



# DU DÉSERT DE LA QUÊTE À L'OCÉAN DE LA QUIÉTUDE

## RÉFLEXION SUR QUELQUES ÉLÉMENTS DU SOUFISME A TRAVERS L'ÉTUDE DE LA NOTION DE DÉSERT DANS LA POÉSIE DE HÂFEZ DE CHIRAZ, MAÎTRE SOUFI ET POÈTE PERSAN DU 8<sup>EME</sup> SIÈCLE H. / XIV SIÈCLE APR. J-C.<sup>1</sup>

Sohrab Dolatkah<sup>2</sup>

Ghazaleh Esmailpour Qouchani<sup>3</sup>

### Résumé :

Cet article tente d'analyser l'usage de la notion de désert dans la poésie de Hâfez de Chiraz, maître soufi « mystique » iranien du XIV<sup>ème</sup> siècle. Il va pourtant au-delà de ça en prenant un certain nombre des distiques de Hâfez comme support pour décrire des éléments de *l'urfân*. D'origine arabo-persane, ce terme est souvent traduit par « soufisme » en occident. Il désigne l'ensemble des enseignements, des méthodes et des étapes initiatiques qui mènent à la connaissance de Soi qui équivaut la connaissance de l'Existence. Le désert qui se dit *biâbân* en persan est en rapport avec de nombreuses notions y compris la première étape du cheminement spirituel soufi qui est *talab* signifiant notamment *volonté, quête*. Hâfez, en faisant usage de la notion de désert, invite à la vigilance sur la voie de la quête spirituelle et évoque les dangers que l'on peut rencontrer. La volonté, alimentée par l'amour, entraîne le soufi dans une immense étendue de possibilités qui engendrent aussi bien des points d'intérêts détournant du chemin que des points de repères indiquant le but ultime, souvent symbolisé par la rencontre avec l'Aimé. Selon Hâfez, traverser ce désert nécessite un guide, un maître qui, en ayant parcouru toutes les étapes initiatiques, est capable de guider l'adepte soufi jusqu'à ce qu'il atteigne son but. Cela, dans le soufisme, consiste à connaître sa propre identité, son « Je » véritable qui, en étant soumis aux lois de l'Existence, se réalise comme le lieutenant de Dieu. Ce « Je », loin des définitions psychologiques, englobe les deux dimensions humaines inséparables qui sont *bâten* « le monde intangible de l'intérieur—champs de réception » et *zâher* « le monde tangible de l'extérieur—champs de perception ». Le soufi accompli est celui qui, en dépassant les limites de l'ordre individualiste, s'est réalisé en plénitude existentielle, à l'image d'une goutte d'eau qui a atteint la quiétude de l'océan.

### Mots clés :

Soufisme ; Hâfez de Chiraz ; poésie persane ; désert ; Iran.

---

1 Artigo recebido em 18/10/2021.

2 Linguiste. Docteur en médecine de la Faculté de Médecine de Chiraz. Docteur en linguistique par l'École Pratique des Hautes Études, Paris.

3 Historienne de l'art. Licence en Arts Appliqués par L'Université Honar de Téhéran. Docteur en Histoire de l'Art par L'Université de la Sorbonne, Paris.

## FROM THE DESERT OF QUEST TO THE OCEAN OF QUIETNESS

### THOUGHTS ON SOME ELEMENTS OF SUFISM THROUGH THE STUDY OF THE NOTION OF DESERT IN THE POETRY OF HAFEZ OF SHIRAZ, SUFI MASTER AND PERSIAN POET FROM THE 8TH CENTURY H. / 14TH CENTURY A.D.

Sohrab Dolatkhah

Ghazaleh Esmailpour Qouchani

#### Abstract:

This article aims at analyzing the use of the notion of desert in the poetry of Hafez of Shiraz, a fourteenth-century Iranian Sufi master, but it goes far beyond that, taking certain couplets of Hafez as a base to describe elements of the *erfân*. This Arabic-Persian term is often translated as “Sufism” in the West. It designates the set of teachings, methods and initiatory stages that leads to the reception of Self-knowledge, which is equivalent to knowledge of Existence. The desert, called *biâbân* in Persian, is related to numerous notions, including the first stage of the Sufi spiritual path, which is the *talab*, meaning *will* or *quest*. Hafez, using the notion of desert, invites one’s vigilance on the path of spiritual search and evokes the dangers that can be found there. Will, impelled by love, leads the Sufi to an immensity of possibilities which may include points of interest, sources of deviation from the path, but also reference points that can indicate the way leading to the ultimate goal — often symbolized by the union with the Beloved. According to Hafez, a guide is needed to cross this desert, a master who, having passed through all the initiatory stages, is able to guide the Sufi adepts until they achieve their cherished goal. In Sufism, the ability to accomplish this mission resides in knowing your own identity, your true “I” who, being subject to the laws of Existence, realizes itself as God’s lieutenant. This “I”, far away from psychological definitions, encompasses the two interpenetrating human dimensions that are *bâten* – the intangible inner world, the field of reception; and *zâher* – the tangible outer world, the field of perception. The accomplished Sufi is one who, by surpassing the limits of the individualistic order, achieves existential fullness and peace, like a drop of water reaching the vastness and the quietness of the ocean.

#### Keywords:

Sufism, Hafez of Shiraz, Persian poetry, desert, Iran.

## Introduction

Écrire au sujet d'une notion tel que *désert* nous a été à la fois fascinant et contraignant ; fascinant, car nous venons d'un pays dont l'un des patrimoines classés à l'UNESCO en tant qu'héritage universel de l'humanité est bien un vaste désert où l'on a enregistré la température la plus haute de la planète (voir le *désert de Lout* sur le site officiel de l'UNESCO<sup>4</sup>), et contraignant, parce que la notion de désert fait venir à nos esprits beaucoup de dénnotations et surtout connotations, en particulier quand on est amoureux de la littérature et chercheur en soufisme.

Pourtant, nous n'avons pas eu la crainte de tenter de nous y lancer. Nous nous sommes d'abord rappelés de l'équivalent de *désert* dans notre langue maternelle le persan : le mot *biâbân* qui signifie littéralement « sans eaux », donc sans possibilité d'habitation. Il indique ainsi un étendu de terre dont les confins sont hors de la portée de vue ; voilà que ce mot lui-même nous invite à la réflexion. Ensuite, *biâbân* suscite non seulement des souvenirs de notre pays natal dont une grande partie est désert au meilleur sens du mot, mais aussi nous renvoie à nos lectures de la poésie persane dans laquelle ce mot et ces équivalents ont une place assez particulière. Mais comme la poésie persane est un immense océan, nous avons décidé de nous limiter à un seul poète, et pourquoi pas le poète le plus représentatif de cette poésie ? C'est donc dans la poésie de Hâféz de Chiraz que nous avons cherché l'emploi des mots signifiant *désert*, leur fréquence et leur sémantique. Une raison de ce choix est l'importance de la poésie de Hâféz en ce qui concerne les enseignements soufis dont l'imagerie symbolique fait souvent l'usage du désert en tant qu'un lieu où se passe la traversée initiatique. Enfin, une autre raison de ce choix est que le Divân de Hâféz, c'est-à-dire l'intégralité de sa poésie est depuis une quinzaine d'années accessible aux francophones, grâce à la traduction de Charles-Henri de Fouchécour (Verdier 2006). Dans d'autres langues aussi, notamment en anglais, on peut trouver de bonnes traductions de ses poèmes. Et comme notre matière d'étude est la poésie persane, il nous a paru nécessaire, avant d'aborder le sujet, d'introduire la langue persane dans laquelle cette poésie est produite. Sont abordés ensuite la notion de désert dans la littérature soufie en citant des exemples de différents auteurs, mais aussi les étapes du cheminement spirituel soufi, avant de présenter Hâféz de Chiraz, sa poésie et la notion de désert dans cette dernière.

---

4 <https://whc.unesco.org/fr/list/1505/>.

## 1. Langue persane

La langue persane est l'une des langues iraniennes de la branche indo-iranienne de la grande famille des langues indo-européennes. Elle s'inscrit dans la continuité du moyen perse (pehlevi) lui-même issu du vieux perse de l'époque des Achéménides (559-330 av. J-C). Le persan a émergé dans un contexte de chaos linguistique durant lequel les anciennes langues telle que le pehlevi ont graduellement disparu durant les deux siècles suivant la conquête de la Perse sassanides (224-651 apr. J-C) par les musulmans arabophones, il y a plus de mille ans. Depuis, le persan a évolué d'une langue chargée des mots archaïques et des emprunts arabes à une langue plus épurée et présentant aussi des emprunts des langues occidentales. Il a toujours été la langue d'expression poétique et l'unique langue administrative et officielle du pays depuis des siècles. Le persan est actuellement parlé par quelque 80 millions d'Iraniens en Iran, environ cinq millions d'Iraniens de la diaspora. Il a été auparavant parlé dans des cours des sultanats moghols en Inde, des poches de population au Cachemire et au Pakistan. La variante orientale du persan appelé *dari* est l'une des langues officielles de l'Afghanistan. Le *tadjik*, la langue officielle du Tadjikistan est aussi une variante historique et très proche du persan.

Le persan est principalement reconnu dans le monde par sa poésie raffinée et chargée de concepts lyriques, philosophiques et soufis. Des centaines de poètes ont produit dans cette langue non seulement au sein des frontières de l'actuel Iran, mais aussi dans d'autres pays notamment Afghanistan, Tadjikistan, Pakistan, Inde et même la Turquie. L'importance de la poésie en Iran relève du fait qu'elle fut le moyen le plus efficace de la renaissance de la langue persane, et par conséquent, de l'identité nationale des Iraniens, et ce depuis il y a mille ans. Ce propos est essentiellement la traduction de ce que Ferdowsi écrivait, il y a environ dix siècles, dans son épopée le *Shâhnâmeh* « Le Livre des Rois » :

:

*J'ai subi beaucoup de souffrances pendant trente ans*

*Ainsi, j'ai fait renaître l'Iran grâce à cette œuvre persane.*

Une connaissance préliminaire de la poésie persane est donc indispensable, d'autant plus que la quasi-totalité des concepts soufis, dont le sujet de cet article, a été portée par cette poésie à travers l'œuvre des grands poètes. À vrai dire, le soufisme et la poésie persane se sont tellement liés l'un à l'autre que nous pouvons dire ceci :

de même que l'arabe fut la langue de révélation du Coran au Prophète Mohammad, le persan fut la langue dont la poésie a servi de lieu de réception des notions soufies que l'on peut désigner comme la suite des révélations prophétiques chez les maîtres soufis, eux-mêmes spirituellement liés au Prophète.

