

**University of Bucharest
Center for Arab Studies**



**ROMANO-ARABICA
II
2002**

Discourses on love in the Orient

BUCHAREST UNIVERSITY

CENTER FOR ARAB STUDIES

ROMANO-ARABICA

New Series

N^o 2

Discourses on love in the Orient

EDITURA UNIVERSITĂȚII DIN BUCUREȘTI

- 2002 -

Editor: *Nadia ANGHELESCU*
Associate Editor: *George GRIGORE*
(e-mail: grigoreg@hotmail.com)

Published by :

Center for Arab Studies

Pitar Moş Street n° 11, Sector 2, 70012 Bucharest, Romania

Phone/fax: 0040-21-2123446

© Editura Universităţii din Bucureşti

Şos. Panduri, 90-92, Bucureşti – 76235; Telefon/Fax: 410.23.84

E-mail: editura@unibuc.ro

Internet: www.editura.unibuc.ro

Tehnoredactare computerizată : Victoria Iacob

ISSN 1582-6953

Contents:

Nadia ANGHELESCU , Foreword.....	4
Nadia ANGHELESCU , L'amour-passion et ses métaphores dans <i>Le collier du pigeon</i> d'Ibn Hazm.....	7
Madeea AXINCIUC , Folds of love (t)issue in Maimonides' <i>Guide for the Perplexed</i>	22
Radu BERCEA , Kâma : le monde indien sous le signe du « désir ».....	33
Nicolae DOBRIȘAN , Hypostases of Love in Najib Mahfuz's Trilogy	39
Ioana FEODOROV , Is love gradable?.....	48
Rodica FIRĂNESCU , De l'amour et la coquetterie en Islam arabe médiéval: la perspective d'as-Suyuti	55
Simona GALATCHI , Eroticism or Pornography at the Indian Tantric Temples from the tenth to twelfth centuries.....	63
Delia GRIGORE , Marriage's Rules of Purity in the Traditional Culture of Rroma from Romania	72
George GRIGORE , Le concept d'amour chez Ibn 'Arabi	79
Dinu LUCA , Love on a Jade Terrace: Xu Ling's Preface and the Poetics of Desire in Medieval China.....	89
Otilia MILUTIN , The Rehabilitation of the Seductress in The Tale of Genji	101
Luminița MUNTEANU , Amour mystique et amour profane dans la littérature turque d'inspiration soufique.....	111
Ovidiu PIETRĂREANU , Métaphores et allégories liées à l'amour et à la débauche dans les écrits prophétiques de l'Ancient Testament.....	123
Rodica POP , Chamanes, astrologues et chants d'amour chez les Mongols....	133
Sabina POPĂRLAN , La polysémie discursive de la chrono-tropologie sélénienne dans la poésie hindi d'amour.....	143
Laura SITARU , L'amour dans la vision de la mystique Rabi'a.....	149
Irina VAINOVSKI-MIHAI , Putting Love on Stage: Tears in Imru'u-l Qays' <i>Mu'allāqa</i>	158
Florentina VIȘAN , Courtesan Love in Classical China.....	163

AMOUR MYSTIQUE ET AMOUR PROFANE DANS LA LITTÉRATURE TURQUE D'INSPIRATION SOUFIQUE

Luminița MUNTEANU

Domaine de la passion débordante par excellence, des sentiments exacerbés, de l'indicible et du « miraculeux étrange », toujours suspectée et menacée par le danger latent de l'innovation « coupable » (ar. *bid'a*), voire de l'hérésie, la connaissance de souche mystique – ayant des fondements autres que la connaissance de type discursif – a constamment suscité de fascination et éveillé des tentations inouïes dans tous les milieux sociaux de l'islam.

En misant sur des stratégies d'approche théologique et sur des ressorts psychologiques inévitablement similaires, les manifestations de nature mystique laissent entrevoir, un peu partout, un isomorphisme phénoménologique facilement décelable, qui finit par placer des systèmes de pensée religieuse apparemment distincts, sinon même divergents parfois, dans une relation de contiguïté singulièrement éloquente. Cette particularité trouve, entre autres, sa confirmation dans la mystique islamique, dont les formules conceptuelles et dévotionnelles ne sont pas sans rappeler, de manière assez parlante, la mystique chrétienne ou celle juive, pour invoquer uniquement les deux systèmes monothéistes avec lesquels l'islam entretint, au fil du temps, un dialogue fécond. De pareils aspects formels ou informels qui rapprochent, *grosso modo*, les différentes traditions mystiques ont alimenté, de tout temps, les spéculations sur les processus de contagion réciproque, parfois théoriquement possibles, le plus souvent pourtant improbables.

Des traits similaires se retrouvent au niveau des sous-systèmes dont s'articule le champ de la mystique au cœur de toute tradition religieuse. La littérature soufique anatolienne d'expression turque, dont les débuts se placent au XIII^e siècle, durant une période d'effervescence congréganiste remarquable et, probablement, en liaison étroite avec celle-ci, ne se soustrait pas elle non plus à la typologie en question, puisqu'elle s'enracine dans les amples courants spirituels (*Khalwatî*, *Haydarî*, *Malâmatî*, *Mawlawî*) qui animaient, à l'époque, la vie confessionnelle du Proche-et Moyen-Orient, mais aussi des vastes zones de nomadisme et semi-nomadisme de l'Asie Centrale, avec lesquelles les communautés turques anatoliennes entretenaient des rapports naturellement privilégiés. Au-delà d'un certain particularisme originaire, explicable par l'apport naturel du substratum préislamique,

dont le poids a été considérablement exagéré par les différentes tendances nationalistes de la Turquie moderne, la littérature soufique anatolienne a développé toute une série de thèmes et motifs visiblement semblables à ceux abordés par les littératures de l'espace islamique tout entier, avec lequel elle partageait d'ailleurs certains repères identitaires. Qui plus est, l'éthos et les sources d'inspiration identiques ont mené à l'emploi d'un vocabulaire quasiment commun, d'extraction principalement arabo-persane, qui contribua pleinement à la mise en relief d'une imagerie sans doute familière à tout initié du domaine.

