du Moi-quêteur et de l'*Alter ego* recherché: Tout est Lui. Et c'est en réalisant, en lui-même, une intégrité sans faille que Bāyazīd déclare lapidairement: «*Il n'y a sous mon manteau qu'Allāh*».³¹ «*Gloire à moi! Comme le plus grand est mon rang!*»³² «*On ne voit personne pareil à moi: mon exemple est celui d'un océan sans bornes qui n'a ni commencement ni fin*».³³ Le point de départ pour cette ultime destination, c'est l'Ascension, puis la Proximité et la Vision.

Ḥoseyn Manṣūr Hallādj (exécuté en 309/922) perpétue l'expérience de Bāyazīd, en parcourant le chemin qui mène de l'Amour à la Rencontre et de la Vision à l'Union. Dans un commentaire que Ḥallādj fait sur le verset 8 de la sourate 82 du Coran ("Il peut [te] créer sous cette [belle] forme que tu désires"), d'une part il associe la belle "forme" (*ṣūrat*), celle de l'homme, à la profusion de la Beauté divine (*djamāl*), et, d'autre part, il associe la Magnificence divine (*djalāl*) à "la

30. Cité in *ibid.*, chap. 65, p. 116. Certains de ces Paradoxes sont également rapportés, avec quelques nuances près, par 'Aṭṭār (Cf. 'Aṭṭār-e Neyshābūrī, Farīd al-Dīn, *Tazkarat al-'Awliā*, *op. cit.*, pp. 274-252).

31. *Shāṭḥ* cité in Abū-Rūḥ, *Hālāt wa Sokhanān-e Abū-Sa'īd-e Abu'l-Kheyṛ*, *op. cit.*, p. 35; Moḥammad Monavvar, *Asrār al-Tawḥīd*, *op. cit.*, pp. 41 & 201; Rūzbehān, *Sharḥ-e Shāṭḥīyāt*, *op. cit.*, chap. 463, p. 582: «ليس في جبة سوى الله».

32. *Shāṭḥ* cité in Abū-Rūḥ, *Hālāt wa Sokhanān-e Abū-Sa'īd*, *op. cit.*, p. 35; 'Aṭṭār, *Tazkerat al-'Awliā*, *op. cit.*, p. 204 & 252; Rūzbehān, 'Abhar al-'Ashēqīn, *op. cit.*, p. 147; Semnānī, *Moṣannafāt*, *op. cit.*, p. 161: «سبحاني! ما أعظم شأنني!».

33. Cité in Rūzbehān, *Sharḥ-e Shāṭḥīyāt*, *op. cit.*, chapitre 82, p. 142: «مثل من نبینند. مثل من بحر بی کرانه است که اول و آخر ندارد.»

vue”, à “l’œil” contemplatif du mystique. «[...] Il [te] créa sous la forme qu’Il désirait [...] Nulle créature n’est comparable à celui (=l’homme) dont le manteau d’honneur (=la forme d’existence) est embelli par [l’empreinte du] manteau de la Beauté [suprême]. La Dêité s’installe devant les yeux de celui dont le manteau est embelli par l’habit de la Magnificence».³⁴

L’événement de la Vision est également présent dans les *Shath*-s de Ḥallād̲j; en l’occurrence dans ce qui suit. «On a observé, tous les mondes [sensible et suprasensible], et on a eu recours, de cette façon, à des démonstrations. [Mais] moi, j’ai posé mon regard en moi-même; je suis sorti hors de moi-même, et je n’y suis plus revenu».³⁵ Et Rūzbehān commente ce paradoxe: «Cela veut dire: “J’étais occupé à la vision du Vrai Suprême. Elle m’enleva de moi-même de sorte que je ne retrouvais plus un chemin qui me ramène à moi-même!”»³⁶ Et c’est en se basant sur de telles déclarations que Rūzbehān dit de Ḥallād̲j: «Il est submergé de contemplations de la Beauté du Miséricordieux [...] Il a vu le Vrai; il s’est absenté de soi-même; il a goûté au vin de l’Amitié, et il est demeuré joyeux grâce à la vision du Vrai».³⁷

En outre, parmi les poèmes de Ḥallād̲j composés en arabe, nous en avons trouvé deux qui chantent manifestement l’événement de la Vision:

«Le soleil de l’Ami se leva au cœur de la nuit;
Il demeura flamboyant; et à présent il ne se couchera plus [...]

34. Ḥallād̲j, Ḥoseyn-e Maṣṣūr, *Tafsīr-e Qor’ān* (un commentaire sur 209 versets coraniques, in *Madjmu’eh-ye Āthār-e Ḥallād̲j* (“Œuvres complètes de Ḥallād̲j”)), textes réunis, traduits de l’arabe en persan et commentés par Qāsem Mirākhōrī, Téhéran, Yādāvarān, 1379/2000, pp. 172-173.

35. Cité in Rūzbehān, *Sharḥ-e Shathīyat*, chap. 236, p. 392.

36. Cité *ibid.*, même page:

«همه در عوالم نگاه کردند و اثبات کردند. من در خود نگریستم و از خود بیرون رفتم، و باز خود نیامدم»... یعنی: «من مشغول بودم به رؤیت حق. رؤیتش مرا بر بود از خود، چنانچه مسلک رجوع با خود ندیدم...»

37. *Ibid.*, chap. 331, p. 498.

Celui qui aime l'Ami s'envole vers Lui
Épris de passion [pour Lui], il va jusqu'à Sa Rencontre». ³⁸

«Avec l'œil du cœur j'ai vu mon Seigneur
Je Lui demandai: "Qui es-Tu?" Il me répondit: "Je suis toi!"» ³⁹

Abū-Sa'īd Abo'l-Kheyf fait également partie de ces mystiques pionniers qui sont initiés aux secrets de la Vision absolue. Tout en nous rapportant ses déclarations, certains de ses poèmes et le récit de ses états mystiques, *Asrār al-Tawhīd* de Moḥammad b. Monavvar nous renseigne sur les rapports de ce soufi de haut rang à la question de Vision. Comme son prédécesseur Bāyazīd-e Bastāmī, Abū-Sa'īd chante sans cesse le dépassement de soi, l'Annihilation de l'ipséité et l'épreuve de l'Unicité. De cette expérience qui mène de l'identité particulière à l'altérité plénière proviennent les représentations liées à la Rencontre. «*Il était une fois une assemblée, et dans cette assemblée nous étions amoureux de notre propre annihilation. Soudain une lumière est apparue, réduisant l'obscurité de notre existence [éphémère] à son plus bas niveau. Le Seigneur, le Glorieux, me dit alors: "Tu n'étais pas ce que tu étais, et [à présent] tu n'es pas ce que tu es!"*» Et suite à ce récit, nous lisons ce poème d'Abū-Sa'īd: «*Dès que j'ouvre les yeux, je vois uniquement Ta Beauté / Quand je Te communique mes secrets, tout mon corps devient cœur*»». ⁴⁰ Le "cœur" dont parle Abū-Sa'īd, c'est précisément le miroir où

38. Ḥallādj, *Divān*, poème 12, in *Majmū'eh-ye Āthār-e Ḥallādj*, op. cit., p. 247.

طَلَعَتْ شَمْسٌ مِّنْ أَحَبِّ بَلِيلٍ فَاسْتَأْزَتْ فَمَا لَهَا مِنْ غُرُوبٍ...
مَنْ أَحَبَّ الْحَبِيبَ طَارَ إِلَيْهِ اِسْتِيَاقًا إِلَى لِقَاءِ الْحَبِيبِ

39. *Id.*, poème 14, cité in *ibid.*, p. 249.

رَأَيْتُ رَبِّي بَعَيْنِ قَلْبِي فُكِّلْتُ مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ: أَنْتَ

40. Moḥammad b. Monavvar, *Asrār al-Tawhīd fi ...*, op. cit., vol. I, p. 35, cité également in Abū-Rūh, *Hālāt wa Sokhanān-e ...*, op. cit., p. 49:

«ما را نشستی بود، در آن نشست عاشق فناى خود بودیم. نوری پدید آمد که ظلمت هستی ما را ناچیز کرد. خداوند عز و جل ما را فرا ما نمود که آن نه تو بودی، و این نه تویی...»

l'image du contemplateur et celle du contemplé ne font qu'une seule et même image, puisqu'il est, ce "cœur-miroir", le lieu même de la Rencontre et de la fusion du soi et du Tout-Autre. Force est de constater qu'en comparaison avec le motif de "l'union" ou de "l'unicité", le motif de "la vision" chez 'Abū-Sa'īd n'occupe pas une place marquante. Hormis le récit cité ci-dessus, le mystique ne nous rapporte pas d'autres expériences personnelles concernant la Vision, cela contrairement à ce que nous trouvons chez Bāyazīd ainsi que chez certains mystiques des époques ultérieures. La raison en est, nous semble-t-il, que toute l'attention d'Abū-Sa'īd est essentiellement portée sur l'étape suprême de la Quête, c'est-à-dire sur l'Unicité. L'étape supérieure où l'identité et l'altérité ne sont qu'une seule et même Identité, et où l'aperception visionnaire et la contemplation d'un autre que soi-même perdent leur raison d'être. Plusieurs passages des *Asrār al-Tawhīd* témoignent en ce sens, en particulier un poème fort évocateur. Au plus profond de l'imaginaire poético-gnostique, Abū-Sa'īd se met à la recherche du Bien-Aimé. Tantôt en proie à l'illusion tantôt sujet à la certitude, il ne trouve nul signe de reconnaissance de Lui, ni une image qui Lui soit apparentée. Au terme de la Quête, le mystique errant constate que l'amant et le Bien-Aimé ne sont que lui-même!⁴¹

L'intérêt pour "la vision de Dieu" se perpétue chez d'autres maîtres soufis. Aḥmad Ghazzālī (circa 454/1062-517/1123) intègre dans son œuvre, en particulier dans ses *Savāneḥ*, un éventail de comparaisons et de métaphores qui reposent sur la Vision. Les images et les métaphores telles : l'œil, le visage et le miroir, la forme et la beauté, la face et la lumière de la face, abondent dans ses écrits; elles sont souvent mises en relation avec les motifs de la Quête, de la Proximité, de la Rencontre et de l'Union. Dans tous ces cas, l'attention de l'auteur est portée sur l'amant et le Bien-Aimé, ou sur leurs substituts, comme *la rose et le rossignol, la phalène et le cierge (ou le feu)*. Même si Ghazzālī ne nous décrit pas de manière explicite une

41. *Ibid.*, vol. I, p. 329; Cf. aussi *ibid.*, p. 333.

expérience personnelle qu'il aurait eue concernant la Vision, les images et les motifs dont il se sert amplement attestent de l'importance qu'il donne à une telle expérience. Dans le cas même où il s'agit de l'absence de la Vision, ce qui préoccupe l'esprit de Ghazzālī, ce n'est pas une impossibilité pure et simple de la Vision mais c'est plutôt tout ce qui entrave la vue et la perception intuitive du contemplateur. Partant de l'idée que la Beauté incomparable est "la Lumière pure", il voit en cette Lumière-Beauté un *excès* qui éblouit la vue et qui devient, de ce fait, le voile même de cette Lumière! Le motif de "l'excès de la Lumière" (*farṭ-e nūr*) va réapparaître chez d'autres auteurs et poètes, en particulier dans les *Lama'āt* de 'Erāqī, dans le *Mathnavī* de Mowlavī et dans le *Divān* de Hāfez (voir *infra*). Nous pouvons donc déduire que Ghazzālī réduit dans l'ensemble "la Vision de la Face" à la passion pour la Vision, tout en laissant entendre que le contemplateur a tout de même une perception de *l'excès* – ou du débordement – de la Lumière-Beauté recherchée. Cet "excès" (ou "voile de lumière") est dépeint au chapitre 26 des *Savāneh*, précisément là où il est question de l'impossibilité d'une rencontre entre les personnages extatiques Madjñūn et Leylī. Ghazzālī y tente de décrire la diminution du seuil de tolérance de l'amant dans sa rencontre avec la Bien-Aimée. Il s'agit là de l'impuissance que l'amoureux éprouve en lui-même pour la contemplation de la Beauté dont il s'est épris :

