



Parler d'amour sans mot dire: les stigmates de la passion

Monica Balda-Tillier

► **To cite this version:**

Monica Balda-Tillier. Parler d'amour sans mot dire: les stigmates de la passion. Annales Islamologiques, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2015, pp.185-202. <hal-01187170>

HAL Id: hal-01187170

<http://hal.univ-grenoble-alpes.fr/hal-01187170>

Submitted on 28 Aug 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Parler d'amour sans mot dire : les stigmates de la passion

Monica Balda-Tillier
ILCEA – AE 613
Université Stendhal-Grenoble 3
IFAO - Chercheur associée

لي في محبته شهود أربع وشهود كل قضية اثنان
خفق قلبي وارتعاد مفاصلي وصفور لوني واعتقال لساني

*J'ai quatre témoins de l'amour que je lui porte, alors que toute autre affaire
n'en réclame que deux :
Les palpitations de mon cœur, le tremblement de mes membres, la pâleur de mon teint et
la paralysie de ma langue.*

(Mugultāy, *al-Wāḍih*, p. 97)

Dans la première moitié du XIX^e siècle, Darwin reconnut les émotions comme une forme de communication, qui, grâce à l'expression faciale, permettait à un individu de savoir ce que ressentait ses congénères¹. Il faudra néanmoins attendre encore plus de cent ans pour que l'idée que les « réactions que les individus ont par rapport aux objets sociaux ou événements peuvent être comprises en termes de réponses émotionnelles basée sur l'appartenance ou l'identification de l'individu à des groupes sociaux »² fasse son chemin.

Des études plus récentes, conduites par des anthropologues ont confirmé que « les émotions naissent d'une évaluation plus ou moins lucide d'un événement par un acteur nourri d'une sensibilité propre, elles sont des pensées en actes, étayées sur un système de sens et de valeurs. [...] Elles s'inscrivent dans un langage de gestes et de mimiques en principe reconnaissable par ceux qui partagent son enracinement social »³.

L'émotion se dit par le corps. Elle représente une sorte de langage muet fait de signes corporels. Or, bien que les émotions comme l'amour, la colère, la joie et la honte soient universelles, leur expression entretient une relation spécifique avec une culture donnée. Autrement dit, l'expression des émotions est codifiée et suit des règles précises propres à chaque société, que les membres d'un même groupe s'attendent à voir respectées⁴. « Les normes culturelles répriment, modèlent et modulent les expressions émotives. Nous insérons les signes corporels et les ressentis qui les accompagnent dans un tissu de significations

¹Nugier, « Histoire », p. 9.

²Nugier « Histoire », p. 11.

³ Le Breton, *Les passions ordinaires*, p. 12.

⁴ Le Breton, *Les passions ordinaires*, 94.

culturelles préétabli, pour ensuite élaborer cette configuration affectivo-corporelle qu'est l'émotion. [...] L'émotion est un de ces dispositifs par lesquels dialoguent le corps, le monde reçu et l'expérience »⁵.

Les codes par lesquels on exprime les émotions étant changeants dans leur contexte géographique, culturel et historique, il faut tenir compte du fait que « la relation entre l'émotion et le corps n'est ni obligatoire ni invariable, mais elle dépend des normes et des besoins en matière d'expression à l'intérieur de chaque communauté émotionnelle »⁶.

Étudier les émotions à l'époque médiévale n'est certainement pas une tâche facile. Le premier problème qui se pose à l'historien des émotions est sans doute celui des sources. Pour l'amour *'udrite*⁷ dans le monde arabo-musulman médiéval, qui constitue le sujet spécifique de ce travail, « l'on peut se demander » - comme l'a fait Georges Duby dans son étude sur l'amour dans la société française du XII^e siècle – « si ce sentiment eût jamais d'autre existence que dans les textes littéraires »⁸. Notre seule source étant la littérature, nous ne connaissons les émotions du passé que par des filtres représentés par « les documents écrits ou iconographiques, exécutés selon les normes et en fonction des codes de représentation propres à l'époque. Notre seul accès au passé doit se frayer par les discours, les représentations de ce qui peut apparaître comme reflet de la *norme* et non de la *pratique* »⁹.

Les limites que mentionne Duby ci-dessus sont celles qui s'imposent à notre travail. Loin de prétendre faire l'histoire d'une émotion complexe telle que l'amour dans l'islam médiéval, cet article ne constitue en effet qu'une tentative pour montrer comment un certain groupe social (les raffinés), décrit par un certain type de sources (les traités d'amour), est réputé exprimer une émotion (la passion amoureuse). Nous tenterons également d'interpréter le sens et la valeur que les signes de l'amour acquièrent dans la culture et civilisation arabo-islamique médiévale.

