

Nasrollah POURJAVADY

## Poésie licite et poésie illicite

### Introduction

Dès ses débuts, la poésie persane fait de l'amour l'un de ses thèmes majeurs. Cette poésie d'amour peut se répartir en deux grandes catégories: mystique et non mystique, à l'intérieur de chacune desquelles on distingue trois types de poèmes: ceux qui chantent directement l'amour, son essence, ses qualités...; ceux qui se penchent sur les états d'âme de l'amant; ceux, enfin, qui décrivent la bien-aimée.

Notre étude portera sur ce dernier genre de poèmes, lui-même extrêmement varié. Nous nous limiterons à la poésie qui décrit le corps de la bien-aimée, ses membres et surtout les différentes parties de sa tête et de son visage: sa chevelure, ses joues, son grain de beauté, ses yeux, ses sourcils, ses lèvres<sup>1</sup>... Nous le

---

1- Si nous avons limité notre étude au sens des parties du visage et de la tête de la bien-aimée, c'est que les poètes ont davantage prêté attention à ces parties du corps, plutôt qu'aux autres, comme le sein, les bras ou le cou. La raison principale en est que le visage et la tête de l'homme sont les membres les plus nobles et les plus importants du corps. Dans la mystique d'Ahmad Ghazālī, l'étude du sens métaphorique des parties du visage et de la tête de l'aimée représente une sorte de physiognomonie; or, dans cette science, comme l'écrit

ferons d'un point de vue historique, philosophique (au sens large du mot) et mystique, et non point littéraire, laissant cela aux historiens de la littérature et aux critiques littéraires.

Expliquons-nous. Des termes tels que la taille, la stature, la joue, le grain de beauté, les yeux ou les sourcils de la bien-aimée ont un sens qui, loin d'avoir toujours été fixe en poésie, a évolué au cours de l'histoire. Le moment décisif de cette évolution se situe dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> et au V<sup>e</sup> siècles de l'hégire, lorsque les soufis se sont intéressés à la poésie persane et notamment à la poésie d'amour. Jusqu'alors cette poésie était, semble-t-il, dépourvue de toute inspiration mystique. Ce n'est qu'à cette période que les maîtres du soufisme ont eu recours à la poésie, à son lexique, à ses métaphores et comparaisons pour exprimer leurs idées, faisant du même coup évoluer le sens de ce lexique. Ce développement représente un événement important, tant pour l'histoire de la littérature persane que pour celle du soufisme iranien. Désormais la poésie persane sera avant tout un moyen pour exprimer des idées mystiques ésotériques. Poètes et maîtres du soufisme ont ainsi progressivement institué une philosophie dont le langage est emprunté à la poésie.

Les IV<sup>e</sup>, V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles de l'hégire sont, en Iran, ainsi que dans nombre de pays islamiques, l'époque de l'avènement et du développement de la philosophie et de la théologie. En même temps sont fixés les principes et les règles théoriques du soufisme. La mystique théorique parvient à son apogée dans la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle, proposant des conceptions philosophiques compatibles à la fois avec la pensée islamique et la sensibilité iranienne. Ce mouvement intellectuel et philosophique avait besoin d'un langage: il adopta celui de la littérature persane, surtout celui de la poésie. Celle-ci évolua par conséquent dans sa signification, devenant le véhicule d'une nouvelle spiritualité philosophico-mystique. Ceci était surtout vrai de la poésie bachique et de la poésie d'amour. Penseurs et poètes mystiques utilisèrent le langage des tavernes, des buveurs et des amoureux

←  
Fakhr-e Rāzī dans son livre *Farāsāt*, «le rapport du visage de l'homme à ses états psychiques est plus étroit que celui des autres membres (cf. D. Yusuf Murad, *al-Farāsāt 'ind al-'arab wa'l-kitāb al-farāsa li Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, trad. et introd. de D. Murad Wahaba, Le Caire, 1982, pp. 148-9).

pour symboliser des vérités divines et des idées métaphysiques. Ils enrichirent progressivement ce langage de nouveaux termes et ne cessèrent d'en étendre le champ.

Dans cet article, nous tenterons d'étudier l'évolution sémantique de ce lexique poético-mystique au cours du V<sup>e</sup> siècle de l'hégire. Pour cela, nous analyserons les écrits de deux auteurs majeurs de ce siècle, Hodjvīrī et Abū Hāmed Moḥammad Ghazālī, réservant la suite pour un autre article.

### **I-La poésie d'amour et les débuts de ses rapports avec la mystique**

La poésie d'amour descriptive est aussi vieille que la littérature persane. De Ḥanzala-ye Bādghīsī, poète de l'époque ṭāheride et l'un des premiers poètes persans, il nous reste des vers dans lesquels le poète décrit le visage et le grain de beauté de la bien-aimée: il compare son visage au feu et son grain de beauté à la graine de rue sauvage. Firūz Mashreqī (m. en 283 h./896) parle également dans un poème du grain de beauté, des lèvres et des dents de la bien-aimée, et dans un vers, de son visage et de sa chevelure noire. Abū Solayk Gorgānī, contemporain de 'Amr-e Leyth, compare le cil de sa bien-aimée à un voleur qui a ravi le cœur du poète. Abulḥasan Shahīd-e Balkhī, poète et théologien des III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles de l'hégire, dans certains des vers qui nous restent de lui, parle de la chevelure, du lobe de l'oreille, des yeux et des autres charmes de sa bien-aimée. Dans un autre vers, il nous dit que le monde s'est réduit à ses yeux aux dimensions de la bouche de celle qu'il aime, guère plus grosse qu'une pistache.<sup>2</sup> Ces sortes d'évocations et de descriptions de la bien-aimée se retrouvent dans la poésie de la plupart des anciens poètes persans, de Rūdakī, de Daqīqī-ye Balkhī et de Mondjīk-e Termedhī, au III<sup>e</sup> siècle de l'hégire, jusqu'aux grands maîtres de la poésie du IV<sup>e</sup> siècle, tels que Ferdowsi, Farrokhī ou 'Onṣorī. De manière générale, l'amour est un des thèmes fondamentaux des poètes des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, en sorte que la poésie d'amour, et notamment celle qui décrit le physique de la bien-aimée, avait déjà atteint certains degrés de perfection au V<sup>e</sup> siècle.

2- Pour l'étude des poèmes des premiers poètes persans, cf. Gilbert Lazard, *Les premiers poètes persans (IX<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècles), Fragments rassemblés, édités et traduits*, 2 vol., Téhéran-Paris, 1964.