«[...] On relate que les membres de la tribu de Madjñūn se sont réunis en consultation, puis ont adressé un message aux gens de la tribu de Leylī, en disant : "Cet homme [Madjñūn] s'est consumé! Quel inconvénient verriez-vous à l'autoriser à voir Leylī?" Ils répondirent : "Nous ne sommes certainement pas avares; mais c'est Madjñūn lui-même qui ne peut point supporter de voir la beauté de Leylī." On amena Madjñūn auprès de la tente de Leylī [...] Dès que l'ombre de Leylī commença à apparaître, la passion de Madjñūn pour elle s'accrut; et lorsque elle se manifesta, Madjñūn se cacha! »⁴²

42. Ghazzālī, Aḥmad, *Savāneh*, in *Madjñū'e-ye āthār-e fārsī-ye Aḥmad Ghazzālī* (Œuvres en persan d'Aḥmad Ghazzālī), textes établis et publiés par Aḥmad Modjāhed, Téhéran, éd. de l'Université de Téhéran,

D'après Aḥmad Ghazzālī, cet état est causé, à son tour, par l'ombre dissuasive d'une angoisse (*ezṭerāb*) que l'amoureux ressent en lui-même lors de la vision et de la joie extatique (*vadjd*) qui en provient : se voyant comme un être imparfait, l'amant désire s'absenter de lui-même afin de s'intégrer dans le Tout Parfait que représente le Bien-Aimé. L'intégration nécessite la Rencontre et la contemplation d'abord, l'annihilation de soi et la négation de l'individualité consciente ensuite. Ghazzālī qualifie ce dépouillement ontologique d'"ivresse" (*sokr*) ou bien d'"évanouissement" (*bī-hūshī*).⁴³ Et c'est le pressentiment d'un tel passage tumultueux de l'individualité à l'intégration, ou de l'identité à l'altérité, qui engendre l'angoisse et retarde la Vision. Ce passage décisif, générateur de l'annihilation de l'individualité, est initialement signalé dans certains *shath*-s des mystiques d'autrefois. En témoigne, par exemple, un *shath* d'Abi Ḥamza Khorāsānī, qui dit : «*S'il n'y avait pas l'insouciance chez les Hommes de Sincérité (Ṣeddīqān), ceux-ci auraient péri dans la ferveur [issue] de la commémoration du Vrai*». Cette affirmation, Rūzbehān la commente ainsi : «*Les Lumières Éternelles s'annoncent dans l'état de manifestation (tadjallī). Si elles persistent un instant dans le cœur du [mystique] sincère, l'être de celui-ci s'embrase dans l'extase. Or le Vrai Suprême, par bonté, arrête le mystique quelques temps dans le voile de l'humanité, afin que son existence ne soit pas dissipée*».⁴⁴

La conception ghazzalienne de la Vision du Tout-Autre s'intègre, donc, dans une *Weltanschauung* gnostique où la psychologie du sujet-contempleteur occupe une place prépondérante. Conscient des difficultés de l'itinéraire qui mène à la Vision, Ghazzālī a recours, à des sollicitations suppliantes. Il

⁴³ 1370/1991, chap. 26, pp. 147-148.

⁴⁴ *Ibid.*, chap. 52, pp. 170-171.

44. Rūzbehān Baqlī-ye Shīrāzī, *Sharḥ-e Shathḥīyāt*, *op. cit.*, chap. 116, p. 201.

«اگر غفلت نبودى صدیقان بمردندى از روح ذکر حق...» ... «اگر انوار قدیم به نعت تجلی در دل صادق لحظه‌ی بماند وجودش در وجد محترق شود. حق به کرم او را در پرده بشریت ساعتی بدارد تا وجودش متلاشی نشود...»

exprime son désir ardent pour la Contemplation (*moshāhadah*), la Proximité (*qorb*) et l'Union ultime (*vaṣl*), tout en considérant celles-ci comme les épreuves conséquentes qui mènent à la Vision suprême (*ro'yat*).⁴⁵

'Ayn al-Quzāt-e Hamadānī (429/1098, exécuté en 525/1130), ce disciple d'Aḥmad Ghazzālī, va plus loin que le Maître, en s'engageant lui-même dans l'expérience de la Vision. Initialement, il aborde la question de la Vision dans ses *Correspondances*. Il consacre, entre autres, une partie de la Lettre 47: «*Ô toi, brave noble! Le Bien-Aimé existe en toute Sa Beauté, Sa Perfection et Sa Magnificence [...] Sois entièrement le regard pour qu'Il manifeste Sa Beauté*».⁴⁶ Mais c'est en particulier dans ses *Tamhīdāt* que 'Ayn al-Quzāt expose et développe sa conception de la Vision. Dans la première *Tamhīd*, il parle de "miroir du disciple" (*āyīneh-ye morīd*), de "miroir du Maître" (*āyīneh-ye pīr*) et de "miroir de Dieu". Trois "miroirs" qui se font face communiquent entre eux, et deviennent un lieu unique pour la contemplation d'une seule et même image. «*Le Maître se voit lui-même dans le miroir de l'âme du disciple, mais celui-ci voit Dieu dans le miroir de l'âme du Maître*».⁴⁷ La vision directe nécessite donc le passage de l'étape initiatique à la situation du Maître-initiateur dont l'âme devient un "miroir" du Vrai Suprême. Dans la même perspective, 'Ayn al-Quzāt introduit le motif du "voile"

45. Cf. Ghazzālī, Aḥmad, *Baḥr al-Ḥaqqāh*, in *Madjmu'-'e . . . , op. cit.*, p. 49 :

«... بار خدایا در این عالم که ما را سفر داده‌ای قرب تو ما را مونس گشت، اگر نه هرگز بدین عالم قرار نکردمی که تو ما را بر مشاهده خود انس دادی... این مقامات مر تو راست، و اظهار مشاهده من مر تو راست، و وصال من مر تو راست... بخواه آن چه تو را از من می‌باید، که ورای مشاهده من نعمتی نیست مر تو را. و رؤیت من به دار بقا تا چنان که از این سرایت بستانم به حکم مشاهده، از آن سرایت بستانم به حکم رؤیت خود...»

46. 'Ayn al-Quzāt, Abu'l-Ma'ālī 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Hamadānī, *Nāmeh-hā*, (*Correspondances*), texte établi et introduit par 'Alī-Naqī Monzavī et 'Afif 'Osirān, Téhéran, Bonyād-e Farhang-e Iran, 1348/1969, «Lettre 47», p. 366.

47. 'Ayn al-Quzāt, *Tamhīdāt*, texte établi et introduit par 'Afif 'Osirān, Téhéran, Manūchehri, 1370/1991, «Tamhīd I», p. 9.

«... پیر خود را در آینه جان مرید ببیند، اما مرید در جان پیر خدا را ببیند.»

(*hedjāb*) en tant qu'obstacle pour la Vision; mais il le considère comme une "épreuve" indispensable à la progression sur la Voie. «*Hélas! Sais-tu pourquoi on a mis autant de voiles sur le chemin? C'est pour que la vue de l'amoureux s'affermisse de jour en jour, et pour qu'il retrouve en lui-même la capacité [et la force nécessaire] de supporter le fardeau de la Rencontre avec Dieu...*»⁴⁸

Mais 'Ayn al-Quzāt fait une distinction nette entre la vision de "la Lumière de Dieu" et la vision de "l'Essence divine", comme cela sera également le cas chez Rūzbehān et Nadjm-e Rāzī (voir *infra*). D'après lui, la première vision s'obtient grâce aux capacités réceptives de la personne du mystique, grâce aux virtualités ancrées dans sa propre individualité singulière (*fardīyat*) ayant acquis une âme – ou cœur – lumineuse et douée de pouvoirs visionnaires; tandis que la vision de l'Essence divine se prêterait uniquement lors de l'Unité ultime, au moment où l'individualité, cette caractéristique essentielle de l'identité personnelle, disparaîtrait totalement au sein du Tout unifiant. «*[Dieu dit:] "les yeux ne le comprennent pas"* (Coran, 6/103), *cela signifie qu'Il prive l'itinérant mystique de lui-même, [mais Il affirme:] "Il comprend les yeux"* (Coran, même verset), *ce qui veut dire que tout est Dieu*». Déposséder le mystique de lui-même signifie, en l'occurrence, son absorption par l'Unique et, du coup, la disparition de sa conscience objective et de son individualité propre; car seul Lui existe, l'Éternel, l'Omnipotent et l'Omniprésent, l'Entendant et le Voyant.

Cette révolution psycho-ontologique du contemplateur, 'Ayn al-Quzāt semble l'avoir discernée dans ses rapports avec la forme ultime de la vision, mais il en parle en des termes qui conviennent aux étapes de la pédagogie initiatique dont la connaissance gnostique (*ma'refat*) en constitue l'étape inaugurale. C'est pourquoi la possibilité de la Vision Suprême

48. *Ibid.*, «Tamhīd VI», p. 104 :

«دریغاً! دانی که چرا این همه پرده‌ها و حجاب‌ها در راه نهاده‌اند؟ از بهر آن که تا عاشق روز به روز دیده‌ی وی پخته‌تر گردد، تا طاقت بارکشیدن لقاء الله آرد بی‌حجابی.»

s'associe nécessairement à l'épreuve du connaître. Un passage de la quatrième *Tamhīd* témoigne en ce sens : «[...] *Tant que tu ne connaîtras pas le monde phénoménal (molk) et ne le dépasseras pas, tu n'accèderas pas au monde supérieur des âmes (malakūt), et tant que tu ne connaîtras pas ce dernier monde et ne le franchiras pas, tu ne parviendras pas au monde divin (djabarūt)*». ⁴⁹ Tout en posant l'épreuve de "la connaissance des mondes" hiérarchisés ainsi que l'expérience du passage de l'un de ces "mondes" à l'autre, 'Ayn al-Quzāt cite le verset 83 de la sourate 36 du Coran qui dit : «*Louange à Celui qui fait régner Son Autorité sur le Malakūt de toute chose, et vers Qui vous, tous, vous vous retournerez*».