## 2. Poésie persane

Les plus anciennes formes poétiques iraniennes qui nous sont parvenues sont les *Gâthâs* rédigés en avestique, une langue proche du vieux perse. Ils sont attribués au prophète Zarathushtra (Zoroastre), vécut entre mille cinq cents et deux mille ans av. J-C. Les *Gâthâs* signifiant « chants » font partie des textes liturgiques des zoroastriens. De la période plus récente de l'antiquité iranienne, c'est-à-dire l'époque de la dynastie Sassanide, quelques morceaux de poèmes profanes aussi nous sont parvenus ; des poèmes qui, selon les spécialistes auraient été composés et chantés par les ménestrels à la cour des rois. Comme il est dit plus haut, à cette époque la langue persane s'appelait pehlevi et s'est marginalisé sous la domination administrative et religieuse de l'arabe après l'arrivée de l'Islam en Iran en VII<sup>ème</sup> siècle. Cela dit, le persan et une forme populaire de sa poésie ont continué leur existence chez le « peuple » en dehors des cours et du milieu officiel des émirs qui pratiquait exclusivement l'arabe à l'écrit et à l'oral.

Le persan littéraire proprement dit a émergé au Khorassan et en Transoxiane, la partie orientale de la Perse, il y a environ mille ans. Cela, à la suite de l'établissement des principautés iraniennes à l'est de la Perse qui revendiquaient leur indépendance du calife arabe Abbasside (750-1258 apr. J-C) établi à Bagdad. En se basant sur l'identité nationale préislamique, les princes iraniens encourageaient la pratique du persan et patronnaient les poètes pour mettre en vers l'histoire des rois et des héros et les légendes mythologiques iraniennes (Z. Safâ 1964: 16-17). Au cours des siècles suivants, les poètes ont élaboré les formes poétiques existantes et ont adapté le métrique et certaines formes poétiques arabes à la poésie persane. En même temps, ils ont utilisé cette poésie comme un moyen éloquent pour exprimer leurs croyances religieuses et leurs inspirations soufies en plus de la sagesse héritée de l'époque préislamique. Ainsi fut le développement d'une poésie que l'on appelle « poésie classique persane » à nos jours (Voir aussi Gilbert Lazard, 1971: 307).

Les représentants les plus célèbres de la poésie classique persane sont Ferdowsi (X<sup>ème</sup> siècle), Nezâmi Gandjavi (XII<sup>ème</sup> siècle), 'Attâr Neyshâbûri (XII<sup>ème</sup> siècle), Saadi Shirâzi (XIII<sup>ème</sup> siècle), Mohammad Balkhi, appelé en Iran Mowlavi et connu en occident sous le nom de Rûmî (XIII<sup>ème</sup> siècle), et Hâfez Shirâzi (XIV<sup>ème</sup> siècle). Cette poésie est non seulement écrite en persan vernaculaire qui est la seule langue officielle du pays, mais également dans les variantes du persan qui sont parlées dans d'autres pays notamment l'Afghanistan, le Tadjikistan et le Pakistan. Un spécialiste de la langue et de la littérature persane l'a décrite ainsi: « La poésie persane est peut-être l'expression la plus brillante et la plus riche du génie iranien » (Gilbert Lazard, dans l'introduction de Z. Safâ 1964: 9).

La poésie persane a traversé les frontières des pays persanophones notamment l'Iran connu autrefois des étrangers sous le nom de Perse. De fait, dès les premiers siècles de floraison de cette poésie et en parallèle avec l'expansion territoriale du persan, les cours des principautés de différents pays même non persanophones comptaient des poètes qui écrivaient en persan, car il était considéré comme langue de prestige jouant ainsi-un rôle comparable à celui du français en Europe au XVIII<sup>ème</sup> siècle (Gilbert Lazard, 1964 : 19). C'est ainsi que l'on trouve des poètes persans dans un vaste territoire qui s'étend du sous-continent indien jusqu'en Asie Mineure en passant par l'Asie centrale. Néanmoins, l'épicentre de la poésie persane reste l'Iran, et à l'intérieur de ses frontières, c'est surtout la ville de Chiraz qui a eu le mérite d'abriter les poètes les plus brillants dont la renommée a dépassé les limites de l'espace et du temps ; nous parlons de Saadi Shirâzi et son concitoyen Hâfez Shirâzi qui ont vécu avec environ un siècle d'écart.

### 3. La notion de désert dans la littérature soufie persane

Il y a plusieurs mots en persan qui peuvent se traduire « désert », dont le plus usité est *biâbân*. Ce mot est composé du préfixe privatif *bi-* « sans » et de *âbân*, le pluriel du mot *âb* qui signifie « eau ». *Biâbân* est donc un endroit qui manque de l'eau, par conséquent et dans le cas extrême, il est dépourvu d'habitants, des végétations, des animaux, des humains—un endroit hostile au vivant. Un équivalent du mot *biâbân* est le mot *bâdiyé* d'origine arabe. De plus, il y a le mot *kavir* qui s'emploie plus spécifiquement pour nommer certains déserts iraniens. Ainsi, nous avons *Kavir-e Markazi* « le désert central » en plus de *Dasht-e Lout* (voir plus haut) au centre-est de l'Iran. Ces deux déserts sont assez vastes et arides pour ne pas donner trop de chance de survie aux malheureux qui s'y perdent.

Les déserts iraniens sont, en revanche, entourés des chaînes de montagnes donnant sur des vallées dont certaines étaient jadis le bassin des civilisations, car dans ces vallées il y avait et dans certaines entre elles il y a toujours de l'eau courant en petits fleuves ou au moins des ruisseaux. Ce qui fait que l'on peut rencontrer des oasis accueillants et plaisants aux confins de ces déserts aux conditions hostiles. L'homme iranien habitant en voisinage de ces déserts avait aussi cette ingéniosité d'inventer, depuis des millénaires, un système d'exploitation d'eau souterrain nommé *qanât*. Les qanâts iraniens, dont les plus anciens sont classés par l'UNESCO comme patrimoine mondial, se constituent d'une chaîne de puits communicants dont le premier est creusé sur le flanc des collines et le dernier dans la plaine où l'eau sort et coule, irrigue les champs et se trouve dans les carafes des habitants.

Le désert iranien, peut-on dire, ne manque pas d'eau, car il y en a dans les bassins souterrains ; ce qui manque ce sont les moyens d'y accéder. Cela s'applique aussi quand on emploie le mot *biâbân* « désert » au sens figuré. Ce qui est souvent le cas dans les enseignements soufis portés par la poésie persane. Selon les maîtres soufis, qui se réfèrent à une parole du Prophète Mohammad, chaque être humain possède un trésor en lui, un trésor caché souvent sous des couches épaisses de poussières des désirs et des passions— un trésor à découvrir. Toute la difficulté est d'abord dans la prise de conscience de ce fait, mais aussi dans le fait d'avoir ou non les moyens d'exploiter ce trésor. Celui qui prend conscience de l'existence de ce trésor se positionne sur un bon point de départ sur la voie de la découverte. En effet, cette connaissance est aussi représentative du fait que l'homme ne manque de rien. Il a tout, mais à l'instar des habitants des zones voisinant des déserts où il y a des bassins d'eaux souterraines, il lui manque le savoir-faire pour y accéder. C'est là que l'ingéniosité des maîtres soufis entre en jeu. Le soufisme, né dans l'enceinte de l'Islam et porté à son point d'excellence en Iran témoigne des efforts et les sacrifices des maîtres soufis dans leur quête d'accéder d'abord à leurs propres trésors, ensuite d'aider par leur guidance ceux qui veulent faire la même démarche initiatique pour se découvrir.

Après la prise de conscience, que l'on peut désigner le degré zéro de *soluk* « le cheminement initiatique des soufis », débute la première étape de ce cheminement qui s'intitule *talab* signifiant notamment volonté d'agir, partir à la recherche, entamer une quête. Cette étape est primordiale, car elle se définit par la volonté sans laquelle rien ne peut se réaliser. Plus cette volonté est grande, plus l'envolée initiatique du soufi est haute. Une telle envolée nécessitera une vaste étendue. Cela pourrait expliquer pourquoi l'étape de *talab* est souvent symbolisée dans la littérature soufie par le mot *biâbân* sous cette déclinaison : *biâbân-e talab* « le désert de la volonté, de la quête ». La notion de vastitude n'est-elle pas en question ?



Dans les écrits des soufis iraniens, on rencontre aussi d'autres déclinaisons des mots équivalant le mot désert. Nous pouvons en citer: *désert des intellects, désert des poitrines, désert de l'amour, désert de l'anéantissement, désert de l'ignorance, désert de la cruauté, désert de la peine, désert de la douleur, désert de la non-existence, désert de la résurrection, désert du contentement (sobriété), désert de la folie, désert de la résignation (confiance en Dieu), désert du silence*. L'emploi des équivalents du mot désert, ses dérivés et ses déclinaisons est très répandu dans la littérature persane, surtout dans sa poésie. Viennent maintenant quelques exemples tirés des œuvres d'une dizaine de poètes et de maîtres soufis persanophones. Les distiques de ghazal cités ci-dessous sont tirés des sites Internet dédiés aux poètes persans (voir les sources en ligne).

Sanâï Ghaznavi (mort 1131), considéré comme le premier poète persan ayant créé des grandes œuvres d'inspiration soufie, invitait à « *faire galoper le cheval de l'enthousiasme dans le désert de l'amour* ». (Sanâï, ghazal n° 232).

