

‘Alī SHARĪAT KĀSHĀNĪ

La prééternité et la pérennité de l’amour et de la beauté en littérature mystique persane de Rūzbehān à Ḥāfeẓ[★]

L’amour (*‘eshq*) et la beauté (*djamāl*), chantés incessamment par le soufisme en général et par la poésie soufie en particulier, constituent deux *leitmotiv* les plus importants de la littérature mystique et profane persane. Toute la mystique irano-islamique est en fait basée sur la double notion d’amour et de beauté; l’amour s’y manifeste comme une puissance originelle qui préside à la création de l’Homme et du monde; il est même l’une des Qualités-Attributs substantielles de la Réalité Suprême. Investi dans l’intériorité la plus profonde de l’homme, il opère comme une énergie mutante qui élève l’humain vers les étapes les plus hautes de l’être et du

★ Cet essai constitue la partie inaugurale d’un travail de recherche que nous avons entrepris sur l’ontogenèse et l’évolution d’un certain nombre de motifs gnostiques et mystiques inhérents au domaine de la poésie persane classique.

connaître; il le transporte à la source profuse même de tout ce qui existe (*mabda'*).

Sur le plan du lexique, la première source d'inspiration des amants mystiques en islam, ce sont certains passages du Coran, où figure la notion d'amour. Cette notion se traduit dans le texte coranique par le mot *maḥabbat* ("amitié", "amour")¹ aussi bien que par le mot *ḥubb* et par ses dérivées.² Les auteurs et les poètes mystiques vont désormais engager d'autres termes synonymes, ouvrant la voie à une meilleure expression de l'affectivité mystique.³

Sur le plan de la gnose mystique, la représentation de l'amour, comme celle de la beauté (*djamāl*), renvoient à des spéculations d'ordre mystique. Celles-ci semblent être en grande partie issues des expériences spirituelles qui ramènent l'être du mystique passionné à une dimension ontologique toute spécifique. La plus grande partie de la littérature du

1. Le mot *maḥabbat* figure dans le verset 39 de la sourate 20 du Coran, où il est question d'une épisode de la petite enfance du Prophète Moïse: "Nous avons inspiré (à la mère de Moïse) qu'elle mette l'enfant dans un coffre et le place sur la mer; et les vagues l'ont transporté vers la côte, jusqu'à ce que Mon ennemi (Pharaon) trouve et prenne l'enfant; et Moi, par bonté, j'ai placé ton amitié (*maḥabbat*) dans les cœurs afin que ton éducation se réalise ainsi selon nos vœux."

2. Nous trouvons ce mot et ses dérivées dans ces trois versets très typiques du Coran: "(...) Les croyants préservent leur intense amitié (*ḥubb*) uniquement à Dieu (...)" (Coran, 2/165); "[Ô Prophète!] dis: si vous aimez Allāh suivez-moi, alors, Allāh vous aimera ...". (*ibid.*, 3/31); "(...) Bientôt Allāh choisira une communauté qu'Il aime et qui L'aime également (...)" (*ibid.*, 5/54). Ce dernier verset est couramment cité par les auteurs mystiques comme *Djullābī-ye Hodjvīrī*, *Rūzbehān* et *Nadjm-e Rāzī*. Nous y reviendrons dans le texte.

3. C'est au cours du développement de la littérature soufie que s'impose l'emploi progressif du mot '*eshq* en tant que synonyme des mots *maḥabbat* et *ḥubb*. Ce mot, inexistant dans le texte coranique, est presque absent des premiers poèmes et textes en prose mystique. Même dans certains textes relativement tardifs, comme *Kashf al-Maḥd̄jūb* (un premier texte en persan composé au XI^e siècle par *Djullābī-ye Hodjvīrī* sur le soufisme) l'emploi des mots *maḥabbat*, *ḥubb* et celui de leurs dérivées l'emporte sur celui du mot '*eshq* et de ses dérivées comme '*āsheq* (amant) et *ma'shūq* (aimé).

soufisme, nourrie des déclarations, sous forme de Paradoxes (ou de *Shath*-s) des premiers Maîtres soufis, comme ceux de Hallād̄j et Bāyazīd-e Bastāmī, est, en effet, consacrée à la description détaillée d'une transmutation d'ordre psycho-ontologique qui s'amorce à l'intérieur de "l'amour humain" (*'eshq-e ensānī*) aussi bien qu'au récit de l'ultime identification de cet "amour" à "l'amour divin" (*'eshq-e rabbānī*).

La littérature du soufisme iranien est essentiellement un témoignage de "la Religion d'amour" (*mazhab-e 'eshq*); elle est aussi l'expression par excellence de "l'Adoration de la Beauté" (*djamāl-parastī*). À partir de ces principaux motifs se forme et se met en place progressivement une *Weltanschauung* transcendante de la nature de laquelle participe l'ontologie du mystique lui-même, celle qui se lie au mystère des origines.

En ce qui concerne le domaine de la prose mystique persane, le *'Abhar al-'āshiqān* de Rūzbehān Baqlī Shīrāzī (522/1128 - 606/1209) est l'interprète inégalable de l'Amour et de la Beauté tels qu'ils sont représentés dans le soufisme primitif et tardif. Nous y trouvons l'essentiel de ce qui a été dit par les premiers gnostiques mystiques du monde irano-islamique au sujet de la beauté et de l'enthousiasme amoureux originels, tout en constatant les précisions éclairantes et les développements conséquents entrepris par l'auteur lui-même. Sur ce plan, le *'Abhar al-'āshiqān* complète l'autre œuvre importante de Rūzbehān, son *Sharḥ-e Shathīyyāt* dans lequel de nombreux *Shath*-s ou Paradoxes, accompagnés souvent d'amples commentaires, sont consacrés aux mêmes thématiques.

Dans le *'Abhar al-'āshiqān*, Rūzbehān se rapporte à sept reprises aux *ḥadīth*-s (Traditions prophétiques) qui font l'éloge de la Beauté (*djamāl*) et de la Magnificence (*djalāl*); celle-ci présentant aux yeux du mystique deux Attributs du divin.⁴ Ces *ḥadīth*-s ont pour archétype un célèbre *ḥadīth* attribué au Prophète Muḥammad, auquel se réfèrent constamment les

4. Cf. Rūzbehān Baqlī Shīrāzī, *Kitāb-e 'Abhar al-'āshiqān* ("Le Livre du Jasmin des Fidèles d'amour"), texte persan établi et publié par Moḥammad Mo'in et Henry Corbin, Téhéran, 3^e éd., Manūchehrī, 1366/1987), pp. 55-57.

soufis contemplatifs; il est cité par Rūzbehān lui-même: “*Dieu est beau et aime la beauté*”.⁵ Cette Tradition a longtemps servi aux auteurs et aux poètes mystiques pour justifier l’importance qu’ils donnaient aux formes sensibles de l’amour et de la beauté, en particulier pour la mise en valeur de leur attachement à l’amour et à la beauté humains lesquels, à leur yeux, constituent un lieu privilégié de la manifestation de la Beauté divine.⁶

Rūzbehān rapporte un autre *ḥadīth* qui évoque “le beau visage” considéré en tant qu’œuvre divine. Il est cité dans le ‘*Abhar al-‘āshiqīn*.⁷

Rūzbehān cite également la Tradition où la forme humaine est comprise (appréhendue) à travers “la Forme” divine: “*Dieu créa Adam à l’image de Sa propre forme*.”⁸ Cette Tradition

5. *Ibid.*, p. 29: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ وَيُحِبُّ الْجَمَالَ».

Rappelons que dans de tels *ḥadīth*-s, la notion de ‘*eshq* (amour) est exprimée par le mot *maḥabbat* (aimer, amitié). De même, les mots ‘*āsheq* (amant, amoureux) et *ma‘shūq* (Bien-aimé) sont remplacés par leurs équivalents coraniques *muḥebb* (qui aime, ami) et *maḥbūb* (qui est aimé), ces derniers construits à partir de la même racine que celle de *maḥabbat*. La raison en est que ces *ḥadīth*-s anciens, tout comme les premiers maximes et sentences mystiques, sont essentiellement basés sur la terminologie du Coran où le mot ‘*eshq* ainsi que ses dérivées sont inexistants.

6. Djalāl al-dīn Mowlavī-ye Rūmī cite ce *ḥadīth* dans son *Matnavī*, en soutenant que la beauté apparente peut et doit servir à porter le regard sur la Beauté substantielle. Voir *Matnavī*, texte établi et publié par Reynold A. Nicholson (1868-1945), 3^e éd., Téhéran, Amīr-Kabīr, 1353/1974, Livre II, p. 204, v. 72:

او جمیل است و مُحِبُّ لِلْجَمَالِ کِی جَوَانِ نُو گَزِیْنَد پِیْرِ زَالِ

7. Rūzbehān, ‘*Abhar al-‘āshiqīn*, *op. cit.*, p. 32: «مِنْ آثَارِ اللَّهِ وَجْهًا حَسَنًا».

8. *Ibid.*, p. 5: «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ».