Sur les plans du lexique et du sens, il n'y a pas une relation apparente entre ce verset et la question de la Vision; mais 'Ayn al-Quzāt établit un rapport intelligible entre les deux. "Le Malakūt de toutes choses" prêterait à penser qu'il existe un monde supérieur et une Volonté Primordiale opérant comme l'origine de tout ce qui existe. Cette correspondance conduit, à son tour, à l'idée de la destination finale des créatures, en particulier à celle de l'homme. Le mystique est celui qui, grâce à la pédagogie initiatique, peut réaliser *hic et nunc* un retour à la partie d'origine; d'où la réalisation de la Proximité et de la contemplation de l'Amour-Beauté prééternel. «*Il faut bien des voyages initiatiques (solūk) afin que tu t'élèves depuis le monde phénoménal au monde supérieur*», dit 'Ayn al-Quzāt. Ainsi, c'est en interprétant le verset coranique en question que notre auteur mystique parle du "retour" auprès du Maître du *Malakūt*, tout en voyant dans l'être du mystique-quêteur celui qui parvient à voir, finalement, "la Beauté du Créateur du *Malakūt*" et à "connaître son Seigneur". Ce même itinérant parvient à traverser tour à tour les "voiles" (ou les airs secrets) de la Divinité (*robūbīyat*), de la Déité, de la Gloire ('*ezzat*), de la Splendeur ('*ażamat*) et de la Sublimité (*kebrīyā*). À cette dernière étape, il constate que le monde entier est annihilé, et que seul Lui existe, Lui dont "la Face" (*vadjh*) est désormais

49. *Ibid*, «Tamhīd IV», p. 61.

l'objet de la contemplation. Ici, le fidèle amant est totalement dépouillé de son ipséité, et sa connaissance cesse de percer les mystères, puisque désormais tout est "connu" (*ma'rūf*).⁵⁰

Et outre, pour décrire le fait que c'est "la lumière de Dieu" qui tombe sous la perception du mystique, et non pas Sa Réalité substantielle, 'Ayn al-Quzāt déploie une métaphore : «*L'on peut uniquement contempler les rayons du Soleil, lesquels sont agréables [et supportables] à voir, et non pas le Soleil tel qu'il existe; car il est fort brûlant [...] Les Qualités-Attributs de Dieu le Très Haut, [dont Sa Lumière], ne peuvent être identiques à Son Essence [...] sinon l'Essence aurait subi l'effet de l'altérité (gheyīyat), et cela aurait entraîné le panthéisme (ta'addod-e elāhīyat)*».⁵¹ Puisque la vision de la Réalité du divin est exclue, la connaissance de celle-ci est, par conséquent, impensable et même impossible.

Force est de constater, donc, qu'il existe chez 'Ayn al-Quzāt une coïncidence entre le motif de la Vision et celui de la connaissance des Attributs. Cette coïncidence, nous venons de la voir dans les lignes qui précèdent; nous la retrouvons également dans plusieurs autres passages des *Tamhīdāt*, en particulier dans la quatrième *Tamhīd* portant comme titre «*Connais-toi toi-même pour que tu connaisses Dieu*». Ici même, il s'agit plutôt de la connaissance que le mystique peut avoir des Attributs de Dieu en même temps qu'une perception consciente de Sa Lumière, cette connaissance se réalisant grâce aux virtualités de l'intériorité la plus profonde. «*Celui qui cherchera à posséder la connaissance de Son Essence fera de la réalité [intérieure] de lui-même un miroir poli et y posera son regard*».⁵² Mais cette connaissance du Vrai se limite,

50. *Ibid.*, pp. 61-62; voir aussi *ibid.*, «*Tamhīd III*», p. 54 sqq. et «*Tamhīd VI*», pp. 103-104.

51. *Ibid.*, «*Tamhīd X*», pp. 303-304 :
 «... شعاع آفتاب توان دیدن که نوازنده است؛ اما عین او نتوان دیدن که سوزنده است. این جا مسئله عظیم بدان. صفات حق تعالی عین ذات او نیست، که اگر جمله صفات خود عین ذات بودی اتحاد بودی؛ و غیر ذات او نیست، که غیریت تعدد الهیت بودی...»

52. *Ibid.*, «*Tamhīd IV*», p. 58.

nous venons de le voir, à la connaissance de l'éclat de ce Vrai. Voir les rayons du Soleil et non pas le Soleil lui-même, c'est ce qui, prenant le statut de leitmotiv, réapparaîtra dans les *Lama'āt* de 'Eraqī et en particulier dans le '*Abhar al-āshiqīn* de Rūzbehān (voir *infra*). Parallèlement, la relation qui s'établit entre les facultés de *voir* et de *connaître* d'une part, et entre ses facultés et les motifs de l'œil et du visage, du voile de lumière et de la vision, réapparaîtront avec quelques nuances de près dans les poèmes de Mowlavi, 'Aṭṭār et Ḥāfez (voir *infra*).

Contempler la Lumière de Dieu et non pas Son Essence: 'Ayn al-Quzāt cherche à trouver pour cela un exemple archétypique; il nous renvoie à une Tradition prophétique: "*Mostafā [Mohammad], qu'il soit béni, dit: "Pendant la nuit de l'Ascension, je n'ai pas pu Le voir, car Sa Lumière fut prédominante [et qu'elle cachait Sa Réalité substantielle]."*"⁵³ Il s'agit là précisément d'un excès de lumière qui est généralement qualifié de voile de lumière, un voile qui empêche la vue du contemplateur de percer le mystère de l'Infini et celui de Son Essence. Concernant ce phénomène, l'auteur se réfère à huit reprises, dans ses *Tamhīdāt*, à une autre Tradition selon laquelle le Prophète, parlant de lui-même, affirme que: "*la première chose que Dieu le Très Haut créa fut ma propre lumière.*"⁵⁴ Si 'Ayn al-Quzāt puise, dans de tels cas, aux *hadīth-s* prophétiques, c'est parce qu'il voit dans la personne du Prophète, ce modèle de tout mystique accompli, un "homme de lumière", celui qui porte en lui une part de la généreuse Lumière divine. Ce don, cette lumière d'emprunt, s'éveillant

53. *Ibid.*, «Tamhīd X», p. 276.

54. *Ibid.*, «Tamhīd X», p. 254: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» Dans d'autres passages-clé des *Tamhīdāt*, 'Ayn al-Quzāt se rapporte au même *hadīth*, pour parler tantôt de la vertu révélatrice de la lumière divine, de la puissance créatrice de la lumière originelle ou de "la Lumière sur lumière" (= Allāh), tantôt de l'identification de "l'homme de lumière" (que représentent le Prophète et le mystique contemplateur) au divin; voir: *ibid.*, «Tamhīd V», pp. 65, 94, «Tamhīd VI», p. 117, «Tamhīd VIII», p. 174, & «Tamhīd X», pp. 265-266, & 303.

à elle-même et se dirigeant vers l'Infini, est susceptible de rejoindre "la Lumière des cieux et de la Terre", cette "Lumière sur lumière" qui s'annonce "sous la plus belle des formes".⁵⁵ C'est dans cette perspective que l'auteur va jusqu'à associer la lumière mohammadienne, cette première créature, à l'amour divin primordial. Il déclare qu'à l'origine, l'existence pré-terrestre du Prophète se trouvait dans le monde du *Trésor caché*, dans ce monde du Mystère (*'ālam-e gheyb*) qui, en tant que prééternité, a précédé l'ère de la création du monde et de l'homme.⁵⁶ Associant la Vision du Prophète à la lumière divine, 'Ayn al-Quzāt tient à survaloriser l'objet ultime de la Vision chez le mystique accompli, chez celui dont le modèle archétypique est la personne du Prophète, cet homme de lumière qui a vu uniquement la profusion de la Lumière. Se

55. *Ibid.*, «Tahīd X», pp. 254 sq. & 258 sq.

56. *Ibid.*, p. 265. Cette correspondance que 'Ayn al-Quzāt établit entre l'existence mohammadienne et "la lumière" archétypique peut s'étayer dès lors qu'on prend considération de la version la plus complète de la Tradition en question : «*La première chose que Dieu créa fut ma propre lumière. Il la fait naître initialement à partir de Sa propre Lumière, et grâce à la Magnificence de Sa Grandeur*». (Tradition citée in Badi'ozzamān Forūzānfār, *Aḥādīth-e Mathnavī*, (Traditions citées dans le *Mathnavī* de Mowlavī), Téhéran, Amir-Kabir, 1347/1968, pp. 113-114) :

«أول ما خلق الله نوري ابتدعه من نوره واشتقه من جلال عظمتيه.»

Trois autres variantes de cette Tradition introduisent respectivement les notions de *'aql* (intelligence), de *qalam* (plume) et de *rūh* (esprit). Dans ces cas, elles s'apparentent l'une à cette célèbre Tradition qui dit : «*La première chose que Dieu créa fut l'intelligence*», et les deux autres à celles qui prennent respectivement "la plume" et "l'esprit" pour les premières créatures. En conséquence, nous assistons à l'apparition d'une nouvelle variante de cette Tradition qui englobe toutes ces notions; elle est citée, entre autres, par Semnānī dans une lettre qu'il adresse à son Maître Esfarāyenī : «*La première chose que Dieu, le Très Haut, créa, ce fut la plume, ma lumière, mon esprit et l'intelligence*». (Esfarāyenī, Nūr al-Dīn & A. Semnānī, 'Alā' al-Dowleh, *Mokātebāt* ("Correspondances"), texte persan édité avec une introduction en français par H. Landolt, Téhéran-Paris, IFRI, 1351/1972, p. 62) :

«أول ما خلق الله تعالى القلم ونوري وروحي والعقل.»

dotant du statut de *leitmotiv*, de telles associations prophétologiques, en quoi 'Ayn al-Quzāt est un Maître inégalable, se retrouvent chez les auteurs ultérieurs. L'auteur mystique de l'époque timuride, Ardestāni (XV^e siècle), associera "la Lumière des cieux et de la terre" à "l'intelligence mohammadienne" ('*agl-e moḥammadī*), ou à "la réalité mohammadienne" (*ḥaqīqat-e moḥammadī*), en affirmant que dans le verset coranique où il est question de "la Lumière des cieux et de la terre" (Coran, 24/35), "les cieux" désignent l'étendue de l'âme du Prophète, et "la terre" son corps.⁵⁷

Comme les autres mystiques contemplatifs, 'Ayn al-Quzāt fait lui-même l'expérience de la Vision. Le récit de cette expérience personnelle se trouve dans un passage de la dixième *Tamhīd* (chapitre final) de ses *Tamhīdāt*, là où il affirme avoir vu "la Face de Dieu" qui se manifeste à lui sous l'aspect d'une lumière pure :

«Moi, 'Ayn al-Quzāt, j'ai vu une lumière qui se sépara de Lui, et une autre qui émana de moi. Ces deux lumières se sont jointes, en se transformant en une belle Forme, de sorte que pendant quelque temps je restai ébahi devant cette vision [...] Et c'est ainsi que se concrétise [ce qui est dit dans le *Hadīth* prophétique] "J'ai vu mon Seigneur sous la plus belle des formes"». ⁵⁸

Comme Hallādj, 'Ayn al-Quzāt soutient alors que Dieu se montre au mystique selon la forme que celui-ci fait de Lui; il évoque ainsi le caractère individualisé de l'acte de Vision. «*Lorsqu'Il (Dieu) Se manifeste au contemplateur, Il Se montre sous la forme que celui-ci désire*». ⁵⁹

57. Cf. *Djamāl al-Dīn Aḥmad Ardestāni (= Pīr-Djamālī), Mir'āt al-afrād*, texte établi, introduit et annoté par Ḥoseyn Ānīsīpūr, Téhéran, Zavvār, 1371/1992, pp. 109-114).

58. 'Ayn al-Quzāt, *Tamhīdāt*, *op. cit.*, «Tamhīd X», p. 303 :
«درین مقام، من که عین القضاتم، نوری دیدم که از وی جدا شد و نوری دیدم که از من برآمد و هر دو نور برآمدند و متصل شدند، و صورتی زیبا شد، چنان که چند وقت در این حال متحیر مانده بودم. "ان فی الجنة سوقاً یباع فیها الصور" این باشد. "رأیت ربی فی احسن صورة" خود نشان می دهد.»

59. *Ibid.*, même page :
«چون او - جل جلاله - خود را جلوه‌گری کند بدان صورت که بیننده خواهد به تمثیل به وی نماید.»