La période prise en considération s'étend sur sept cents ans, du X^e au XVII^e siècle de notre ère. La prise en compte d'une période aussi longue se justifie par certaines caractéristiques de la littérature arabo-islamique médiévale dans laquelle « les textes se transmettent, se dédoublent et inspirent des compositions qui font du neuf avec de l'ancien »¹⁰.

⁵Boquet, Piroška, « Une histoire des émotions incarnées », p. 15.

⁶Barbara H. Rosenwein, « Les communautés émotionnelles et le corps », p. 74.

⁷Le terme *'udrite*, qui fait référence à la tribu des Banū 'Udra, particulièrement connue par la tendresse de leur cœur, est une sorte d'amour profane dont le principe fondamental est la chasteté et qui peut être comparé à l'amour « courtois » en Occident.

⁸Duby, « Mâle », p. 46.

⁹Piroška, « Les émotions et l'historien », p. 14.

¹⁰Chraïbi, « Classification », p. 29.

Il s'agit donc tout d'abord, dans ce travail, de définir la nature des signes corporels de l'amour, dans l'univers sémantique élaboré par la littérature arabe médiévale. Après avoir identifié ces « signes » et en avoir analysé la valeur, nous nous interrogerons sur leur éventuelle organisation en une sorte de « langage ». Nous essayerons enfin d'identifier ceux qui étaient à même de comprendre ce « langage » ainsi que la fonction et la valeur symbolique qu'ils lui attribuaient.

I. DEFINITION DES SIGNES DE LA PASSION AMOUREUSE (*'alāmāt al- 'išq*)¹¹

Selon les auteurs arabes médiévaux, la passion amoureuse s'exprime par des signes qui apparaissent de façon visible dans le corps des amants. Ces signes de la passion amoureuse (*'alāmāt al- 'išq* ou *aḥwāl al- 'uššāq*, « états des amants passionnés ») sont listés et analysés de façon approfondie dans une dizaine de traités d'amour (écrits entre le X^e et le XVII^e siècle), qui font partie d'un genre littéraire arabo-islamique né au IX^e siècle et dont la production perdure jusqu'au XVIII^e siècle¹².

Les signes extérieurs de la passion amoureuse représentent un passage obligé dans les traités d'amour, bien que la question ne soit pas toujours traitée de la même manière dans tous les ouvrages. Ces *'alāmāt*, apparaissent dans le corps des amants, lorsque leur amour est véritable. Ils représentent l'expression non-verbale de la passion et permettent à l'œil avisé d'identifier les amants.

A. Le témoignage des signes

Au IV^e/X^e siècle, al-Ḥarā'itī (m. 327/939)¹³, auteur du *I'tilāl al-qulūbfī aḥbār al- 'uššāq wa-l-maḡānīn*, intitule un des chapitres de son ouvrage : « Des indices de l'amour et de ses témoignages¹⁴ ». À la différence des auteurs qui le suivent, al-Ḥarā'itī ne donne pas une liste de *'alāmāt*, mais fonde son chapitre sur le *ḥadīṭ* prophétique qui dit :

¹¹ Bien que les auteurs dont nous traiterons utilisent parfois à la place de *'išq* les termes parasynonymiques *ḥubb*, *maḥabba* ou *hawā*, nous emploierons tout au long de cet article le terme *'išq*, car il est le seul qui soit commun aux traditions littéraire, médicale et philosophique.

¹² Sur l'histoire du genre littéraire des traités d'amour dans la tradition arabo-islamique médiévale, voir Balda, M. « Genèse et essor d'un genre littéraire », p. 121-130.

¹³ Al-Ḥarā'itī, Abū Bakr Muḥammad b. Ġa'far b. Muḥammad b. Sahl al-Sāmarrī, traditionniste et homme de lettre, il enseigna le *ḥadīṭ* à Damas. « Il a laissé plusieurs ouvrages d'éthique et de belles-lettres ». Réd., « al-Kharā'itī », *EF*, IV, 1088b.

¹⁴ *Dalālat al-maḥabbawa-šawāhidu-hā*. Ibn Qayyim al-Ġawziyya (m. 751/1350) utilise également le terme *šawāhid* dans le titre d'un des chapitres de sa *Rawḍat al-muḥibbīn wa-nuzhat al-muštāqīn (fī 'alāmāt al-maḥabbawa-šawāhidu-hā)*, p. 267.