Une des questions que l'on peut se poser au sujet de cette poésie est le type d'amour que le poète y envisageait. Nous ignorons s'il ne s'agissait que d'amour humain, la bien-aimée étant celle des poètes préislamiques, ou si dans certains cas le poète n'aurait pas en vue un autre amour s'adressant à une bien-aimée mystique.<sup>3</sup> Autrement dit, l'existence d'une relation possible entre la poésie persane des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles et le soufisme reste pour nous obscure: l'amour mystique, c'est-à-dire divin, a-t-il exercé une influence sur cette poésie? Ni chez les poètes, ni chez les autres auteurs de l'époque nous ne trouvons le moindre indice pouvant nous éclairer sur ce point. Même les auteurs mystiques ne se sont point intéressés à ce genre de poésie. Dans deux livres classiques importants du soufisme, datant de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle de l'hégire, *al-Luma'* d'Abū Naṣr Sarrādj (m. en 378 h./ 988) et *al-Ta'arruf* d'Abū Bakr Kolābādhi (m. en 380 h./ 990 ou 390 h./ 999), il n'est pas question de poésie d'amour (même en arabe, la langue de ces deux ouvrages). L'intérêt des soufis pour ce genre de poésie ne s'est apparemment éveillé qu'au commencement de ce siècle, sous l'impulsion des maîtres du Khorāsān, ce qui est sans doute dû à l'évolution du soufisme chez ces derniers, à la même époque. Jusqu'alors il est probable que l'absence d'intérêt des soufis pour ce type de poésie est due à l'influence d'une mentalité d'observance ascétique. Or, à la charnière des IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles, triomphe dans certains milieux et certaines écoles un goût pour l'ivresse et un apparent libertinage, qui insuffle un esprit nouveau dans le soufisme du Khorāsān: l'amour y devient le centre d'intérêt majeur des maîtres du soufisme, privilégiant la terminologie et les thèmes de la poésie d'amour comme un moyen d'expression de leurs idées et de leurs états d'âme.

Plus que chez tout autre, on trouve les traces de cet esprit de libertinage et d'enthousiasme amoureux chez le Shaykh Abū Sa'īd Abu'l- Kheyr (357-440 h./967-1048), le grand soufi de la première moitié du V<sup>e</sup> s. de l'hégire. On a dit de lui qu'il a été le

3- Le mot persan bien-aimé(e) (*ma'shūq*) est le même au masculin et au féminin: cette ambiguïté facilite son application au Bien-Aimé divin. Nous avons pris le parti de le traduire toujours au féminin, à quelques exceptions près. (N. d. t.)

premier à «exprimer les idées et les conceptions du soufisme en poésie». <sup>4</sup> La biographie d'Abū Sa'īd contenue dans l'*Asrār al-tawhīd*, ainsi que les poèmes d'amour qu'on lui attribue, témoignent tous d'une nouvelle mentalité apparue chez ce maître éminent et, plus généralement, dans la mystique du Khorāsān de l'époque. Une anecdote intéressante de ce livre rapporte qu'enfant, Abū Sa'īd se rendit un soir en compagnie de son père à une séance de *samā'* (chants et danses mystiques) de soufis, durant laquelle le récitant chanta des vers <sup>5</sup> où il était question d'amour et de dévouement de l'amant, mais toutefois sans qu'il fût fait allusion aux qualités de la bien-aimée. Dans d'autres vers que, des années plus tard, Abū Sa'īd entendit de la bouche de Sheykh Abu'l-Qāsem Boṣhr-e Yāsīn, il n'est pas non plus question des charmes de la bien-aimée. Par contre, parmi «les vers récités par le Sheykh», et rapportés par Moḥammad ebn-e Monavvar au troisième chapitre de l'*Asrār al-tawhīd*, on en trouve qui célèbrent la chevelure et le visage de la bien-aimée, comme par exemple ceux ci:

Dès que ta chevelure est devenue reine et ton visage trône,  
 Mon cœur s'est réfugié au pied de ton trône.  
 Tu me verras un jour, victime de la destinée  
 La gorge serrée dans l'anneau de ta chevelure. <sup>6</sup>

Ces vers remontent apparemment au début du V<sup>e</sup> siècle de l'hégire. Ceci nous permet de supposer que les poèmes mystiques où sont décrites la bien-aimée et les parties de son corps (en particulier sa chevelure et son visage) appartiennent à l'époque de maturité de la poésie d'amour, dans le soufisme. Certes, comme le récit des étapes mystiques de Sheykh Abū Sa'īd Abu'l-Kheyr dans l'*Asrār al-tawhīd* a été écrit dans la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle, donc près d'un siècle et demi après la mort du Sheykh, on peut difficilement connaître avec précision le détail

4- Shibli No'māni, *Shi'r al-'adjam*, trad. Moḥammad Taqī Fakhr Dā'ī-ye Gīlāni, vol. 5, p. 111.

5- Moḥammad ebn-e Monavvar, *Asrār al-tawhīd fī maqāmāt al-Shaykh Abū Sa'īd*, éd. par Dhabīhollāh Ṣafā, 2<sup>e</sup> éd., Téhéran, 1348/1969, p. 16. [Traduction française par Moḥammad Achena: *Les étapes mystiques du shaykh Abū Sa'īd*, Paris, Desclée de Brouwer, 1974.]

6- *Ibid.*, p. 341.

des événements de sa vie et de ses états spirituels, ainsi que l'accueil qu'il réserva à la poésie d'amour. L'authenticité de certains poèmes d'Abū Sa'īd<sup>7</sup> pose encore un autre problème. Il est cependant permis d'affirmer qu'il considérait la poésie persane, et en particulier la poésie d'amour, sous l'angle du mysticisme.

Abū Sa'īd Abu'l-Kheyṛ n'est pas le seul soufi de son époque à avoir établi un lien entre la poésie d'amour persane et la mystique. La nouvelle mentalité apparue au milieu du IV<sup>e</sup> siècle et surtout au V<sup>e</sup> siècle de l'hégire dans le soufisme du Khorāsān, influença encore d'autres shaykhs. Déterminer comment s'est faite cette influence sur les maîtres de l'époque exigerait d'autres recherches. Tout ce que l'on peut dire ici c'est que, de manière générale, dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle, il s'est trouvé des shaykhs pour qui la poésie amoureuse, et en particulier celle qui décrit les parties du corps de la bien-aimée, était une forme d'expression du mysticisme. C'est ce que l'on peut encore déduire des récits que nous a laissés le célèbre auteur soufi de la première moitié du V<sup>e</sup> siècle de l'hégire, 'Alī ebn 'Othmān Hodjvīrī, dans son livre *Kashf al-mahd̲jūb* (Dévoilement des choses cachées).

## II-Hodjvīrī et la poésie illicite

Dans son célèbre traité, Hodjvīrī introduit un très long développement au sujet du *samā'*: son essence et ses diverses formes, ses règles et ses coutumes, l'opinion des différents shaykhs à son propos, et finalement son opinion personnelle. L'une des questions abordées dans cette partie du livre concerne ce qui est chanté dans les séances de *samā'*. De l'avis général des soufis, les versets du Coran sont ce qu'on y chante de meilleur: «parmi les choses qu'on y entend, la plus noble pour le cœur, la plus intelligible pour l'esprit, la plus agréable à l'oreille est la Parole de Dieu, que son Nom soit honoré»<sup>8</sup>. Outre le Coran, les récitants chantaient de la poésie. Dans les débuts, il s'agissait de poésie arabe et Hodjvīrī en cite un exemple. L'opinion des soufis

7- Cf. Sa'īd Nafīsī, *Sokhanān-e manzum-e Abū Sa'īd Abu'l-Kheyṛ*, Téhéran, 1350/1971.