Selon 'Attâr Neyshâbûri (mort 1221), pour pouvoir rencontrer l'aimé il faut parcourir les déserts de son amour:

*« Sur l'arène de Son amour, voici un monde entier qui est éperdu. Dans les déserts de Son amour, il y a à chaque instant des hauts et des bas. »* ('Attâr, ghazal n° 670)

Dans un quatrain attribué à Mir Sayed Ali Hamadâni (mort 1385), contemporain de Hâféz et le 22<sup>ème</sup> maître de la Voie Oveyssi Shahmaghsoudi (MTO)<sup>5</sup>, il y a un jeu de mots entre douleur et remède dont le premier est prépositionné du mot désert :

*« Si tu ne parcours pas le désert de la douleur  
Tu ne parviendras jamais au remède  
Si tu ne renonce pas au renom, aux désirs  
Tu ne sentiras point le parfum de l'amour. »*  
(Poème cité dans Mohebbi, 2001 : 111)

---

<sup>5</sup> MTO pour l'intitulé originelle en persan : Maktab Tarighat Oveyssi « école de la voie soufie Oveyssi » dont la version la plus usitée est Maktab Tarighat Oveyssi Shahmaghsoudi (MTO Shahmaghsoudi). Pour plus d'information sur cette école de soufisme, voir son site internet : <http://mtoshahmaghsoudi.com/>.

Dans un traité du même maître on trouve ceci : « Ô cher ami, la vérité de la foi est la lumière de soleil du royaume céleste omnipuissant qui se lève à l'est de l'identité invisible et parcourt les niveaux divers des intellects et des âmes, et se couche au coucher de l'âme des épris du désert de l'Amour » (Mohebbi, 2001 : 83).

Vu ces différents emplois des équivalents du mot désert et les acceptions qu'ils portent, on constate qu'ils ne sont pas forcément employés dans le sens purement littéral du terme. De fait, le désert est vu comme une étendue immense à la disposition de l'âme qui pourrait en faire une arène d'activités diverses. Le désert peut même désigner l'état de détachement de l'âme des soufis de tout ce qui est mondain et qui pourrait attirer leur attention et leur regard intérieur et les détourner. C'est peut-être pour cette raison que certains soufis font allusion au désert en parlant de la poitrine, comme dans un autre écrit de Mir Sayed Ali Hamadâni : « *plaisirs du vin de l'amitié venant des nuages de la générosité divine aux déserts des poitrines des épris [de l'Aimé] au moment de leur prière* » (Mohebbi, 2001 : 93).

Cette analogie entre le désert et la poitrine où demeure le cœur a trouvé une autre expression dans ce distique de Rûmî (mort 1273):

*« Je suis arrivé à un désert dans lequel l'amour apparaît,  
et [dans lequel] toute impureté se transforme en pureté  
absolue. » (Rûmî, ghazal n° 583)*

Cette image du désert, en tant que lieu d'apparition de l'Amour, chez Saadi de Chiraz, d'ailleurs contemporain de Rûmî, perd ses caractéristiques périlleuses dès qu'il y a l'amour entre deux êtres, disons, entre quiconque ayant un but recherché, un objectif de valeur :

*« Entre l'amoureux et l'Aimé s'il y a un désert, il y aura des  
fleurs à la place des buissons épineux. » (Saadi, ghazal n°  
609).*

Selon Awhadi Marâghéï (mort 1338), un autre poète soufi persan, l'amour ressemble à un désert sans fin :

« *Le désert de l'amour n'a pas de fin. Et toi, qu'as-tu vu dans cet infini, raconte !* » (Awhadi Marâghéï, ghazal n° 862).

Sâéb Tabrizi (mort 1676) a employé la déclinaison de *désert de la quête* à plusieurs reprises ; en voici deux exemples :

« *Celui qui bat le tambour du départ aux rythmes de son cœur est le chef de ma caravane dans le désert de la quête* » (Sâéb Tabrizi, ghazal n°700).

Ou encore :

« *Dans le désert de la quête, notre état d'esprit est à voir ; car ici même Khezzr,<sup>6</sup> le guide des autres, est un voyageur perdu* » (Sâéb Tabrizi, ghazal n° 385).

Pour certains soufis, à l'instar de Abdolqâder Bidel Dehlavi (mort 1720), de ceux qui entrent dans ce désert il ne reste rien que l'amère nouvelle de l'égaré éternel :

« *Ô amis ! Ne cherchez pas de nous des traces dans ce désert. Car, s'il y en a une, elle s'est inscrite dans l'égaré éternel.* » (Bidel Dehlavi, Tome 6 de son divân, ghazal n° 80)

Selon Hazrat Salaheddin Ali Nader Angha (né 1945), le 42<sup>ème</sup> maître de la Voie Oveyssi Shahmaghsoudi, la traversée de désert est indispensable pour atteindre le but recherché :

« *Comment pourra-t-il atteindre la Kaaba de but, celui qui n'a point mis les pieds dans son désert ?* » (Hazrat Salaheddin Ali Nader Angha, 2021 : 195).

---

<sup>6</sup> Khezzr, al-khadir en arabe, est un personnage mystique, à qui selon les exégèses musulmanes, le Coran fait allusion dans la sourate 18 verset 65. Il est pour les soufis l'archétype du maître spirituel dont la fonction est de se manifester aux soufis sous différentes apparences à des moments où ils ont besoin d'un guide.

En lisant ces exemples issus de la poésie soufie, l'on comprend que le but recherché des soufis se trouve dans un état d'esprit hors de l'espace-temps pour lesquels les poètes emploient des métaphores bien précises tels que le désert qui correspondent surtout à la première étape du cheminement initiatique soufi que nous allons présenter.

#### 4. Les étapes de *soluk* « cheminement initiatique soufi »

Il est connu, en particulier depuis la parution de *la Conférence des Oiseaux*, l'œuvre de Faridoddin 'Attâr Neyshâbûri, que le cheminement initiatique soufi compte sept étapes principales. Dans l'ordre établi par 'Attâr, elles sont *talab* « quête, recherche », *'eshq* « amour », *ma'rafat* « connaissance », *esteqna* « suffisance », *tawhid* « unicité », *heytrat* « émerveillement », *faqr va fanâ* « pauvreté et anéantissement ». ('Attar, Conférence des oiseaux: 380-429). Ces étapes se trouvent d'ailleurs dans les enseignements de la plupart des grands maîtres soufis avec parfois des variations importantes dans l'ordre et l'appellation.

Notre réflexion dans cette étude se focalise sur la première de ces étapes, c'est-à-dire *talab* « quête, recherche ». À propos de cette étape, Shahmaghsoud Sadegh Angha (1916 - 1980), le 41<sup>ème</sup> maître de la Voie Oveyssi Shahmaghsoudi, a écrit un chapitre dont voici un extrait :

*« Sur la voie du cœur il y a sept lieues  
 Qui sont les étapes de cheminement du chercheur de la Vérité.  
 La première en est ce qui se dit « volonté »  
 Il n'est que des souffrances, des tourments, de la peine.  
 Il te demande tellement ce cœur hypocrite  
 De toutes choses, bonnes ou mauvaises, pendant cette étape.  
 Ces attirances ne font pas partie de la voie et ces étapes  
 Ils n'ont rien de commun avec la forte exaltation du cœur.  
 Hâte de purifier ton âme  
 Afin de parcourir cette voie à la lumière de la foi.  
 Attention ! Sur cette voie dangereuse et délicate  
 Ne tente pas t'aventurer sans un guide. »*  
 (Shahmaghsoud Sadegh Angha, 1980 : 100)

Comme il est dit dans ces vers, l'étape de *talab* comprend des dangers et des souffrances. Elle nécessite beaucoup d'efforts pénibles, beaucoup d'attention. Pourquoi cette étape est-elle si difficile ? La réponse, semble-t-il, demeure dans l'acception plébiscitée du mot *talab* « volonté » qui, accentuée par la force de l'amour, arrive à casser toutes les limites pour entrer dans une dimension qui touche à l'Absolu ; ce qui émerveille par ces multiples possibilités ceux qui sont impliqués dans cette étape, risque de les égarer et donc les éloigner du but ultime de la quête qui est l'union avec l'Aimé. Comme tout le cheminement spirituel, cette étape nécessite un guide, d'autant plus qu'il s'agit de la toute première des étapes. Cela pourrait expliquer le fait que cette étape soit comparée à une vaste étendue, un désert (voir plus haut).

Cette comparaison a même trouvé un écho dans les écrits d'un maître soufi populaire iranien du XV<sup>ème</sup> siècle où il trouve dans le mot *kherqa* « le manteau initiatique des soufis » un rapport sémantique avec le désert, car *kherqa* est un dérivé de la racine arabe *kharaqa* qui signifie « désert vaste et plan ». Par cette acception, le mot *kherqa* symbolise le cheminement de son porteur, le soufi, dans le désert infini de l'amour divin qui nécessite des efforts et des sacrifices incommensurables (Vâ'ez Kâshefi, édité en 1971 : 152).

La quête spirituelle des soufis trouve une réponse sûre chez l'Aimé, car il est dit dans une parole divine : « *Celui dont je suis l'objet d'intention me connaîtra, et celui qui me connaît me sera soumis, et celui qui m'est soumis me voudra, et celui qui me veut me trouvera, et celui qui me trouve me servira, et celui qui me sert se rappellera de moi, et je me rappellerai par ma miséricorde de celui qui se rappelle de moi* » (*Paroles divines*, 1999 : 68-69).

Selon les enseignements soufis tels qu'ils sont enseignés par Hazrat Salaheddin Ali Nader Angha, le maître contemporain de la Voie Oveyssi Shahmaghsoudi, le but de la quête soufie est *se connaître*. Si l'on utilise la métaphore de voyage pour cette quête, il s'agit d'un « voyage de soi vers Soi », autrement dit, partir du « je » avec un *j* minuscule vers le « Je » avec un *J* majuscule (Hazrat Salaheddin Ali Nader Angha, 1994 : 3-4). Ce « Je » réunit en lui-même tous les éléments de ce voyage : le voyageur, le voyage, le chemin, le processus de cheminement, le guide, le processus de guidance, et la destination. Il est donc important de préciser qu'il s'agit premièrement d'un voyage intérieur, alors toute la terminologie doit être interprétée dans ce sens. Cela dit, ce voyage a aussi une dimension extérieure, car à peu près tous les soufis ont réalisé des voyages au sens apparent du terme, souvent pour aller chercher un guide spirituel ou rencontrer des maîtres de leurs temps ou bien faire des pèlerinages aux lieux saints tels que la Mecque.