القلوب¹⁵ جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف.

(Les cœurs sont semblables à des armées mobilisées : ceux qui se reconnaissent se lient d'amitié, ceux qui ne se reconnaissent pas s'opposent)¹⁶

Le *ḥadīṭ*, rapporté dans plusieurs versions et suivi de vers à valeur explicative, sert à étayer l'idée que les cœurs (ou les esprits) communiquent entre eux par certains signes muets qu'ils sont capables ou non de reconnaître chez les autres. Ces signes représentent des témoignages (*ṣawāhid*) et, en tant que tels, ils ont un référent extérieur. Ils ont besoin d'un public et permettent de définir l'appartenance à un groupe. Nous y reviendrons.

Un siècle plus tard, *al-Maṣūnfisirr al-hawā al-maknūn* d'al-Ḥuṣrī (m. après 413/1022)¹⁷, est le premier ouvrage à mentionner une longue liste de '*alāmāt al-maḥabba*'¹⁸. Il fournit également des instructions sur la façon dont il faut interpréter ces signes. Selon al-Ḥuṣrī, le poète lyrique 'Abbas b. al-Aḥnaf aurait dit que l'amour (*maḥabba*) se manifeste dans le corps par des signes (*maḥā'il*) et des indices (*dalā'il*)¹⁹. Le terme *maḥā'il*, pluriel de *maḥīla*, est défini dans le dictionnaire arabe-français de Kazimirsky²⁰, qui glose le *Lisān al-'arab*, comme un « signe, indice d'après lequel on juge de la qualité, surtout bonne, d'une chose ». Selon le *Lisān al-'arab*, le terme indique, au sens premier, un nuage qui laisse présager la pluie. Le terme *maḥā'il* est suivi du mot *dalā'il* (pluriel de *dalīl*) qui signifie un « indice, signe à l'aide duquel on montre ou prouve quelque chose ». Ces deux paronymes, juxtaposés pour les exigences de la prose rimée, ou pour des raisons stylistiques (l'assonance) insistent sur l'idée que les signes de la passion amoureuse qui apparaissent dans le corps des amants sont des « indices » qui permettent au bon « détective » de parvenir à des preuves irréfutables d'une réalité.

¹⁵ Ou, dans une autre version, *al-arwāḥ*. Al-Ḥarā'īṭī, *I'tilāl*, p. 216.

¹⁶ Al-Ḥarā'īṭī, *I'tilāl*, p. 216. Une explication détaillée de ce dire se trouve chez al-Ġazālī. Nous l'avons traduite de la façon suivante : « L'affection entre deux individus [...] peut aussi avoir lieu par l'affinité cachée (*al-munāsaba al-bāṭina*) qui provoque (*tūḡab*) la familiarité (*ulfa*) et l'accord (*muwāfaqa*), car chacun est attiré naturellement vers ce qui lui ressemble. Les ressemblances sont cachées et ont des causes précises, que les hommes ne peuvent pas voir ». Al-Ġazālī, *Kitābadāb al-ṣuḥbawa-l-mu'āšarama 'aṣnāf al-ḥalq*, p. 169.

¹⁷ Al-Ḥuṣrī, Abū Ishāq Ibrāhīm b. 'Alī b. Tamīm al-Qayrawānī, « poète renommé et fin lettré, il attirait auprès de lui la jeunesse kairouanaise, [...] qui profitait de sa vaste érudition en matière littéraire et de ses directives dans la conception de l'*adab* ». Son *Maṣūnfisirr al-hawā al-maknūn* est « une monographie à caractère encyclopédique et qui se veut technique, "scientifique" même, du sentiment d'amour ». Bouhaya, Ch., « al-Ḥuṣrī », *EF*, III, 660a-662a.

¹⁸ Le terme *maḥabba* utilisé par al-Ḥuṣrī indique, de façon générale, l'amour divin. Dans le *Kitāb al-muwaššā*, d'al-Waššā' (m. 325/937) on trouve déjà une liste des '*alāmāt al-hawā* (*hawā* étant un autre mot pour la passion amoureuse utilisé parfois avec une connotation plus charnelle), mais leur signification n'est nullement expliquée. Nous reparlerons de cet ouvrage ci-dessous. Al-Waššā', *al-Muwaššā*, p. 50-51.

¹⁹ Al-Ḥuṣrī, *al-Maṣūn*, p. 218.