8- 'Alī b. 'Othmān Hodjvīrī, *Kashf al-mahd̲jūb*, éd. par Jukovsky, p. 510.

sur l'utilisation de la poésie dans leurs réunions n'était cependant pas la même chez tous. Selon son contenu, elle était considérée par certains comme licite, par d'autres comme illicite. C'est précisément en étudiant le contenu de la poésie que Hodjvīrī fait allusion à des poèmes qui chantent les membres de la bien-aimée. Ces poèmes étaient apparemment en persan: la discussion qu'il introduit à leur sujet témoigne des premiers signes du lien entre le soufisme et la poésie d'amour persane.

Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas tant le rapport du soufisme avec les poèmes d'amour en général, mais plutôt, l'opinion de Hodjvīrī concernant une catégorie particulière de textes, ceux qui décrivent les beautés de la bien-aimée, et qui sont chantés dans les séances de *samā'*. Ces termes seront plus tard discutés entre *shaykhs* à titre de métaphores et de langage ésotérique: de nombreux traités sont consacrés à les définir. Comme nous l'avons dit plus haut, au début de l'histoire de la poésie persane, aux III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles de l'hégire, ces vocables n'étaient pas admis dans ce sens, du moins n'avons-nous aucun témoin en faisant foi. Le premier lien de ce lexique avec le soufisme date, semble-t-il, des débuts du V<sup>e</sup> siècle, mais, comme on peut le comprendre à la lecture de Hodjvīrī, ces termes n'y avaient pas encore d'acception technique.

L'étude du lexique technique du mysticisme constitue un des chapitres les plus importants de la mystique théorique et est née en même temps que celle-ci. Tous les auteurs classiques consacrent une partie de leurs livres à l'énumération et à la définition de ces termes techniques. Ainsi des deux livres marquants du IV<sup>e</sup> siècle cités plus haut, *al-Luma'* et *al-Ta'arruf*, ou encore de deux autres ouvrages significatifs du V<sup>e</sup> siècle, *Resāle-ye Qosheyri* et *Kashf al-mahdjūb* de Hodjvīrī, qui lui réservent un développement détaillé. Cependant les termes considérés dans tous ces ouvrages comme des expressions techniques ne sont point ceux en usage auprès des poètes. Aucun ne fait allusion à la chevelure, la joue ou quelque autre partie du corps de la bien-aimée. Ce qui montre que dans le soufisme, le terme d'«expression technique» (*eştelâh*) reste exclusivement réservé, jusqu'à la moitié sinon la fin du V<sup>e</sup> siècle, à des mots très particuliers tels que *fanā* (annihilation) et *baqā* (pérennisation), *hâl* (état psychique) et

*maqām* (étape de l'union mystique), *talwīn* et *tamkīn*, *waqt* et *nafas*, *sukr* et *ṣaḥw*... Cependant, si *Hodjvīrī*, tout comme *Serādj*, *Kolābādhī* et *Qosheyrī*, ne fait point allusion aux vocables poétiques dans son développement sur les expressions techniques du soufisme, à leur différence, il ne les passe toutefois pas complètement sous silence, puisqu'il en parle au sujet du *samā'*, sans pourtant les considérer comme des termes techniques.

La discussion de *Hodjvīrī* au sujet de ce lexique poétique est intéressante à plusieurs égards. Nous le savons, il est le premier auteur à avoir traité du soufisme de manière complète et détaillée en persan. Sans doute, avant lui, *Abū Ebrāhīm Esmā'il Mostam-lī-ye Bokhārī* (m. probablement en 434 h./ 1072) avait déjà écrit un long commentaire au *Ta'arruf* de *Kolābādhī*, en persan. Mais *Kashf al-maḥdjūb* n'est pas le commentaire de l'ouvrage d'un autre auteur: c'est un écrit indépendant, par lequel *Hodjvīrī* a introduit une tradition nouvelle en soufisme. Avant lui, les livres sur la mystique étaient écrits en arabe, tels, par exemple, *al-Luma'* et *al-Ta'arruf* qui sont écrits par des auteurs iraniens, et qui comptent parmi les livres représentatifs du soufisme. Même *Qosheyrī*, qui était un *sheykh* de *Nishābūr*, a écrit son traité (*Resāla*) au V<sup>e</sup> siècle en arabe. *Hodjvīrī* a été le premier à écrire un ouvrage du même genre en persan. La raison principale pour laquelle il y traite de la poésie d'amour descriptive et des termes de chevelure, de joue, etc. est peut-être à chercher dans la langue de ce livre. Etudier un certain lexique propre à la poésie persane récitée par les soufis iraniens, dans un livre en persan, paraît aller de soi.

Cette allusion de *Hodjvīrī* montre du moins qu' à son époque ce vocabulaire poétique s'était introduit dans le soufisme, et cela, grâce aux séances de *samā'*. C'est ainsi que la poésie d'amour persane, en particulier celle qui décrit le grain de beauté, la joue, etc. de la bien-aimée, est entrée dans la mystique persane, ce qui était la voie la plus naturelle. Et c'est précisément pourquoi *Hodjvīrī* aborde la question de cette terminologie à propos du *samā'*. Mais l'œuvre accomplie par *Hodjvīrī* était, elle aussi, importante pour le soufisme, car c'est lui qui, pour la première fois, a introduit ces termes dans les livres de mystique théorique.

Du point de vue historique, il est remarquable que dans le

premier livre classique écrit en persan sur la mystique, soient discutés un certain nombre de termes propres à la poésie persane. Certes, nous l'avons dit, avant Hodjvīrī, un autre livre sur la mystique, *Sharḥ al-Ta'arruf*, avait déjà été écrit en persan. L'auteur de ce commentaire, Esmā'il Mostamlī-ye Bokhārī s'étend, lui aussi, sur le *samā'*, mais il n'y fait aucune allusion à la chevelure, ni à la joue, ni au grain de beauté. Au sujet du *samā'*, il l'estime licite, dans les limites du nécessaire: «s'il est accompli convenablement et dans l'obéissance, il est licite, mais il devient péché s'il s'agit de ghazals ou de *qaṣīda*-s, à moins qu'il n'y ait nécessité: alors il est licite, dans les limites du nécessaire»<sup>9</sup>. De cette phrase on peut conclure qu'aux débuts du V<sup>e</sup> siècle, à l'époque de Mostamlī-ye Bokhārī, il y avait, dans les séances de *samā'* des récitants qui chantaient des poèmes d'amour (appelés *tashbīb* ou *nasīb*). Mais à la lecture de cet auteur, nous ne pouvons pas comprendre si ces poèmes étaient en persan ou en arabe, ni quel genre de vers y figuraient, avec quelle terminologie.