On voit bien qu'il y a deux aspects intérieur et extérieur qui correspondent aux aspects invisible et visible ou caché et apparent de la quête spirituelle. Et de même que pendant les voyages extérieurs, surtout sur le plateau iranien, on peut subir des traversées de désert, pendant les voyages intérieurs l'âme peut traverser des étapes analogues. Chez les soufis, cette épreuve s'appelle *qat'-e bâdiyé* signifiant littéralement « couper, trancher, franchir un désert ». Cette étape, pour le soufi, consiste à traverser sa propre âme dans toutes ses dimensions et éviter les différentes caprices, désirs et passions de cette dernière ; de manière qu'il en soit libéré et puisse continuer son voyage jusqu'à la demeure de l'aimé, autrement dit, l'état divin de son propre être désigné par les maîtres comme « état Adamique ». Ainsi, la traversée du désert ne signifie pas « abandon de Dieu » ou une période d'aridité spirituelle, comme elle est comprise en référence aux 40 années d'errance en désert du peuple juif dans l'ancien testament. Pour les soufis la traversée du désert est une épreuve qu'ils rencontrent à la première étape de leur cheminement et consiste à prouver leur résolution mais aussi leur pleine confiance en Dieu qui les protège de tout danger dans des circonstances d'extrême difficulté. La réussite dépend d'ailleurs de cette même confiance que les soufis appellent *tavakkol* et qui résulte en *radjâ* « espérance ».

De même que la pratique de *tamarkoz* « concentration sur le cœur » des soufis a pour but de fermer la porte des sens à ce qui vient de l'extérieur et éteindre ce qui se génère mentalement à l'intérieur afin d'atteindre un vide qui rend possible la plénitude, la traversée du désert pour eux est de se mettre dans un espace-temps où les perturbateurs sensoriels sont réduits au minimum. Dans l'expérience extérieure c'est l'espace-temps caractérisé par *la nudité et le silence* du lieu (voir Le Clézio, 1997 : 139), et dans l'expérience intérieure qui se déroule hors temps-espace, c'est *tadjarrod* « isolement » même de ses propres pensées qui mettent le soufi dans un état de *qorb* « rapprochement », c'est-à-dire plus près de sa réalité de propre identité, son « Je » véritable qui est en harmonie avec la Vérité.

Ces notions préliminaires peuvent aider à mieux examiner l'emploi de la notion/phénomène de *biâbân* « désert » et ses équivalents dans la littérature soufie dont la poésie de Hâféz est un remarquable monument illustrant toute la beauté des enseignements soufis.

## 5. Hâfez de Chiraz : maître de la poésie lyrico-mystique

Shamseddin Mohammad Hâfez Shirâzi naquit à Chiraz, la capitale provinciale du Fârs au sud de l'Iran, dans la première moitié du XIV<sup>ème</sup> siècle et y mourut en 791 H./1389 apr. J.-C. Il avait opté « Hâfez » comme son nom de plume qui apparaît au *beyt* « distique » final de tous ces ghazals, car il était *hâfez-e qor'ân* « connaisseur du Coran par cœur ». Sa poésie lyrico-mystiques lui avait garanti une belle renommée de son vivant. Hâfez est de loin le poète le plus lu chez les Iraniens. Son Divân, ouvrage recueillant l'intégralité de sa poésie, se trouve souvent à côté du Coran chez les musulmans persanophones. Son tombeau aux portes de Chiraz est un lieu de pèlerinage et l'un des lieux touristiques les plus visités. Selon certains spécialistes de la poésie persane, Hâfez est le plus grand poète lyrique iranien, sinon sans doute l'un des plus grands (G. Lazard dans Z. Safâ 1964 : 257). Charles-Henri De Fouchécour, le traducteur en français de son Divân complet, le considérerait même « le plus grand poète du monde » (propos recueilli auprès de De Fouchécour en 2007 par Sohrab Dolatkhah à Paris). Mais l'éloge le plus parlant de l'œuvre de Hâfez de la part des occidentaux fut exprimé d'une manière sans égale par Goethe poète et philosophe allemand dont l'œuvre majeure le *Divân d'Orient et d'Occident* en est le témoin. Cette dernière est considérée comme étant une réaction « sur le mode de l'appropriation active, de l'assimilation créatrice du modèle admiré » (*Divân d'Orient et d'Occident*, 2012 : XI). Ce mode de réaction semble être la même réaction que Hâfez aurait eu en percevant du monde extérieur et en recevant dans son esprit toute la beauté de l'Existence qu'il nomme l'AIMÉ ; et c'est ainsi que son œuvre poétique devient le lieu de *tadjalli* « l'épiphanie » de la Beauté absolue. C'est peut-être dans ce sens que l'on puisse lire cette affirmation de Goethe :

*Les poèmes de Hâfez à l'encre indélébile*

*Fixent une vérité incontestable »*

(Goethe, 2012, 19).

La poésie de Hâfez n'est pas seulement lue et aimée par les savants et les érudits de la littérature ; elle a réjoui, depuis son époque, d'une popularité exceptionnelle chez les persanophones de telle manière que l'on utilise son Divân pour divination : en invoquant l'âme du poète, on ouvre le livre au hasard et on cherche le message du poète dans le ghazal qui commence ou se termine sur la page paire visitée. Bien qu'elle jouisse d'une telle popularité, sa poésie défie pourtant l'entendement intellectuel—l'une des raisons pour les-

quelles il y a de très nombreux ouvrages, des centaines sans doute, dédiés à la critique et à l'interprétation de la poésie hâfezienne. Cette poésie fait parfois allusion à la vie libertine ; ce qui a suscité depuis son époque des oppositions quelquefois hostiles envers lui de la part des religieux musulmans orthodoxes.

Hâfez a excellé son art poétique dans *ghazal*—l'une des nombreuses formes de la poésie persane. Cette forme est la plus plébiscitée pour aborder les thèmes lyriques. Ce lyrisme de Hâfez est souvent mêlé du message parénétiq ue et surtout d'enseignements soufis. Du point de vue formel, le ghazal est assez court, il compte souvent entre cinq et quinze distiques dont le deuxième vers est pareillement rimé. Chaque ghazal suit le même rythme du début jusqu'à la fin (pour plus ample d'information sur le ghazal persan, voir C-H De Fouchécour 2006 : 10, et G. Lazard 1971). La forme de ghazal a été employée depuis la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle pour aborder aussi des thèmes socio-politiques, mais elle véhicule toujours, même après la venue des formes modernes, le sujet de l'amour et les enseignements soufis sous la plume des maîtres soufis contemporains.

En ce qui concerne la vie spirituelle de Hâfez, la source principale d'information est sa poésie qui témoigne d'une grande affinité chez le poète avec les thèmes relevant des enseignements soufis basés sur le Coran, le texte révélé de l'Islam. De fait, Hâfez connaissant le Coran par cœur (voir plus haut) ne manque pas insister que s'il a atteint un haut niveau de connaissance c'est justement grâce au Coran (voir le Divân : 806). À propos de son parcours initiatique dans le soufisme, l'on connaît de sa poésie qu'il avait un maître nommé *Pir-e Golrang*, qui se traduit « le maître aux couleurs de roses ». Ce maître dont l'identité est très peu connue aurait été un disciple indirect de Cheïkh Ruzbehân Baqli Shirâzi, le 15<sup>ème</sup> maître de la voie Oveyssi Shahmaghsoudi (MTO), qui a vécu en XII<sup>ème</sup> siècle dont les œuvres tels que *Le jasmin des fidèles d'Amour* sont connus en occident (voir Mohebbi 2001 : 163). En outre, des informations éparées sur la vie de Hâfez montre qu'il était de son vivant connu non seulement comme un grand poète mais aussi un maître d'études coraniques et un maître soufi en contact avec les autres maîtres soufis de son temps (voir Golsorkhi 1994).



## 6. La notion de désert dans la poésie de Hâfez

L'édition de Qazvini et Ghani du Divân de Hâfez,<sup>7</sup> celle qui est devenue la référence principale, comprend environ cinq cents ghazals chacun constitué de dix distiques en moyenne. Le Divân compte donc en tout environ cinq mille distiques dont seulement quinze contiennent le mot *biâbân* « désert » et son équivalent *bâdiyé* d'origine arabe. Cette minime occurrence peut être due au fait que Hâfez passa presque toute sa vie à Chiraz, sa ville natale, qui a été connue pour ses multiples jardins vastes et somptueux, grâce à son climat doux et sa terre fertile, à la grande différence avec les zones désertiques de l'Iran. Une autre raison pourrait être le travail méticuleux de Hâfez sur sa poésie dans laquelle nul élément langagier ne peut entrer sans être en accord avec non seulement les exigences structurales poétiques mais aussi avec l'état d'âme du poète nourri des enseignements soufis selon lesquels la mesure et l'équilibre doivent être établies dans toute la vie et par conséquent dans toute œuvre produite dans cette vie.

Nous allons maintenant exposer les distiques de Hâfez concernés par le thème de notre étude. Il est à préciser que chacun de ces exemples est tiré d'un ghazal, et les ghazals du Divân, selon une tradition spécifique aux ghazals persans, sont classés en ordre alphabétique de la dernière lettre des rimes ou des refrains. Nous avons donc suivi cette mise en ordre traditionnelle dans la présentation des exemples. Notre source principale a été la traduction intégrale du Divân de Hâfez faite par C-H. De Fouchécour, mentionnée dorénavant par Le Divân. Concernant cette traduction, quoique sans égale, nous avons eu des réserves dans certains distiques pour lesquels nous avons ajouté notre traduction qui suit celle de De Fouchécour. De plus, nous n'avons pas manqué de consulter l'édition principale du Divân en persan (voir plus haut). Le texte originel des distiques, en alphabet persan, est aussi inséré en note de fin de document.

---

<sup>7</sup> Hâfez ne fit pas un Divân de ces poèmes de son vivant et mourut en laissant ces ghazals non recueillis. Peu après sa mort, un manuscrit de sa poésie contenant une cinquantaine de ghazals fut créé avec l'introduction de l'un de ces disciples. Des manuscrits de différents volumes se succédèrent pendant des siècles suivants. Des éditions critiques modernes parurent pendant le XX<sup>ème</sup> siècle que l'on peut en compter une douzaine, dont la plus authentique est celle de Mohammad Qazvini et Qâsem Ghani (voir la bibliographie).