²⁰ Kazimirski, *Dictionnaire Arabe-Français*.

Quelques lignes plus bas, cette idée de clarté extrême attribuée par al-Ḥuṣrīaux *'alāmāt al-mahabbā* est confirmée. Il affirme en effet que ces indices sont d'une évidence qui saute aux yeux et d'une clarté éclatante²¹. Al Ḥuṣrī insiste sur l'idée qu'ils ne peuvent pas tromper et amènent donc infailliblement aux preuves.

B. L'interprétation des signes

Un demi-siècle après al-Ḥuṣrī, l'andalous Ibn Ḥazm(m. 456/1064)²²signale aussi l'existence de « signes de la passion amoureuse », qui ne sont compréhensibles – dit-il – qu'à une certaine catégorie d'êtres humains :

للحُب علامات يقفوها الفطن ويهتدي إليها الذكي.

(L'amour possède des signes que seuls ceux qui sont doués de sagacité discernent etauxquels ne prêtent attention que les hommes intelligents.)²³

Ibn Ḥazm fait plusieurs sortes de distinctions dans sa liste de signes de l'amour²⁴. Après en avoir énumérécertains, il précise qu'ils se manifestent avant que le feu de l'amour ne se répande et que les flammes de son incendie ne s'élèvent, car, lorsque l'amour prend possession du cœur, l'amant ne s'exprime plus par la parole, mais par les « symptômes » (*a'rād*), qui se manifestent ouvertement²⁵. Ces signes sont visibles par tout le monde, bien que tous les hommes ne sachent pas les interpréter²⁶. Comme une langue proprement dite, les signes de la passion amoureuse sont dotés de connotations particulières qui se dérobent aux non-initiés.

Sa liste de *'alāmāt* est ensuite divisée en deux parties. Après une première liste de signes, Ibn Ḥazm signale la présence d'indices contraires (*'alāmātmutaḍādda*), car deux choses, qui sont le contraire l'une de l'autre jusqu'à l'extrême, sont en réalité similaires (*al-aḍḍādandād*), de la même façon que la neige, lorsqu'elle fond dans la main brûle autant que le feu²⁷. Les signes de la passion amoureuse se rapprochentdonc du langage verbal par la présence de « synonymes » et de « contraires ».

²¹Al-Ḥuṣrī, *al-Maṣūn*, p. 218.

²²Ibn ḤazmAbūMuḥammad 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īdfut un « poète, historien, juriste, philosophe et théologien andalou. ». Son *Tawq al-ḥamāma* « est une traité sur l'amour et les amants ». Il « s'inscrit dans un genre littéraire qui devait avoir de nombreux représentants, celui qu'on pourrait appeler Code d'Amour ». Arnaldez, R. « Ibn Ḥazm », *EF*, III, 814a-822a.

²³Ibn Ḥazm, *Tawq*, p. 92.

²⁴Le terme utilisé ici par Ibn Ḥazm pour désigner l'amour est *ḥubb*, qui signifie l'amour en général et non seulement l'amour de couple comme *'išq*. Dans la tradition littéraire arabo-musulmane médiévale, le *ḥubb* désigne généralement un sentiment d'intensité moindre. Al-Ġāḥiẓ, *Risālat al-Nisā'*, III, 139-140 et Cheikh-Moussa, « La négation d'éros », p. 73.

²⁵ Ibn Ḥazm, *Tawq*, p. 94.

²⁶ Ibn Ḥazm, *Tawq*, p. 95.

²⁷Ibn Ḥazm, *Tawq*, p. 95.

Enfin, Ibn AbīḤaḡala (m. 776/1375)²⁸, qui consacre un chapitre de son *Dīwān al-ṣabāba* aux causes (*asbāb*) et aux signes (*'alāmāt*) de la passion amoureuse (*'išq*), souligne l'importance du regard, qui permet à l'amant de parler à son bien-aimé sans mot dire, en particulier lorsque l'amour est le produit de l'affinité (*mušākala*) et de la communion (*munāsaba*) entre deux âmes²⁹.

II. TYPOLOGIE DES SIGNES DE L'AMOUR

Les auteurs mentionnés qui donnent une définition des *'alāmāt al-'išq* fournissent aussi généralement une liste. Bien que certains signes se répètent chez nombre d'auteurs, il est possible de dégager plusieurs types d'approches.