Ce *ḥadīth* est cité dans quatre autres passages de ‘*Abhar al-‘āshiqīn* (pp. 20, 30, 33, & 74); il est aussi cité dans *Sharḥ-e Shaṭḥīyyat* de Rūzbehān (*op. cit.*, p. 449) accompagné d’un ample commentaire. Ce *ḥadīth* comme le précédent, est couramment cité par les auteurs et poètes classiques. Nadjm-e Rāzī, l’auteur de *Merṣād al-‘Ibād*, le rapporte à deux reprises dont une fois tel qu’il est rapporté par ses prédécesseurs. «[...]»

est reprise par de nombreux auteurs mystiques, comme ‘Ayn al-Quzāt-e Hamadānī et en particulier Nadjm-e Rāzī (XII^e siècle)⁹, auteur qui développe dans son *Merṣād al-‘Ibād*, les grandes lignes du soufisme spéculatif. Les mystiques voient dans cette Tradition la justification de l’attachement du gnostique aux formes sensibles de la beauté, celles-ci comprises alors comme les miroirs qui réfléchissent l’image de la Beauté de la Réalité Suprême. En outre, cette “ressemblance” dont est investi l’être humain ouvre la voie à la connaissance de la Beauté du Vrai Supérieur (*Haqq*), comme le souligne Mowlavī dans son *Matnavī*.¹⁰

Parallèlement à cette Tradition, Rūzbehān cite un verset du Coran qui affirme: “*Et Il (Dieu) vous a créé sous la plus belle des Formes.*”¹¹ L’idée de ce privilège créature dont l’homme jouit, Rūzbehān l’appuie en citant un autre verset du Coran: “*Et nous avons créé l’homme à la meilleure étape [sur l’échelle] de la Création.*”¹²

l’homme fut le miroir qui réfléchissait la Dêité; il fut le lieu de la manifestation de tous Ses Attributs. C’est cela le sens du *ḥadīth* “Dieu créa Adam à l’image de Sa propre forme” [...] Dans le monde des formes sensibles, lorsque quelqu’un monte sur le toit, et que son ombre se pose sur le sol d’en-bas, cette ombre est un substitut de sa réalité essentielle [...] On dit alors que “cette ombre est celle de celui-là». (*Merṣād al-‘Ibād*, texte persan établi et annoté par Moḥammad Amīn-e Rīyāhī, Téhéran, 1352/1973, 4^e éd. Enteshārāt-e ‘elmī wa farhangī, 1371/1992, pp. 2-3 & 411).

9. Cf. ‘Ayn al-Quzāt, Abu’l-Ma‘ālī ‘Abdallāh b. Muḥammad b. Hamadānī, *Tamhīdāt*, texte établi et introduit par ‘Afif ‘Osirān, Téhéran Manūčehrī, 1370/1991, pp. 271, 296 & 323, Nadjm-e Rāzī, *Merṣād al-‘Ibād*, *op. cit.*, p. 411.

10. “Dieu nous a créé à l’image de Lui-même/Le récit de ce que nous sommes précède, donc, le Sien.” (Mowlavī-ye Rūmī, *Matnavī*, *op. cit.*, Livre IV, p. 685, v. 1194):

خلق ما بر صورتِ خود کرد حق وصف ما از وصف او گیرد سبق

11. Coran, 40/66; verset cité 4 fois dans ‘*Abhar al-‘āshiqīn*, pp. 27, 67, 83, & 93: «و صوركم فاحسن صوركم».

12. Coran, 95/4; cité in *ibid.*, pp. 5, 33, 57, 84 & 108:

«و لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم».

Rūzbehān introduit en effet dans sa mystique, et à partir des indications coraniques, les notions de “beau”, de “forme”, de “face” (ou de “visage”) et de “meilleures formes” en tant que notions fondamentales, et au même titre que la notion d'*amour*; il en fait un sujet de réflexion appuyé d'amples commentaires, dans le septième chapitre de son '*Abhar al-‘āshiqīn*, portant comme titre “Les raisons de la pérennité de l'amour chez les amoureux”, nous lisons ceci:

“[...] L'amour est l'attribut de la Sainteté suprême [...] Il ne subit pas le changement que subissent les phénomènes accidentels [...]. (Au commencement) il préexistait (à tout ce qui existe), avant (même) que les corps célestes et les phénomènes créés ne viennent à l'existence. Il fut (alors) amoureux de lui-même. Lorsqu'il se revêtit de formes sensibles dans l'atelier de la Volonté (divine), il apparut dans la figure d'Adam [...] Car il fut la plus subtile des Essences célestielles.”¹³

Dans “l'adoration de la Beauté”, Rūzbehān, tout en remontant au suprasensible archétypique, n'exclut pas son attachement aux formes sensibles de la beauté, c'est-à-dire à tout être de beauté qui suscitera en lui les réminiscences et les résurgences des moments béatifiques de jadis; il trouve dans les beautés profanes le lieu même de la manifestation de l'Amour-Beauté arhétypique.

“Quand j'ai vu [et aimé] la fine taille, la chevelure, le grain de beauté... , la pommette et la coquetterie des yeux, j'ai transgressé tous les serments. [Mais] pour cela Dieu ne s'éleva pas contre moi, et ne l'a pas pris pour le péché.”¹⁴

En effet, Rūzbehān situe l'Homme au centre de ses médi-

13. Rūzbehān, '*Abhar al-‘āshiqīn*, p. 44.

14. Rūzbehān Baqlī, '*Sharḥ-e Shatḥīyyat*, texte persan annoté et publié par M. Mo'in et H. Corbin, Téhéran, Tābān, 1344/1966, chapitre 115, pp. 197-198:

« ... چون قد و زلف و ورد و خد و غنچ عین بدیدم، جمله عهدها بشکستم. درین معنی حق با من عتابی نکرد، و در حساب گناه نگرفت. »

tations, à un carrefour où se rencontrent et s'entremêlent les notions d'amour et de beauté, de vision et d'adoration. C'est précisément parce que l'Homme, cette "meilleure étape de la Création", est le seul qui mérite d'être investi du don d'Amour et de générosité divine. Pour décrire la condition humaine telle qu'elle est appréhendée dans la *Weltanschauung* mystique, Rūzbehān fait une hiéro-historiographie de l'Homme. De longs passages du chapitre 272 de son *Sharḥ-e Shathīyyat* y sont consacrés. Ce chapitre constitue en même temps un commentaire fort rigoureux sur l'essentiel des Paradoxes de Ḥuseyn b. Manṣūr Ḥallādī (exécuté en 309/922) au sujet de l'enthousiasme amoureux primordial qui a présidé à la création de l'Homme et du monde.

"Ḥuseyn [Ḥallādī] dit: "Durant l'éternité, le Vrai Suprême, gloire à Lui, subsistait en Son Ipséité unique. Rien ne fut avec Lui. Puis Il créa les corps, les formes et les esprits. En conséquence, Il se dota de la science et de la connaissance. Puis Il se tourna vers le monde [phénoménal], vers le seigneur [de ce monde] et le serviteur. Il connut l'acte, l'actif et le fait. Puis il regarda Lui-même, dans l'éternité de Soi-même, et Il regarda dans Son Ipséité propre, laquelle, avec tout ce qui y était caché, ne fut pas encore révélée. Il prit connaissance de la science, de la puissance, de l'amour, de la sagesse, de la gloire, de la beauté et de la magnificence... [lesquels furent conjoints à Lui]. [...] Puis il regarda les Attributs les uns après les autres [...] Puis grâce à Son Nom Il salua Ses autres Noms et Attributs [...] Puis Il voulut, Dieu très haut, révéler par l'amour chacun de ces Attributs, afin de les contempler [...] Il regarda l'éternité. Il y trouva une forme (*ṣūrat*), elle fut la Forme de Lui-même, et Son Essence [même]. Et Lui, le très haut, quand Il pose Son regard sur une chose, Il y trouve une forme de Lui-même, laquelle va subsister éternellement [...] Puis Il salua cette Forme. Il fit sa louange [...] Puis Il loua Soi-même par l'amour. [...] Puis Il loua [cette Forme], Il la choisit comme l'exemple des Attributs qu'Il engendra en acte [...] Et Lui, Il devint le Créateur [...] Lorsque Son Regard se posa sur cette Forme, Il l'envoya dans le monde, se manifesta en elle, et se manifesta à partir d'elle."¹⁵

15. Rūzbehān, *Sharḥ-e Shathīyyat*, *op. cit.*, chapitre 272, pp. 441-448: « گوید حسین که حق سبحانه در ازل خویش به نفس خویش واحد بود. هیچ چیز با وی نبود. بعد از آن اشخاص و صور و ارواح را پدید آورد. پس علم و معرفت پیدا کرد. پس خطاب بر ملک و مالک و مملوک نهاد. فعل و فاعل و مفعول بشناخت. آنگاه نظر کرد، در ازل خویش

Voici l'essentiel du commentaire de Rūzbehān sur ce Paradoxe ḥalladjien:

«Cet amour [dont parle Ḥalladj] existe en Son Essence. Il ne subit nul changement [...] Dieu a dit: "il n'y a nulle chose qui Lui ressemble, Il est, Lui, l'Entendant et le Voyant". Tout ce que Ḥuseyn [Ḥalladj] a décrit sur l'Amour divin est en rapport avec les réalités révélatrices et contemplatives; c'est grâce à la contemplation de l'Unicité qu'il parvint à prononcer ses dires à propos de l'Amour et de la vision de l'Éternel [...] Il [Dieu] fût à jamais Éternel, et non pas un [être] accidentel qui aurait commencé à exister lors de l'engendrement du monde [...]