Avec l'introduction de ce vocabulaire dans le domaine de la mystique, commence un nouveau chapitre de l'histoire du soufisme en Iran. Cependant Hodjvīrī n'aborde la question de cette terminologie que par manière de digression, et il ne lui est pas très favorable. Aussi en traite-t-il de manière assez superficielle. Cela n'ôte toutefois rien à l'importance de la question essentielle qui est l'introduction définitive de cette terminologie dans les livres classiques.

Abordons à présent le développement que cet auteur consacre à la poésie d'amour descriptive.

Comme nous l'avons dit, Hodjvīrī parle de la chevelure, du grain de beauté etc., du fait que ces termes sont utilisés en poésie et que celle-ci faisait partie du répertoire des récitants dans les séances de *samā'*. Le sujet est traité dans la dernière partie de *Kashf al-maḥdjūb* sous le titre: «Au sujet du *samā'* et de ce qui s'y rapporte». Hodjvīrī veut répondre à la question: Est-il permis ou

9- *Sharḥ-e Ta'arruf*, vol. 4, Lekahnāu/Laknahu, 1330 h. / 1911, p. 199, et également *Kholāse-ye Sharḥ-e Ta'arruf*, éd. par Aḥmad-'Alī Radjā'i, Téhéran, 1349/1970, p. 543.

non de chanter de la poésie, n'importe quelle poésie, dans les séances de *samā'*? Comme nous le verrons, sa réponse est négative. Selon lui, s'il est licite d'y entendre certains poèmes, il est illicite d'en entendre d'autres. Ceux dans lesquels sont décrits la joue, le grain de beauté, la chevelure etc. font partie de cette dernière catégorie.

Aujourd'hui il nous paraît assez surprenant que l'un des principaux auteurs soufis ait considéré comme illicite l'audition de poèmes d'amour. Mais si nous le replaçons dans son cadre historique, cela paraîtra moins étonnant. Hodjvīrī a écrit son livre à une époque où le soufisme venait de se libérer partiellement de sa mentalité ascétique et dévote et faisait connaissance avec le goût et le pathos propres à la littérature persane. Bien qu'Iranien, de langue et de culture persanes, Hodjvīrī, tout comme Qosheyri-mais à la différence d'Abū Sa'īd Abu'l-Kheyri – restait influencé par le soufisme ascétique et dévot, qui convenait mieux à la mentalité des maîtres de Bagdad et de Baṣra. C'était un soufi très attaché à la Loi religieuse, et son insistance sur cette Loi paraît jusqu'à un certain point dogmatique. Cet esprit rigoriste apparaît là où il parle de la poésie en général, et de la terminologie utilisée par les poètes pour décrire la bien-aimée, en particulier.

Comme nous l'avons dit plus haut, Hodjvīrī ne considère pas le fait de chanter ou d'entendre de la poésie dans les séances de *samā'* comme illicite en soi. Selon lui, la poésie est licite. D'ailleurs, on ne peut pas se prononcer sur la poésie en elle-même. On ne peut en juger qu'en considérant son contenu. L'étude du contenu de la poésie entraîne Hodjvīrī dans une discussion sur ses diverses catégories. De manière générale, la poésie se divise, du point de vue de son contenu, en poésie bonne et en poésie mauvaise. La poésie bonne est celle où il est question «de sagesse, d'édification et de réflexion sur les manifestations divines»<sup>10</sup>. A vrai dire, tout discours empreint de sagesse et d'édification, qu'il soit en prose ou en poésie, est bon, et l'entendre est licite, même au cours des séances de *samā'*. Le discours mauvais est celui où il y a de la médisance, de la

10- *Kashf al-muḥdǰūb*, p. 518.

calomnie, de l'insulte, de l'indécence et du blasphème. Ce genre de discours, qu'il soit en prose ou en poésie, est illicite, et il convient donc de l'éviter au cours des séances de *samā'*. Tel est en résumé l'opinion de Hodjvīrī au sujet de la poésie.

En discutant des diverses catégories de poésie, et particulièrement de la poésie illicite, Hodjvīrī fait allusion à l'opinion d'un autre groupe de personnes qui nous intéresse directement ici. Il s'agit apparemment de soufis qui s'adonnent à محاكات (imitation), décrivant dans leurs poèmes le corps de la bien-aimée. Selon Hodjvīrī, ces soufis considéraient la poésie comme absolument licite. Et tout comme il s'opposait à ceux qui considéraient la poésie comme illicite en soi, il s'oppose à ce groupe-ci qui la considérait comme licite en elle-même. Evidemment, pour soutenir sa thèse, Hodjvīrī cite en exemple des poèmes contenant de la médisance, des calomnies, des insultes et des blasphèmes. Mais les soufis en question n'avaient pas en vue ce genre de poésie. Leurs poèmes n'étaient pas non plus philosophiques ou sapientiaux; ils parlaient de la chevelure, du grain de beauté et des autres parties du corps de la bien-aimée: «Certains considèrent toute celle-ci (la poésie) comme licite. Nuit et jour ils écoutent des ghazals et des descriptions de la chevelure et du grain de beauté, se donnant les uns les autres de bonnes raisons pour le faire»<sup>11</sup>

De qui s'agissait-il? Hodjvīrī ne s'en explique pas. Mais il rapporte quelque chose concernant ces soufis qui a la plus grande importance du point de vue historique: leur opinion au sujet du sens à donner à des termes tels que «les yeux, le visage, les joues, la chevelure et le grain de beauté». D'après ces soufis, ce sont là des termes qui renvoient à d'autres réalités. Ils ne discutent pas l'interprétation du poète, ni même ce que celui-ci a pu dire, mais seulement l'interprétation de l'auditeur<sup>12</sup>. La raison qu'ils don-

11- *Ibid.*

12- Hodjvīrī cite ailleurs l'opinion de certains qui estiment que le poète, lorsqu'il se livre à l'inspiration, n'est qu'un intermédiaire, et que sa pensée importe peu. Il s'agit de monothéistes stricts qui considèrent Dieu comme le véritable créateur de la poésie: «des monothéistes ont émis l'opinion suivante au sujet de la poésie: ils ont considéré que le Créateur du talent [du poète] est supérieur au poète lui-même, de même que celui qui purifie sa pensée, c'est pourquoi ils ont attribué l'action à l'agent». *Ibid.*, pp. 526-7.

ment pour considérer ces poèmes comme licites dépend de leur propre interprétation de ces poèmes. Pour eux, tous ces termes renvoient à Dieu. Par conséquent, l'attention du soufi qui entend des poèmes qui le mettent en état d'extase, n'est pas tournée vers une bien-aimée humaine. Son amour n'est pas humain mais divin. Aussi dit-il: «Dans les yeux, le visage, les joues, la chevelure et le grain de beauté, j'entends Dieu, et c'est Lui que je désire»<sup>13</sup>. Ainsi donc, on constate qu'à l'époque de Hodjvīrī existait un groupe de soufis qui décrivaient, dans leurs poèmes la beauté de la bien-aimée, tandis qu'apparaît une nouvelle interprétation de ces poèmes et leur terminologie. Autrement dit, si cette poésie a été introduite en soufisme, c'est que les soufis ne la prenaient pas en son sens apparent mais lui donnaient un sens se rapportant à des réalités divines.