1. « Zéphir, dis avec délicatesse à cette gracieuse Gazelle :  
*Tu nous as fait errer par les monts et les déserts !* »  
 (Le Divân, ghazal n° 4, p. 96)<sup>8</sup>

Zéphir, en persan *bâd-e sabâ*, cette douce brise tant aimée et employée par Hâfez, est le messager entre l'amoureux et l'aimé ; elle apporte des nouvelles de l'un à l'autre. Et dans la poésie de Hâfez, ce rôle de messager ne peut être donné qu'au Zéphir qui se parfume en traversant les roseraies pour atteindre le destinataire. Pour Hâfez, ce dernier est si gracieux, si sublime, et si raffiné que hormis Zéphir nul ne pourrait y avoir accès. La gazelle est employée comme un symbole de cette beauté et cette douceur. Sa demeure est naturellement les plaines chaudes et les montagnes les entourant du plateau iranien. Il est donc très probable que les soufis voyageant dans les déserts rencontrent des gazelles. Hâfez dans ce distique met en jeu de corrélation symétrique la gazelle et le désert où se déroulent la traversée du soufi, sa quête alimentée par son amour ardent envers l'aimé ; un amour qui mène à l'extase et qui fait errer l'amoureux dans les déserts et les montagnes—la demeure de sa Gazelle, mais en réalité dans la vastitude de sa propre âme que le rappel à l'aimé ne laisserait aucune place pour les désirs et les passions allant dans tous les sens.

2. « *En ce désert le bord de l'eau est loin. Alors sois sur Tes gardes,  
 Et que l'ogre du désert ne T'abuse par le mirage.* »  
 (Le Divân, ghazal n° 16, p. 138)<sup>9</sup>

Dans ce distique, l'image désertique comprend d'autres éléments qui sont l'ogre et le mirage—deux dangers importants à l'affût des voyageurs du désert. Selon la croyance populaire iranienne, l'ogre habite au désert et en prenant une apparence humaine, il se présente comme guide aux voyageurs pour les mener vers une source d'eau. Or, cette source d'eau qu'il montre n'est qu'un mirage—une illusion optique, sait-on grâce aux sciences, qui

---

صبا به لطف بگو آن غزال رعنا را<sup>8</sup>  
 که سر به کوه و بیابان تو داده‌ای ما را

دور است سر آب از این بادیه هوش دار<sup>9</sup>  
 تا غول بیابان نفریبد به سرابت.

se produit sous l'effet de la chaleur sur la surface plate du désert. L'ogre symbolise l'âme animalière du soufi qui l'invite à satisfaire ses désirs qui sont d'ailleurs plus aiguës sur la voie de la quête. Elle lui montre le mirage qui ressemble à la source d'eau, son origine existentielle, son but recherché : son Aimé. Ainsi, le soufi, s'il est naïf, tombe dans le piège et va vers une illusion de la Beauté/Vérité ; ce qui l'emmène vers son péril.

Dans le Coran il est dit : « *Quant à ceux qui ont mécré, leurs actions sont comme un mirage dans une plaine désertique que l'assoiffé prend pour de l'eau. Puis quand il y arrive, il s'aperçoit que ce n'était rien ; mais y trouve Allah qui lui règle son compte en entier, car Allah est prompt à compter* » (Le Coran, 24 : 39).

Il y a donc de l'espoir même pour les égarés dans le désert des désirs et des passions, car il suffit que le rappel de l'Aimé soit rétabli, comme il est dit dans le Coran : « *Souvenez-vous de Moi donc, Je me souviendrai de vous* » (Le Coran, 2 : 152).

3. « *Au désert de l'amour de Toi le lion devient un renard. Ah, cette Voie sur laquelle nul danger ne manque !* » (Le Divân, ghazal n° 74, p. 310)<sup>10</sup>

Le désert dans ce distique symbolise l'étendue indéfiniment vaste de l'amour de l'Aimé. Dans un tel espace sans fin et plein de dangers, même le lion qui symbolise la puissance ultime de la nature animalière se réduit en renard dont le manque de puissance et de courage est compensé par la ruse. Cette transformation paraît d'autant plus étonnante à Hâfez que le lion est le roi de la nature ; raison pour laquelle il soupire de douleur d'avoir découvert que sur ce chemin toute sorte de dangers est tristement au rendez-vous.

4. « *De quelque côté que j'allais, seule ma frayeur augmentait.  
Prends garde à ce désert et à cette route sans fin !* »  
(Le Divân, ghazal n° 93, p. 349)<sup>11</sup>

---

شیر در بادیه عشق تو روباه شود<sup>10</sup>  
آه از این راه که در وی خطری نیست که نیست.

از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود<sup>11</sup>  
ز نهار از این بیابان، وین راه بی نهایت.

Se trouvant dans l'étendue de l'Amour qui l'a mené à vouloir l'Aimé, le soufi ne sait plus où se diriger, car dans ce désert plat aux mesures indéfinies, il n'y a pas de repères, ni lignes, ni signes qui puissent l'indiquer un début ou une fin ; c'est donc la frayeur totale, ce qui fait que le poète, le sujet voyageur de ce distique, exhorte les autres à prendre garde avant même d'entamer cette aventure de quête qui met en péril toute quiétude.

5. « *En la nuit sombre je ne saurais avancer jusqu'à Ses cheveux, à moins que le rayon de Sa face me soit la lampe sur le chemin.* » (Le Divân, ghazal n° 113, p. 383)<sup>12</sup>

Notre traduction : « *En la nuit sombre et dans le désert peut-on arriver nulle part, à moins que le rayon de Ta face me fasse la lumière sur le chemin.* »

Le voyage dans le désert se complique davantage quand il fait nuit, et surtout quand il s'agit d'une nuit de *zolmat* « obscurité absolue », comme il est question dans ce distique. Il met en évidence la nécessité d'une source de lumière pour parcourir le désert dans cette obscurité. Et quoi d'autre que la face lumineuse de l'Aimé pour répondre à cette nécessité ? Selon le soufisme, cette face est la face du *wali-ye zamân* « le maître du temps » qui rediffuse la lumière divine. Cette lumière est décrite dans le Coran en ces termes :

« *Allah est la Lumière des cieux et de la terre. Sa lumière est semblable à une niche où se trouve une lampe. La lampe est dans un (récipient de) cristal et celui-ci ressemble à un astre de grand éclat ; son combustible vient d'un arbre béni : un olivier ni oriental ni occidental dont l'huile semble éclairer sans même que le feu la touche. Lumière sur lumière. Allah guide vers Sa lumière qui Il veut. Allah propose aux hommes des paraboles et Allah est Omniscient.* » (Le Coran, 24 : 35).

---

شب ظلمت و بیابان به کجا توان رسیدن<sup>12</sup>  
مگر آن که شمع رویت به رهم چراغ دارد.

Le verset dit « Allah est la Lumière [... et] Omniscient ». Cette lumière est donc la science dont toute l'univers est processus et produit. Elle est aussi représentée par une étoile dans une autre sourate : « *Par l'étoile à son déclin ! Votre compagnon ne s'est pas égaré et n'a pas été induit en erreur* (Le Coran, 53 : 1-2). « Votre compagnon » dans ce verset est une allusion au Prophète qui a été protégé par Allah contre erreur et égarement. La protection et la guidance d'Allah est omniprésent ; car c'est Lui le compagnon suprême, non assujetti à l'erreur—le seul qui peut guider les égarés et confier cette guidance à qui Il vaut.

En effet, Allah omniscient se nomme aussi *wali* « maître » comme il est dit « C'est Allah qui est le seul Maître et c'est Lui qui redonne la vie aux morts, et c'est Lui qui est Omnipotent. » (Le Coran, 42 : 9). Et cette maîtrise sur les âmes dans le but de les guider est confiée par Allah à *owliyâ* « les maîtres » (pluriel de *wali* « maître »). Ils sont Ses lieutenants, les représentants parfaits de Sa face et Sa lumière, indispensable pour que les voyageurs parcourant l'obscurité du désert des conditions humaines trouvent leur chemin de sortie.

6. « *Montées et descentes au désert de l'amour sont le piège que tend le malheur. Où est l'intrépide qui ne se gardera du malheur ?* » (Le Divân, ghazal n° 151, p. 460)<sup>13</sup>

Notre traduction : « *Montées et descentes du désert de l'amour sont le piège du malheur. Y'a-t-il un hardi qui ne se gardera du malheur ?* »

Le désert de l'Amour est non seulement vaste, indéfini et inconnu ; il est aussi doté de tous les dangers qui font piège au voyageur. Dans un tel espace-temps plein d'imprévu et d'aléas, seul un voyageur hardi peut s'y aventurer et s'en sortir indemne et sauvé. Une telle entreprise de courage n'est que l'affaire de ceux qui sont à la recherche d'une chose qui leur est connue, qui leur est même plus chère qu'eux-mêmes. Il est donc hors de question qu'ils y renoncent.

---

<sup>13</sup> فراز و شیب بیابان عشق دام بلاست  
کجاست شیردلی کز بلا نپرهیزد.

7. « Je redirai que non, Hâfez n'est pas seul dans cette réalité : bien d'autres encore en ce désert se sont enfoncés. » (Le Divân, ghazal n° 237, p. 660).<sup>14</sup>

Notre traduction : « Je redis clairement : Hâfez n'est pas seul dans cette aventure ; bien d'autres encore dans ce désert se sont enfoncés. »

Dans ce distique, Hâfez relate son expérience personnelle des périls rencontrés pendant le parcours initiatique se déroulant dans un état d'esprit, désertique dont de nombreuses autres victimes sont à déplorer. Hâfez raconte son récit d'une manière claire, car étant un maître soufi il y voit plus clair, avec la certitude de quelqu'un qui s'est lancé dans cette aventure et est allé jusqu'au bout et en est sorti pour raconter, en tant que témoin oculaire, ce qui se passe dans ce désert de quête. Cela, pourrait-il servir de leçon aux non-initiés qui ont l'intention de parcourir ce désert ? Rien n'est sûr, tant qu'il n'y a pas d'expérience directe. Donc, chacun son parcours et ses propres périls ou profits. Le témoignage de Hâfez est juste une brève scène lumineuse projetée sur ce distique final d'un ghazal qui porte son nom de plume, sa signature poétique.