Eu égard aux particularités dévotionnelles de toute forme de mystique, il n'est point étonnant de noter que le thème de « l'amour divin » s'impose comme une véritable clef de voûte de la littérature soufique anatolienne. Ce *topos* non seulement rythme la vie rituelle de tout fidèle aux penchants mystiques, mais informe entièrement sa modalité d'insertion intellectuelle et affective dans le monde, ainsi que la nature et les contenus de ses représentations. L'amour profane devient, par rapport à ce repère, une simple démarche « préparatoire » – flambée illusoire, sans avenir durable –, une variété mimétique de l'amour divin, qu'il a seulement le but de soutenir et en l'absence duquel il est démuné de tout fondement ou dimension ontologique.

La plupart des traités de soufisme, à partir même des textes primitifs, s'appliquent à définir l'état d'intimité avec Dieu, la manière dont on peut évoquer l'idée d'amour en parlant de la relation entre l'Être divin et les humains sans côtoyer l'anthropomorphisme, ainsi que le rapport le plus convenable entre l'amour divin et l'amour humain. Dans le contexte des préoccupations taxinomiques qui s'ensuivent, maints exégètes ont recours à une approche graduelle de l'amour, dressant une sorte d'« escalier du paradis », au niveau duquel le terme *'išq* (tr. *işk/aşk*¹) circonscrit, le plus souvent, la formule extrême d'expression du sentiment amoureux, caractérisée par émotion explosive, ardente, par des comportements situés à la limite dangereuse de l'extase incontrôlable, irrationnel (n'empêche qu' «aux yeux des soufis, l'extase reste une factualité suprahumaine, Dieu seul pouvant l'octroyer aux fidèles » – Chebel, 2002, p. 147). Le terme appliqué à cet élan du cœur provoqua, en outre, des disputes violentes et des réactions de rejet dures de la part des légalistes islamiques, vu sa composante concupiscente malséante, qui confinait non seulement à l'indécence et, partant, à l'immoralité², ou à la vulgarité et au mauvais goût, mais véritablement au blasphème, puisqu'il se rapportait à Dieu comme objet d'un désir purement humain ; ceci étant, il passait doctrinalement pour méprisable et condamnable à la fois, sa réfutation n'admettant aucune faiblesse d'esprit. Il est d'autant plus vrai, remarque Malek Chebel au sujet du vocabulaire amoureux en terres d'islam – notamment arabes –, que « la sensualité est rendue par une expression très connue : *'išq*, qui tend à signifier “ amour ” tout court, alors

qu'elle n'est qu'"amour charnel", *'iřq jismâni* » (Chebel, 2002, p. 349). Les sujets humains maîtrisés par l'excentricité amoureuse découlant de *'iřq* arrivaient, presque sans exception, à franchir les limites, encore passables, de la simple séduction – dépeinte généralement en termes de fascination, ravissement, ensorcellement, envoûtement, etc., qui impliquent, tous, une attitude plutôt passive, de stupéfaction ; ils étaient fatalement exposés aux actes insensés, éveillant l'opprobre publique, aux manières d'agir ou de parler non canoniques (voir, par exemple, les locutions théopathiques du type *řath*), qui les vouaient aux réactions et aux ordalies les plus cruelles du côté des autorités, ainsi que se passèrent les choses avec, entre autres, Mansûr al-Hallâj (m. 922) – véritable pionnier de l'islam libéral, voire hétérodoxe.

Les textes soufiques turques font parfois également état d'un amour « serein » du divin (tr. *muhabbet*, *mahabbet*), dont le bénéficiaire (*muhibb*) goûte à fond les délices calmes, la quiétude, la juste mesure de ses propres sentiments, à la différence de l'extatique *âřik*, se trouvant en proie d'une permanente et difficilement surmontable agitation, d'une anxiété et d'un malaise douloureux. Pourtant, une fois de plus, « comparaison n'est pas raison », car l'amour « apollinien » est loin de séduire pareillement à la turbulence « dionysiaque » du type *iřk* – exprimée, d'ailleurs, par un terme non coranique, qui ne fait qu'accroître les suspicions et, partant, le rejet des théologiens à son égard. Et ceci du fait que, dans les milieux traditionalistes, où le lien entre le politique et le religieux s'avère indissoluble, les expressions dévotionnelles étranges sont, presque inmanquablement, soupçonnées de détenir un potentiel « révolutionnaire », subversif, qui sera sans délai amendé et repoussé vers les franges de la société.