Quel était exactement ce sens, et chacun de ces termes renvoyait-il à une signification particulière? Hodjvīrī ne le dit pas. Peut-être, en cette première étape, les choses n'étaient-elles pas encore suffisamment développées pour que chaque terme soit pris en un sens déterminé. Quoiqu'il en soit, l'intention de Hodjvīrī n'était pas de commenter les idées de ces soufis. Tout ce qu'il voulait, c'était rejeter leur opinion et déclarer illicite ce genre de poésie: elle ne devait pas être utilisée par les récitants dans les séances de *samā'*. Hodjvīrī avance certaines raisons pour appuyer son jugement, mais elles ne nous intéressent pas plus ici que son opinion sur ces soufis. La seule chose qui nous importe, c'est l'information elle-même qu'il nous donne au sujet de ce groupe de soufis et l'innovation introduite par ceux-ci dans le soufisme, question qui intéresse à la fois la sociologie du V<sup>e</sup> siècle de l'hégire, l'histoire du soufisme et l'histoire de la littérature persane.

Ainsi donc, nous voyons que l'opinion de certains soufis qui, du temps de Hodjvīrī, chantaient des poèmes d'amour, *tashbīb* et *nasīb*, dans les séances de *samā'* et donnaient un sens mystique aux noms des parties du visage de la bien-aimée, n'était pas acceptée par tous les soufis, et notamment par Hodjvīrī, l'un des principaux auteurs de l'histoire du soufisme: il les blâme et les

---

13- *Ibid.* p. 519.

traite de pseudo-soufis. Il est difficile d'imaginer ce qu'il serait advenu de la littérature persane, si Hodjvīrī et ses semblables avaient triomphé sur la scène de la littérature soufie. Heureusement, ils n'y ont pas réussi en Iran, et les disciples de ceux-là mêmes que Hodjvīrī avait traités d'ignorants et de pseudo-soufis ne permirent pas à ces opinions de se répandre. Grâce à ce lexique et à la signification mystique qu'ils lui prêtaient, ils ont honoré la beauté de l'Éternel Bien-aimé dans leur recueil de poèmes et donné une vigueur au ghazal persan qui ouvrit la voie aux maîtres de la poésie persane: 'Aṭṭār, Mowlavī, Sa'dī, Ḥāfiz, etc.

La position de Hodjvīrī, malgré toute sa violence d'expression, était à ce point faible qu'elle ne trouva jamais de partisan sérieux en Iran. Un demi-siècle plus tard, un homme né dans un village du Khorāsān à l'époque de la rédaction du *Kashf al-mahdjūb*, négligea les anathèmes lancés par Hodjvīrī et ses disciples, et émit une opinion nouvelle sur le sens ésotérique du vocabulaire poétique en question. Celle-ci s'avéra d'une portée philosophique et mystique telle qu'elle relégua dans l'oubli les théories de Hodjvīrī. Il s'agit de Kh<sup>w</sup>ādje Aḥmad Ghazālī, le fondateur de la mystique théorique en littérature persane. Nous étudierons plus tard en détail les idées d'Aḥmad Ghazālī. Car il nous faut au préalable faire connaissance du soufi et du *faqīh* le plus célèbre de la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle, Abū Ḥāmed Moḥammad Ghazālī, le frère aîné de Kh<sup>w</sup>ādje Aḥmad.

### III- Abū Ḥāmed Moḥammad Ghazālī et la poésie licite

Comme nous l'avons dit, Hodjvīrī, considérant la présence de termes tels que les yeux, les sourcils, les joues etc. de la bien-aimée dans le vocabulaire soufi du point de vue de la Loi religieuse, l'a jugée illicite. Or, 30 ans plus tard, le grand légiste, théologien et soufi du V<sup>e</sup> siècle de l'hégire, l'imam Moḥammad Ghazālī, a lui aussi adopté le même point de vue, à cette différence près qu'il aboutit à un jugement radicalement opposé à celui de Hodjvīrī. Il traite cette question dans une vaste discussion à propos du *samā'*, contenue dans deux de ses livres: *Iḥyā' 'ulūm al-dīn Revivification des sciences de la religion* et *Kīmīyā-ye sa'ādat*.

Moḥammad Ghazālī, tout comme Hodjvīrī, était d'avis que le *samā'* des soufis n'était ni absolument illicite ni absolument licite, mais que sous certaines conditions il était tantôt illicite (*ḥarām*), tantôt permis (*mobāḥ*) et tantôt licite (*ḥalāl*). L'examen de chacun de ces cas n'est pas dans notre propos. Ce qui nous intéresse, c'est le *samā'* dans lequel le récitant chante des poèmes où paraissent des mots tels que les yeux, les joues etc. de la bien-aimée. Comme Hodjvīrī, Ghazālī en parle à propos du *samā'* illicite<sup>14</sup>. Dans l'*Ihyā'* il note qu'il existe cinq conditions qui rendent le *samā'* illicite, dont l'une concerne les poèmes chantés par le récitant. L'opinion de Ghazālī rejoint en l'occurrence, jusqu'à un certain point, celle de Hodjvīrī. Comme lui, il estime illicite de chanter, de dire ou d'entendre des poèmes qui contiennent des insultes, des choses inconvenantes ou des satires, ou encore, des poèmes qui attribuent des faussetés à Dieu, au Prophète ou à ses Compagnons. Mais en ce qui concerne la poésie qui décrit les parties du visage de la bien-aimée, l'opinion de Ghazālī diverge de celle de Hodjvīrī. Des poèmes de ce genre (*nasīb* ou *tashbīb*), ne sont pas nécessairement illicites à ses yeux. Tout dépend de la manière dont l'auditeur les comprend. Par conséquent Ghazālī se situe parmi ces soufis que Hodjvīrī critique. Il s'explique ainsi: si celui qui s'adonne au *samā'* prend ces termes en leur sens apparent, et qu'en les entendant, il se représente le visage d'une femme ou d'un adolescent il a accompli un acte illicite. Par contre, s'il est amoureux de Dieu et qu'en entendant ces termes son attention est fixée sur Dieu et qu'il leur donne un autre sens, renvoyant aux réalités divines, son *samā'* est licite:

«En ce qui concerne le *nasīb*, c'est un *tashbīb* ou une poésie consacrée à la description de la beauté de la femme, son visage, sa chevelure, son