Ce qui découle du récit de cette expérience personnelle, ce n'est guère la vision de l'Essence de Dieu, mais c'est celle de Sa lumière, de cet Attribut qui se manifeste sous une "belle Forme". La représentation d'une forme lumineuse, ou d'une lumière isomorphe, s'origine essentiellement, nous l'avons constaté précédemment, aux *hadīth-s* qui rapportent les visions prophétiques. Dans le cas des "amants contemplatifs", de telles représentations gèrent en quelque sorte les effervescences de l'affectivité mystique et l'exubérance de l'attrait pour le Beau, tout en s'investissant sur les formes abstraites dont il est question dans les épreuves visionnaires. 'Ayn al-Quzāt, lui-même sujet à de telles expériences, renvoie la représentation de "la Face" à la volonté de Dieu en tant que créateur de "formes" (*ṣowar*). Après avoir cité la Tradition où le Prophète dit : «*Pendant la nuit de l'Ascension, j'ai vu mon Seigneur sous la plus belle des formes*», il soutient que "la plus belle des formes" (*aḥsana ṣowar*) désigne le fait que Dieu s'annonce sous une forme qui émane de Sa Volonté créatrice, sous cette "belle forme" qu'Il a conférée à Adam et à ses descendants. Comme si l'apparition de Dieu, c'est-à-dire celle de l'Informe et de l'Invisible, sous une *forme* lumineuse avait pour seul et unique but l'aperception visionnaire de la part de l'homme, de celui qui ne peut avoir la perception visuelle de quelque chose qu'à partir des formes phénoménales qui lui sont connues et familières.

Donc, apparaître sous une belle forme, c'est au fond une faveur que Dieu accorde à son adorateur. C'est pourquoi 'Ayn al-Quzāt, parlant de la plus belle des formes, se sert de mot *tamaththul*. Ce mot revient une quinzaine de fois dans ses *Tamhīdāt*. Il signifie littéralement citer un maxime, raconter une anecdote ou rapporter un proverbe ; mais 'Ayn al-Quzāt l'emploie plutôt pour dire que l'attribution, par le mystique, d'une *forme* à l'Invisible relève de la comparaison et de la métaphore plutôt que d'une constance. Car Il est, Dieu, "Créateur de formes" (*ṣurat-konandeh, moṣavver*) plutôt qu'Être Lui-même soumis à une forme quelconque. «*Moi,*

j'affirme, dit 'Ayn al-Quzāt, *qu'Il est Celui qui érige la forme [...] et qui montre la forme; de telles formes ne sont exposées que dans le bazar des initiés*». ⁶⁰ Or, ce n'est qu'à la perception de l'homme que le Beau Suprême s'annonce "sous une forme" ou sous une autre: sinon, «*nulle chose ne Lui ressemble*» (Coran, 42/11), comme tient à le rappeler constamment 'Ayn al-Quzāt. ⁶¹

L'expérience visionnaire de 'Ayn al-Quzāt, tout comme ses jugements au sujet de l'objet de la Vision (lumière, attribut, face ou visage), se situe donc dans une perspective intermédiaire. Elle se place entre la position de ceux qui excluent la possibilité de la vision de "la Face d'Allāh", et celle des mystiques comme Ḥallādj et Bāyazīd qui, pris dans le tourbillon d'une passion débordante, et ayant fait l'expérience d'une Proximité extrême, vont jusqu'à prononcer des "propos hors du commun" (*shath*-s), comme le "Je suis le Vrai Suprême" (*An al-Ḥaqq*) exclamé par Ḥallādj. Cette position intermédiaire et équilibrée est généralement celle de la grande majorité des soufis contemplatifs, tels qu'Aḥmad Ghazzālī et Rūzbehān, aussi bien que celle d'un plus grand nombre de poètes gnostiques, comme 'Erāqī, 'Aṭṭār, Mowlavī et Jāmī.

Ruzbehān-e Baqlī-ye Shīrāzī (522/1128-606/1209) est un héritier direct et un continuateur inégalable de cette tradition. Perpétuant l'expérience de la Rencontre et de la Vision, il multiplie les affirmations qui vont dans le sens de la vision des "Lumières fulgurantes" de Dieu. Pour certains auteurs mystiques, comme Nadjm-e Rāzi (v. 570/1174-654/1256), cette modalité de Vision concerne surtout les manifestations

60. *Ibid.*, «Tamhīd X», p. 296. Pour d'autres cas où 'Ayn al-Quzāt se sert du mot *tamaththul*, voir *ibid.*, «Tamhīd III», p. 43, «Tamhīd IV», p. 124, «Tamhīd X», pp. 287, 293-294, 297, 302-303.

61. *Ibid.*, «Tamhīd VI», p. 124. C'est précisément dans le même sens que Gisū-Derāz (XIII^e siècle), le commentateur des *Tamhīdāt*, interprète le *ḥadīth* de «*j'ai vu mon Seigneur...*» Il va jusqu'à dire que le mot *rab* ou *rabb* (Seigneur) est, en l'occurrence, un synonyme du mot *morabbi* qui signifie littéralement maître-initiateur, pédagogue, et que ce maître n'est autre que l'ange Gabriel (voir *Tamhīdāt, op. cit.*, Commentaire de Gisū-Derāz, p. 414).

théophaniques des Qualités (*ṣifāt*) du Vrai Suprême, dont font partie Les Lumières fulgurantes,⁶² et la visualisation (*moshā-hadah*) de ces lumières est un produit de “la Science infuse” (*‘Elm-e ladonnī*).⁶³ Mais Rūzbehān parle aussi, comme ‘Ayn al-Quzāt, de “la vision de la Face du Vrai” s’annonçant sous une forme lumineuse, tout en y voyant la Beauté pure (*djamāl*) et la Magnificence Parfaite (*djalāl*); Beauté et Magnificence qui sont le fait même de cette pure lumière qualifiée par le Coran de “Lumière sur lumières” (*Nūr al-anvār*) aussi bien que de “Lumière des cieux et de la Terre” (*nūr al-samāvāt wa’l-arḏ*).⁶⁴ D’après Rūzbehān, voir la “Face de Dieu” se réalise à l’étape suprême de l’enivrement et de l’annihilation de l’individualité consciente; c’est du moins ce qu’il rapporte à partir de ses propres expériences visionnaires. Pour lui, ce qui s’annonce à l’aperception visionnaire, c’est une manifestation du Secret (*serr*) divin, celle d’un “Secret du Secret” (*serr-e serr*) lequel se lève sur l’âme du contemplateur sous la force de la Beauté absolue, d’une Beauté pure qui n’est autre qu’une pure Lumière infinie.⁶⁵ Et c’est la Lumière – ou

62. Sur un plan discursif, et donc moins contemplatif, Nadjm-e Rāzī consacre plusieurs passages de son *Mirṣād al-‘ibād* à l’épiphanie des Lumières divines et à l’aperception visionnaire de celles-ci par “le cœur” du mystique (voir: Nadjm-e Rāzī, Abūbakr ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Shāhāvar, *Mirṣād al-‘ibād*, texte persan établi et annoté par Moḥammad Amīn-e Riyāḥī, Téhéran, 1352/1973, 4^{ème} éd. Enteshārāt-e ‘elmī va farhangī, 1371/1992, partie III, chap. XVII, p. 299 sq. & chap. XVIII, p. 311 sq.).

63. Nadjm-e Rāzī, *Mirṣād al-‘ibād*, *op. cit.*, partie III, chap. XVIII, p. 315.

64. «Allāh est la lumière des Cieux et de la Terre ...» (Coran, 24/35). Aux yeux de certains commentateurs persans, comme Fakhr-e Rāzī (dans *Sharḥ-e asmā’ Allāh al-ḥosnā*), “la lumière” est l’un des Noms (ou Attributs-Qualités) divins, et pour certains autres, comme notamment Avicenne (dans les *Eshārāt*) et Abū-Hāmed Moḥammad Ghazzālī (dans *Mishkāt al-anvār*), “la Lumière sur lumières” désigne l’Intelligence (*agente*), et “la lumière des Cieux et de la Terre” signifie “la lumière de l’Intelligence Suprême” rayonnant sur le monde et sur les intelligences humaines.

65. Cf. Rūzbehān, *‘Abhar al-‘Ashiqīn*, *op. cit.*, p. 79 sq.

“la manifestation lumineuse du Secret” – de cette Beauté qui irradie sur le cœur du visionnaire en le transformant en un “œil”. L’œil dans lequel se montre l’Aimé divin “sous la plus belle des formes” tout en s’y contemplant Lui-même.

Rūzbehān a donc la conviction parfaite de la Vision absolue. C’est parce qu’il puise aux facultés intuitives et aux épreuves contemplatives. Adeptes inébranlables de “la Religion d’Amour” et de “l’Adoration de la Beauté”, Rūzbehān s’adonne entièrement à l’expérience de la Voie, celle-ci s’achevant en une relation d’identité qui s’amorce entre lui et l’Invisible. Pour lui, l’Amour divin (*eshq-e rabbānī*) rencontre l’amour humain (*eshq-e ensānī*); il est vécu à travers lui, et il le transcende. De même toute forme de beauté sensible s’apparente à la Beauté divine. Par là, l’être du mystique passionné et celui de l’Aimé divin s’entremêlent dans un contexte d’identification et de ressemblance mutuelles, cela donnant lieu à des actes d’amour, de contemplation et d’adoration réciproques. Le mystique et le divin sont alors tout à la fois l’amant et l’aimé, le contemplateur et le contemplé. L’un devient le miroir de l’autre: l’œil par lequel le contemplateur voit son Aimé divin, c’est l’œil même par lequel Dieu se contemple lui-même.⁶⁶ La majeure partie de son *‘Abhar al-‘Āshiqīn*, et presque tout le contenu de son *Sharḥ-e shatḥīyāt*, sont les récits ardents de ces rencontres, visions et états fusionnels. Ces récits vont jusqu’à trouver leur point d’appui dans certains versets coraniques, tels «[...] *Je suis plus proche de lui [l’homme] que sa propre veine jugulaire*».⁶⁷ «*L’Orient et l’Occident appartiennent à Allāh, vers quelque côté que vous vous tourniez, là est la présence d’Allāh*».⁶⁸

66. *Ibid.*, p. 138 sq.

67. Coran, 50/16, verset cité in *‘Abhar al-‘Āshiqīn*, p. 37.

68. Coran, 2/114, verset cité in *ibid.*, p. 83. Concernant ce verset, nous traduisions le mot *vadjh* (وجه) par présence. C’est un mot polysémique qui signifie, entre autres, face, visage, manière, direction, intention et motif. Mais dans le cas présent, le mot *vadjh* désigne la présence de l’Omniprésent plutôt que Sa Face. Rappelons que le statut polysémique du mot *vadjh* dans certains versets coraniques a longtemps suscité la

La contemplation réciproque de l'humain et du divin, et l'épreuve de la Proximité, présupposent l'expérience du *speculum*, c'est-à-dire l'épreuve de "l'œil" et du "regard", du "miroir" et de "l'image". Cela suppose, à son tour, l'existence de la faculté ou de l'organe de vision chez l'Aimé céleste. Sur ce point, nous venons de le constater, Rūzbehān est explicite. En outre, le lexique employé par lui témoigne en ce sens. Dans le *'Abhar al-Āshiqīn*, par exemple, il se sert à maintes reprises des termes et des expressions arabo-persans qui désignent l'existence, chez Dieu, de l'organe de la vision.⁶⁹ Voici quelques exemples : "l'œil de Dieu" (*'ayn Allāh*), "l'œil divin" (*'ayn-e rabbānī*), "l'œil de la Réalité Suprême" (*'ayn al-ḥaqq*) et "l'œil du Prédéternel" (*'ayn-e qidam*). Dans le même contexte, il emploie des mots persans *čashm* et *dīdeh* pour parler de "l'œil surexistant" (*dīdeh-ye jāwdānī*), "l'œil de l'Âme" (*dīdeh-ye jān*), "l'œil de la Réalité Seigneuriale" (*dīdeh-ye robūbīyat*), "l'œil de la divinité" (*dīdeh-ye lāhūt*). Les mêmes termes et expressions abondent dans ses autres œuvres, en particulier dans son *Sharḥ-e Shathīyāt*.⁷⁰ C'est précisé-

← confrontation des commentateurs du Coran, les uns ont vu dans les versets qui contiennent ce mot une preuve de la possibilité de "voir la Face d'Allāh", et les autres, envisageant un autre sens que celui du "visage", ont refusé d'admettre la possibilité de la Vision.