De toute façon, la littérature mystique turque semble « opérer » avec deux niveaux de *iřk* : *hakikî iřk*, « l'amour véritable » et *meczâi iřk*, « l'amour spirituel ». Le syntagme *hakikî iřk* indique une relation affective aux significations transcendantes, qui peut revêtir un caractère réciproque, bilatéral (*mu'âřaka*) ou rester, tout au contraire, unilatérale ; elle suppose un engagement existentiel total, sans réserve, elle est consommation, annihilation de soi et vie éternelle. Le syntagme *meczâi iřk* est réservé à l'amour ordinaire, profane, caractérisé par évanescence et inévitable souffrance, qui est censé connaître, à son tour, deux hypostases : une hypostase spiritualisée, rationnelle, impliquant non pas amour de l'accident, mais amour du reflet de la splendeur divine dans le cosmos, et une hypostase « naturelle », spécifique aux « cœurs simples », dépourvus d'envergure intérieure, qui peuvent respecter les limites canoniques du licite, mais qui ne cessent pourtant de courir constamment les risques de l'animalité. L'hypostase spiritualisée de cet « amour purgatoire », qui est loin d'intéresser tous les humains, s'appelle également *orta iřk*, « amour moyen », *iřk köprüsü*,

« pont de l'amour » ou *işk ebcedi*, « alphabet de l'amour ». Suivant les herméneutes, il constitue un entraînement du cœur fort utile, mais son rôle reste pourtant éminemment cathartique, puisque uniquement destiné à préparer la voie de la pleine révélation du mystère divin, par l'entremise du mystère de l'amour, qui est « l'identité de l'amour, de l'amant et de l'aimé » (Corbin, 1972, p. 22).

Une variété fondamentale de l'amour profane, orientée vers l'aspect épuré, essentialisé de celui-ci reste, dans la conception de maints courants d'orientation soufique, l'amour pour le maître spirituel, dont le patronage et la présence permanente, protectrice, apotropaique même sont perçus comme indispensables en termes de guidance, mais aussi d'initiation³. Celui-ci se range parmi les élus de Dieu, en raison de sa qualité d'« homme parfait » (*kâmil insân* ou *insân-î kâmil*) ; il est, par la suite, bénéficiaire mais aussi dispensateur de *baraka*, il agit en intercesseur de ses propres disciples, et pas uniquement. Les formes exacerbées, idolâtres dont s'accompagnait l'étalage de ce sentiment dans les cercles favorables au ritualisme du type extatique ont souvent éveillé la réprobation, non seulement parmi les théologiens dogmatiques, censés veiller vigilement à la pureté doctrinale et dévotionnelle dans les limites du verbe coranique, mais aussi parmi les mystiques sobres, aux penchants plutôt spéculatifs, ou même parmi les gens du commun. La divinisation du père spirituel et, partant, de tout être humain, quelles qu'en fussent les vertus, entraînait toujours des dangers mortels en terres d'islam, car elle pouvait facilement éveiller la suspicion ou l'accusation d'incarnationnisme (*hulûl*). Les exemples à cet égard sont légion. Prenons simplement l'épisode le plus célèbre et, plus encore, paradigmatique de ces mésaventures – au soubassement nettement spéculatif, cette fois-ci –, à savoir celui touchant Mansûr al-Hallâj, dont les allégations et la passion s'avèrent incontournables pour tout hérésiographe du monde musulman : suivant Louis Massignon, son exégète non moins célèbre, celui-ci fut accusé et condamné notamment en raison de sa « théorie du témoin », soutenant que l'être humain divinisé devient le témoin de la divinité, parlant non pas par sa voix, mais par la voix divine (Ernst, 1985, p. 105). Il y avait aussi des branches soufiques plus austères, qui repoussaient toute idée de lien affectif entre l'homme et la divinité, l'assimilant à une forme déplorable de déchéance, de soumission au « soi inférieur » (*nefs*) et aux pulsions terrestres – autrement dit, à un « voile » supplémentaire entre l'homme et le divin se trouvant véritablement au-delà de toute analogie ou détermination.

Il reste que le mot arabe *işk* – fort éloquent pour les implications profondes, plus ou moins conscientes, de la vision islamique de l'amour⁴ – fut également emprunté par le soufisme turc (sous la forme *işk*, plus tard *aşk*), avec tout son poids connotatif, en tant que partie composante d'un héritage spirituel pleinement partagé. Le vocable turc *sevgi* (avec, bien-

sûr, sa variante archaïque *sevgü*) se retrouve rarement dans les textes d'allure mystique, étant réservé plutôt au domaine de l'amour profane, de même que le verbe *sevmek*, de la racine duquel il provient, d'ailleurs.