14- L'étude de cette terminologie dans le cadre de la discussion du *samā'* illicite devient apparemment une tradition chez les auteurs iraniens à partir de Hodjvīrī. Abu'l-Nadjīb Suhrawardī dans *Ādāb al-murīdīn* (trad. 'Omar ebn Moḥammad ebn Aḥmad Shīrkān, éd. Nadjīb Māyel Heravī, Mowlā, Téhéran, 1363/1984, pp. 60, 148, 216 et 278), 'Abd al-Qāher ebn 'Abdullāh Suhrawardī dans *'Awārif al-ma'ārif* (Beyrouth, 1966, p. 178) et l'auteur du livre *Bawāriq al-almā'* (éd. Robson, Londres, 1938, p. 178) abordent cette question à propos du *samā'* et des poèmes que chantent les récitants.

allure. Les opinions divergent à son sujet. Ce qui est exact, c'est que composer ces poèmes et les réciter, que ce soit sous mode de chant ou non, n'est pas illicite. L'auditeur doit seulement s'abstenir de les attribuer à une femme déterminée, si ce n'est à sa propre femme ou son esclave. S'il les attribue à une étrangère, il commet une faute par cette attribution, en détournant sa pensée. Celui qui a une telle tendance doit rigoureusement s'abstenir du *samā'* car celui qui est dominé par l'amour attribue tout ce qu'il entend à l'objet de son amour, que les mots lui conviennent ou non. Car il n'est aucun mot dont la signification ne puisse être transposée par voie de métaphore». <sup>15</sup>

Alors que *Hodjvīrī* ne se prononce pas sur le sens donné par les soufis à chacun des termes en question, *Ghazālī* compense dans une certaine mesure ce silence:

«Par conséquent, celui dont l'amour du Dieu Très-Haut remplit le cœur, [en entendant parler de] la noirceur de la chevelure songe aux ténèbres de l'impiété, et la clarté du visage lui rappelle la lumière de la foi. L'union lui fait penser à la Face du Très-Haut, la séparation, au voile qui cache le Très-Haut aux yeux des rejetés. L'allusion au rival qui trouble le désir de l'union évoque pour lui les malheurs du monde et ses calamités qui troublent la constance de l'homme en présence du Très-Haut. Pour ce faire, il n'est pas besoin de raisonnement, de réflexion ou d'un temps de délai: ces idées prennent possession du cœur en même temps que les mots sont entendus». <sup>16</sup>

Dans ce passage de *l'Ihyā'* il y a plusieurs points qui prêtent à réflexion. En premier lieu, *Ghazālī* distingue le cas du poète, du récitant, et de celui qui s'adonne au *samā'*. Aux yeux de *Ghazālī*, l'usage de ce vocabulaire par le poète n'est nullement illicite. Celui qui récite les poèmes, *qawwāl*, ne commet pas non plus d'acte illicite. Ce que *Ghazālī* a en vue, c'est le *samā'*, l'interdit qui pourrait peser sur l'audition de ces poèmes, et l'interprétation faite par l'auditeur des termes amoureux. Si celui-ci les attribue métaphoriquement aux réalités divines, son *samā'* est licite, dans le cas contraire, il est illicite. Ceci vaut également pour le poète et le récitant, non pas en tant que tels, mais en tant qu'ils sont eux

15- Abū Ḥāmed Moḥammad Ghazālī, *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, trad. Mu'ayyid al-Dīn Moḥammad Kh<sup>w</sup>ārazmī, éd. Ḥoseyn Khadīv-Djam, deuxième moitié du «quart des Mœurs», Téhéran, 1359/ 1980, pp. 824-5; et le texte, de *l'Ihyā' 'ulūm al-dīn*, vol. 2, Beyrouth, s.d., p. 282.

16- *Ibid.*

aussi auditeurs.

Une autre question est celle de la justesse de l'interprétation de l'auditeur: celui-ci doit-il s'efforcer de respecter l'intention du poète, et donc d'abord s'interroger sur celle-ci? Ghazālī répond par la négative, ce qui est intéressant du point de vue de la psychologie de la poésie. Pour Ghazālī, le langage de la poésie diffère de celui de la philosophie: en soi, la langue de la poésie n'est pas informative. Aucun des mots utilisés en poésie ne renvoie obligatoirement à une signification unique. De manière générale, on peut utiliser chaque mot en un sens métaphorique, différent de son sens. La poésie confère parfaitement ce pouvoir aux mots. C'est ce qu'un des adeptes de l'école de Ghazālī, 'Ayn al-Quḍāt Hamadānī, exprime de manière poétique dans une de ses lettres. Il s'agit de poèmes où sont décrits les yeux, la tête et la chevelure de la bien-aimée:

«Noble jeune homme, considère ces poèmes comme un miroir. Tu sais bien que le miroir n'a pas d'image en soi. Mais celui que s'y regarde peut y voir sa propre image. De même, sache que la poésie n'a elle-même aucun sens. Mais chacun peut y voir ce que le destin lui a imparté et l'aboutissement de ses propres efforts. Si tu dis que la poésie possède le sens que voulait celui qui l'a écrite, et que c'est de manière arbitraire que les autres lui attribuent un autre sens, c'est comme si quelqu'un disait: 'L'image du miroir est celle du visage du polisseur, puisque c'est celle qu'il refléta en premier lieu'.<sup>17</sup>

Ghazālī considère la poésie de la même manière. Pour lui, la poésie est comme un miroir où chacun peut voir son propre état d'âme. Par conséquent, l'adepte du *samā* ne doit avoir cure des intentions du poète: «Il n'est pas nécessaire qu'il (l'auditeur) respecte l'intention mise par le poète dans les mots, car toute parole est diverse, et chaque auditeur en tire ce qu'il peut.»<sup>18</sup> C'est pourquoi on ne peut se prononcer sur le caractère licite de ce miroir qu'est la poésie. Aussi bien Ghazālī porte-t-il son attention sur l'auditeur pour lui donner des directives morales et pratiques. Avant tout, s'il est laid, il ne doit pas regarder dans le

17- *Nāme-hā-ye 'Ayn al-Quḍāt Hamadānī*, éd. 'Alī-Naqī Monzavī et 'Afif 'Usayrān, vol. 1, Téhéran, 1969, p. 216.