Il regarde en Son Soi, cela avec l'œil d'éternité. Sa Vue est éternelle par rapport à tout ce qui est visible: dans l'éternité, il n'y avait nul visible [...] À partir de Son essence, Dieu regarda Son Essence. Oui! cela fut la révélation des Attributs au cœur même des Attributs; celle-ci fut [issue de] la Science de la Contemplation laquelle fut conjointe à Lui [...] Sa science est connue de Sa Réalité substantielle. Elle ne fait qu'un avec Son Essence. Lorsque Dieu se manifeste en [forme de] l'Amour, celui-ci fait apparaître tous Ses Attributs, et lorsqu'Il se retrouve au cœur de la réunion de Ses Attributs, Il loue [en vérité] Sa propre Essence par [le biais de] Son Essence même. Donc Il loue Soi-même par l'Amour [...] Puis il pose Son regard sur l'éternité et fait apparaître une Forme qui est la Forme même de Lui-même et de Son Essence. Il désire que l'Attribut se manifeste en un Attribut informe et inimaginable [...] Il créa [alors] Adam, et Il s'est revêtu de l'amitié [=Amour] qu'Il a prodigué à Sa créature [=Adam]. "Dieu créa Adam à Sa propre Image". Il posa Son regard en lui [...] afin de s'y manifester avec tous Ses Attributs, et pour qu'Il le choisisse [parmi Ses créatures] comme *le Calife* de Son Nom [sur Terre]».¹⁶

به نفس خویش. در همگی که ظاهر نبود. جمله بشناخت از علم و قدرت و محبت و عشق و حکمت و عظمت و جمال و جلال ... و ارواح و سایر صفات صور در ذات او بود ... در آن بود از صفت عشق، و آن صفت صورت او بود در ذات که آن ذات او بود. بنگریست — و آنچه آن بود به مثل که تو چیزی نیکو از وجود خود بینی و بدان خرم شوی — ... آنچه درو نظر کرده از صفات خویش اسماء خویش را ثنا گفت ... آنچه خواست حق تعالی که بنماید این صفات از عشق به افراد، تا در آن نظر کند ... نظر در ازل کرد. صورتی پیدا کرد، که آن صورت صورت او، و ذات او، بود. و حق تعالی چون در چیزی نگاه کند، پیدا کند در آن از خود صورتی، تا به ابد آن صورت بود ... آنچه او را مدح کرد، و بر او ثنا کرد، و او را برگزید به مثل این صفات از فعل خود به صفات که مبدأ کرده از معنی ظهور در آن شخصی که به صورت خود بادی کرده بود، و او خالق و رزاق شد ... چون در او نگاه کرد، او را در ملک آورد، در او تجلی کرد، از او تجلی کرد.»

16. *Ibid*, même chapitre, pp. 447-449:

L'image de l'homme en tant que "miroir" de la beauté de la divinité, et comme le lieu de la manifestation des Qualités-Attributs, comme le dit Nadjīm-e Rāzī,¹⁷ est en fait une constance en littérature du soufisme iranien dès son ontogénèse. Cette représentation de la réalité humaine entraîne, en effet, celle de la ressemblance de cette réalité avec la Réalité Suprême, aussi bien que la mise en place d'une imagination créatrice qui place l'humain et le divin au cœur d'une situation d'amour et d'adoration réciproques.

Les principaux motifs que nous observons dans le Paradoxe ḥallādjien et dans son commentaire concernent essentiellement la prééternité de l'Unique et l'éternité de Sa Science, Son auto-contemplation et la puissance créatrice de l'acte de "regarder" chez Lui. L'Amour en tant qu'il est l'un de Ses Attributs, la manifestation originelle de l'Amour comme un produit de la Révélation de Dieu à Lui-même, le désir de Dieu de créer l'Homme à Sa propre Image, à l'image même de Son Essence, et la création de celui-ci en tant que "miroir", en tant que lieu privilégié de la Manifestation de Ses Attributs, dont celle de l'Amour, ce sont les autres motifs gnostico-mystiques

« ... آن محبت قایم به ذات اوست. تغایر نگیرد ... حق گفت: "لیس کمثله شیء، و هو السميع البصیر". آنچه حسین وصف کرد از محبت حق، از مقام مکاشفه و مشاهده سخن گفت، و خطاب در رؤیت قدم به بصر توحید یافت ... او (خدا) ازلی بود نه محدث به ایجاد ملک و مالک و مملوک ... نظر کرد به نظر ازلی. بدانست آنچه بدانست در ازل علم او، نه محدث بود. بلی کشف صفات در صفات بود. به صورت علم کشفی که به حق قایم بود ... خداوند سبحانه چون در صفت عشق ظاهر شود جمیع صفاتش را عشق تجلی کند. دیگر به جمیع صفات چون حق را پیدا شود به نفس خویش ثنا کند به جمیع صفات خویش ... آنگه مدح کرد نفس خویش را به محبت. آنگه محبت بستود به نفس خویش به نعت تجلی ازل و ابد ... آنگه نظر کند در ازل، و بیاورد صورتی که آن صورت اوست و ذات او. آن خواهد که صفت ظاهر شود در صفت بی تصویر و بی تخیل ... گفت: "عالم غریب: تجلی کرد ابداً به شخصی هوهو شود." یعنی: آدم را بیافرید، و کسوت خلت خلق خلق خود را پوشید. "خلق الله آدم علی صورته." در او نظر کند دهری از دهر او، تا تجلی کند او را به جمیع صفات خویش ... او را برگزیند به مثل این صفاتها، تا خلیفه ملک او شود ... »

17. Nadjīm-e Rāzī, *Mersād al-'Ibād*, op. cit., pp. 2-3:

«از جمله آفرینش نفس انسان بود که آینه جمال نمای حضرت الوهیت بود، و مظهر مظهر جملگی صفات او. اشارت "و خلق آدم علی صورته" بدین معنی باشد.»

qui marquent le fond de ce paradoxe. Ces motifs figurent, avec quelques nuances de près, dans de nombreux passages des œuvres mystiques classiques, comme *Kashf al-Mahd̄jūb* de Hodjvīrī, les livres de Rūzbehān et *Merṣād al-'Ibād* de Nādjīm-e Rāzī. Les résurgences de ces motifs en poésie persane se cristallisent chez Shabestārī, 'Erāqī, 'Aṭṭār et Mowlavī, et elles marquent profondément la dimension gnostique de la poétique ḥāfezienne.

Comme Rūzbehān, Ḥāfez (m. en 792/1389) se transporte jusqu'à l'aurore des temps, au moment même de la Création. Il se trouve alors en présence de la manifestation de l'Un originel représenté sous forme de la Beauté pure et de l'Éros transfiguré, et il visualise les formes épiphaniques (*tadjalīyyāt*) de la Beauté-Amour fondatrice. Le récit de cette ascension qui se réalise dans un véritable songe visionnaire est chanté dans ce *gāzal*:

«Au commencement, l'éclat de Ta Beauté se manifesta;
l'Amour apparut et embrasa tout l'univers.
Ton Visage a fait son apparition; mais l'Ange y était insensible.
[blessé dans son orgueil], l'Amour devint semblable au feu
et embrasa Adam.
De cette Flamme, l'intelligence voulut s'illuminer;
La foudre de l'ardeur éclata et troubla le monde.
Le prétentieux (la raison) a voulu venir au spectacle du Mystère;
La main de l'Invisible surgit et repoussa l'étranger».¹⁸

Dans un autre songe visionnaire, Ḥāfez fait l'expérience de l'Ascension. Il visualise l'événement de la Création s'accomplissant également dans une atmosphère amoureuse. Lors de cette expérience, le poète est accueilli par les entités angéliques qui s'aperçoivent de la supériorité de l'Homme sur elles-mêmes.

18. Ḥāfez, *Dīvān*, éd. Parvīz Nātel Khānlārī, 2 tomes, Téhéran Kh^vārazmī, 3^e éd., 1375/1996, t. I, *gāzal* 148/1-4:

در ازل پرتوِ حسنت ز تجلیِ دم زد	عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت	عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد
عقل می‌خواست کزان شعله چراغ افروزد	برقِ غیرت بدرخشید و جهان برهم زد
مدعی خواست که آید به تماشاگه راز	دستِ غیب آمد و بر سینه نامحرم زد

Cette supériorité de l'Homme vient du fait qu'il a accepté qu'on lui confie le Fardeau du Dépôt (*bār-e amānat*/بار امانت), celui de la Foi,¹⁹ la Foi qui s'apparente à l'Amour. L'Amour se révèle alors grâce au "vin" lequel symbolise l'effervescence de l'enthousiasme mystique. L'essentiel de la scénographie du poète va en effet dans le même sens que celle de Rūzbehān:

"Les habitants de l'intime monde de la pureté (les Anges) et ceux
du *Malakūt* ; *
Ont bu avec moi, homme humble et errant, le vin enivrant [...]
Le Ciel [et les Anges] n'ont pu supporter le fardeau du Dépôt [de
l'Amour];
Le sort en a décidé autrement avec moi fou d'amour [qui fut choisi
comme dépositaire] ..."²⁰

Ainsi, dans l'imagination ḥāfezienne, le récit de l'avènement de la création dont parle le texte coranique est porté à une dimension hautement symbolique et revêt l'expression poétique. Tout ce qui est médité par Rūzbehān réapparaît ici sous forme d'images métaphoriques et de comparaisons. La Nuit du Décret (*Shab-e Qadr*) se transforme en espace qualitatif du songe poétique; la Foi, ce "fardeau" prédestiné à l'Homme, est représentée comme l'enthousiasme amoureux, et la Création toute entière est perçue comme une manifestation soudaine de l'Amour-Beauté Primordial.

Aux yeux du poète, comme chez Rūzbehān, la Création est issue de la manifestation de l'Amour, l'Amour est la source prééternelle de toute chose. Le monde phénoménal et aussi l'univers suprasensible de l'Âme et de l'Intelligence sont *le théâtre* de ses apparitions (*mazhar*). Mais cet Amour auquel

19. «Nous avons proposé le Dépôt aux cieux, à la terre et aux montagnes; ils ont refusé d'en prendre la charge [...] jusqu'à ce que l'homme s'en est chargé [...]» (Coran, 33/72).