Les associations lexicales les plus répandues renfermant le mot *işk* dans la littérature soufique turque – facilement assimilables à la catégorie durable des stéréotypes et des clichés – constituent, par elles-mêmes, une indication utile au sujet des ressorts psychologiques et des manifestations, très typées d'ailleurs, qu'elles sont censées circonscrire. Yûnus Emre (m. 1320-1321), dont les poèmes sont dominés par l'évocation presque obsessionnelle du sentiment de l'amour divin, fait pour sa part référence aux « vin de l'amour » (*işk şarabî*), « sorbet de l'amour » (*işk şerbeti*), « miel de l'amour » (*işk balî*), « repas de l'amour » (*işk hânî*), « pluie de l'amour » (*işk yağmuri*), « pans de l'amour » (*işk eteği* – allusion à l'initiation accomplie par le maître spirituel et désignée par des expressions du type *er/pîr eteğini tutmak*, « saisir le pan du saint/maître »), « chemin/voie de l'amour » (*işk yolu*), « lac de l'amour » (*işk göli*), « mer de l'amour » (*işk bahri*, *işk denizi*, *işk deryası*), « océan de l'amour » (*işk ummânî*), « vague de l'amour » (*işk mevcî*), « coupe/calice de l'amour » (*işk kadehi*, *işk badyası*), « ivresse de l'amour » (*işk esriklüğü*), « trace/œuvre de l'amour » (*işk eseri*), « soldat de l'amour » (*işk eri*), « livre de l'amour » (*işk kitâbî*), « goût de l'amour » (*işk tatî/dadî*), « rose de l'amour » (*işk güli*), « feu de l'amour » (*işk odî*), « porte de l'amour » (*işk bâbî*), « jardin de l'amour » (*işk bağı*), « demeure de l'amour » (*işk evi*), « bazar de l'amour » (*işk bazarı*), « ville de l'amour » (*işkun şehri*), « endroit de l'amour » (*işk yiri*), « rang de l'amour » (*işk makamî*), « halte de l'amour » (*işk durağı*), « piège de l'amour » (*işk duzağı*), « langue de l'amour » (*işk dili*), « parole de l'amour » (*işk sözi*), « messenger de l'amour » (*işk elçisi*), « marchand de l'amour » (*işk bezirgânî*), « mystère de l'amour » (*işkun sirri*), « trône de l'amour » (*işk tahtî*), « vêtement de l'amour » (*işk tonî*), « joyau de l'amour » (*işk cevheri*), « corde de l'amour » (*işk urganî*), « crise de l'amour » (*işk nevbeti*), « ceinture de l'amour » (*işk kuşağı*), « rage de l'amour » (*işk kızgini*), « gibet de l'amour » (*işk dari* – allusion à la passion de Mansûr al-Hallâj, martyrisé à Bagdad en 922), « porte-étendard de l'amour » (*işk serhengi*), « flèche de l'amour » (*işk okî*), « chaudron de l'amour » (*işk kazanî*), « maître de l'amour » (*işk ehli*), « couleur de l'amour » (*işk rengi*), « chandelle de l'amour » (*işk şem'i*, *işk çerağı*), « signe zodiacal de l'amour » (*işk burcî*), « son/écho de l'amour » (*işk sadâsî*), « mélodie de l'amour » (*işk zemzemesi*).

On est conduit à déduire, par la suite, que le sentiment frénétique, impatient, avide supposé par le vocable *işk* s'associe mentalement, de manière presque spontanée, à l'infini, la grandeur, l'immensité (voir le lac, la mer, l'océan), à l'ébullition, l'effervescence, l'agitation

(submersion dans les « vagues de l'amour », avalement d'un liquide aux valences initiatiques, tels le vin, le sorbet, le miel), à la « cuisson » (dans « le chaudron de l'amour »), à un espace particulier (délimitant ou délimité, tels la porte/le portail, la halte, la demeure, le jardin, le bazar, la ville), à l'attachement, la fidélité, même au sacrifice (la ceinture, la corde, le gibet), aux phénomènes chromatiques et auditifs (« la couleur de l'amour », « la langue/parole/ mélodie de l'amour »), et encore !

Parmi les symptômes les plus saisissants de l'amour divin, attestés plus d'une fois par des auteurs mystiques et des observateurs fondamentalement différents, se trouvent les phénomènes d'hyperthermie (voir, à cet égard, l'évocation insistante du « feu de l'amour », *ateş-i işk* ou *işk odî*, ou de la « crise de l'amour », *işk nevbeti*)⁵, éventuellement associés aux expériences optiques, surtout photoniques⁶. Également significatif nous paraît le choix porté sur le verbe *yanmak*, « brûler », employé délibérément comme substitut sémantique du verbe *sevmek*, « aimer », qu'il dépasse en matière de force expressive. Or, le feu a toujours joui d'une sphère symbolique ambivalente, sinon polyvalente – autrement dit, à part les allusions érotiques faciles à deviner, il a toujours comporté une intention de purification et d'illumination qui n'est guère négligeable : donc, « feu spirituel » co-existant avec le « feu charnel/sexuel », ainsi que l'ont bien montré, entre autres, Gaston Bachelard et Gilbert Durand. « La flèche du feu » évoque le feu lustral, de même que la « flèche foudroyante » des cieux, à savoir l'éclair, dont le sens spirituel (lumière divine descendante) se révèle en toute transparence. À notre avis, le feu dévorant évoqué par les adeptes des courants mystiques les plus divers est justement ce feu cathartique, spirituel, octroyé par Dieu aux hommes, qui est à la fois révélation et mystère insondable. N'oublions pas, non plus, les témoignages sur les saints se trouvant en état de quasi-ignition lors de la prière ou des trances extatiques, un exemple admirable à cet effet étant celui de Hâcî Bektâş Velî (XIII^e siècle) – fondateur hypothétique de la confrérie turque des *Bektâşî* –, tel qu'il est dépeint dans son hagiographie (*vilâyetnâme*).

Le symbolisme de l'amour se rattache quelquefois à un autre *topos* hautement significatif de la littérature mystique – celui du vin ou du calice rempli de vin (c'est le vin rouge qui est visé, avec ses qualités ignées), dont l'ingestion « enfièvre » le disciple, lui procure une sorte d'« ivresse » et le prépare au mystère initiatique de la révélation. Selon d'autres témoignages, le breuvage offert par le maître spirituel à son tenant – sorte de « philtre » concentrant la gnose – conduit à l'illumination spontanée de celui-ci. Cette idée est illustrée avec une insistance qui ne saurait être négligée tant dans la littérature mystique, que dans les contes populaires turcs (*halk hikâyesi*), notamment ceux retraçant l'histoire d'un *âşik*, « rhapsode », ainsi que le montre de manière fort convaincante İlhan Başgöz⁷. On revient

ainsi, à travers le culte du vin mystique réservé à l'initié, au leitmotiv du « feu de l'amour », dont les flammes brûlent, consomment, calcinent et dont les effets sont toujours à redouter pour tout « innocent ».