18- Trad. de l'*Ihyā*, p. 839.

miroir. Celui qui applique les termes de chevelure, de visage etc. à une femme «doit absolument s'abstenir du *samā'*». De manière générale, tous ceux qui sont animés d'un amour humain doivent s'abstenir du *samā'*:

«Celui dont le cœur renferme un sentiment blâmable tel qu'un amour pour une femme ou un adolescent et qui s'adonne au *samā'* en sa présence pour favoriser ses intentions, ou qui écoute un chant où il est question de beauté physique et qu'il le ramène à son amour, celui-là [s'adonne à un acte] coupable.»<sup>19</sup>

Peuvent regarder dans le miroir ceux-là seuls dont le cœur est pur de toute qualité blâmable et qui sont noyés dans l'amour de Dieu. Le rayonnement de leur pureté intérieure et l'amour qu'ils ont pour le Très-Haut magnifient [en qualités divines] tout ce qu'ils voient dans le miroir de la poésie:

«Ces vers, qui décrivent la beauté de l'aimée et évoquent l'union et la séparation, ne portent aucun préjudice aux soufis ni à ceux qui, noyés dans l'amour de Dieu, pratiquent le *samā'*. En effet, ils leur donnent une interprétation personnelle, assimilant la chevelure aux ténèbres de l'impiété, l'éclat du visage à la lumière de la foi, et la chevelure aux formes de la Sainte Divinité.»<sup>20</sup>

Ce qui importe ici, pour Ghazālī, c'est que celui qui pratique le *samā'* soit délivré des liens des passions et de l'amour humain. Parvenu au véritable amour, il lui est permis de se tenir face au miroir et de se contempler en lui. Peu importe ce qu'il voit dans le miroir ou la manière dont il comprend ces mots. Amoureux de Dieu, il attribue à son Bien-Aimé tout ce qu'il entend dans la poésie, et c'est cette expérience-là qui, aux yeux de Ghazālī, est fondamentale. Celui-ci va si loin qu'il ose déclarer que peu importe la nature du poème: tant mieux même si c'est un chant sans signification qui provoque l'enthousiasme de l'auditeur:

«Celui qui brûle d'une divine dilection, son extase sera proportionnelle à sa compréhension, et sa compréhension dépendra de sa puissance d'imagination. Or celle-ci peut être sans rapport avec ce que le poète a

19- Abū Hāmed Moḥammad Ghazālī, *Kimīyā-ye sa'adat*, éd. par Hoṣeyn Khadiv-Djam, vol. 1. Téhéran, 1364-1985, p.77.

20- *Ibid*, p. 484.

mis dans son discours. Par conséquent, cette extase est juste et droite »<sup>21</sup>

La liberté que donne Ghazālī à ceux qui pratiquent le *samā'* pour interpréter la lettre des poèmes éclaire un point important dans la connaissance des métaphores mystiques. En principe les soufis n'étaient pas unanimes sur la signification à donner à des termes comme la chevelure, les joues, le grain de beauté etc. de la bien-aimée. Chacun, selon son école et surtout son goût et son humeur personnels, leur donnait une autre définition. Ghazālī lui-même ne propose pas de définition précise de la chevelure ou du visage. Il se contente d'écrire: «Il se peut qu'ils entendent par la chevelure les ténèbres de l'impiété, par l'éclat du visage la lumière de la foi», et suppose que l'adepte du *samā'* «entende par la chevelure les formes de la Sainte Divinité». Ainsi donc, pour Ghazālī on ne peut considérer ces termes comme des expressions techniques du soufisme, ayant un sens précis, tels que *fanā* et *baqā*, *qabẓ* et *bast*, *waqt* et *nafas*, *tamkīn* et *talwīn*... Les termes tels que la chevelure, les yeux, les sourcils etc. nous situent sur un autre plan, celui de la poésie, qui n'est pas le plan de la raison mais celui de l'imagination créatrice. «Or l'imagination peut être sans rapport avec ce que le poète a mis dans son discours». Ceci est de la plus grande importance dans l'histoire de la poésie mystique persane. Les termes qui se rapportent aux parties du corps de la bien-aimée n'ont pas une signification unique. Il ne faut donc pas tenter de les définir. Il ne faudrait cependant pas oublier que les soufis, qu'ils fussent poètes ou récitants de poèmes, prenaient ce lexique en un sens non sensible, métaphysique. Ghazālī insiste là-dessus:

«Nous avons donné ces significations à titre d'exemple, afin que l'ignorant ne croie pas que l'auditeur de vers où il est question d'idole, de chevelure et de visage, ne les comprend que dans leur sens apparent. Nous n'avons pas à étudier la manière dont est interprété le sens des vers.»<sup>22</sup>

Pour Ghazālī, peu importe le sens que l'auditeur donne à ces termes. Il suffit qu'il ne leur donne pas leur sens apparent,

21- Trad. de l'*Ihyā'*, p. 825.

22- *Ibid.*, p. 840.

exotérique, mais qu'il les attribue à des réalités divines ou à des concepts métaphysiques. Il n'est pas requis que leur sens soit fixe. C'est bien pourquoi il n'estime pas nécessaire de discuter de l'expérience de l'auditeur.

Pour s'en expliquer, Ghazālī recourt à des anecdotes plaisantes, significatives tant au point de vue sociologique et historique, qu'au point de vue esthétique. Il envisage par exemple que le récitant de la séance de *samā'* chante un poème en arabe, et que l'auditeur ne connaisse pas cette langue. Il ne comprend donc pas le sens des mots, mais en raison de son amour pour Dieu, il les attribue à son divin Bien-Aimé, en sorte qu'il parvient à un état d'extase mystique.

«Il se peut encore que son imagination lui suggère un contresens. Quelqu'un a dit: '*Māzārānī...* Ce n'est que ton image que je vois dans mes rêves'. Un soufi tomba en extase. On lui demanda. : 'Pourquoi es-tu tombé en extase, alors que tu ne comprends pas ce qu'il dit?' Il répondit: 'Comment ne le saurais-je pas? Il a dit: *Mā zārīm* ('Nous sommes des malheureux'). Il a raison car tous nous gémissons, nous sommes en détresse et dans le danger.»<sup>23</sup>

De cette anecdote et d'autres semblables on peut déduire qu'au temps de Ghazālī les soufis, dans leurs séances de *samā'*, ne chantaient pas seulement des poèmes d'amour en persan, mais aussi en arabe (les *tashīb*-s et *nasīb*-s). Ce qui démontre que l'interdit lancé par Hodjvīrī et ses disciples contre cette pratique resta sans effet. De plus, Ghazālī n'était pas n'importe quel soufi. Théologien et légiste très attaché à la Loi religieuse, autorisé à décréter des *fatwā*-s, il comptait parmi les plus grands ulémas de son temps. Ce qui nous montre que même les soufis fidèles à la Loi ne prenaient au sérieux l'anathème de Hodjvīrī. Bien sûr, les observants de la Loi qui n'étaient pas mystiques et les gens attachés au seul sens exotérique ne cessèrent pas de blâmer les soufis. Ghazālī les traite d'imbéciles, tout comme les soufis qui partagent les idées de Hodjvīrī:

«Un groupe d'imbéciles et d'hérétiques les blâment (les soufis) en disant: 'Ils parlent d'idoles, de chevelures, de grains de beauté, d'ivresse et de

23- *Kīmīyā-ye sa'ādat*, vol. 1, p. 485; cf. aussi la trad. persane de l'*Ihyā'*, p.825.

taverne<sup>24</sup> ou en entendent parler, ce qui est illicite'. Et ils s'imaginent avoir ainsi rendu un jugement important, et avoir blâmé une chose répréhensible, alors qu'ils ignorent l'état d'esprit qui est le leur.»<sup>25</sup>