8. « Si par passion de la Kaaba tu veux marcher au désert, si l'épine de la ronce t'aiguillonne, ne te désole pas ! » (Le Divân, ghazal n° 250, p. 666)<sup>15</sup>

Notre traduction : « Si tu veux parcourir le désert par passion de la Kaaba, ne te désole pas si les épines de la ronce t'aiguillonnent. »

La Kaaba, cet édifice en forme de cube se trouve à la Mecque en Arabie Saoudite. Bâtit initialement par le prophète Abraham, selon la tradition musulmane, il a été depuis connu comme maison d'Allah. Cette Kaaba terrestre, construite pour les hommes, a une

---

باز گویم نه در این واقعه حافظ تنهاست<sup>14</sup>  
غرقه گشتند در این بادیه بسیار دگر.

در بیابان گر به شوق کعبه خواهی زد قدم<sup>15</sup>  
سرزنشها گر کند خار مغیلان غم مخور.

réplique angélique dans les cieux réservée aux anges. Pour le soufi, cette Kaaba n'est qu'une représentation, une référence tangible à une Kaaba intérieure qui est son propre cœur. Allah, donc, demeure dans le cœur du soufi, à conditions que ce cœur soit suffisamment propre et préparé pour l'accueillir.

Ce distique parle d'un voyage dans le monde tangible vers cette Kaaba de la Mecque demandant autrefois aux pèlerins de parcourir des déserts pour l'atteindre. Et qui dit désert, dit différents dangers y compris des buissons et des arbustes épineux. Mais il y a une contrepartie à ces dangers : c'est la passion du pèlerin pour la Kaaba, à vrai dire, c'est son amour pour le maître de cette maison : Allah. En revanche, si ce voyage extérieur n'est pas complété par un voyage intérieur vers les tréfonds de son cœur, le parcours initiatique n'est pas réalisé, le but recherché ne peut être atteint. De même que le soufi ne doit pas se désoler à cause des épines sur le chemin désertique menant à la Kaaba, il ne doit pas céder aux difficultés causées par son propre égo, source des désirs et des passions et des penchants qui lui font obstacle sur la voie menant à la connaissance de l'Aimé.

9. « *La beauté de la Kaaba dédommagera peut-être les pèlerins, car elle brûla en son désert l'âme des êtres au cœur ardent.* » (Le Divân, ghazal n° 276, p. 729)<sup>16</sup>

Notre traduction : « *La beauté de la Kaaba dédommagera peut-être les pèlerins ; ceux au cœur vivant qui se sont brûlés l'âme en son désert* ».

L'amour et la jalousie font bon ménage. L'âme de l'amoureux doit donc se brûler dans les flammes de l'amour. Elle doit s'anéantir pour que seul l'amour y reste, mais un amour qui a la marque de tel amoureux ; cette marque n'est que l'absence de ce dernier, le vide de son absence. Dans ce vide ne peut résonner que le *zeker* « rappel », invocation à la présence de l'Aimé. A l'instar de la Kaaba qui fut vidée des idoles—représentations de la multi-divinité—par le Prophète au 7<sup>ème</sup> siècle et qui est depuis remplie par la présence d'Allah, divinité unique. Quand l'amoureux arrive au rendez-vous, la présence de l'Aimé le dédommage toutes les souffrances qui lui ont causé l'anéantissement « *fanâ* ». Autrement dit, l'Existence se substitue au néant. Il renaît du néant dans la miséricorde de l'union

---

جمال كعبه مگر عذر رهروان خواهد  
که جان زنده دلان سوخت در بیابانش.

retrouvée « *vasl* ». Et comme il est dit plus haut, la Kaaba du soufi est son propre cœur rempli de la présence de l'Aimé. Ainsi, la renaissance du soufi, l'ultime dédommagement, se réalise dans son cœur. C'est pourquoi l'une des devises du soufisme est « Surveille ton cœur ! ». Il s'agit d'une parole de Oveys Qarani (mort 37 H. / 657 apr. J.-C.), le premier maître de la Voie Oveyssi Shahmaghsoudi (MTO) qui porte son nom.

10. « *Au désert de la Quête, il y a danger de toute part, mais Hâfez, cœur perdu, avance paisible vers Ton amitié.* » (Le Divân, ghazal n° 282, p. 742)<sup>17</sup>

Notre traduction : « *Au désert de la Quête, bien qu'il y ait danger de toute part, Hâfez, amoureux, protégé par Ton amitié, y avance paisiblement.* »

Malgré les dangers omniprésents de toute sorte, le soufi n'est pas désespéré pour autant, tant qu'il se dirige vers lui-même pour découvrir qu'il est devenu *bidel* « cœur perdu » ; il s'agit de se rendre compte que son cœur s'est vidé de tout ce qui lui appartient : ces désirs, ses souhaits, ses passions ; et la découverte la plus importante c'est que ce cœur vide est entièrement rempli par *tawallî* « l'amitié » omniprésente de l'Aimé, ce qui donne de l'espérance et du courage au soufi pour qu'il continue sa quête, non pas dans l'inquiétude mais dans la paix. À noter que *tawallî* fait référence à *wali*, un mot de la même racine, qui est l'un des beaux noms d'Allah signifiant ami, maître et protecteur entre autres. *Wali* est aussi l'attribut principal des maîtres soufis par le biais de l'amitié qu'Allah leur a accordée ; ce qui leur procure aussi l'autorité divine pour guider ceux qui cherchent de guidance. Dans le Coran il est dit : « *Votre guide et ami protecteur n'est qu'Allah, mais aussi son messager et les croyants sincères* » (Le Coran, 5 : 55).

11. « *Et si, comme Hâfez, je ne parviens à sortir du désert, j'irai en compagnie du cortège de l'Âsaf de notre époque.* » (Le Divân, ghazal n° 351, p. 892)<sup>18</sup>

<sup>17</sup> در بیابان طلب گر آنچه ز هر سو خطریست  
می رود حافظ بی دل به تولای تو خوش.

ور چو حافظ ز بیابان نبرم ره بیرون<sup>18</sup>  
همره کوبه آصف دوران بروم.



Et s'il est impossible pour le soufi voyageur de parvenir à sortir du désert, « y-a-t-il un moyen d'en sortir ? », comme se pose cette question dans le Coran (40 : 11). Ou, notre voyageur est condamné, comme Sisyphe, à porter sa charge pénible jusqu'aux confins du possible et revenir, malgré lui, en arrière pour répéter la même chose à perpétuité ? En considérant la différence du mythe de Sisyphe, essayant d'atteindre l'immortalité, et le soufi, sachant que la mort n'est qu'une étape transitoire, l'on comprend que leurs sorts ne sont pas semblables. Car le soufi sait dès le début, qu'il y a une issue ; mais chez qui chercher la clé de la porte de sortie ? Hâféz nous indique qu'il ira rejoindre le cortège de l'Âsaf de son époque.

Dans ce distique, Hâféz fait, semble-t-il, le double jeu de référence ; il mentionne non seulement un personnage historique, le vizir surnommé Âsaf du roi de Chiraz de son époque, qui le patronnait peut-être (voir le Divân pp. 893 et 900), mais aussi à Âsif fils de Barkhiyâ qui aurait été, selon le récit traditionnel des musulmans, le grand vizir de Salomon, le roi des juifs. Âsif, aurait été un sage, un connaisseur des sciences ésotériques, et par cela, il est l'un des prototypes du maître spirituel. Ce maître ou patron spirituel veille à ce que son disciple ne s'égaré point dans le désert de la quête, où ses propres désirs débri-dés constituent les dangers les plus redoutables. Ce maître, selon les enseignements soufis, est désigné par Allah qui le fait connaître au disciple à la fois à travers son cœur mais aussi par le biais de ses sens, car comme nous l'avons vu plus haut, Allah a promis de guider ceux qui veulent parcourir la voie de Sa connaissance.

Il est donc primordial que celui qui veut parcourir la voie soufie puisse trouver « son maître », le maître de son temps. Pourtant, la connaissance seule de ce maître ne garantit pas la réussite du disciple ; il lui est indispensable de se mettre tout entier entre les mains divines de son maître, « tel un cadavre entre les mains du laveur de morts », selon un dicton célèbre des soufis. Cela signifie une confiance absolue en son maître ; ce qui est une condition *sine qua non* pour pouvoir profiter de cette source de connaissance, de ce guide sans lequel la caravane des disciples ne parviendra pas à sortir du désert de la quête vers l'océan de la découverte, vers le Vrai qui enveloppe tout par sa miséricorde et sa science à qui plus d'un verset du Coran fait allusion.

12. « *Jusqu'à quand, enfin, se perdre au désert des passions ? Nous demandons le chemin, espérant parvenir à ce qui importe.* » (Le Divân, ghazal 366, p. 926)<sup>19</sup>

Notre traduction : « *Jusqu'à quand, enfin, se perdre au désert d'anéantissement ? Demandons le chemin ! Peut-être parviendrons-nous à comprendre ce qui importe.* »

C'est dans un état d'esprit désertique, dans l'anéantissement totale du vouloir et du pouvoir du soufi qu'apparaît d'une manière très convaincante la nécessité de se tourner vers un guide, ou s'il est déjà présent, ce qui est vrai quant au guide soufi, de se soumettre entièrement à lui. Car, il n'y a que lui qui connaît bien le chemin vers la sortie de ce désert sans repère. C'est lui qui a traversé toutes les étapes initiatiques jusqu'à la réalisation parfaite de son identité Adamique ; ce qui lui a permis de bien connaître les êtres humains et parmi eux ceux qui sont aptes à parcourir le chemin de la quête spirituelle et qui ont la capacité de recevoir les ordres divins passés à travers les paroles et les actes du maître. C'est seulement par lui que le droit chemin de sortie du désert des errances se montre au voyageur et le mène à la découverte de sa propre identité, sa propre source de vie éternelle hors de laquelle il n'y a rien qui mérite de s'en occuper, il n'y a rien qui importe.