L'amour du divin entraîne une exaspération de tous les sens, il conduit au franchissement des limites naturelles et même à la « possession » (*cinnet-i işk*, « la folie de l'amour »). Il peut être, à la fois, poison et drogue (*ağrı vu tiryak*), tourment et souffrance (*işk cefâsi*, *işk derdi*), sans pourtant cesser d'être l'*imâm* et le guide (*kılavuz*) du mystique ; il devient manière de penser et croyance (*mezheb ü din*), il occupe les moments de rêverie et contemplation (*seyrân*). Celui qui « brûle d'amour » est un *işk avâresi*, « errant/exilé de l'amour », un *işk delîsi*, « fou d'amour », une personne entièrement dominée par la « rage de l'amour » (*işk kizgini*).

Une imagerie et une terminologie semblables – inspirées, sans nul doute, par l'œuvre paradigmatique de Yûnus Emre, mais aussi par les contacts plus ou moins systématiques des auteurs avec les cultures de l'espace islamique commun – se remarque aussi dans la création des poètes ultérieurs, quelles qu'en fussent les affiliations confrériques, tels Eşrefoğlu Rûmî (m. 1470), Âşîk Yûnus (m. 1438?), Kaygusûz Abdâl (fin du XIV^e-début du XV^e siècle), Pîr Sultân Abdâl (XVI^e siècle), Nizâmoğlu (m. 1601-1602), Himmet (m. 1684), etc.

L'accomplissement de l'amour sous son aspect absolu, transcendant est marqué par l'« ouverture » (de l'« œil intérieur » – *bâtin gözü*, ou de l'« œil de l'âme » – *can gözü/gönül gözü*, ou de la « porte »), l'écartement des rideaux/ du « voile » (*gök perdelerin açalar eyü yavuzdan seçeler* [YED, p. 78], « les rideaux des cieus s'ouvriront, le bien se séparera d'avec le mal » ; *perde gitdi sir 'âyân oldi* [SN, p. 125], « le rideau est disparu, le mystère est au clair »), ou une « vision », caractérisée par des phénomènes optiques, telles les épiphanies lumineuses ; l'amour, nous suggère-t-on, soutient la révélation, en tant que dévoilement suprême des secrets célestes. La révélation s'accompagne, plus d'une fois, d'une théophanie lumineuse – une émanation de lumière éblouissante. (Ce n'est pas par hasard, d'ailleurs, que la littérature mystique fait constamment référence à l'épisode biblique du « buisson ardent » et tient en haute estime Moïse.) L'épiphanie lumineuse est le signe péremptoire de la présence divine, car Dieu est aussi lumière (tr. *nûr-î ilâhî*, « lumière divine », *nûr-î mutlak*, « lumière absolue/suprême » ou *nûr-î saâdet*, « lumière de la félicité »), suivant non seulement les expériences mystiques, mais également le *Coran* (l'un des attributs coraniques de Dieu étant *an-nûr*, « la lumière »), sans être pourtant limitable à cette vertu unique. La splendeur sereine, apaisante de la lumière annonce d'habitude le

surpassément des contraintes qui bornent l'existence et la connaissance humaines, elle distingue toute vision béatifique, voire illumination⁸.

La nature et l'intensité des sentiments expérimentés par les « fidèles d'amour » peuvent être également analysées à travers les termes désignant usuellement l'Être divin, d'une part, et l'être humain amoureux d'absolu, d'autre part. Car, dans le langage puissamment connoté de la littérature mystique, Dieu – « noyau » absolu, rayonnant de la révélation – n'est pas uniquement « la Vérité, la Réalité » (*Hakk*), dans le sens d'essence profonde, unique, indestructible et omniprésente de l'univers, mais aussi l'ami par excellence de tout initié. Cette dernière qualité, qui synthétise admirablement les énergies motrices de la dévotion mystique, est notamment exprimée par le vocable *dost* (< pers. *dûst*), alors que l'adorateur humain est désigné, le plus souvent, par un synonyme du premier terme, *velî* (< ar. *walî*) ; l'incidence de ce dernier est toutefois plus réduite, étant donné que le sujet presque exclusif de la phrase inspirée, du verbe poétique reste, en toute sa splendeur sans égal, Dieu. L'Être divin est également évoqué par les mots *yâr*, « ami, amant », d'origine persane, et *mâ'şuk*, « amant, objet de l'amour passionnel », d'origine arabe. (L'emploi du féminin de ce dernier – *mâ'şuka* – à l'adresse de Dieu nous paraît, par ailleurs, fort intéressant, outre les exigences purement prosodiques qui semblent l'entraîner parfois.) Évidemment, le terme en question, de même que le vocable *âşik* (< ar. *'aşiq*), « amoureux », avec lequel il se trouve en relation d'inévitable détermination, dérive de la même racine arabe que le mot *işk/aşk* (< ar. *'işq*), dont nous avons déjà souligné le substrat sensuel.