69. Pour désigner "l'œil de Dieu", Rūzbehān, comme de nombreux auteurs et poètes classiques, se sert tantôt des mots persans *čashm* et *dīdeh*, tantôt des termes arabes *'ayn* et *nazar*. Le mot *'ayn*, outre l'œil, signifie également source, chose en soi, identiquement le même que, pure, essence pure et or (*'ayn*), et le mot *nazar* signifie œil et vue, regard, regarder, mais aussi considération, intention, attention, prodiguer attention à, idée et opinion. Ce sur quoi nous portons ici notre attention se limite essentiellement aux significations qui vont dans le sens de "l'œil", du "regard" et de "la vision", cela conformément aux contextes auxquels nous nous référons.

70. Pour la fréquence de ces termes et expressions (*'ayn*, *čashm* et *dīdeh*) voir les index des termes et des expressions techniques respectivement dans *'Abhar al-Āshiqīn*, pp. 219, 222 & 229, et dans *Sharḥ-e Shathīyāt*, pp. 660, 668 & 690. Il est à souligner que, vue la fréquence considérable de ces mots dans ces deux textes, les index en question sont loin d'être complets.

ment dans ce contexte que prennent sens, chez Rūzbehān, les affirmations concernant les contemplations réciproques de l'humain et du divin les unes à travers les autres.

Sur un plan plus précis, Rūzbehān parle, dans son *'Abhar al-Āshiqīn*, de trois sortes de "contemplation" (*moshāhadah*). Il s'agit plutôt de trois *degrés* de vision; chacun d'eux est accessible au contemplatif en fonction d'une étape donnée de l'itinéraire spirituel où celui-ci se retrouve. Pour décrire ces "visions", Rūzbehān se sert tantôt des mots arabo-persans *moshāhadah* (contemplation) et *ro'yat* (vision), tantôt du mot persan *dādan* (voir) et de ses dérivés, comme *dādeh* (œil).

1. La première vision précède l'existence terrestre de l'Homme; c'est la vision des Esprits [préexistants] et de la Magnificence divine tel qu'ils se dévoilent pendant la prééternité.⁷¹ Outre le *'Abhar al-Āshiqīn*, le *Sharḥ-e Shatḥīyat* de Rūzbehān dépeint également cette figure archétypique de la Vision, cela à travers les commentaires que cet auteur fait sur certains *shatḥ*-s de Ḥoseyn b. Mansūr-e Ḥallādī. Selon le *Sharḥ-e Shatḥīyāt*, la création, qui est une émanation de l'Amour original, celui de Dieu, se concrétise à partir du "Regard" de Dieu, de Son auto-contemplation et de la Manifestation de Ses Qualités-Attributs. Regard et Manifestation qui recherchent en fait le regard et la contemplation de l'Homme-adorateur, et qui nécessitent, par conséquent la création de l'Homme-contemplateur à travers le monde.⁷²

2. La seconde est celle qui se prête aux pèlerins mystiques dans ce monde-ci; on la retrouve en particulier chez les *shatḥā-ḥān* (les Maîtres en paradoxes) dont les Sentences en prouvent l'existence :

71. Rūzbehān, *'Abhar al-Āshiqīn*, pp. 133-134.

72. Pour plus de détails concernant cet aspect archétypique de la Vision dans ses rapports avec la création de l'Homme selon Ḥallādī et son commentateur Rūzbehān, voir notre article, intitulé «La Prééternité et la pérennité de l'amour et de la beauté en littérature mystique persane – de Rūzbehān à Ḥāfez», in *Luqmān*, vol XVII, n° 2, PUI, Téhéran, printemps-été 2001, pp. 31-33.

«Parmi les *Shattāhān* exaltés il n'y a personne qui n'ait demandé la vision du Vrai Suprême et qui n'ait affirmé L'avoir vu. Dans leur intime assemblée, la langue d'amour s'exclame de "*la vision de mon Seigneur*". [...] Quiconque, après avoir passé par l'épreuve du voile [que constitue son être], gardera l'essence de son esprit à l'écart des attributs accidentels qui l'occultent, il la préservera des effets des violences [concupiscentes], et retrouvera [et verra] alors la beauté originelle, cet Aimé-contempleteur, cela en dehors de toute contrainte imposée par les faits accidentels». ⁷³

Les Visions dont Rūzbehān fait lui-même l'expérience sont généralement concernées par cette seconde sorte – ou degré – de la contemplation. Nous en avons cité deux exemples au début de cet essai. D'après l'auteur de *Rawḥ al-Djīnān*, Rūzbehān affirme avoir rencontré Dieu soixante-dix fois, et que ces rencontres sont confirmées par Dieu Lui-même : «*Ô Rūzbehān ! il y a eu [entre Nous] à soixante-dix reprises des questions-réponses*». ⁷⁴ Cette même source nous rapporte l'intime conviction que Rūzbehān a manifesté au sujet de ses propres Visions ou Rencontres, dont cette affirmation.

«[...] J'ai vu le Vrai Suprême doué de cent mille Magnificences et Perfections éternelles ! [...] Viens une nuit avec moi autour du *Malakūt*, et apparente-toi à Moïse sur la montagne de Ṭūr (*Gaza*) de ce monde supérieur, pour que tu vois à toute heure, et dans chaque rocher, cent mille épiphanies [...]» ⁷⁵

3. Et la troisième modalité de vision, c'est la Vision Suprê-

73. Rūzbehān, *Abḥar al-Āshiqīn*, p. 132 :

«از شطاحان طربناک هیچ کس نیست که از حق رؤیت نخواست و دعوی رؤیت نکرد. در مجالسشان زبان عشق همه "رأیتُ ربی" گوید. بر سنن منازل در محبتِ ثانی یافتند، که هر که بعد از امتحان در حجابِ انسانی جوهرِ روحش به عوارضِ بشری محتجب نشود، و در جوهرِ روحش قهریات تأثیر نکند، آن شاهدِ اول بی‌رحمت حدثان این جا باز یابد.»

74. Shams, *Abd al-Laṭīf, Rawḥ al-Djīnān*, p. 236 :

«از حضرت خطاب آمد که : روزبهان ! هفتاد نوبت سؤال و جواب رفت.»

75. *Ibid.*, p. 174 :

«... به عز دیمومیتش که به صد هزار جلال و کمالِ ازلی حق را به حق دیدم ! ... شبی با من در طوافگاه ملکوت بر طور جبروت هم‌رنگ موسی شو، تا به هر ساعتی در هر سنگی صد هزار تجلی بینی... صاحبِ کیمیا منم، اگر دیده داری، هان که یوسف الجمالِ روزگار منم. اگر بیخودی در آی که آینهٔ صفاتم.»

me (*ro'yat-e a'zam*). C'est la Vision Absolue qui se réalise à l'étape *post-mortem* de l'existence terrestre, là où "l'âme et le corps s'apparentent l'un à l'autre", et que l'amour même, s'élevant à son sommet, disparaît dans l'acte d'Union. À cette étape de l'indifférenciation absolue, seule la Vision "demeure éternellement". C'est la vision de Dieu se révélant lors de ses incessantes Manifestations épiphaniques (*tad̄jalli*). La réalisation de cette Vision est issue de la perfection suprême (*kamāl*) de l'amour chez les itinérants mystiques (*Sālekān*).⁷⁶

Nous pouvons donc déduire que, pour Rūzbehān, le mystique accompli accède à la Vision, même lors de son existence terrestre, mais que cette "vision" ne peut avoir lieu qu'au plus profond de l'expérience contemplative et après avoir passé par l'épreuve du dépassement de soi. Cette expérience nécessite donc la réalisation de l'annihilation de l'identité personnelle (ou de l'individualité), de l'évanouissement de la conscience objective, et l'accès au sentiment de Proximité et à l'état d'Unicité. Trois étapes fondamentales qui sont initialement mises à l'épreuve par Bāyazīd-e Baṣṭāmī, Maṣṣūr-e Ḥallādj et Abū-Sa'īd-e Abu'l-Kheyr.

Avec Rūzbehān, la Vision devient en effet l'un des *leitmotiv* les plus marquants de la littérature du soufisme iranien. Elle est perpétuée jusqu'aux mystiques de l'école des *Kobrāvīyah-s* (XIV^e siècle), chez ces visionnaires dont l'essentiel de l'expérience de la Voie va de la visualisation des états d'âme et des différentes figures du Moi (*nafs*), à la Vision de l'*Alter ego* Suprême. Esfarāyenī (638/1242-717/1317) est l'un de ces contemplatifs qui obtient la Vision suprême au terme du combat initiatique aussi bien qu'au plus profond de l'état d'extase

76. Rūzbehān, *Abhar al-Āshiqīn*, *op. cit.*, pp. 132-133 :
 «مشاهده سوم رؤیت اعظم است، و آن در سرای بقاست — چون جسم و جان متجانس شدند،
 غایت محبت آن جاست، به قدر مشاهده محبت می‌افزاید، هرگز از عارف منقطع نشود، زیرا که
 محبوب را حد مشاهده نیست، لیکن خواص محبت را به قدر محبت مشاهده باشد... در رؤیت
 اعظم محبت را زوال است. چون، خلق ربانی در وصلت بیاید... اگر آن جا رسی این مذهب
 بدانی.»

que lui procure la danse cérémonielle, le *samā'*.⁷⁷ Et son disciple, 'Alā' al-Dowleh Semnānī, faisant le tour des controverses des partisans et des adversaires de "la Vision du Vrai" (*ro'yat-e Haqq*),⁷⁸ se fie finalement à l'opinion favorable et à "la bonne foi" des Maîtres spirituels (*shaykh-s*), et accepte le statut véridique de l'acte de Vision.⁷⁹ Il soutient que le Vrai suprême se manifeste aux itinérants mystiques (*ravandegān*) sous quatre formes : 1. Sous la forme sensible ou apparente (*ṣūrī*); elle concerne la manifestation de l'Unique à travers ses œuvres (*āthār*). 2. Sous l'aspect lumineux (*nūrī*), cette modalité de manifestation émane des actes (*af'āl*) divines. 3. La manifestation purement spirituelle (*ma'navī*); elle est liée aux Qualités-Attributs (*ṣifāt*). 4. La manifestation à travers la faculté inspiratrice (*zowqī*); elle concerne la Réalité Essentielle (*zāti*) du Vrai.⁸⁰ Dans l'ensemble, Semnānī, se rapportant aux versets eschatologiques du Coran, au récit de l'Ascension (*me'rādī*) du Prophète aussi bien qu'aux expériences des Maîtres soufis, parle de l'avènement de la Vision dans les deux mondes. Parlant de "la Vision", il se sert, dans la plupart des cas, de mot *moshāhedeh* (voir, contemplation).⁸¹

III

Le registre gnostico-mystique de la poésie persane classique incorpore presque tous les motifs qui correspondent, d'une façon ou d'une autre, à la Rencontre et à la Vision. En cette

77. Cf. Esfarāyenī, Nūr al-Dīn, *Kāshēf al-Asrār* (Le Révélateur des Mystères), éd. bilingue par Hermann Landolt, Paris, Verdier, 1986, pp. 64 & 82 sq (du texte persan).

78. Cf. Semnānī 'Alā' al-Dowleh, *Moṣannafāt-e Fārsī*... , p. 202.

79. *Ibid.*, pp. 294-295 :

«... و دیدن ملائکه و سخن گفتن و شنیدن با ایشان و دیدن بهشت و دوزخ... و مکرم شدن به رؤیت حق و اطلاع یافتن بر اسرار که هر زمان و مکانی بدان مخصوص است... جز به حسن ظن این بزرگان بتوان شنیدن.»