A. L'approche « physique » et « médicale »

Dans son *Kitāb al-muwaššā'*, al-Waššā' (m. 325/937)³⁰ énumère les signes suivants comme permettant d'identifier les amants :

واعلم أن أول علامات الهوى على ذي الأدب نحول الجسم، وطول السقم، واصفرار اللون، وقلة النوم، وخشوع النظر، وإدمان الفكر، وسرعة الدموع، وإظهار الخشوع، وكثرة الأثين، وإعلان الحنين، وانسكاب العبرات، وتتابع الزفرات³¹.

(*Sache que les signes de la passion chez l'homme policé sont la maigreur du corps, la persistance de l'aspect maladif, le teint jaunâtre, l'insomnie, le regard soumis, la dépendance de la pensée, les larmes faciles, l'humilité, les soupirs répétés, la nostalgie avouée, l'abondance des larmes et les gémissements réitérés*).

Al-Ḥuṣrī (m. après 413/1022) se limite également à une liste de ces signes, sans cependant les expliquer un par un, comme ce sera le cas pour les auteurs suivants³²:

نحو لا الجسم، دليل الكمد، كسوف البال، تغيير الحال، الشحوب الظاهر، الداء المخامر، ترادف الزفرات، تتابع العبرات، اضطراب القلب، اضطراب الصدر، التهاب الوجد، انتهاب الصبر.

(*La maigreur extrême, les marques de la tristesse, le visage sombre, le changement dans la manière d'être ou de se comporter, la pâleur évidente, l'état maladif diffus, les soupirs*

²⁸ Ibn AbīḤaḡala, Abū l-'Abbās Aḥmad b. Yaḥyā Šihābal-dīn al-Tilmisānī fut un « poète et prosateur arabe. [...] Il écrivit un certain nombre de *maqāmāt* et de nombreux ouvrages en vers et en prose ». Robson, J. et Rizzitano, U., « Ibn AbīḤaḡala », *EF*², III, 707b-708a.

²⁹ Ibn AbīḤaḡala, *Dīwān al-ṣabāba*, p. 17. À propos de la *mušākala*, voir Ġad'ān « Dā'ī al-mušākala », p. 88 ; l'origine grecque de la *mušākala*, appelée en occident *similitudo* a été évoquée par J. Norman Bell dans son essai *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, p. 108.

³⁰ AbūṬayyib Muḥammad b. Aḥmad b. Iṣḥāq al-A'rabī, abrégé en al-Waššā' ou Ibn al-Waššā' fut un « homme de lettres arabe, spécialiste de grammaire et de lexicographie, qui était très érudit et faisait autorité en ce qui concerne les bonnes manières [...] Le *Kitāb al-Muwaššā'* est un manuel des comportements, des manières et des goûts particuliers qui sont le fait des gens raffinés (*ẓarīf*) ». Raven, W., « al-Wašshā' », *EF*², XI, 175b-176a.

³¹ Al-Waššā', *Kitāb al-muwaššāḥ*, p. 50-51.

³² Al-Ḥuṣrī, *al-Maṣūn*, p. 218.

répétés, les pleurs incessants, les palpitations du cœur, la poitrine brûlante, le feu de la passion, la perte de patience).

Ces deux premières listes portent principalement leur attention sur des indices corporels, des reflets strictement physiques de la passion amoureuse sur le corps des amants.

Quelques siècles plus tard, Dā'ūd al-Anṭākī (m. 1008/1599) étudie les signes de l'amour avec le regard du médecin dont il a la formation³³. Le *Tazyīn al-aswāq* précise que l'amour passionné ('*išq*) a des effets néfastes à la fois sur le corps et sur l'esprit de l'amant. Il provoque la corruption du corps, l'anéantissement de l'esprit et cause la folie des êtres mentalement sains ('*uqalā*')³⁴. Al-Anṭākī consacre ensuite un chapitre aux signes ('*alāmāt*) de l'amour que l'on a mentionnés et qu'il affirme être en réalité des « états » ou « symptômes » (*aḥwāl*) qui affectent le corps des amants. Certains sont plus « physiques » :

- L'altération du teint et des yeux (*taḡayyur al-alwānwa-l-'aynayn*) ;
- L'accélération du pouls (*tawātur al-nabḍ*) ;
- Les palpitations (*ḥafaqān*) ;
- L'engourdissement de la langue (*i'tiqāl al-lisān*) ;
- La corruption de l'intellect (*fasād al-dīhn*) et sa paralysie (*ta'aqqul*).