13. « *Prends soin de l'assoiffé au désert, et même avec de l'eau pure, au nom de l'espoir qu'en Dieu Tu as sur ce chemin !* » (Le Divân, ghazal n° 440, p. 1076)<sup>20</sup>

Notre traduction : « *Viens aussi au secours de l'assoiffé du désert avec de l'eau pure, au nom de l'espoir que Tu as en Dieu sur ce chemin.* »

Dans ce distique, le soufi errant dans le désert et souffrant de la soif, appelle son Aimé dont la procuration est donnée au guide spirituel, au maître du temps, et lui demande de venir au secours au nom de l'espoir, cette lumière dont la source inépuisable

---

در بیابان فنا گم شدن آخر تا کی<sup>19</sup>  
 ره بیرسیم مگر پی به مهمات بریم.  
 تشنه بادیه را هم به زلالی دریاب<sup>20</sup>  
 به امیدی که در این ره به خدا می‌داری.

est bien l'aimé. Tant que cet espoir demeure dans le cœur du soufi, il lui est possible de voir la lumière de guidance du maître du temps, qui a en revanche une présence hors du temps-espace, car il est le lieutenant de l'Omniprésent, et pour le voir, il suffit de se retourner vers lui dont le siège est le cœur du soufi, et donc, il lui est plus proche que lui-même, comme il est dit dans le Coran (50 : 16) : « *Nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire* ».

À noter que le mot arabe *radjâ'* signifiant « espoir, espérance », l'un des termes chers aux soufis, signifie aussi le bord du puits à eau. Ainsi espérer rencontrer l'aimé est comme se trouver au bord d'un puits à eau dans le désert. En revanche, ne pas avoir espoir de rencontrer l'aimé, c'est-à-dire être en état de désespoir, est considéré comme un signe d'inattention, voire mécréance, envers Allah, comme lui-même a dit : « *Ceux qui n'espèrent pas Notre rencontre, qui sont satisfaits de la vie d'ici-bas et s'y sentent en sécurité, et ceux qui sont inattentifs à Nos signes* » (Le Coran, 10 :7).

14. « *La caravane est partie et toi, tu sommeilles au chemin de l'embuscade.*

*Hélas, tu es bien privé des nouvelles de tant de tintements de grelots !* »

(Le Divân, ghazal n° 446, p. 1089)<sup>21</sup>

Notre traduction : « *La caravane est partie et tu sommeilles, et le désert est devant toi.*

*Ô comment tu ignores tant de tintements de grelots [t'invitant au départ] !* »

L'interlocuteur de ce distique est ce voyageur, endormi dans un caravansérail, dont les compagnons ont pris la route au petit matin, mais lui, malgré les tintements de tant de grelots de la caravane, ne sort pas de son sommeil profond. Ce sommeil qui est « le frère de la mort », selon un dicton persan. Ce sommeil est aussi l'état d'ignorance de ceux qui sont si attachés aux affaires d'ici-bas qu'ils sont devenus aveugles aux signes indiquant la réalité des choses, la Vérité. Ils sont aussi sourds aux appels de partir de cette ignorance vers la connaissance. Mais quelle connaissance ? Les enseignements soufis ne parlent que de la

---

کاروان رفت و تو در خواب و بیابان در پیش<sup>21</sup>  
 وه که بس بی خبر از غلغل چندین جرسی.

connaissance de Soi, car c'est elle qui est la clé de connaissance de la Vérité, que l'on appelle Dieu. Car il est dit dans cette parole du Prophète Mohammad : « *Quiconque connaît son âme, connaît son Seigneur* ».

Ce point est d'autant plus essentiel que, selon les enseignements soufis, chaque être, et de manière plus parlante, l'Homme, est le centre de l'Existence, car « *l'Existence est simple et infinie et chaque manifestation en est pleine* », ainsi nous enseigne le maître soufi de notre temps Salaheddin Ali Nader Angha. Donc, pour connaître l'Existence, il suffit d'en connaître une unité à son image. Et c'est encore le soufisme qui nous apprend que « l'Homme est l'index de toute l'Existence ; il est le visage du Vrai, le Sublime » (Shah-maghsoud Sadegh Angha, 1985 : 26). Seulement, l'homme ainsi honoré à raison, ne peut être que celui qui se montre capable de sortir de l'état désertique de son âme en appliquant les enseignements donnés par son Seigneur et transmis par le maître de son temps. Ce dernier ne peut être qu'un homme qui a pu sortir des conditions humaines, semblable au désert, et qui peut de plus entrer en contact avec le cœur du disciple pour le guider.

Mais, pour pouvoir parvenir à ce stade de connaissance, il faut connaître en premier lieu son état d'ignorance qui ressemble à un sommeil profond ; autrement dit, de prêter l'oreille aux appels et aux alarmes et se réveiller pour ne pas se trouver privé de compagnon—du guide.

15. « *La caravane est partie, tu sommeilles et le désert est devant toi.*

*Comment iras-tu ? À qui demander ton chemin ? Que feras-tu ? Comment seras-tu ? »*

(Le Divân, ghazal n° 449, p. 1095)<sup>22</sup>

Notre traduction : « *La caravane est partie et tu sommeilles, et le désert est devant toi.*

*Quand partiras-tu ? A qui demanderas-tu le chemin ? Que feras-tu ? Comment seras-tu ? »*

Ce distique est l'unique distique du Divân dont le premier vers est une répétition d'un autre (voir distique n° 14). Cette réapparition est en soi significative, car elle indique

---

کاروان رفت و تو در خواب و بیابان در بیهوشی،  
کی روی ره ز که پرسی چه کنی چون باشی.

la persistance d'une image forte chez notre poète dont toute la poésie est un rappel de la beauté absolue de l'Aimé voilée dans les manifestations, dans ce qui est apparente, mais en même temps un appel au départ de cette apparence vers l'Essence, vers cette omniprésence de la Beauté où il n'y a ni « où », ni « quand », ni « qui », ni « quoi », ni « comment ». En effet, dans cette présence pleine de sens pure il n'y a que Lui, unique comme il est décrit dans le Coran (42 :11) : « *Il n'y a rien qui Lui ressemble* », comme Il a été depuis... mais il n'y est même pas « depuis » non plus, car Il est intemporel. Cela, malgré une rafale de questionnements tombée sur le deuxième vers dans lequel sautent aux yeux du lecteur les quatre points d'interrogation avec lesquels Hâfez exhorte le voyageur endormi à se réveiller, à prendre conscience de ses conditions humaines. Ce réveil est plus que nécessaire pour le soufi qui s'est mis à l'épreuve de ce périple, de cette quête de la Vérité, mais qui risque, par insouciance, de ne pas atteindre la connaissance qui l'attend dès sa naissance.

## 7. Conclusion

La littérature classique persane, en particulier sa poésie, a été le moyen le plus expressif de la quasi-totalité des enseignements soufis depuis environ mille ans. Les étapes du cheminements initiatiques des soufis, dit *soluk-e 'erfânî*, constituent une partie majeure de ces enseignements. La première étape en est *talab* « volonté, quête » ; elle est souvent symbolisée par les équivalents persans du mot « désert », s'agissant d'un immense étendu—au sens figuré, un état d'esprit caractérisé par la soif de connaître qui pousse le soufi vers son but ultime, l'union avec son Aimé qui incarne le Vrai, la Vérité.

En cela, la poésie de Hâfez est très représentative, non seulement pour sa richesse conceptuelle mais aussi pour sa puissance technique qui, en employant des métaphores fortes, trace le chemin d'accéder à l'Aimé. « Hâfez, en tant que poète, vit dans la « cité de l'amour » écrivit De Fouchécour (2006 : 15). Cette cité n'est pas un lieu sur Terre ; il s'agit d'un lieu qui se dessine à travers toute la pensée de Hâfez exprimée dans sa poésie. Ce lieu de poète a son propre espace-temps, une intimité qu'il a construit au fur et à mesure de l'élaboration de son œuvre poétique en parallèle avec l'élévation de son âme durant sa quête spirituelle—une quête dont le commencement est la volonté de connaître—se connaître, et cela avec une soif brûlante telle la soif d'un voyageur perdu tout au début de son voyage dans un désert qui voisine son point de départ et qui est étendu jusqu'aux horizons inconnus.

En utilisant la notion de « désert », Hâfez décrit une image forte de la situation qui attend les soufis et les conditions qui leur sont nécessaires pour traverser ce désert—l'étendue de leur propre âme—et arriver au bout de la quête. La Kaaba ou une belle gazelle, ou parfois l'océan, parmi d'autres motifs, sont des métaphores utilisées pour décrire ce but si recherché—une rencontre qui aboutit à l'union avec l'incarnation de toute connaissance : l'Aimé. Le soufi ne parvient à l'atteindre que par l'amour. Et qui dit l'amour, dit le passage des épreuves. Ce qui, en soufisme, ne se réalise qu'en faisant une traversée du désert, souvent au sens figuré, s'agissant d'entamer une quête, avec une volonté sans failles. Hâfez nous indique la nécessité de cette quête et prévient des dangers auxquels l'on risque de courir. Il met en scène ses propres expériences et la façon dont il a pu sortir du désert en profitant des enseignements d'un guide, le maître de son temps. Ce dernier, connaisseur des deux dimensions interne et externe de l'Homme, guide l'adepte soufi jusqu'à la connaissance de sa globalité humaine, sa plénitude existentielle, jusqu'à la découverte de son « Je » - l'identité dans laquelle l'union avec l'Aimé, disons Dieu, se réalise.<sup>23</sup>

## Glossaire

**Allah** – Dieu unique, omniprésent, omniscient et omnipuissant de l'Islam qui a révélé le Coran, l'unique texte sacré des musulmans, au Prophète Mohammad en 7<sup>ème</sup> siècle apr. J.-C. Le mot Dieu, tel qu'il est ordinairement employé et compris par différents peuples, n'est pas un équivalent satisfaisant pour le mot Allah. Car, comme enseigné par le Professeur Salaheddin Ali Nader Angha, le maître soufi de notre époque, « La réalité de « Allah » est en rapport avec l'état d'annihilation. En prononçant « Allah », le saint prophète Mohammad (que la paix soit sur lui) indiquait son propre état d'annihilation dans l'Existence Absolue, et ainsi sa parole portait en elle-même la capacité de guider. » (Salaheddin Ali Nader Angha, 1999 : 132). Vu cette explication, les auteurs de cet article ont préféré de ne pas traduire le mot Allah là où il apparaît dans les textes d'origine coranique ou d'origine soufie.