80. *Ibid.*, p. 203.

81. *Ibid.*, p. 169 :

«... در بهشت عدن به مشاهده کريمة محبوب مطلق و خداوندگار بحق مشرف شوی... ما خود امروز در سلوک می‌بایم که به قدر رفع حجاب، تجلیات صافی‌تر و مشاهدات خوب‌تر می‌شود... و امروز نیز هر که واصل شد به عالم الهی سیر او نامتناهی گشت.»

poésie, comme dans toute la littérature en prose qui cohabite avec elle, la "vision" est exprimée par les mots arabo-persans *ro'yat* et *leqā*, mots d'origine coranique qui désignent, dans le vocabulaire soufi, "vision", "rencontre" et même "visage". S'y ajoute également le mot *moshāhada* (contemplation). Parallèlement, les poètes expriment "la vision" et "la contemplation" par le mot persan *dīdār*, mot qui dérive de la racine *dīd* (vue, voir), et qui signifie, selon le contexte, voir, vision et rencontre, mais aussi œil, visage, union, apparaître et visible. Dans l'ensemble, la fréquence du mot *dīdār* en poésie persane l'emporte sur celle de ses équivalents arabo-persans *ro'yat*, *leqā* et *moshāhada*.

De nombreux poèmes d'amour (*ghazal*-s), de quatrains (*robā'ī*-s) et même de poèmes panégyriques (*qaṣīdeh*-s) chantent, en effet, soit la passion pour la Vision, soit le récit d'une Vision auparavant accomplie. Tous les repères symboliques y sont réunis pour permettre la représentation de l'objet privilégié de la contemplation. L'œil et le miroir, la vue et le regard, l'image et le visage, tout comme la lumière et le voile, le cœur-miroir et la coupe-miroir, ce sont les principaux repères à partir desquels les poètes cherchent à dépeindre la représentation imaginative qu'ils se font du Bien-Aimé et de Sa Face, de la Rencontre et de la Vision. Jouissant du statut de *leitmotiv*, tous ces repères symboliques servent soit à chanter la nostalgie du Retour et de la Rencontre, ce qui signifie l'absence d'ici et de maintenant de la Vision, soit à décrire le souvenir d'une Vision nouvellement réalisée.

Sanā'ī (m. entre 525/1140 et 545/1150), le premier poète à avoir donné un accent fort mystique au *ghazal* persan, ne manque pas d'intégrer dans ses poèmes ce qui se rapporte à la tradition de la Vision. «*Le secret de "montre-Toi à moi, ô mon Seigneur" se manifesta dans notre cœur*», dit-il en évoquant implicitement la passion du prophète Moïse pour la Vision.⁸² Comme de nombreux autres poètes et gnostiques

82. Sanā'ī, Abo'l-Madjd Madjdūd b. Ādam, *Divan*, texte établi et introduit par Modarres-e Rażavī, Téhéran, 4^{ème} éd., Enteshārāt-e Sanā'ī, 1374/1995, p. 889, 155/2 :

mystiques, Sanā'ī associe l'événement de la Vision à l'état d'évanouissement ivre, à cet état de dissolution de la conscience objective où se déploient les facultés intuitives et les pouvoirs visionnaires. C'est pourquoi "la taverne" (*kharābāt*) devient un haut lieu de Rencontre. «*Mon Bien-Aimé se retrouve dans la taverne, et moi, le jour comme la nuit / Je me rends au seuil de Son Quartier dans l'espoir qu'Il accorde audience / Heureux soit le [souvenir du] quartier de la taverne, car en ce lieu [de félicité] / Le Bien-Aimé me comble de promesses de Rencontre.*»⁸³

Le poète 'Aṭṭār (m. v. 627/1230) imagine pouvoir rencontrer la Beauté supérieure uniquement dans l'intimité secrète, de Le voir dans le cœur; car de cette Beauté, on ne trouvera aucun signe de reconnaissance qui serait perçu par l'œil apparent.⁸⁴ Dans plusieurs distiques, le poète introduit le propos "tu ne Me verras pas" (*lan tarānī*),⁸⁵ celui qui figure dans le verset 143 de la sourate 7 du Coran, et qui rapporte l'entretien confidentiel de Moïse avec Dieu, désirant Le voir. «*J'implore: "Je désire Te voir", et je pleure tristement / J'ai peur qu'Il ne réponde: "Tu ne Me verras pas"*»!⁸⁶

L'œuvre du poète 'Erāqī (610/1213-688/1289), près d'un siècle après Rūzbehān et un siècle avant Ḥāfez, constitue un *hiatus* où nous pouvons observer aisément la résurgence de la tradition de la Vision. Dans un passage de ses *Lama'āt*

رازِ اَرنی ربی در سینه پدید آمد / گرزخم زند ما را چشم تو به خواب اندر ←

83. *Ibid.*, p. 163, 92/3-5 :

در خرابات بود یار من و، من شب و روز / به سر کوی همی گردم تا بار دهد
ای خوشا کوی خرابات، که پیوسته در او / مر مرا دوست همی وعده دیدار دهد

84. Cf. 'Aṭṭār, Farīd al-Dīn, *Divan*, texte introduit et annoté par Taqī Tafazzolī, Téhéran, 6^{ème} éd., Enteshārāt-e 'elmī, 1371/1992, p. 335, *ghazal* 416/4 sq.

85. *Ibid.*, même *ghazal*/5.

86. *Ibid.*, pp. 658-659, *ghazal* 821, v. 8 :

گویم ارنی و زار گریم / ترسم ز جواب «لن ترانی»

(Les Lueurs), un mélange de prose et de poèmes hautement mystiques, 'Erāqī met en suspens la question de la possibilité de la Vision, mais il privilégie l'Amour et le Désir d'une auto-contemplation que l'Aimé divin (*maḥbūb*) exprime à l'égard de Lui-même. «*C'est Lui qui S'aime Lui-même à travers toi [...] Allāh n'aime nul autre qu'Allāh*». ⁸⁷ Or l'amant mystique doit se garder de toute illusion. «*Quand le soleil se reflète dans le miroir, le miroir se berce dans l'espoir qu'il est devenu soleil; il se prend alors pour l'Aimé!*» ⁸⁸ Par-là même, 'Erāqī relativise la manifestation de "la Face" de l'Aimé divin aussi bien que celle des "formes" sous lesquelles Il peut Se montrer; c'est ce que le poète exprime dans un passage de ses *Lama'āt*.

«À chaque instant, et dans chaque miroir, le Bien-Aimé Se manifeste différemment; et à chaque instant, Il réapparaît sous une forme différente. Car en fonction de chaque miroir, l'image [de la face] change, et le miroir, conformément aux variétés des images, à chaque moment acquiert un état différent [...] C'est pourquoi Il (l'Aimé) ne réapparaît jamais sous la même forme, et que dans deux miroirs, Il ne Se manifeste jamais dans une seule et même image». ⁸⁹

Dans de tels cas, 'Erāqī devient l'interprète d'Ibn 'Arabī: il dépeint en fait les manifestations successives des Qualités (ou Noms-Attributs) de l'Aimé céleste, chacune d'elles s'annonçant sous une forme variée et dans un échelon différent. Mais la description que 'Erāqī nous donne de ces manifestations graduelles émane essentiellement d'un esprit profondément poétique, et hautement initié à la gnose illuminative, celle qui caractérise le fond du soufisme iranien dès son ontogenèse. Le poète reconsidère, en effet, l'aspect formel et la rigueur

87. 'Erāqī, *Fakhr al-Dīn, Lama'āt* (Les Lueurs), texte établi et pub. par Moḥ. Khādjavī, Téhéran, Āzar, 1363/1984, p. 60.

88. *Ibid.*, même page.

89. *Ibid.*, p. 62 :

«محبوب در هر آینه هر لحظه رویی دیگر نماید، و هر دم به صورتی دیگر برآید، زیرا که صورت به حکم آینه هر دم دیگر می‌شود، و آینه به حکم اختلاف صورت هر نفس به حسب احوال دیگر می‌گردد، از این جاست که هرگز در یک صورت دو بار روی ننماید، و در دو آینه به یک صورت پیدا نیاید ...»

scolastique de la mystique d'Ibn 'Arabī en ce qui concerne la manifestation des Noms (ou Attributs) divins. L'illustration qu'il fait des manifestations théophaniques est celle qui sera adoptée par Ḥāfeẓ, et en particulier par le grand poète persan du XV^e siècle Abd al-Raḥmān Jāmī, lui-même interprète de la doctrine d'Ibn 'Arabī.

Mais c'est surtout dans les poèmes inclus dans son *Divan* que 'Erāqī chante avec passion le récit des visions béatifiques. Il affirme que le monde entier est la scène des épiphanies de l' Aimé divin et de Sa Magnificence. Concernant l'absence de la Vision de "la Face", il soutient que c'est uniquement *l'excès* de la lumière du Vrai Suprême qui, éblouissant le contemplateur, empêche celui-ci de Le voir. Couvert par "le voile de lumière", Il est tout à la fois Omniprésent, Caché (*nehān*) et Apparent (*peydā*).

"Le voile qui couvre Ton Visage, c'est en toute circonstance Ton
Visage même ;
Toi qui, par l'excès de Ta Manifestation, Te dérobes à la vue de
tous !

Dans tout ce que je regarde, je vois Ton Visage,
De tout ce qui existe, c'est Toi, Toi seul, qui Se manifeste à nos
yeux.

Comment peut-on Te retrouver? qui pourrait parvenir en Toi?
Car en chaque instant Tu te trouves dans une demeure diffé-
rente!"⁹⁰

"L'excès de lumière" en tant que "voile", est un motif qui s'est présenté auparavant, et dans un sens très proche, dans les *Savāneḥ* d'Aḥmad Ghazzālī; mais il revient aussi dans les poèmes de Mowlavī et Ḥāfeẓ. Un distique du *Mathnavī* chante, entre autres, cet "excès de lumière" (*farṭ-e nūr*), précé-

90. 'Erāqī, *Divan* in *Kolīyāt* (Oeuvres complètes), texte introduit, annoté et publié par Sa'īd Nafīsī, Téhéran, 1338/1959, p. 162/5 & 9 :

حجاب روی تو هم روی توست در همه حال نهانی از همه عالم ز بس که پیدایی
به هر چه می‌نگرم صورتِ تو می‌بینم ازین میان همه در چشم من تو پیدایی
تو را چگونه توان یافت در تو، خود که رسد؟ که هر نفس به دگر منزل و دگر جای

sément là où Mowlavī parle de la Beauté supérieure lorsqu'elle est voilée par l'intensité de son propre éclat :

«Ce Soleil (Bien-Aimé) passe sans être couvert par le voile
[Mais] c'est l'excès de Sa lumière qui est le voile de Sa Face». ⁹¹

Dans ses autres poèmes, 'Erāqī dépeint admirablement la Manifestation, dans l'acte de Vision, de l'Unique en même temps que l'interpénétration du cœur, de l'œil et du visage, ainsi que celle de l'identité et de l'altérité.

«L'Amour leva son voile et se manifesta
Lorsque je Le vis, je m'aperçus qu'Il était, cet Amour, Son Visage.
Je me suis prosterné devant mon propre visage,
À l'instant où Il manifesta Sa Beauté...
Lorsque mes lèvres caressaient les Siennes
J'embrassais en réalité les miennes.
Nous étions, moi et Lui, une seule et même personne, mais nous
paraissions en deux!
Cette apparence [trompeuse] est anéantie dans l'Être [de l'Un]». ⁹²

Or tout ce que 'Erāqī dit au sujet du "voile de lumière" n'exclue nullement la possibilité de la Vision, mais explique plutôt l'impuissance de l'œil – ou de la vue – causée par "l'excès" de la lumière qui jaillit de la Beauté.