* Royaume des Cieux.

20. Ḥāfez, *Dīvān*, t. I, *op. cit.*, 179/1-3:

دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند	گِلِ آدَمِ بَسْرَشْتَنْد و بَه پیمانِه زدند
ساکنانِ حَرَمِ سَتَر و عَفَافِ مَلکُوتِ	بَا مَنِ رَاهَنْشِینِ بَادَةِ مَسْتَانِه زدند
آسْمَانِ بَارِ اَمَانَتِ نَتَوَانَسْتِ کِشِید	قَرعَةُ کَارِ بَه نَامِ مَنِ دِیَوَانِه زدند

est étranger l'Ange et aussi la raison, ne reconnaît que l'Homme. Car c'est lui qui est initié au mystère de la Beauté et de la Connaissance; lui qui, portant le fardeau de l'amour, possède le don et le pouvoir d'aimer.

«L'ange ignore ce que c'est l'amour, ô échanton!
Demande de la coupe et verse-s'en l'eau de rose sur l'argile
d'Adam.»²¹

Préexistant à tout ce qui allait venir à l'existence, l'Amour originel se perpétue dans le temps et se reproduit chez tous les fidèles amants. Cette éternité-pérennité de l'Amour, dont Rūzbehān fait un sujet privilégié de ses méditations, Ḥāfez l'exprime à maintes reprises à l'aide des images hautement raffinées et évocatrices. La parole poétique devient alors l'interprète ardent des souvenirs lointains, enfouis dans les profondeurs d'un inconscient métahistorique.

«L'aventure qui me lie au Bien-Aimé n'a pas de fin
Ce qui échappe à un commencement ne s'arrête jamais».²²

Plusieurs autres distiques de Ḥāfez portent sur la prééternité de l'Amour et sur son souvenir ineffaçable chez l'homme, ce qui montre l'importance de la dimension authentiquement mystique de sa poésie. Voici quelques exemples:

«Il n'y avait nul signe des deux mondes, alors qu'il existait [déjà]
l'éclat de l'intime amitié
Ce ne fut pas en ce temps [présent] que le ciel projeta le dessin de
l'amour.»²³
Le monde ne savait rien de l'ardeur et de la ferveur de l'Amour

21. *Ibid.*, 260/3:

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی بخواه جام و گلابی به خاکِ آدم ریز

22. *Ibid.*, 304/3:

ماجرای من و معشوق مرا پایان نیست هر چه آغاز ندارد نپذیرد انجام

23. *Ibid.*, 17/8:

نبود نقشِ دو عالم، که رنگِ الفت بود زمانه طرحِ محبت نه این زمان انداخت

Alors même que Ta coquetterie envoûtante mettait le trouble dans
le monde!²⁴
 Au Jour premier, ma religion est sacrifiée à ta chevelure
 Que deviendra-t-il encore mon destin dans cet abandon [...]
 À l'éternité, l'échanson de Tes lèvres nous a offert une gorgée de
vin
 De sorte que j'en suis toujours inconscient.²⁵
 Le dessein de la sobriété et de l'ivresse sont en dehors de ma
volonté et de la tienne
 J'exécutai [uniquement] ce que le Sultan de l'éternité me recom-
 manda."²⁶

Du dévoilement du *Trésor caché*

Parmi les *ḥadīth*-s (Traditions), il y en a un qui évoque la réciprocité de l'acte d'amour et de passion entre Dieu et l'homme. C'est un *ḥadīth* où Dieu, parlant à la première personne, dit:

“Je fus un trésor caché, or J'ai aimé me faire connaître
 Je créai donc les créatures pour que Je me connaisse en elles”.²⁷

Ce qui se dessine dans ce *ḥadīth*, c'est essentiellement un “besoin” – ou enthousiasme – amoureux chez le divin qui “désire se faire connaître”. Cela prêche à penser que la Création, y compris celle de l'Homme, n'a d'autre but que la reconnaissance mutuelle de Dieu et de l'homme l'un à travers l'autre. Ce “besoin” et cet “enthousiasme”, c'est cela même

24. *Ibid.*, 204/4:

عالم از شور و شر عشق خبر هیچ نداشت فتنه‌انگیز جهان غمزه جادوی تو بود

25. *Ibid.*, 259/2 & 7:

روز اول رفت دینم در سر زلفین تو تا چه خواهد شد درین سودا سرانجام هنوز
 در ازل دادست ما را ساقی لعل لب جرعه جامی که من مدهوش آن جامم هنوز

26. *Ibid.*, 312/6:

نقش مستوری و مستی نه به دست من و توست آنچه سلطان ازل گفت بکن آن کردم

27.

كنت كنزاً مخفياً، فاحببت ان أعرف، فخلقت الخلق لكي اعرف

qui se double, en se reproduisant chez le mystique-quêteur passionné, et qui constitue le point de départ de la quête et de la re-connaissance de soi au cœur même de la quête et de la connaissance du Tout-Autre. Sur ce plan, le *ḥadīth* du *Trésor caché* rencontre une autre Tradition prophétique qui est tout aussi importante aux yeux du soufisme primitif: “Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur.” Le traité *Kashf al-Mahdjūb*, le plus ancien texte mystique persan composé par *Djullābī-ye Hodjvīrī* (m. en 465/1072), rapporte ce *ḥadīth* à deux reprises, tout en insistant sur l’interdépendance de la connaissance de soi et de celle de Dieu.²⁸

Parallèlement à ce *ḥadīth*, certains auteurs mystiques citent, entre autres, un verset du Coran qui parle de “la communauté qui est aimée par Dieu” et “qui aime Dieu” réciproquement.²⁹ *Hodjvīrī* cite ce verset pour appuyer l’idée de l’immuabilité, dans le temps, du “grain de l’amour” mis dans le cœur de l’amant humain.³⁰ Dans cette même perspective, il insiste sur l’intense amitié qui lie l’homme et Dieu mutuellement. «Et Dieu le très haut possède une Qualité-Attribut qui fait que les amis L’aiment, et qu’Il aime Ses propres amis».³¹

Un grand nombre d’auteurs mystiques se sont référés à la tradition du *Trésor caché* pour appuyer avant tout l’idée de la prééternité de l’Amour, celle de l’origine amoureuse de la Création. Par là même, ils ont cherché à aborder l’interdépendance de l’Amour divin et de l’amour humain, ce dernier étant considéré sous ses rapports exclusivement mystiques. ‘Ayn al-Quzāt-e Hamadānī est l’un de ces premiers auteurs-mystiques qui, se basant sur cette Tradition, a composé les

28. *Djullābī-ye Hodjvīrī*, Abu’l-Ḥasan ‘Alī Ibn ‘Osmān, *Kashf al-Mahdjūb*, texte persan établi et annoté par V. A. Žukovskiy avec une introduction par Ghāsem Anṣārī, 2^e éd., Téhéran, 1371/1992, *op. cit.*, pp. 247, 353 & 392.

29. Coran, 5/54: «... فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه»

30. *Djullābī-ye Hodjvīrī*, *Kashf al-Mahdjūb*, *op. cit.*, p. 392.

31. *Ibid.*, pp. 392 & 393:

«... فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه... و خداوند سبحانه و تعالی به صفتی است که دوستان او را دوست دارند، و وی دوستان خود را دوست دارد.»

plus beaux passages de ses *Tamhīdāt*.³²

Plusieurs parties de l'œuvre de Rūzbehān constituent en fait le commentaire de ce qui découle de la Tradition du *Trésor caché*. Ainsi Rūzbehān, dans *Sharḥ-e Shathīyyāt*, cite une sentence selon laquelle: «la fierté [chez Dieu] Le rend présent [dans le monde] à la suite de l'Occultation», et il précise:

«La Fierté, tant qu'elle se manifeste dans Sa Vérité, désire faire apparaître grâce à l'Unicité le Trésor éternel depuis le néant. C'est probablement [pour] faire apparaître le fait de la création dans les territoires de la Vérité, comme Il l'a exprimé Lui-même: "Je fus un trésor caché, or J'ai aimé me faire connaître; donc Je créai les créatures pour que Je me connaisse en elles"».³³

Ayant en vue le motif du *Trésor caché*, Rūzbehān nous révèle également dans son *'Abhar al-āshīqīn*:

«L'un des Attributs de la Réalité Suprême, c'est l'Amour. Il (Dieu) fut amoureux de Lui-même. Donc, l'Amour, l'Amant et l'Aimé furent Lui-même [...] L'Amour et aimer sont une seule et même chose. Étant Son Attribut, l'Amour est existant en Son essence; il ne subit nul changement; il est épris de lui-même [...] Lorsqu'Il (Dieu) voulut dévoiler aux Esprits des mystiques le Trésor de l'Essence à travers les [manifestations des] Attributs, Il s'est révélé à eux sous forme d'Amour et d'Attributs, et eux, ils se sont revêtus de ces Attributs. [...] Tout cela ne faisait qu'un avec Lui, et Lui fut révélé en tout. L'effet des Attributs s'installa en eux (chez les mystiques)».³⁴

32. Cf., 'Ayn al-Quzāt, *Tamhīdāt*, *op. cité*, pp. 90, 265 & 275.

33. Rūzbehān, *Sharḥ-e Shathīyyāt*, *op. cité*, chapitre 315, p. 487:
«غریب گوید که: "غیرت حاضر کند او را بعد از غیبت". قال: "یعنی غیرت نزد حقیقت فرد نیت خواهد بود که ظاهر کند کنزاً قدم عدم را. لابد خلقیت را در میادین حقیقت ظاهر کند، چنانکه گفت: "کنت کنزاً مخفیاً، فاحبیبُ أن اعرف"».