Remarquable par ses occurrences multiples, devenu petit à petit un véritable synonyme du mot *derviş* – du moins, dans certaines régions de la Turquie –, le terme *âşik* était employé, de même que *abdâl*, au sujet des derviches du type extatique. Dans la hiérarchie des *Bektâşî*, il visait les sympathisants laïques qui, quoique non initiés, étaient attachés aux structures congréganistes par un devoir de fidélité, étant admis, de plus, à certaines séquences du rituel. Plus tard, il arriva à s'appliquer à toute une catégorie de rhapsodes itinérants, qui firent leur apparition vers le XV^e siècle, lorsque la poésie populaire fut finalement séparée des rituels magiques et religieux où elle tirait son origine; bien que de souche et d'inspiration différente, cette catégorie de « ménestrels » assimila avec succès la tradition et le répertoire de la littérature soufique anatolienne et resta active, surtout dans les régions rurales et les périphéries urbaines, même à l'époque moderne et contemporaine. Mentionnons, par ailleurs, que le mot *âşik*, loin de constituer l'apanage exclusif de la mystique, est toujours en usage dans le turc moderne, ayant simplement le sens d'« amoureux, épris».

La relation très spéciale entre Dieu et le mystique trouve également son reflet dans toute une série de termes métaphoriques consacrés, facilement identifiables et assez transparents du côté de leur sémantisme profond, qui se remarquent par la dissémination dans tout le monde islamique. Ils se sont insinués non seulement dans le domaine de la littérature mystique mais, de manière tout aussi durable, dans celui de la littérature aulique ottomane qui, suivant ses intérêts spécifiques, les a « assimilés » plutôt dans le sens profane et leur a assuré une place d'élection dans son système esthétique. Nous pensons aux séries conceptuelles du type *kûl-sultân/pâdişah*, « esclave-sultan/padichah », *gül-bûlbûl*, « rose-rossignol » et *pervâne-od/şem*, « papillon de nuit/mite-chandelle », qui se remarquent, chacune, par certaines nuances et suggestions relationnelles.

La paire terminologique *kûl-sultân/pâdişah* implique une relation d'autorité et dépendance, non pas exempte d'accents tyranniques, oppressifs, d'un incontestable aspect discrétionnaire; c'est, d'ailleurs, la même convention qui préside à la relation amoureuse dans la poésie classique ottomane : *sen sultânsin ben kulam sen gülsün ben bûlbülem* (YED, p. 183), « tu es sultan, je suis esclave, tu es rose, je suis rossignol ».

La métaphore *pervâne-od/şem*, singulièrement suggestive pour la nature « ardente » de l'amour invoqué dans toute expérience mystique, renvoie à une passion dévorante, éblouissante, qui finit en anéantissement et sacrifice volontaire de l'individualité ; cendré et dépourvu de vertus voyantes, le papillon de nuit est irrésistiblement attiré par la flamme éclatante de la chandelle, dont il ne peut partager le mystère qu'en plongeant au beau milieu de son noyau incandescent. Image épurée de la transcendance, la flamme symbolise l'illumination, l'essentialisation, l'amour spirituel qui enlève la dualité, la contradiction, la scission qui règnent dans le monde : *Gören pervâneleyin nice oda düşmesün/ Gözlerini bakışi can alur iki çirak* (YED, p. 71), « Comment ne pas s'écrouler dans le feu, pareil au voyant papillon de nuit ?/ Les regards de tes yeux sont deux chandelles qui ravissent l'âme » ; *Dervişler Hakk'un dosti cânlarîdur Hak mesti/ Işk şem'ini yakdılar pervâne olan gelsün* (YED, p. 157), « Les derviches sont les amis de la Vérité, leurs âmes s'enivrent de la Vérité/ Ils ont allumé la chandelle de l'amour – qu'ils viennent, ceux qui sont papillons de nuit » ; *Gâh olurem işk odına pervâne/ Gâh sâhib-i hânem gâh hâne* (SN, p. 180), « Je suis tantôt papillon de nuit dans le feu de l'amour/ Tantôt maître de ma demeure, ou demeure même ».

Enfin, la métaphore de la rose et du rossignol – inspirée, tout comme la précédente, de l'univers minutieusement ciselé de la poésie persane –, évoque l'aspiration infatigable de l'âme humaine de retrouver son lointain pays divin, dont elle ne se lasse pas de chanter la splendeur et dont les repères imaginaires informent les gestes lustraux du fidèle ; les poèmes mêmes deviennent, dans ce contexte, autant d'hymnes célébrant la perfection et l'harmonie divines. La métaphore qui nous intéresse s'apparente, sans doute, conceptuellement au

motif livresque de « l'amour et la beauté » (*hüsn ü işk*), qui a engendré bon nombre d'ouvrages dans les littératures persane, turque (ottomane), ourdou, etc. Parmi les dernières œuvres représentatives de la littérature ottomane figure, par exemple, le poème érotico-mystique (*mesnevî*) *Hüsn ü Aşk* de Şeyh Galip (m. 1799), poète *Mevlevî* qui a rempli, parmi d'autres, la charge de *şeyh* du grand établissement (*tekye*) istanbulais de l'ordre, situé dans le quartier de Galata.

Il serait utile de préciser peut-être que la rose évoquée par la littérature mystique islamique dans la lignée de Rûzbehân Baqlî (m. 1209)⁹ se remarque toujours par sa couleur rouge, indiquant l'association mentale avec le feu arrivé à l'incandescence, dont nous venons de souligner l'importance dans l'imagerie soufique. Le rouge suggère la passion, mais aussi la douleur qui en découle; dans la littérature mystique turque, de même que dans celle persane, à laquelle elle a emprunté d'ailleurs le nom de cette « fleur des fleurs »¹⁰, la rose (*gül*) passe souvent pour un symbole transparent du cœur de l'initié rempli, tel un calice, du « vin [rouge] de la foi », *i. e.* de la gnose, alors que la tulipe (*lâle*) renvoie à l'âme calcinée d'ennui et de chagrin du non initié. Dans le même plan symbolique, l'image du « jardin de roses », de la « roseraie » (*gülistân, gülzâr, gülşen*) peut être facilement interprétée comme une allusion à la séance rituelle des initiés ou à l'établissement soufique (*tekye*) qui rassemble les élus¹¹.