À d'autres moments, 'Erāqī atteint le moment auroral où il se perçoit tantôt comme le miroir (pour l'Autre), tantôt comme l'image dans le miroir (de l'Autre), tantôt comme l'œil, l'image et le visage, le contemplateur et le contemplé

91. Mowlavī, *Djalāl al-Dīn Moḥammad, Mathvanī*, texte établi et publié par Reynold A. Nicholson (1868-1945), 3^{ème} éd., Téhéran, Amīr-Kabīr, 1353/1974, *Livre VI*, p. 1077, v. 691 :

فرط نور اوست رویش را نقاب! می رود بی روی پوش این آفتاب

92. 'Erāqī, *Fakhr al-Dīn, Tardjī'āt* (poèmes strophiques) in *Divan*, p. 82-83, v. 1232-1239 :

کردم چو نگاه، روی او بود	عشق از پس پرده روی بنمود
آن لحظه که او جمال بنمود	پیش رخ خویش سجده کردم
آن دم که لبم لبانش میسود	دادم همه بوسه بر لب خویش
نابود شد آن نمود در بود	بودیم یکی، دو می نمودیم

tout à la fois. 'Erāqī perpétue, de cette façon, l'expérience ruzbehanienne de la contemplation directe et de l'auto-contemplation. Plusieurs poèmes inclus dans ses *Lama'āt* traduisent cette confusion de l'image de soi et de l'*Alter ego* :

«À chaque instant qu'il (l'amant) regarde dans la pureté du Visage
de l'Aimé(e)

En réalité le monde tout entier se dessine sous ses yeux.

Et quand il tourne son regard vers le champ de son cœur

Il y voit le Visage ravissant de son Aimé, rayonnant comme le
soleil.»⁹³

Et c'est à ces moments béatifiques que les règles de la vision et celles de la perception du soi et de l'Autre, tout comme les modalités de l'être et du connaître, sont confondues au sein de la fusion de l'identité et de l'altérité. 'Erāqī l'exprime du nouveau dans les *Lama'āt* :

«L'amant voit l'Aimé en tant que miroir de lui-même tout en se voyant comme le miroir de l'Aimé [...] Tantôt il est le contemplateur de l'Autre-Contemplé, tantôt l'Autre, sujet au regard de celui-là, devient le Contemplateur, tantôt l'un acquiert la couleur et le parfum de l'autre».⁹⁴

Enfin, dans les pages finales des *Lama'āt* (*Lama'a* 27), 'Erāqī associe l'événement de la Rencontre et de la Vision à l'Annihilation, à cette étape ultime de la pérégrination mystique où l'ipséité et l'individualité disparaissent totalement. Le poète compare, en effet, l'ipséité phénoménale au "voile" (*hedjāb, pardeh*); mais il s'agit là d'un voile opaque qui est la contrepartie du voile de lumière, de cet excès de Lumière éblouissante, dont il était question ci-dessus.

93. 'Erāqī, *Lama'āt*, *op. cit.*, p. 66 :

هر دم که در صفای رخ یار بنگرد گردد همه جهان به حقیقت مصورش
چون باز در فضای دل خود نظر کند بیند چو آفتاب رخ خوب دلبرش

94. 'Erāqī, *ibid.* :

نهایت این کار آن است که محب محبوب را در آینه خود بیند و خود را آینه او ... گاه این شاهد
او آید، و او مشهود این، و گاه او منظور این شود، و این ناظر او، و گاه این به رنگ او برآید، و گاه او
بوی این گیرد.

«L'amoureux, désirant se placer dans la position d'être aimé, recherche en fait l'Annihilation de soi-même... Quand il se trouve dans l'état d'existence, il est lui-même le voile de sa propre vue [intérieure]; il est alors dépossédé de la faculté intuitive... Si ce voile, qui est l'ipséité de toi-même, disparaît [et libère] ta vue, tu vois alors le Bien-Aimé, et tu n'existeras plus. Désormais, le secret qui s'est longtemps caché à tes yeux se dévoilera à toi...»⁹⁵

L'ipséité phénoménale, cet individualité (ou tūité) cupiscente considérée en tant que voile, est un motif marquant en littérature persane classique; son ontogenèse renvoie au soufisme primitif, en particulier chez Ḥallādj, puis chez Abū-Sa'īd-e Abo'l-Kheyr. Ḥallādj affirme: «*Le voile est un obstacle qui sépare celui qui recherche (ṭāleb) de celui qui est recherché (maṭlūb), le disciple mystique (morīd) du Maître initiateur ou de l'Idéal désiré (morād)... Le Vrai Suprême n'est pas voilé, mais ce sont les hommes qui le sont. Ton estime de soi constitue ton propre voile*». ⁹⁶ Et Abū-Sa'īd reprend cette affirmation, en déclarant: «*Le voile qui s'interpose entre le serviteur et le Seigneur, ce ne sont pas le ciel et la terre, ni l'Empyrée ('arsh) et le Trône divin (korsī). Le voile, ce sont tes propres illusions (pendāsht) et ton ipséité égoïste (manī). En supprimant le voile, tu accèderas au [monde du Seigneur]*». ⁹⁷

Quant à Ḥāfez (m. en 792/1389), tantôt il désire la Rencontre et la Vision du Tout-Autre, tantôt il n'y voit pas de solution. Mais il y a aussi des cas dans le *Divan* du poète

95. *Ibid.*, pp. 129-130 :

«عاشق را طلب شهود (= شئون معشوقی) بهر فناست از وجود. دایم در عدم برای آن می‌زند که در حال عدم آسوده بود؛ هم شاهد بود و هم مشهود... چون موجود شد غطای بصر خود شد و از شهود محروم ماند... اگر این غطا که تویی توست از پیش بصر کشف شود معشوق را بینی، و تو در میان نه...»

96. Ḥallādj, Ḥoseyn b. Manṣūr, in *Madjma'e-ye Āthrar-e Ḥallādj*, op. cit., p. 219.

97. Moḥammad b. Monavvar, *Asrār al-Tawḥīd fi...*, op. cit., vol. I, p. 287.

«شیخ ما گفت: حجاب میان بنده و خدای، آسمان و زمین نیست، عرش و کرسی نیست. پنداشت و منی تو حجاب است. از میان برگیر و به خدای رسیدی.»

qui nous font déduire qu'il a eu l'expérience d'une vision directe. C'est précisément quand il se retrouve au plus profond des songes poético-gnostiques, là où il est témoin de l'avènement de la Création à partir de la Manifestation de la Beauté-Amour créatrice. Remontant aux sources de l'être et de l'exister, Ḥāfeẓ devient le témoin et aussi l'interprète ardent de la contemplation de l'Un originel :

“De l'aube de la prééternité au terme de la nuit de l'éternité
L'amitié et l'amour furent soudés à la même promesse de fidélité
et au même serment
Avant qu'on n'érige cette voûte céleste azurée
Ce fut [l'arc du] sourcil du Bien-Aimé qui formait la voûte du
champ de ma vision
Que ce fut-il passé, si l'ombre [gracieuse] du Bien-Aimé avait em-
brasé jadis le fidèle amant!?
Nous avons besoin de Lui, et Lui, s'éprenait de passion pour nous.
Au moment du séjour d'Adam dans le Paradis, les poèmes de
Ḥāfeẓ
Furent l'ornement des feuillets du cahier du jasmin et de la rose.”⁹⁸

D'une manière générale, Ḥāfeẓ, comme Rūzbehān, désire ardemment voir “la Face” de l'Amour-Beauté supérieur. La plupart de ses poèmes mystiques traduisent avec force cette passion débordante. Mais là où le poète trouve impossible la vision de l'Ami, et quand il n'accède plus aux rencontres visionnaires qu'il réalise dans des songes poético-gnostiques, nous sommes témoins de sa plus grande déception. Cette déception vient du fait que le poète possède “l'œil qui voit [uniquement] le monde sensible” (*ĉeshm-e jahān-bīn*), et non pas “l'œil qui contemple l'âme” (*dīdeh-ye jān-bīn*). C'est cette même opposition de nature entre deux vues (ou œil) qui est

98. Ḥāfeẓ, *Divan*, éd. de Parvīz Nātel-e Khānlārī, 2 tomes, Téhéran, Kh^wārazmī, 3^{ème} éd. (revue et corrigée) 1375/1996, *ghazal* 202/1, 5-6 & 10.

از دم صبح ازل، تا آخر شام ابد
پیش آرزین کاین سقف سبز و طاق مینا برکشند
دوستی و مهر بر یک عهد و یک میثاق بود
منظر چشم مرا ابروی جانان طاق بود
سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق، چه شد!
ما بدو محتاج بودیم، او به ما مشتاق بود
دفتّر نسیرین و گل را زینت اوراق بود
شعر حافظ در زمان آدم اندر باغ خلد

souignée par Rūzbehān. La déception de Ḥāfeẓ est aussi liée au fait que sa tuité, l'ipséité de son existence terrestre, constitue un voile (*ḥedjāb*) qui le sépare du Tout-Autre, cela excluant la Rencontre et la Vision. Sur ce point, Ḥāfeẓ se rapproche manifestement de 'Erāqī. D'autre part, tandis que pour Rūzbehān, comme pour Mowlavī, ce qui masque la Face de l'Aimé n'est autre que l'éblouissement même de Sa Beauté, aux yeux de Ḥāfeẓ, comme pour 'Erāqī, le voile qui sépare l'amant de l'Aimé, c'est essentiellement le mur que constitue son égoïté propre.

“Il n'existe nul obstacle entre l'amant et l'Aimé
[Mais] c'est toi, toi-même, qui es ton propre voile, défais-t'en,
Ḥāfeẓ!”⁹⁹

“Nul voile qui cacherait la Beauté du Bien-Aimé;
Débarrasse-toi de tes poussières, de ces souillures, pour que tu
puisses poser ton regard [sur Lui].”¹⁰⁰

Ḥāfeẓ affirme aussi que le Tout-Autre ne peut être perçu que partiellement : Il Se révèle à chacun en fonction du *degré* de la connaissance qu'il atteint, et selon la *portée* de sa vue :

“Toi, tel que Tu es, comment un œil ou un autre pourrait-il Te
voir!?
Chacun [Te] perçoit dans les limites de sa clairvoyance.”¹⁰¹

99. Ḥāfeẓ, *Ibid.*, *ghazal* 260/9 :

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

Ce distique de Ḥāfeẓ traduit avec fidélité un *shath* de Bāyazīd-e Bastāmī, sans doute connu du poète; il est rapporté par Rūzbehān : «Je [Lui] dis : “Ô Seigneur! Tu as levé chaque voile qui existait entre Toi et moi”... On (Dieu) me répondit : “Ô Bāyazīd! il n'existe pas de voile entre ami et ami.» (Rūzbehān, *Sharḥ-e Shathīyāt*, *op. cit.*, chap. 51, p. 100) :

«... پس گفتم: الهی! هر حجاب که بود میان تو و من برداشتی...» ندا کردند که : ای بایزید! میان دوست و دوست حجاب نباشد.»