34. Rūzbehān, *'Abhar al-āshīqīn*, *op. cité*, pp. 138-139:
«از جمله صفات حق یکی عشق است. نفس خود را به نفس خود عاشق بود. پس عشق و عاشق و معشوق خود بود ... عشق و محبت یکی است، صفت اوست، و قائم به ذات اوست. در آن تغییر نیست، بلکه به خود عاشق است ... چون خواست که کنز ذات به مفتاح صفات بگشاید ارواح عارفان را، به جمال عشق برایشان تجلی کرد، و به صفات خاص برایشان ظاهر شد. ایشان از هر صفتی لباسی یافتند ... این همه او بود، و او در ایشان ظاهر بود، تأثیر صفات در ایشان آمد ...»

Ce passage du *'Abhar al-‘āshiqān* est en fait un commentaire sur le *ḥadīth* du *Trésor caché*. Non seulement Rūzbehān parle ici de la prééternité de l'Amour et de sa pérennité chez le mystique, mais il voit aussi dans l'Unique, épris de Lui-même, une volonté primordiale – ou un “désir” originel – pour affirmer son propre amour à travers Ses fidèles amants; l'Unique qui désire se faire connaître au plus profond de l'acte d'amour et d'adoration de ceux-ci. Comme si l'existence des amants mystiques et celle de leurs “esprits” au commencement traduisaient avant tout la présence chez l'Unique d'une passion amoureuse qui cherchait à s'étendre hors d'elle-même, et à s'investir sur autrui.

Qui plus est, dans le dixième chapitre du *'Abhar al-‘āshiqān* de Rūzbehān nous trouvons la métaphore de “la Perle cachée” (*dorr-e mahnūn*, دَرِ مَكْنُون); une Perle originelle ne faisant qu'une avec l'Amour voilé, qui reste longtemps occulte dans l'océan de la Prééternité, mais qui est ultérieurement transmise dans l'intimité de l'Homme. Cette transmission se fait grâce à la Manifestation théophanique.³⁵

Le dévoilement du *Trésor caché* tel qu'il est médité dans la *Weltanschauung* mystique est donc une preuve du débordement – ou de l'excès – de l'Amour. Ce débordement est un signe de l'ultime perfection (*kamāl*) du désir ardent. Rūzbehān exprime cette perfection par le mot *esteshhād*.³⁶ Ce mot signifie littéralement “appel”, “assignation”, ou “prendre à témoin”, “solliciter le témoin” et “prouver”; mais, dans la mystique de Rūzbehān, il désigne: «la perfection [extrême] de l'amour chez l'amant et son extension à l'Aimé, de sorte que l'état amoureux (*muḥebbī*) et la situation de l'objet aimé (*mahbūbī*) prennent sens, et qu'ils ne se distinguent plus l'une de l'autre».³⁷ Comme si le débordement de l'amour suffisait

35. *Ibid.*, p. 58 sq.:

«... مگر ندانی که این دَرِ مَكْنُون — که عهد “و نفختُ فيه من رُوحی” است — در صدف فعلی خاص در طینت “ان الله تعالی خمر طینة آدم بیده اربعین صباحاً”. چون به نظر تجلی پرورده است، تا چنین دری شده است که از هزار عالم به سر غربال امتحان باز آمده است...»

36. *Ibid.*, p. 41.

37. C'est ainsi que le commentateur anonyme du *'Abhar al-‘āshiqān*

à l'amoureux pour prouver son amour et de le faire connaître au Bien-Aimé. C'est en vertu de cet "excès" de l'Amour, de ce "trésor" démasqué, que le divin et l'humain finissent par s'éprendre l'un de l'autre.

Quant à Nadjm-e Rāzī, il consacre six passages de son *Mersād al-'Ibād* à la description du *Trésor caché* et à son transfert à la "trésorerie du cœur" (*Khazāneh-dārī*). À chaque fois, il considère la notion de "Trésor" dans ses rapports avec "la connaissance" (*ma'refat*) et avec "la sagesse" (*hekmat*); "connaissance" et "sagesse", dont l'ontogenèse et le perfectionnement s'originent dans l'amour même. D'abord, dans son Introduction au *Mersād al-'Ibād*, il attribue le récit du *Trésor caché* au Prophète David: celui-ci interroge Dieu sur la raison qui l'a poussé à "créer les créatures"; Dieu lui répond alors: "Je fus un trésor caché [...]".³⁸ Et Nadjm-e Rāzī écrit: «La connaissance véritable ne se révéla que chez l'homme [...]. Car c'est lui qui se distingua [des anges aussi bien que des djinns], du fait qu'il mérite la charge du Dépôt de la connaissance. [...] La raison [de ce mérite], c'est le fait qu'il fut convenu que ce soit la réalité (ou l'âme) de l'homme qui devienne le miroir de la Magnificence de la Majesté divine ainsi que le lieu de la manifestation de toutes Ses Qualités-Attributs».³⁹

Dans un autre passage de son traité, l'auteur rappelle "le mérite" et "le privilège" que l'homme possède sur l'échelle de la Création, mais il introduit ici la notion d'amour tout en évoquant le récit du *Trésor caché*. Nadjm-e Rāzī remplace, en effet, "l'amour" par "la connaissance"; ce qui signifie que, dans sa vision de l'homme et du monde, "l'amour" et "la connaissance" s'apparentent l'un à l'autre. C'est précisément dans ce contexte que l'auteur discute de l'amour mutuel qui lie l'amant à l'Aimé:

définit le mot *esteshhād* (*Ibid.*, p. 159):

«استشهاد پدید آید. یعنی: عشق در مُحب چندان کمال گیرد که سرایت در محبوب کند، و حُب او با مُحب غلبه شود، تا تمییز محبی و محبوبی برخیزد.»

38. Nadjm-e Rāzī, *Mersād al-'Ibād*, Introduction, p. 2.

39. *Ibid.*, pp. 2-3.

«Personne ne peut prendre place entre l'amant et le Bien-Aimé. C'est l'amoureux, lui seul, qui peut supporter le Dépôt de l'affectueuse grâce du Bien-Aimé, et c'est uniquement le Bien-Aimé qui peut supporter celui de l'amant [...] Le désir du Bien-Aimé pour l'amant précédait celui de ce dernier pour Lui [...] Avant même que l'amant n'existe, le Bien-Aimé était épris de lui [...] Le fil conducteur de ce discours [révélateur] se trouva dans cette allégorie de "*J'ai aimé me faire connaître*".⁴⁰

Cette correspondance établie entre l'amour et la connaissance, et entre "le mérite" de l'homme et son aptitude à recevoir le *Trésor*, réapparaît dans un autre passage du *Merṣād al-'Ibād*, mais cette fois en des termes plus évocateurs:

«Il fut une perle dans la trésorerie [du monde] du Mystère. [Dieu] l'avait cachée aux yeux des gardiens; Il avait pris cette trésorerie sous Ses propres soins seigneuriaux [...] Ce fut le trésor d'Amour, placé dans l'enveloppe du Dépôt de la Connaissance. On l'avait proposé au ciel et à la terre. Personne n'avait le mérite d'en prendre la charge et la protection. Ce fut le cœur de l'Homme [qui l'accepta en lui].⁴¹

Finalement, Nadjm-e Rāzī porte son attention sur les conditions du dévoilement du *Trésor caché* et sur son apparition à la "connaissance illuminative" (*ma'refat-e shohūdī*). Pour décrire ces conditions de dévoilement et d'apparition, il se rapporte au verset 35 de la sourate 24 du Coran, lequel est l'un des versets les plus mystiques du texte sacré: «*Allāh est la Lumière des cieux et de la terre; le récit de Sa Lumière est semblable à celui d'une lanterne où est placée une lampe flamboyante; cette lampe brûle au milieu d'un verre cristallin, éclairé comme une étoile, elle-même éclairée [de l'huile] d'un olivier sacré qui n'appartient ni à l'Orient ni à l'Occident, mais qui éclaire [le monde entier]; sans qu'elle soit allumée par un feu...*». S'inspirant de ce verset, Nadjm-e Rāzī soutient que l'esprit (*rūh*), du fait qu'il est au maximum de sa finesse (*laṭāfat*), ne peut être réceptif aux formes de l'épiphanie, et aux images-reflets des Attributs de la Dêité (*ṣefāt-e 'olū-*

40. *Ibid.*, p. 49.