L'opinion de Ghazālī justifiant la pratique des soufis dans l'utilisation des termes de chevelure, d'yeux etc. de la bien-aimée, dans leurs poèmes, même si elle obtint la victoire des soufis, ne mit pas fin à leur différend avec les formalistes. Dans les siècles suivants, il se trouva toujours des gens pour blâmer les soufis de leur habitude. Heureusement, la voix de ces exotéristes et de ces formalistes est toujours restée faible et n'a pu empêcher ces termes de s'introduire dans la poésie mystique persane. Ce lexique s'est à ce point répandu en poésie persane que nombre de ceux qui en ignoraient le sens mystique et secret, ou même le niaient, ont été obligés de l'admettre en poésie. Cela se vérifie même à l'époque actuelle. Beaucoup de profanes qui lisent les poèmes des grands poètes persans, notamment Ḥāfiz, tout en prenant ce vocabulaire en son sens exotérique, et en considérant la bien-aimée de Ḥāfiz par exemple, comme une simple jeune fille ou une femme, ne peuvent s'empêcher de louer l'art du poète. Certes, si Ghazālī avait à juger ces sortes de lecteurs, il les aurait sans aucun doute classés dans la catégorie des imbéciles. Bien qu'il ait admis lui-même qu'on ne puisse vraiment leur imputer une faute.

Si nous considérons les choses du point de vue moral et mystique, celui qui prend les mots «idole», «chevelure» etc. en leur sens profane commet une erreur. Par contre, d'un point de vue esthétique on ne peut en dire autant. Les poèmes qui recourent à ce lexique sont, pour reprendre le mot de 'Ayn al-Quḍāt, comme

---

24- Dans cette partie de son livre, Ghazālī donne également une explication du mot *kharābāt* (taverne), qui est apparemment la plus ancienne explication mystique et ésotérique de ce terme en littérature persane, ce qui montre que ce vocable et de manière générale le vocabulaire relatif à la taverne, étaient utilisés au V<sup>e</sup> siècle dans les poèmes soufis avec leur sens mystique: «Par taverne, ils comprennent la destruction des vices inhérents à la nature humaine, car le principe de la religion consiste à détruire ces vices, afin qu'apparaisse et s'épanouisse ce qui est caché dans l'essence de l'homme» (*Kimīyā-ye sa'ādat*, vol. 1, p. 485).

25- *Kimīyā-ye sa'ādat*, vol. 1, p. 485.

un miroir. Autrement dit, la poésie par elle-même est dépourvue d'un niveau sémantique particulier. Même si le poète prend le nom des membres de la bien-aimée en un sens spécifiquement mystique, cela ne limite en rien l'auditeur. Celui-ci est libre d'interpréter ces termes à sa guise, car il n'existe aucun sens fixe auquel il puisse se référer. Par conséquent, toute discussion au sujet de l'exactitude de cette interprétation est vaine, et même ce que les profanes comprennent de ces poèmes n'est pas erroné. De ce point de vue, personne ne peut être dit fautif. A moins que l'on ne s'en tienne aux seuls points de vue de la morale et des pratiques mystiques. C'est du moins ce que l'on peut conclure de l'exposé de Ghazālī, même s'il ne le dit pas aussi clairement.

La position de Ghazālī au sujet des poèmes d'amour et de l'utilisation de termes relatifs aux parties du visage de la bien-aimée est audacieuse et digne d'admiration. Sur le plan de la philosophie, de la psychologie de la poésie ainsi que de la critique littéraire, l'opinion de Ghazālī est des plus précieuses pour l'histoire des sciences islamiques. Par contre, du point de vue de la mystique et de la philosophie en général, dans le cadre de l'histoire du soufisme en Iran, elle manque de profondeur. Certes, son opposition à des gens tels que Hodjvīrī est un pas important dans l'histoire du soufisme et de la philosophie de la littérature mystique de langue persane. Ses efforts pour rejeter l'opinion de ceux qui considéraient comme illicite le fait d'entendre ces termes amoureux, étaient un acte courageux qui sauva d'un danger capital la progression de la littérature persane vers sa perfection, et en particulier celle de la poésie et du ghazal lyrique persan. Le fait qu'il ait ouvert ce lexique à un autre niveau sémantique, qu'il ait considéré comme licite de l'entendre et qu'il ait tenu l'expérience des adeptes du *samā'* pour une expérience spirituelle et mystique originale et authentique, préservant du même coup les poètes des reproches des *faqīh-s* (juriste de la foi islamique) formalistes et même des soufis étroits d'esprit et légalistes, tout cela représente un service de valeur rendu à la poésie persane. Cependant, le pas accompli par Ghazālī ne faisait que rejeter l'opinion de ses adversaires, sans plus. Tout ce qu'il a fait, c'est de prouver que les prétentions de ceux qui considé-

raient les poèmes d'amour comme illicites étaient sans fondement du point de vue mystique. Mais il n'explique nullement sur quoi est fondée l'interprétation de ce genre de poésie par les soufis qui l'entendent ou la composent, et sur quoi s'étaie leur interprétation spirituelle de termes tels que la chevelure, les joues, le grain de beauté. Dans une phrase précédemment citée, il déclare: «Nous n'avons pas à étudier la manière dont est compris le sens des vers.» Cette phrase pose les limites du discours de Ghazālī. Que veut-il dire exactement par là? Que nous n'avons pas besoin d'analyser l'expérience de l'individu du point de vue psychologique, ni de savoir à quelle étape mystique se situe l'expérience de celui qui pratique le *samā'*, ou à quel attribut divin se rapportent les significations qui étant d'ordre épistémologique et ontologique, ne sont pas sans rapport entre elles, étant donné que épistémologie et ontologie sont en étroites relations, en soufisme et dans la gnose islamique, comme d'ailleurs dans toutes les écoles mystiques. Quoiqu'il en soit, Ghazālī n'a pas jugé nécessaire d'analyser ici l'expérience mystique du sujet durant l'audition de ces poèmes, que ce soit du point de vue psychologique, épistémologique, ou ontologique. Il n'estime pas cela nécessaire, ce qui se comprend, puisque son intention se limite à rejeter l'opinion de ses adversaires et à prouver qu'au-delà du sens profane de ce lexique, il en existe un autre, grâce auquel il n'est pas illicite de l'entendre. Et à vrai dire, il y a réussi, mais cela parut insuffisant aux autres soufis: l'histoire du soufisme en Iran montre que le travail accompli par Ghazālī n'était qu'un début.

Ghazālī prétend que nous n'avons pas besoin de discuter la manière dont le sens des vers est compris. Pourtant ses successeurs, et même déjà ses contemporains, n'ont pas été de son avis. Ghazālī écrivait cela à la fin du V<sup>e</sup> siècle de l'hégire. Aussitôt après, au début du VI<sup>e</sup> siècle, des penseurs ont entrepris de poursuivre la route là même où Ghazālī l'avait interrompue. Il est surprenant que le premier, le plus important et peut-être le plus profond d'entre eux n'ait été autre que son propre frère cadet, Aḥmad Ghazālī.