100. Ḥāfeẓ, *Divan*, *ghazal* 137/6 :

جمال یار ندارد حجاب و پرده، ولی غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد

101. *Ibid.*, 294/8 :

تورا چنان چه تویی هر نظر کجا بیند به قدر بینش خود هر کسی کند ادراک

Mais là où il est question de déception, Ḥāfez va jusqu'à dénoncer l'impuissance de la vue dans la contemplation du Tout-Autre :

“Mille dommages sur ces yeux errants, ébahis!
Car avec ces deux miroirs je ne vois pourtant pas Sa Face”.¹⁰²

“Ô Seigneur! À qui peut-on confier ce secret que, depuis qu'Existe
le monde,
L'Aimé, cet Omniprésent, ne révéla à personne le Visage”.¹⁰³

“Hélas! le Bien-Aimé est parti, et dans l'œil qui pleure
Dessiner l'image de Son Charme est voué à l'échec...
Le Bien-Aimé passe devant toi en toute évidence
Mais aux étrangers, ces yeux, il n'apparaît que sous le voile!”¹⁰⁴

Faisant l'expérience de l'Absence, et éprouvant l'effet de la déception, Ḥāfez s'adresse implicitement aux prétendus *soufis* qui prennent l'image chimérique et déroutante, celle d'eux-mêmes, pour l'Imago véritable; il les appelle à la prudence et les met en garde contre tout enlèvement dans l'illusion.

“Lorsque Ton Image est reflétée dans le miroir de la coupe,
Le gnostique, séduit par les éclats de rire du vin,¹⁰⁵ s'est bercé
dans l'espoir!

102. *Ibid.*, 350/8 :

بر این دو دیده حیران من هزار افسوس که با دو آینه رویش عیان نمی بینم!

103. *Ibid.*, 484/6 :

یارب به که شاید گفت این نکته که در عالم رخساره به کس ننمود آن شاهد هرجایی

104. *Ibid.*, 31/3 & 5 :

افسوس که شد دلبر و در دیده گریان
معهشوقه عیان می گذرد بر تو ولیکن
تحریر خیال خط او نقش بر آب است
اغیار همی بیند از آن بسته نقاب است...

105. Le “sourire du vin” (*khānde-ye mey*), tout comme le “sourire de la coupe” (*khānde-ye djām*, *khānde-ye šahbā*), signifie en lyrisme persan le bruit qu'on entend lorsqu'on verse du vin dans une coupe. (Cf. Bahā'oddīn *Khorrāmshāhī*, *Ḥāfez-Nāmeḥ* – un commentaire sur 250 *ghazal-s* du *Divan* de Ḥāfez – Téhéran, 1366/1987, 4^{ème} éd., 2 tomes, Téhéran, Enteshārāt-e 'elmī va farhangī, 1371/1992, pp. 223-224).

Au jour inaugural de l'éternité, Ton visage a fait une apparition
 sous son voile,
 De cette apparition, il se créa alors tant d'images dans le miroir
 des illusions.
 Toutes ces images [projetées dans la coupe] de vin, et toutes ces
 formes si différentes, l'œuvre de qui sont-elles?
 Ce ne sont qu'un éclat du visage de l'échanson, reflété dans la
 coupe!"¹⁰⁶

Est-ce l'aveuglement de l'œil-miroir, ou est-ce l'absence de la pureté de la vue, qui empêche la Vision? Ou bien s'agit-il de l'impossibilité de la Vision en toute circonstance? La plupart des poèmes de Ḥāfez concernant la Rencontre et la Vision flottent, il est vrai, entre ces deux extrémités. Cela nuance la position du poète par rapport à celle des auteurs comme 'Ayn al-Quzāt et Rūzbehān et de certains poètes mystiques comme 'Erāqī. C'est parce que les visions hafeziennes ne se prêtent qu'essentiellement pendant les songes poético-gnostiques, au cours de ces "rêveries" transcendantes grâce auxquelles le poète remonte à l'aurore des temps, au plus près de l'Amour-Beauté Primordial. Ces Visions sont inaccessibles autrement, surtout au cours de la vie terrestre, et dans ce "lieu de ruine" (*kharāb-ābād*) que représente le monde phénoménal.

«Nulle personne qui ne souhaiterait être dans Ton Quartier
 Chacun s'y rend selon le désir [qui lui est propre]. . .
 Personne n'a su où se trouvait la Demeure du Bien-Aimé
 Ce qu'il y a, c'est qu'on entend [de loin] le chant d'une cloche».¹⁰⁷

Comme si Ḥāfez voulait exclure la possibilité de la Ren-

106. Ḥāfez, *Divan*, op. cit., 107/1-3.

عکس روی تو چو بر آینهٔ جام افتاد عارف از خندهٔ می در طمعِ خام افتاد
 جلوه‌ای کرد رخت روز ازل زیر نقاب این همه نقش در آینهٔ اوهام افتاد
 این همه عکسِ می و نقشِ مخالف که نمود یک فروغِ رخِ ساقی است که در جام افتاد

107. *Ibid.*, 235/4-5:

هیچ کس نیست که در گویِ تواش کاری نیست هر کس آن جا به طریقِ هوسی می‌آید
 کس ندانست که منزلگهٔ معشوق کجاست این قدر هست که بانگِ جرسی می‌آید

contre et de la Vision pendant la vie dans ce monde-ci. Un distique-clé du poète rend plausible l'idée selon laquelle il reporterait l'événement de la Vision au terme de la vie terrestre.

«Cette âme d'emprunt que l'Ami a confiée à Ḥāfez
Je la Lui rendrai le jour où je verrai Son Visage». ¹⁰⁸

Dans de tels cas, tout laisse à penser que la Vision suprême se prêtera uniquement à l'étape finale de la Quête, au moment où le pèlerin mystique se joint à la caravane de l'éternité.

Près d'un siècle après Ḥāfez, le grand poète persan 'Abd al-Raḥmān Jāmī (817/1414-898/1492) reprend l'essentiel des images et des comparaisons hafeziennes et chante la manifestation de "la Face" de l'Aimé céleste. «À quoi servirais-je, si Tu n'avais pas existé? / Le but de mon existence [sur terre] fut uniquement de voir Ta Beauté / [...] Lève le voile [de Ton visage], car celui (ange) qui refusa jadis de se prosterner devant Adam / Se prosternera devant Toi». ¹⁰⁹ Comme Ḥāfez, Jāmī dépeint l'avènement de la Création se produisant à partir de l'éclat fulgurant de l'Amour-Beauté Primordial; il se représente cet Amour-Beauté sous la forme du "visage" du Bien-Aimé. «L'éclat de la flamme de Ton Visage se refléta dans l'univers / Il forma le disque solaire et embrasa la terre / Une foudre se sépara de l'éclat de Ton Visage / Elle embrasa la moisson de cette poignée de poussières [que représentent le monde d'ici-bas et notre existence]». ¹¹⁰ Étant à la base de

108. *Ibid.*, 343/4 & 7 :

این جان عاریت که به حافظ سپرد دوست روزی رخس ببینم و تسلیم وی کنم

109. Jāmī, Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥmān, *Divan*, texte établi par Badroddīn Yaghmā'ī, Téhéran, Mo'asseseh-ye maṭbū'ātī-ye Sharq, 1368/1989, pp. 513-514, *ghazal* 708/3 & 5 :

چه کار آمدی من، اگر نبودی تو؟ غرض ز بودن من دیدن جمال تو بود
گشا نقاب، که آن کز سجود آدم روی بتافت، پیش تو خواهد نهاد سر به سجود

110. *Ibid.*, p. 107, *ghazal* 150/1-2 :

la Création, l'Amour-Beauté est donc prééternel (*qadīm*); il est préexistant à tout ce qui est créé (*mohdath*). «*La beauté de l'Amour est prééternelle, incréée, et le reste est accidentel / La raison n'a nulle possibilité pour intervenir dans ce débat*». ¹¹¹ Cette Qualité incréée, conjointe à l'Unique, se manifeste sous la forme du "visage", de cette Beauté pure qui recherche incessamment le regard des amoureux. «*À chaque instant, Tu me montres Ton Visage sous une apparence différente / ... [Mais] en quelque lieu que Tu Te manifestes, la Rencontre avec Toi sera félicité, et Ton Visage sera bienheureux, auprès des gens au regard pénétrant*». ¹¹² Finalement, tout comme Ḥāfez, Jāmī désire ardemment voir la Beauté supérieure lors du passage à l'autre monde: «*Il me faut une apparition de cette Beauté au moment de la mort / Pour qu'elle me transporte, moi qui serai alors hors de moi-même, jusqu'au moment de la Résurrection*». ¹¹³

En guise de conclusion

"Voir la Face de Dieu" est, en effet, le paradoxe le plus marquant qui, en tant que *leitmotiv*, est ancré dans le soufisme originel et postérieur, ainsi que dans toute la littérature persane classique qui, d'une façon ou d'une autre, lui est apparentée. Tout ce que cette littérature nous rapporte sous forme

پرتو شمع رخت عکس بر افلاک انداخت قرص خورشید شد و سایه بر این خاک انداخت
برقی از شعشعۀ طلعت رخشان تو جست شعله در خرمن مستی خس و خاشاک انداخت

111. *Ibid.*, p. 302, *ghazal* 417/1 :

جمال عشق قدیم است و مابقی مُحدَث مجال دخل ندارد خرد در این مبحث

112. *Ibid.*, p. 319, *ghazal* 441/1-2 :

هر لحظه نمایی به لباس دگرم رخ گاه از بت فرخار و گه از لعبت خلق
هر جا که کنی جلوه بود اهل نظر را دیدار تو فرخنده و رخسار تو فرخ

113. *Ibid.*, p. 302, *ghazal* 417/2 :

از آن جمال یکی جلوه بایدم دم مرگ که بی خودم فکند از ممات تا مبعث

de prose et de poème au sujet de l'œil et du miroir, du regard et de l'image, de la coupe-miroir et de la vision de la Face du Tout-Autre, s'intègre dans une triple tradition de la Proximité, de la Vision et de l'Unicité. Les *shath*-s, ces *paradoxes* ou propos hors du commun, prononcés au plus profond de l'état d'évanouissement spirituel, traduisent de telles expériences fondatrices; alors même que ces *shath*-s sont, à leur tour, le produit d'un mode spécifique du connaître et de l'exister, lequel apparaît pendant les moments d'illumination, et lors des Ascensions spirituelles.

Ainsi mise en valeur dans des *shath*-s, la tradition de la Vision, nous l'avons constatée, trouve son ontogenèse dans le célèbre *ḥadīth* prophétique où le regard du contemplateur est posé sur la plus belle des formes; mais, appuyée sur les expériences originelles des mystiques pionniers comme Bāyazīd, Ḥallādj et Abū-Sa'īd, les domaines d'application de cette tradition seront considérablement étendus et même diversifiés chez Ghazzālī, 'Ayn al-Quzāt et Rūzbehān, et parallèlement grâce à l'imagination exubérante qui se déploiera chez les grands poètes gnostiques comme 'Erāqī, 'Aṭṭār, Mowlavī, Ḥāfez et Jāmī. Dans ce parcours où se rencontrent incessamment la prose et la poésie, la tradition et l'imagination novatrice, nous sommes en présence d'affinités mutuelles qui naissent entre une mystique de la Vision et une poétique de la Vision; ce qui intègre les représentations du *beau* et de la *vision* au sein d'une relation circulaire allant du vécu psycho-ontologique au registre poético-imaginatif et *vice versa*.

En outre, les récits visionnaires que les mystiques, comme les poètes, ont formulé au sujet de leurs propres Visions nous conduisent à penser que, dans l'acte de contemplation, l'identité et l'altérité, ainsi que les représentations liées à l'œil et au miroir, au visage et à l'image, se confondent et se fondent les unes dans les autres, ceci provenant d'une parfaite adéquation de la psychologie du sujet-contemplateur (*shāhed*) et de l'ontologie du Tout-Autre contemplé (*mashhūd*). Et c'est cela

qui est si bien exprimé dans les *shath*-s prononcés, dans les commentaires mystiques les concernant aussi bien que dans le miroir des comparaisons et des métaphores poético-gnostiques déployées.