41. *Ibid.*, p. 74.

hiyyat). Or la Sagesse illimitée et la Puissance sans fin (Dieu) décidèrent, lors de “la préparation de l’Argile d’Adam”, d’engendrer un “cœur cristallin” dans l’intériorité de celui-ci; ce fut une opacité (corporelle) portée à l’état extrême de pureté; il plaça ce cœur subtil à l’intérieur du corps opaque, et à l’intérieur de ce cœur il posa une lampe incandescente, celle qui est qualifiée de “l’intime secret” (*serr*). Les lumières qui jaillissaient de l’intériorité corporelle vers les ouvertures, ce sont celles qu’on appelle les “cinq sens”.⁴² Mais, dans de telles conditions préliminaires, l’entendement étant loin d’être parfait, le mystère de “J’étais un Trésor caché” resta entier. Donc, la manifestation, dans le cœur, de la Lumière d’Allāh (*Nūr-e Allāh*) nécessitait précisément la mise en place de cette “lampe”. Une fois cela accompli, “les rayons de la Lumière divine se manifestèrent à l’intérieur de cette lampe”. Les détenteurs de la “connaissance illuminative” sont ceux qui possèdent ce cœur flamboyant et qui en ont une parfaite conscience; ce sont eux qui parviennent à découvrir en eux-mêmes le *Trésor caché*.⁴³

Le cœur lumineux, lieu secret du *Trésor*, s’apparente en quelque sorte à l’esprit même. En effet, l’intention de Dieu lors de la création du corps humain (*qāleb*), cette enveloppe de l’esprit, fut essentiellement la prise de conscience de Son propre Trésor caché, une prise de conscience qui s’obtient grâce à et à travers le miroir de l’intériorité humaine.⁴⁴ Ici même, nous nous trouvons devant un autre motif marquant qui est présent dans la mystique spéculative, celui de la pré-existence des esprits humains. Celle-ci était évoquée à travers les *shath*-s des soufis pionniers comme Bāyazīd-e Bastāmī et Ḥallādj. En outre, dans son *Kashf al-Maḥḍjūb*, Djullābī-ye Hodjvīrī cite la Tradition selon laquelle «Dieu créa les esprits avant les corps».⁴⁵ Il rapporte également une déclaration

42. *Ibid.*, pp. 122-123.

43. *Ibid.*, pp. 124-125.

44. *Ibid.*, p. 401.

45. Djullābī-ye Hodjvīrī, *Kashf al-Maḥḍjūb*, *op. cité*, p. 47. Ce *ḥadīth* figure également dans les écrits d’autres auteurs soufis, comme par exem-

d'Amr b. 'Oṭmān-e Makkī qui affirme: «Dieu créa les cœurs sept mille ans avant les corps, les plaçant dans la Demeure de la Proximité; Il créa les âmes sept mille ans avant les cœurs, en les plaçant dans le Jardin de la Familiarité; et Il créa les intimes secrets sept mille ans avant les âmes, en les plaçant dans l'échelon de l'Union; et chaque jour à trois cent soixante reprises Il se révéla en toute Sa Magnificence au [monde du] Secret». ⁴⁶

En poésie mystique persane, de nombreuses images et comparaisons renvoient, d'une façon ou d'une autre, au *ḥadīth* du *Trésor caché*. L'imagination poétique, inséparable d'une poésie gnostique, cherche ainsi soit à percer le mystère et l'originalité de l'Amour-Beauté, soit à dépeindre la coexistence et l'interdépendance de l'acte d'aimer chez l'amant mystique et chez l'Aimé divin. Pour Rūmī, par exemple, dont le majestueux *Dīvān* est en somme l'un des plus longs chants d'amour et de beauté en littérature universelle, le *Trésor caché* trouve un lieu d'expression par excellence dans le *Nom divin*, dans cet "Attribut-Amour" dont la grâce profuse comble l'âme des amants mystiques. ⁴⁷ L'amant, portant en lui ce don

ple dans les *Tamhīdāt* de 'Ayn-al Quzāt (voir: *Tamhīdāt*, *op. cit.*, p. 151).

46. *Djullābī-ye Hoḍjvīrī*, *Kashf al-Maḥd̄jūb*, *op. cit.*, pp. 399-400:

«عمروبن عثمان مکی گوید: ... کی خداوند تعالی دلها را پیش از تنها بیافرید به هفت هزار سال و اندر روضه انس بداشت. و سرها را پیش از جانها بیافرید به هفت هزار سال و اندر درجه وصل بداشت، و هر روز سیصد و شصت بار به کشف جمال بر سر تجلی کرد.

47. Deux distiques du *Dīvān* de *Shams* chantent le *ḥadīth* du *Trésor caché*, dont l'un rapporte intégralement cette Tradition (Cf., Mowlavī, *Djalāl al-dīn Moḥammad*, *Dīvān-e Shams-e Tabrīzī*, texte établi et annoté par Badi'ozzamān Forūzānfar, 3^e éd. Téhéran, Amīr Kabīr, 1363/1984, t. I, pp. 135-136, *gāzal* 217/2446 & t. V, pp. 112-113, *gāzal* 2296/24392):

شد اسم مظهر معنی کآردت آن اعرف وز اسم یافت فراغت بصیرت عرفا
که کنزاً کنت مخفیا فاحبیبُ بآن اعرف برای جان مشتاقان به رغم نفس طنازه

Mowlavī cite également ce *ḥadīth* tel quel dans le *Matnavī* (Livre II, v. 364, & Livre IV, p. 775, v. 3029):

کنتُ کنزاً رَحْمَةً مخفیهً فَبَابَعَثْتُ أُمَّةً مَهْدِیَةً

d'amour, ne peut que vivre dans l'impatience. «De l'océan du non-lieu, Il a sacrifié toutes les âmes, ces pures essences, à la perle et au corail des âmes/Les familiers les plus intimes et les habitants de l'intimité de l'Amour, se sont posés au seuil [de Sa demeure] de rangs en rangs/Stupéfaits, lorsqu'Il pose son regard sur eux à travers le voile, on entend s'élever d'innombrables cris d'amour, disant bravo». ⁴⁸

L'amour réciproque et "le besoin" mutuel de la reconnaissance que traduit la Tradition du *Trésor caché* trouvent leur expression chez Ḥāfeẓ, en particulier dans un distique-clé où les adjectifs *moḥtādj* ("qui a besoin de", "qui dépend de") et *moshtāq* ("passionné", "enthousiaste") occupent une place centrale:

«Que se fut-il passé, si l'ombre [racieuse] du Bien-Aimé avait
jadis embrasé le fidèle amant!?

Nous avons besoin de Lui, et Lui, Il s'éprenait de passion pour
nous.» ⁴⁹

Aussi les distiques suivants expriment-ils l'essentiel de cette Tradition: bien qu'ils font partie d'un *ghazal* panégyrique que Ḥāfeẓ a composé en éloge du souverain de son temps, Nuṣrat al-dīn Shāh-Yaḥyā, ils concernent pourtant le bouleversement

کنت کنزاً گفتم مخفياً شنو جوهر خود گم مکن اظهار شو

En outre, il se réfère plusieurs fois à cette Tradition en des termes métaphoriques (voir par exemple *ibid.*, Livre I, v. 2862-2863):

گنج مخفی بُد ز پری چاک کرد خاک را تابان تر از افلاک کرد
گنج مخفی بُد ز پری جوش کرد خاک را سلطان اطلس پوش کرد

48. Rūmī, *Dīvān-e Shams*, p. 125, *ghazal* 202/2243-2245:

از بحر لامکان همه جان‌های گوهری کرده نثار گوهر و مرجانِ جان‌ها
خاصانِ خاص و پردگیانِ سرایِ عشق صف صف نشسته در هوش بر در سرا
چون از شکافِ پرده بریشان نظر کند بس نعره‌هایِ عشق برآید که: «مرحبا»

49. Ḥāfeẓ, *Dīvān*, *op. cit.*, 202/7:

سایهٔ معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد؟ ما به او محتاج بودیم، او به ما مشتاق بود

qu'engendre à l'échelle cosmique la manifestation du *Trésor caché*.

“[...] À sa manière, chacun manifesta son amour pour Toi, en
s'embrasant de la flamme de Ton visage
[Mais] parmi tous, Tu as préféré la phalène pour la jeter dans
l'angoisse⁵⁰

Le trésor de Ton Amour, Tu l'as placé dans notre cœur, en cette
ruine!

Oui! Tu as posé l'ombre de la fortune dans ce recoin
Dans le lieu de l'Apparition, Tu as levé un instant le voile de Ton
visage

Et voilà, que par pudeur, Houris et Fées se cachent sous le voile”.⁵¹

La *latifa*, une figure évocatrice du *Trésor caché*

Dans les *Shath*-s de Ḥallād̲j ainsi que chez plusieurs auteurs et poètes qui lui ont succédé, nous constatons l'usage récurrent du terme *latifa*. Ce terme, le féminin du terme *latif*, signifie littéralement “finesse” ou “subtilité”, “propos subtil”, “allégorie”, “plaisanterie” ou “mot d'esprit”. Chez certains philosophes, le mot *latifa* désigne “l'Âme pensante” (*nafs-e nāteqeh*) aussi bien que l'esprit (*rūh*); mais en littérature soufie il désigne généralement “le cœur subtil” compris comme le siège du comprendre, de la révélation et de la vision. Dans le même contexte, ce mot renvoie aussi à “ce qui se révèle au cœur” sans que cela puisse être verbalisé. Dans ce dernier cas, la *latifa* rejoint le domaine de l'indicible. La seule chose qui peut nous informer de sa présence dans le cœur, ce sont

50. Dans le lyrisme persan, la phalène (*parvāneh*) et la chandelle (*sham*), tout comme la rose (*gol*) et le rossignol (*bolbol*), représentent le type de l'amant(e) et de l'aimé(e) passionnés. Ces figures symboliques abondent aussi bien en poésie profane qu'en poésie mystique, et elles constituent les images les plus dominantes dans l'œuvre des poètes comme 'Aṭṭār, Mowlavī, Sa'dī et Ḥāfez.

51. *Ibid.*, 425/4, 6 & 9:

هرکسی با شمع رخسارت به وجهی عشق باخت	زان میان پروانه را در اضطراب انداختی
گنج عشق خود نهادی در دل ویران ما	سایه دولت برین کنج خراب انداختی
برده از رخ برفکنندی یک نظر در جلوه‌گاه	وز حیا حور و پری را در حجاب انداختی

les allégories, celles qui, sur le plan littéral, s'appliquent à la définition même du mot *latīfa*. La *latīfa* est également prise par certains mystiques, comme chez les philosophes, tantôt pour "l'âme pensante", tantôt pour "l'esprit"; elle est même considérée comme une manifestation, dans le cœur, de "l'Esprit-saint" (*rūh-e qodsī*). Dans ces cas là, la *latīfa* se rattache à l'intelligence intuitive souvent incarnée en l'âme-esprit pensante aussi bien qu'au mystère de l'Amour-Beauté Primordial et à ses apparitions dans l'intériorité profonde.