Irène Mélikoff met en évidence, avec force raison, la place éminente de la rose non seulement dans la littérature, mais aussi dans l'art islamique : « La “ rose de Muhammad ”, *verd-i Muhammedî*, est souvent représentée dans les mosquées, on la trouve sur des peintures et des calligraphies religieuses, dans les *tekye*. Dans les *tekye* des ordres à tendance chiite, la “ rose de Muhammed ” est souvent accompagnée de feuilles portant les noms des “ Compagnons du manteau ” : ‘Alî, Hasan, Huseyn, Fatma. La rose symbolise le cœur en état de *baraka*, en état de grâce » (Mélikoff, 1967, p. 355).

En outre, la rose est investie de vertus complexes même dans la civilisation occidentale, empreinte de l'imaginaire et l'iconographie chrétiennes, qui l'assimilent soit au calice où, suivant la tradition, fut recueilli le sang du Christ après la crucifixion (donc, au Graal), soit à la transfiguration du même sang sacrificiel, soit aux plaies de Jésus. Le symbolisme de la rose, étroitement lié à la complexité mirobolante de sa conformation, est tout aussi intensément exploité par d'autres civilisations, ramenant plus d'une fois à des similitudes subtiles et non pas moins significatives : « Elle correspond dans l'ensemble à ce qu'est le lotus en Asie, l'un et l'autre étant très proches du symbole de la roue. L'aspect le plus général de ce symbolisme floral est celui de la manifestation, issue des eaux primordiales, au-dessus desquelles elle s'élève et s'épanouit. [...] Elle désigne une perfection achevée, un accomplissement sans défaut. [...] elle symbolise la coupe de vie, l'âme, le cœur, l'amour. On peut la contempler comme un mandala et la considérer comme un centre mystique » (Chevalier, Gheerbrant, 1973, IV, pp. 112-113). Évoquant un mandala, un labyrinthe ou une

spirale, la rose retrace la complexité et le mystère multiple de la connaissance, mais aussi de l'amour pur, qui inspire et nourrit le chant languissant du rossignol : *Benüm diliüm kuş dilidiür beniüm iliüm dost ilidiür/ Ben bülbülem dost güliümdür biliün güliüm solmaz, beniüm* (YED, p. 129), « Ma langue est la langue des oiseaux, ma contrée est la contrée de l'Ami¹²/ Je suis le rossignol, l'Ami est ma rose, savez que ma rose ne se fane pas », exclame Yûnus Emre. La contemplation de la rose, pareille à celle de la flamme, est un modèle de voyage au centre, un retour halluciné à la « Réalité » qui surpasse toute existence illusoire et soutient le cosmos.

Les poètes turcs évoqueront aussi, en liaison étroite avec la quête mystique de la rose, le « jardin de l'Ami » (*dost bağı* ou *dost bahçesi*), en tant que topique de l'accomplissement, de la régénération et de la vibration spirituelle, orientant leurs aspirations et leur comportement confessionnel. L'amour accablant, fébrile qui guide leurs manifestations et met finalement son cachet profond sur l'ensemble de leur création, scellant un pacte de fidélité éternelle, représente, alors, une tentative de récupérer l'état unitif primordial – tentative marquée par l'échec de la pensée discursive face au mystère divin et par la récupération de l'« autre voie », dont on ne saurait rien connaître, à moins de l'emprunter soi-même...

Notes

1. Les mots turcs seront toujours reproduits, sans autre précision, suivant l'usage orthographique moderne.
2. « It is interesting to notice that some early Sufis were accused of licentiousness in connection with their affirmation of the love of God » (Ernst, 1985, p. 100).
3. « La notion de guidance, qu'elle soit vue du côté de celui qui guide – donc du maître – ou du côté de ceux qui le suivent, que cette guidance soit dévolue à un personnage symbolique unique, sorte de substitut de prophète ou dissociée, partagée avec des maîtres de doctrine, comme dans le sunnisme des ulémas, dans tous ces cas de figure on peut dire que la guidance représente pour les hommes de ces sociétés une véritable obsession “ culturelle ” et qu'elle paraît, à leurs yeux, devoir être sauvegardée à tout prix. [...] tout cela est peut-être à rattacher à un très vieux fonds tribal sur quoi l'islam lui-même – en tout cas l'islam coranique – prend un invisible appui » (Chabbi, 1990, p. 88).
4. « L'éros n'est pas distinct de sa source – Dieu. Dieu lui-même est une ouverture possible sur le désir humain, une bienveillance qui confine au sacré. [...] C'est précisément cette dialectique entre le profane et le sacré, entre l'éros et la mort qui caractérise le mieux la vision islamique de l'amour » (Chebel, 1999, p. 224).
5. L'association de l'amour avec le feu, l'hyperthermie ou la combustion, inspirée à coup sûr par les phénomènes physiques dont s'accompagne l'exaltation sentimentale, est presque un truisme, se retrouvant dans beaucoup de cultures ; un proverbe turc assez répandu affirme, par exemple, que « l'amour est chemise de feu, pois chiche en fer » (*aşk ateşten gömlektir, demirden leblebidir*).
6. Parmi les épiphanies lumineuses les plus communes se trouvent le brouillard, la fumée, le soleil, la lune, les étoiles, l'éclair, le feu/la flambée/la flamme, les insectes phosphorescents, etc.
7. « After receiving a cup of wine, the *sufi* poets depict their situation in the following terms: “ My heart is burning ; my heart has melted, I am delirious, I have awakened from a blind sleep. ” The expressions refer to a kind of ecstasy which follows drinking a cup of holy wine from the hand of the spiritual leader, *pir*. To drink a cup of wine and fall into ecstasy, in this poetry, is a miniature from the dream motif complex of folk stories. The name for a cup of wine, *dolu*, *şarab-î aşk*, *aşk badesi*, *cam-i muhabbet*, etc.