**Âref** – Maître soufi, connaisseur de l'apparent et du caché, connaisseur de Soi

**Bâdiyé** – Désert (pl. *bavâdî*)

---

<sup>23</sup> Pour mieux connaître la notion du *Je* en tant que l'identité réelle de chaque individu, voir *Les angles cachés de la vie* de Hazrat Shahmaghsoud Sadegh Angha et *Le soufisme : la réalité de la Religion* de Hazrat Salaheddin Ali Nader Angha aux éditions MTO Shahmaghsoudi.

**Bâten** – Un terme d'origine coranique, il désigne la dimension non apparente, l'aspect intérieur de la Réalité dont l'autre dimension est *zâher*, la face manifeste, l'aspect extérieur (voir plus bas). Dans le soufisme, *bâten* renvoie à tous ce qui n'est pas tangible ou perceptif, mais l'objet du témoignage cordial, de la réception, d'où notamment *elm-e bâten* que l'on peut traduire par science ésotérique.

**Biâbân** – Désert (pl. *biâbanhâ*)

**'Erfân** – L'ensemble des enseignements et des méthodes initiatiques basés sur le Coran et les paroles du Prophète et des saints musulmans pour réaliser la connaissance de l'apparent et du caché, la connaissance de Soi qui équivaut la connaissance de Dieu.

**'Eshq** – Amour, la force unificatrice de tous les éléments de l'existence ; la deuxième étape du cheminement initiatique des soufis.

**Esteqnâ** – Suffisance ; la quatrième étape initiatique des soufis.

**Fanâ** – L'anéantissement de la volonté du soufi dans la volonté de l' Aimé ; domination de Sa présence dans toute la vie du soufi.

**Faqr va fanâ** – Pauvreté et anéantissement ; la septième ou l'ultime étape initiatique des soufis.

**H.** – Hégire. En 622 apr. J.-C. le Prophète quitta la Mecque pour Médine ; cet événement fut appelé 'hégire', signifiant émigration, et a été tenu comme le début du calendrier islamique qui est basé sur l'année lunaire.

**Heyrat** – Émerveillement ; la sixième étape initiatique des soufis.

**Kaaba** – Bâtisse en forme de cube désignée comme maison d'Allah se trouvant à la Mecque en Arabie Saoudite ; au sens figuré il s'agit du cœur du soufi qui est le siège de l' Aimé, la demeure d'Allah, le but initiatique recherché des soufis.

**Maktab** – École ; l'ensemble de méthodes et d'enseignements soufis.

**Ma'rafat** – Un dérivé de l'*erfân* (voir plus haut), connaissance ; la troisième étape du cheminement initiatique des soufis.

‘**Orafâ** - pl. de ‘Âref ; maîtres soufis.

**Qorb** – Rapprochement ; l'état dans lequel le soufi est en harmonie parfaite avec l'Existence, ce qui rend possible son rapprochement maximal avec la Vérité, voilée dans la beauté des apparences qui le rappelle au nom de l'Aimé.

**Radjâ** – Espérance d'atteindre le but recherché, l'une des stations spirituelles (maqâm) du cheminement soufi.

**Sâlek** – Adepte de la voie soufie

**Soluk** – Conduite, comportement ; cheminement initiatique des soufis (*Soluk-e ‘erfânî*)

**Soufi** – Initié de la voie soufie

**Tadjalli** – Manifestation divine, l'épiphanie ; dans le soufisme : dévoilement de l'identité réelle de l'homme, le «Je» qui se manifeste tel qu'il est, porteur des attributs divins dans sa globalité.

**Tadjarrod** – L'état dans lequel le soufi s'est détaché de tout intervenant de l'extérieur et de son propre intérieur ; l'état d'isolement absolu qui est l'une des conditions pour que le soufi entre en harmonie parfaite ou *Tawhid* « union » avec l'Existence.

**Tamarkoz** – Concentration soufie spécifique aux maîtres de la Voie Oveyssi Shahmagh-soudi (MTO) qui se constitue de plusieurs exercices méditatifs y compris une concentration profonde sur le cœur d'où le nom donné à cette pratique.

**Talab** – Quête, recherche ; en soufisme : volonté ; la première étape du cheminement initiatique soufi.

**Tariqat** – Sentier, méthode, manière ; voie ou doctrine spécifique à chacune des écoles d'enseignements soufis.

**Tassavvof** – Un équivalent de l'*erfân* : doctrine soufie de connaissance de Soi

**Tavakkol** – Confiance totale en Allah en étant conscient de son omniprésence, son omnipuissance et sa miséricorde ; l'une des stations initiatiques du cheminement soufi.



**Tawalli** – L'amitié d'Allah (l'Aimé) accordée au soufi ; de la même racine, il y a le mot *wali* qui est l'un des noms d'Allah mais aussi l'attribut des maîtres soufis qui ont atteint le rang de ses amis et sont accordés la permission de guider les adeptes.

**Tawhid** – Unicité existentielle, la cinquième étape du cheminement spirituel des soufis.

**Vasl** – Union avec l'Aimé ; dans le soufisme, l'état de conscience d'une connection permanente avec l'Aimé, Allah.

**Zâher** – Un terme d'origine coranique, il désigne la dimension manifeste, l'aspect extérieur de la Réalité dont l'autre dimension est *bâten* qui signifie à peu près la dimension non apparente de la Réalité, son aspect intérieur (voir plus haut). Selon le soufisme, *zâher* renvoie à tous ce qui est apparent et tangible ou perceptif, d'où, notamment, *elm-e zâher* que l'on peut traduire par science de l'apparence, toute science dont l'objet est l'aspect matériel, social, culturel et psychologique de la vie.

**Zekr** – Rappel, invocation de la beauté et de la miséricorde de l'Aimé, Allah.

## Bibliographie :

Angha, Hazrat Salaheddin Ali Nader Shah. *Ghazaliat* [en persan] « recueil de ghazals ». Londres : Éditions MTO Shahmaghsoudi, 2021.

Angha, Hazrat Salaheddin Ali Nader Shah. *Le Soufisme : la réalité de la Religion*. Beyrouth : Éditions Albouraq, 1999.

Angha, Hazrat Salaheddin Ali Nader Shah. *Sufism*. Washington DC : MTO Shahmaghsoudi Publications, 1994.

Angha, Hazrat Shahmaghsoud Sadegh. *Ghazaliat* [recueil de ghazals en persan]. 2<sup>ème</sup> édition. Téhéran : Éditions MTO Shahmaghsoudi, 1985.

Angha, Hazrat Shahmaghsoud Sadegh. *Hamâsé-yé Hayât* [en persan] « *L'épopée de la vie* ». 6<sup>ème</sup> édition. Téhéran : Éditions MTO Shahmaghsoudi, 1980.

'Attâr Neyshâbouri, Faridoddin. *Manteq al-Tayr* « *Conférence des Oiseux* », édité par Mohammad-Reza Shafiei Kadkani. Téhéran : Éditions Sokhan. 11<sup>ème</sup> réédition, 1391 H. / 2012.

Ferdowsi, Abolqâsem. *Shâhnâme* « *Le Livre des Rois* ». Publication en ligne, consulté à l'adresse : <http://ganjoor.net/ferdousi/hajvname>.

Golsorkhi, Iraj. *Sharh-e Morâdât-e Hâfez be qalam-e Sayed Ali Hamadâni* [en persan] « *Explications des objectifs de Hâfez par la plume de Sayed Ali Hamadâni* », Téhéran : Éditions du ministère des affaires étrangères d'Iran, 1994.

Goethe, Johann Wolfgang. *West-Östlicher Divan* traduit sous le titre : *Divân d'Orient et d'Occident*. Traduction, introduction et notes par Laurent Cassagnau. Paris : Éditions Les Belles Lettres, 2012.

Hadith Qodsi [en persan] « *paroles divines* », Mönchengladbach : Éditions MTO Shahmaghsoudi, 1999.

Hâfez Shirâzi. *Divân*. Edition originelle en persan. Édité par Mohammad Qazvini et Qâsem Ghani. Téhéran : Éditions Farhangsarâ Yasâvoli, 1375 H. / 1996.

Hâfez de Chiraz. *Le Divân : Œuvre lyrique d'un spirituel en Perse au XIV<sup>e</sup> siècle*. Introduction, traduction du persan et commentaires par Charles-Henri de Fouchécour. Paris : Éditions Verdier, 2006.

Lazard, Gilbert (avec l'assistance de Mehdi Qavâm-nejâd). *Dictionnaire Persan-Français*. Qom : Éditions Mohaddes, 2002.

Lazard, Gilbert. *Les origines de la poésie persane*. Cahiers de Civilisation Médiévale Année 1971 14-56 pp. 305-317. 1971. Consulté le 09 juin 2021 à l'adresse : [https://www.persee.fr/doc/ccmed\\_0007-9731\\_1971\\_num\\_14\\_56\\_1900](https://www.persee.fr/doc/ccmed_0007-9731_1971_num_14_56_1900).

Le Saint Coran, et la traduction en langue française du sens de ses versets. Beyrouth : Albouraq, 2001.

Le Clézio, Jemia et J.M.G. *Gens des nuages*. Paris : Stock 1997 (Collection folio Gallimard).

Mohebbi, Mohammad. *Aghtâb-e Oveyssi* [en persan] « Chronologie des maîtres Oveyssi », tome 7. Düsseldorf : Éditions MTO Shahmaghsoudi, 2001.

Safâ, Zabihollâh. *Anthologie de la poésie persane*. Traduction, adaptation et annotations : Gilbert Lazard, Lescot Roger et Henri Massé. Paris : Gallimard / Unesco, 1964.

Vâ'ez Kâshefi Sabzevâri, Hosseïn. *Fotovvat-nâmé-yé Soltâni* [en persan] « *Le livre de générosité royale* ». Ed. Mahdjoub Mohammad Djafar. Téhéran : Éditions Fondation de Culture d'Iran, 1971.

Les sources en ligne :

<http://ganjoor.net/hafez>

<https://ghazalestan.com/>