Le premier texte soufi en prose persane qui contient le mot *latīfa* (dans le sens mystique du terme) est le *Kashf al-Mahdjūb* de Hodjvīrī. Tout au début de son texte, l'auteur compose l'expression *latīfa-ye khodāvand* qui signifie littéralement "la Subtilité du Seigneur". Il s'agit d'une entité hautement subtile dont la perception échappe à la connaissance ordinaire.⁵² Dans un autre passage du même traité où Hodjvīrī parle d'esprit en tant que créature (*makhhlūq*) de Dieu, l'auteur forge l'expression *latīfa-ye walāyat-e Haqq* la (*latīfa* de la Régence de Dieu).⁵³ Abordant, selon une même perspective, la création des existants à partir du néant, Hodjvīrī considère les phénomènes créés comme des *latīfa*-s qui émanent de la volonté créatrice de la Divinité.⁵⁴

Hallādī est l'un des premiers qui, parlant de la *latīfa*, rattache celle-ci à l'expérience du cœur et à la faculté intuitive qui s'y trouve:

«On demanda à Hallādī: "Qu'est-ce que l'amour?" Il répondit: "Il provient du paradis du cœur, et ce paradis est le noyau du cœur, et ce noyau est le siège de la *latīfa*; la *latīfa* est le lieu [de la manifestation] de la Réalité Suprême, et ce lieu est là où apparaît la flatterie à l'égard de Lui"». ⁵⁵

52. *Djullābī-ye Hodjvīrī, Kashf al-Mahdjūb, op. cité, p. 13.*

53. *Ibid.*, p. 339.

54. *Ibid.*, p. 395.

55. *Shāḥ* cité in Rūzbehān, *Sharḥ-e Shāḥīyyāt*, chap. 26, p. 414:

«از حسین پرسیدند که "محبت چیست؟" گفت: "از جنت قلب است، و جنت قلب لب اوست، و لب موضع لطیفه است. لطیفه مقام حق است، مقام حق تعلق است بدو."»

Et Rūzbehān commente:

«Cela est juste: le noyau [du cœur] est le siège de la *latīfa* se trouve au cœur de l'esprit pensant. Cette *latīfa* divine est le lieu de la contemplation de la Manifestation du Vrai. C'est là qu'a lieu la succession des flatteries de l'âme [...] Cet état provient de l'amour [...] Puis il (Ḥallād̲j) prononça le mot "flatterie"; cela veut dire que les mouvements d'allégresse [qui se manifestent autour] du Trône divin sont conjoints à ce plus haut lieu de la Réalité Suprême [...].»⁵⁶

Suivant de près Ḥallād̲j, Rūzbehān parvient même à formuler une définition du mot *latīfa*, une définition qui convient à la manifestation, dans le cœur, d'une *latīfa* laquelle reste co-extensive à l'âme du mystique contemplatif:

«La réalité de la *latīfa* se révèle en tant que science du cœur; cela concerne le fait de la Manifestation. La *latīfa* de la sagesse s'installe parmi les subtilités de ton esprit. Ton esprit se subtilise par sa subtilité jusqu'à ce qu'il devienne lui-même une *latīfa*. Grâce à sa force, tu trouves alors en toi-même les lumières qui jaillissent de la puissance de l'éternité, cela en vertu de la contemplation et de l'épreuve de la révélation».⁵⁷

Dans un autre *Shath̲h*, Ḥallād̲j dit: «Dieu créa les cœurs; Il mit Son secret en eux [...] Et Il plaça la sagesse dans le cœur, et l'Unicité dans le secret». Dans son commentaire sur ce paradoxe, Rūzbehān entend par "Unicité dans le secret" "la *latīfa* de l'esprit", et voit dans cette "subtilité" le généreux "Souffle-Esprit de la Miséricorde" (*nafas al-rahmān*), un souffle vivifiant qui parvient jusqu'au cœur du gnostique,⁵⁸ jusqu'à cette "demeure de la Subtilité propre" (*makān-e latīfa-ye khāṣṣ*), jusqu'au "monde contemplatif de la Magnificence de la Réalité

56. *Ibid.*, même page.

57. *Ibid.*, chap. 523, p. 625:

«لطیفه اشارتی است که در فهم و ذهن متأللی شود، از دقه معنی عبارت در آن نگیرد. حقیقتش شاهد تجلی است در دل به صورت علم. لطیفه حکمت در لطیفیت روح رسد. روح به روح آن متلطف شود، تا یک لطیفه شود. بیابی به قوت آن قوی نیرات قوت ازلیت به رسم مشاهده و تحقیق مکاشفه.»

58. *Ibid.*, chap. 226, pp. 381-382.

Suprême.”⁵⁹ C’est ainsi que Rūzbehān parle également de “la *latīfa* de la Magnificence éternelle” (*latīfa-ye djalāl-e azālī*).

Suivant Ḥallādī, Rūzbehān voit dans la *latīfa* un “secret” qui trahit le sens littéral et dépasse les limites de simples allégories. De même qu’il a l’habitude de voir “le secret dans le secret”, ou “le secret du secret”, de même il voit dans une seule et même *latīfa* une autre *latīfa*; il observe même qu’un dialogue s’amorce entre celles-ci. Ces correspondances mystérieuses, Rūzbehān les reprend dans un passage fort significatif du *Sharḥ-e Shathīyyāt*:

«[...] Dans le monde du Mystère (*ghayb*), une *latīfa* subit l’effet de la subtilité au sein d’une autre *latīfa*; et l’âme, celle qui ne possède ni nom ni signe de reconnaissance, se montre alors aux yeux de la pensée [...] Elle sollicite elle-même; elle sort du voile de la simplicité, et se promène dans le monde illusoire des formes phénoménales [...] Son être s’entretient avec soi-même; l’œil croise l’œil, l’oreille touche l’oreille, et l’âme rencontre l’âme. La *latīfa* principale se met en mouvement; il s’adresse à elle-même, en demandant: “Qui es-tu?” [...] Depuis l’invisible, la lumière de la lumière de l’épiphanie parvient à l’œil de cette *latīfa* [...] La *latīfa* demande à la *latīfa*: “Qui est-elle dans ce non-lieu trouble des créatures accidentelles?” [...] L’âme, ayant acquis la perfection de l’intelligence, et grâce au signe de reconnaissance que lui montre l’âme de l’âme, comprend ceci: “Lui, c’est Allāh”. Désormais, elle s’illumine dans les lueurs de la Lumière éternelle).⁶⁰

Le secret de la *latīfa* se rattache ainsi à celui du “cœur” qui se vit comme “le siège de l’amour”, et l’ontogenèse de cette “subtilité” créatrice, tout comme celle de l’amour et de la beauté, renvoie au monde du Mystère, à la source profuse de l’Amour-Beauté Primordial. En se perfectionnant à travers

59. *Ibid.*, chap. 105, p. 184.

60. *Ibid.*, chapt. 2, pp. 14-15:

«کان من غیب ... لطیفه‌ای در لطیفه‌ای متلطف شود، و جان بی‌نشان در دیده تفکر درآید ... خویشتن را طلب کند، از پرده سادگی در عالم تمویه صور عالم علل بگردد ... وجودش با وجودش سخن گوید. دیده در دیده آید، سمع در سمع، جان در جان ... لطیفه اصلی به جنبش درآید، خود را گوید که تو کیستی؟ ... نور نور تجلی از غیب در دیده این لطیفه آید ... لطیفه با لطیفه گوید که در لامکان بی‌رسم حدثان این کیست؟ جان کمال عقل یافته از جان جان نشان کند که: ”هو الله“ . پس آنکه در لمعات نور قدم منور شود».

elle-même, et en s'entretenant avec elle-même, avec son double, la *latīfa* s'initie à son propre secret tout en s'éveillant aux lumières fulgurantes de l'Unique.