and the name of the spiritual leader, *pir, şah, pir-i mugan, Ali, şeyh*, etc. are exactly the same in both poetry and folk stories » (Başgöz, 1998a, p. 17).

8. Rappelons, en passant, que plusieurs mystiques, d'orientations confessionnelles très diverses, ayant fait l'expérience de l'extase, ont invoqué, au fil du temps, comme signe divin, non seulement ce bain de lumière resplendissante, béatifique, mais aussi une vision plus déconcertante – celle de la soi-disant « lumière noire ».

9. « Ce fut ... Rûzbihan Baqlî qui mit en valeur la tradition du Prophète selon laquelle Mohammed déclara que la rose rouge était la manifestation de la gloire de Dieu. Il donna ainsi à la rose – aimée des poètes dans le monde entier – la sanction de l'expérience religieuse ; sa vision de Dieu est une vision d'un nuage de roses, la présence divine rayonnant comme une merveilleuse rose rouge » (Schimmel, 1996, p. 369).

10. Le vocable persan qui nous intéresse ici ayant évolué, on le sait bien, du sens général de « fleur » au sens particulier de « rose », qui arriva à personnifier ainsi la « fleur suprême », la fleur emblématique qui marqua de son sceau la sensibilité poétique persane toute entière et qui fut incluse dans le riche héritage artistique qu'elle présenta au monde.

11. « Les soufis donnent à la rose une autre dimension symbolique : elle est le dépassement dans la quête mystique et le lieu de rencontre avec le Créateur. Bien que métaphoriques dans leur essence, de telles expressions sont parlantes pour ceux qui sont touchés par la grâce » (Chebel, 1999, p. 209).

12. Souvenons-nous que le mot *dost* désigne Dieu – l'« ami » de la fine fleur des croyants, c'est à dire des mystiques.

Références

***, 1999, *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkibnamesi* (éd.: Abdurrahman Güzel) ; Ankara : Türk Tarih Kurumu.

***, 1983, *Kaygusuz Abdal'ın Mensur Eserleri* (éd.: Abdurrahman Güzel) ; Ankara : Kültür ve Turizm Bakanlığı.

***, 1989, *Yunus Emre Divânî* (éd.: Faruk K. Timurtaş) ; Ankara : Kültür Bakanlığı (abrév. : YED).

Başgöz, İlhan, 1998a, « Dream Motif in Turkish Folk Stories and Shamanistic Initiation », dans Kemal Silay (éd.), *Turkish Folklore and Oral Literature : Selected Essays of İlhan Başgöz* ; Bloomington : Indiana University Turkish Studies, pp. 11-23.

Başgöz, İlhan, 1998b, « Love Themes in Turkish Folk Poetry » ; *ibidem*, pp. 53-63.

Chabbi, Jacqueline, 1990, « La figure du maître dans l'islam médiéval », dans Michel Meslin (dir.), *Maître et disciples dans les traditions religieuses* ; Paris : Les Éditions du Cerf.

Chebel, Malek, 1999, *Traité de raffinement* ; Paris : Payot.

Chebel, Malek, 2002, *L'imaginaire arabo-musulman* ; Paris : Presses Universitaires de France, Quadrige.

Chevalier, Jean ; Gheerbrant, Alain, 1973, *Dictionnaire des symboles* ; Paris : Seghers.

Corbin, Henry, 1972, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. III. Les Fidèles d'amour. Shî'isme et soufisme* ; Paris : Gallimard.

Ernst, Carl W., 1985, *Words of Ecstasy in Sufism* ; Albany : State University of New York Press.

Gölpınarlı, Abdülbâki, 1977, *Tasavvuf'tan dilimize geçen deyimler ve atasözleri* ; Istanbul : İnkılâp ve Aka.

Gölpınarlı, Abdülbâki (éd.), 1972, *Türk Tassavvuf şiiri Antolojisi* ; Istanbul : Milliyet Yayınları.

Güzel, Abdurrahman, 1981, *Kaygusuz Abdal* ; Ankara : Kültür Bakanlığı.

Kaygusuz Abdal, 1989, *Saraynâme* (éd.: Abdurrahman Güzel) ; Ankara : Kültür Bakanlığı (abrév. : SN).

Massignon, Louis, 1968, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* ; Paris : J. Vrin.

Mélikoff, Irène, 1967, « La fleur de la souffrance », dans *Journal asiatique*, 255, 3-4, pp. 341-360.

Schimmel, Annemarie, 1996, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam* ; Paris : Les Éditions du Cerf.

Tatçı, Mustafa, 1991, *Aşık Yunus ve diğer Yunusların şiirleri* ; Ankara : Kültür Bakanlığı.

Uludağ, Süleyman, 1991 – *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* ; Bursa : Marifet Yayınları.