Nadjm-e Rāzī a recours à sept reprises à la notion de *latīfa*. Dans le chapitre premier de la seconde partie de ce traité, il parle de “*latīfa* occulte” (*latīfa-ye ġaybī*); il s'agit d'une “subtilité mystérieuse” ne faisant qu'une avec “la pureté” de l'esprit humain. Cet “esprit”, dépouillé des souillures qui sont propres à “l'esprit animal”, acquiert la qualité de l'amour et devient apte à la servitude spirituelle et capable d'aimer.⁶¹ Dans le même contexte, Nadjm-e Rāzī qualifie l'esprit de “*latīfa* divine” (*latīfa-ye rabbānī*); c'est une entité subtile qui s'apparente à l'Esprit du divin, comprenant ainsi les qualités-attributs telles que le rayonnement, l'amour, la connaissance, l'intime familiarité, la vie et la surexistence.⁶²

L'expression la plus détaillée de la *latīfa* se trouve dans la deuxième partie (chapitre trois) du même traité. Nadjm-e Rāzī met alors la *latīfa* en correspondance avec “la sainteté des Esprits”, “la sainteté des Âmes” et avec “l'intellect actif” et la raison. Dans le mouvement cosmique qui aboutit à la manifestation de l'amour, il observe deux *latīfa*-s: l'Esprit et l'intelligence (ou la raison); ceux-ci ne sont en fait que les deux figures originelles et secondarisées d'une seule et même *latīfa*. Ces deux essences pures appartiennent au “monde supérieur” (*Malakūt*), à celui de “l'Esprit suprême”; elles descendent vers “le monde supérieur des âmes humaines” (*Malakūt-e nofūs*) et, en s'élevant, elles se rejoignent finalement dans leur demeure d'origine. De cette traversée cyclique il reste un “résidu” (*dord*) à partir duquel Dieu crée une “essence” (*djowhar*), celle-ci possédant deux aspects – ou éléments – qui se rapportent respectivement à “la raison” et à “la lumière de l'esprit muḥammadienne”. Ce dernier aspect, étant supérieur à celui de l'intelligence rationnelle ou à la raison, et soumis à l'élévation substantielle et acquiert deux

61. Nadjm-e Rāzī, *Meršād al-'Ibād*, op. citée, p. 40.

62. *Ibid.*, p. 42.

qualités-attributs (*ṣafat*) qui la caractérisent désormais, celle de l'amour et celle de la lumière. L'amour se présente comme le "feu consumant", mais la lumière, du fait de son appartenance à la raison, se révèle être glaciale et sans mouvement. C'est pourquoi «il y a un [éternel] antagonisme entre l'amour et la raison; ceux-ci ne s'entendent jamais, et là où l'amour prend place la raison s'en va».⁶³ Nadjm-e Rāzī va jusqu'à affirmer que ces deux *latīfa*-s (l'amour et la raison) sont à l'origine même de la Création, la première donnant naissance au monde supérieur et aux corps célestes, et la seconde faisant apparaître le monde phénoménal et tout ce qui s'y rapporte.⁶⁴

L'idée mystique de cette mystérieuse *latīfa*, tout comme celle du *Trésor caché*, prend place dans la poésie persane. Conformément à tout ce qui découle des paradoxes ḥallādjiens et des commentaires rūzbehāniens au sujet du mystère de la *latīfa*. Ainsi Mowlavī rattache "le cœur subtil" à "l'âme pacifiée" (*nafs-e moṭma'inna*), celle-ci étant comprise comme un produit de l'ultime perfectionnement du Moi. Il parle alors du "Moi-esprit pensant" (*nafs-e nāteqeh*), celui qui "perçoit la

63. *Ibid.*, pp. 58-59:

«بدانک آنج از یرتو روح خواجه علیه السلام گذر کرد بر مراتب ملکوتیات ارواح تا آنجا که به آخر موجودات رسید که ملکوت عناصر مفرده بود، و آنج بر ملکوتیات نفوس گذر کرد هم از یرتو نور روح خواجه بود علیه السلام که عقلش گفتیم، تا آنجا که هم به ملکوت عناصر رسید ... آن هر دو لطیفه از روح و عقل چون گرد عوالم ملکوت ارواح و ملکوت نفوس برگشتند در آخر مرتبه ملکوت عناصر به هم پیوستند و هرچ صاف آن لطیفه‌ها بود خرج شده بود ... دُردی قطاره صفت مانده بود، از آن دُرد آن جوهر بیافرید، که می‌فرماید: "خلق جوهراً فنظر الیه فاذا به". پس آن جوهر به تأثیر نظر هیت بدو نیم کرد، یک نیمه آتش شد و یک نیمه آب ... چون آن جوهر را حق تعالی به نظر خود منظور گردانید آن جزو که از یرتو نور محمدی برخاسته بود از آن جزو که از عقل برخاسته بود جدا شد و از نظر حق غذای شوق یافت. دیگر باره قصد علو کرد، و آنج از عقل فسرده برخاسته بود به تردامنی اینجا بماند، و این خاصیت از آنجا بود که روح محمدی را صفات مختلف بود ... یک صفت از آن محبت بود، و یک صفت نور بود؛ محبت آتش سوزان است و نور فسرده. پس آن لطیفه که از روح محمدی بر مراتب ارواح گذر کرد از محبت بود و آنج عقل از او برخاست و بر مراتب نفوس گذر کرد از نور بود. و میان محبت و عقل منازعت و مخالفت است، هرگز با یکدیگر نسازند؛ به هر منزل که محبت رخت اندازد عقل خانه پردازد، هر کجا عقل خانه گیرد محبت کرانه گیرد.»

64. *Ibid.*, pp. 61-62.

marque de tout ce qui est venu à l'existence". Il est "l'âme de l'âme", le "lieu d'apparition de Dieu". Son siège est "le cœur", et celui-ci est de "pure essence", tandis que, par rapport à ce cœur-microcosme le monde phénoménal n'est autre qu'un "attribut accidentel" ('*arāz*). Cette âme – ou le Moi-cœur-subtil, cette *latīfa*, est celle qui se prête à la Vision du Tout-Autre Suprême; elle est même une émanation de Sa Réalité Substantielle.⁶⁵

La représentation gnostique d'une *latīfa* désignant le cœur subtil, ce "lieu" de l'intelligence intuitive, de l'amour et de la contemplation de la Magnificence, se retrouve finalement chez Ḥāfez, sans doute par l'intermédiaire de l'œuvre de Rūzbehān et en particulier grâce à *Merṣād al-'Ibād* de Nadjm-e Rāzī. La réapparition de la *latīfa* dans certains poèmes de 'Erāqī, 'Aṭṭār et Mowlavī, constitue une autre source de l'inspiration ḥāfezienne.

Dans l'ensemble, Ḥāfez se sert une dizaine de fois du mot *latīfa*, y compris sous ses formes plurielles (*latāyef*, *latīfeh-hā*). Dans six cas, il emploie ce mot dans le sens de "propos subtils", d'"anecdote humoristique", de "facétie" ou d'"allégorie" (*kenāyeh*) et aussi d'"allusion" (*eshārat*, *eshāreh*).⁶⁶ Par exemple, dans un distique où le poète s'adresse au Bien-Aimé incomparable, il s'exclame lapidairement:

"Les souffles [vivifiants] de Jésus, c'est une métaphore [révélatrice] de Tes lèvres de rubis

65. Voir Mowlavī-ye Rūmī, *Matnavī*, *op. cit.*, Livre I, v. 3308, Livre II, v. 173, Livre III, v. 2266 & Livre VI, v. 152:

این نشانِ خسف و قذف و صاعقه	شد بیانِ عزِ نفسِ ناطقه ...
مطلع بر نقش هر که هست شد	پیش از آن کاین نفس کل پابست شد ...
جانِ اولِ مظهرِ درگاه شد	جانِ جانِ خود مظهرِ الله شد ...
پس بود دل جوهر و عالمِ عرض	سایهٔ دل چون بود دل را غرض
عقل اینجا ساکت آمد یا مُضَل	ز آن که دل با اوست، یا خود اوست دل

66. Ḥāfez, *Dīvān*, *op. cit.*, *Ghazal-s* 35/2, 37/8, 428/2, & suppl. (t. II), pp. 1033/36, 1068/13-2, 1091/53-2, 1095/2-2.

L'eau de jouvence est une allusion faite à la douceur de Ta bouche."⁶⁷

Mais dans les autres cas, le poète rattache le mot *latifa* à l'amour, à la finesse substantielle, aux particularités physiques et caractérielles aux gestes gracieux du Bien-Aimé aussi bien qu'au mystère du charme et de la séduction. Ainsi, dans un distique où Ḥāfez inclut le mot *latifa*, il évoque l'origine secrète de l'Amour, celle qui est au-delà du royaume des beautés apparentes:

«Il existe une finesse cachée (*latifa*) qui fait naître l'amour
Son nom n'est pas superposable aux [séduisantes] lèvres de rubis
et aux [charmants] traits de visage."⁶⁸

Aussi le mot *latifa* dans le distique suivant se rapporte-il à cette dernière connotation:

«Grâce au charme de Ton grain de beauté et Tes traits du visage
Tu as ravi le cœur des mystiques
Oui! d'étranges *latifa*-s se cachent dans Ton piège».⁶⁹

En outre, les songes gnostiques chez Ḥāfez témoignent de l'existence d'un amour réciproque chez le divin et l'humain ainsi que de l'existence, chez eux, d'une passion pour "faire connaître" et pour "se faire connaître" cet amour. Ce sont les songes au cours desquels le poète se rend au plus près de l'Aimé céleste en y prenant, avec les entités angéliques, "la Coupe des Attributs". Nombreux sont les vers et les distiques ḥāfeziens qui chantent l'interdépendance amoureuse de l'amant et de l'Aimé. Un nombre considérable d'entre eux

67. Ḥāfez, *Dīvān*, t. I, *op. cit.*, 428/2:

انفاس عیسی از لب لعلت لطیفه‌ای
آب خضر ز نوش لبانت کنایتی

68. *Ibid.*, 67/5:

لطیفه‌ای است نهانی که عشق ازو خیزد
که نام آن نه لب لعل و خط زنگاری است

69. *Ibid.*, t. I, 35/2:

به لطفِ خال و خدّ از عارفان ربودی دل
لطیفه‌های عجب زیر دام و دانهٔ توست

appartiennent au domaine de l'amour profane, mais il y en a aussi un nombre significatif qui traduisent les passions proches de celle dont il est question dans les banquets mystiques.

Tout ce qui est chanté par Ḥāfez sur le cœur, l'esprit, le trésor (*gandj*), la perle de l'âme (*gowhar-e djān*), la perle unique (*gowhar-e yek-dāneh*) touche le plus souvent la double dimension profane et gnostico-mystique de l'être et du connaître. C'est parce que le sens apparent de ces mots-images lié au domaine du sensible n'exclue nullement la connotation suprasensible et gnostique que l'intention du poète leur confère.