Ces symptômes sont évolutifs (*yustadallu 'alayha bi-l-taṭawwurwa-l-tanaqqul*), exactement comme ceux d'une maladie, et finissent par provoquer la mort des amants³⁵. D'autres sont plus « psychologiques » et concernent le comportement de l'amant et ses goûts, qu'il aligne entièrement sur ceux du bien-aimé :

- Imiter l'aimé dans ses gestes (*al-tašabbuh bi-l-maḥbūbfīsā'ir al-af'āl*) ;
- Aimer ce qu'il aime (*al-maylilāmāyuhibbu*) ;
- Utiliser ce qu'il a utilisé (*isti'mālmākānaftātari-hi*) ;
- Être à l'unisson avec le corps du bien-aimé au point d'être malade en même temps que lui (*ittihād al-aḡsādwa-l-mardḥaytuyamruḍ al-aḥar*)³⁶ ;
- Trouver plaisants tous les discours qui concernent l'aimé et trouver beaux ses habits (*istiḥlā' māyata'allaq bi-hi min naḥwḥadīṭwa-malbūs*) ;
- Approuver ce que le bien-aimé fait ou dit, même lorsque l'on n'est pas d'accord (*ru'yatmāyunsabilayhiwa-yaqūlu-hu ḥasananaṣaḥiḥanwa-in kāna bi-l-ḥilāf*)³⁷

³³ Al-Anṭākī, Dāwūd b. 'Umar al-Ḍarīfūt un médecin arabe, dont l'œuvre principale est représentée par un manuel de médecine générale. « Comme l'art érotique était alors considéré comme un appendice de la médecine, il rédigea aussi un abrégé de l'ouvrage de Muḥammad al-Sarrāḡ (m. 500/1106) sur l'amour, sous le titre *Tazyīn al-aswāq bi-taḥṣīl al-aswāq al-'uṣṣāq* ». Brockelmann, C.- [Vernet, J.], « al-Anṭākī », *EF*², I, 531b.

³⁴ Al-Anṭākī, *Tazyīn al-aswāq*, I, p. 50.

³⁵ Al-Anṭākī, *Tazyīn al-aswāq*, I, p. 60.

³⁶ Al-Anṭākī, *Tazyīn al-aswāq*, I, p. 61.

³⁷ Al-Anṭākī, *Tazyīn al-aswāq*, I, p. 62.

Ibn al-Bakkā' al-Balḥī (m. 1040/1630)³⁸ précise aussi qu'il aborde les signes de la passion amoureuse du point de vue « médical ». Il introduit en effet sa liste en disant qu'à partir de certains de ces signes on peut reconnaître les amants et qu'à partir d'autres on peut faire la différence entre un homme fou et un autre sain d'esprit (*li-l-ḥubb'alāmāttu'raf min al-muḥibbīnwa-'alāmātyu'rafbi-ha al-maḡnūn min al-saqīm*)³⁹. Tous les membres du corps de l'homme sont d'ailleurs affectés par la passion :

الحب ينقسم على أقسام منها ما هو بجميع البدن إجمالاً وهو أن لا يكون فيه عضو إلا وهو شاهد
للمحبيب عند حضوره مجيب له عند دعاته.

*(L'amour se divise en plusieurs catégories parmi lesquelles il y en a qui affectent le corps dans sa totalité. Tous les membres [du corps de l'amant] en témoignent à l'aimé lorsqu'il est présent et répondent à son appel)*⁴⁰.

Al-Balḥī semble traiter la passion amoureuse comme une maladie « psychosomatique ». Sa casuistique est plus développée que chez les autres auteurs. Il remarque tout d'abord que l'amant se fait manipuler par l'aimé comme un corps sans vie entre les mains de ceux qui lavent les morts et les préparent pour l'enterrement. L'amour prend en effet possession d'un cœur dans sa totalité, il efface la personnalité de l'amant et ne lui laisse aucune volonté propre.

L'amant est généralement maigre, possède un teint jaune, est souvent alité, mais peut parfois se montrer très dynamique et arborer un teint éclatant, car l'amour revêt l'homme d'un habit propre à chaque individu⁴¹. Quand on mentionne son bien-aimé, l'amant pâlit, toute couleur quitte son visage et sa poitrine tressaille. Ce symptôme est provoqué par la frayeur (*faza'*)⁴². Al-Balḥīen donne une explication basée sur la théorie médicale des humeurs⁴³ :

³⁸Muṭnal-Dīn Ibn Aḥmad Ibn Abī al-Faṭḥ al-Balḥī, mieux connu comme Ibn al-Bakkā', né en Egypte à une date inconnue, passa de longues années dans le Ḥiḡāz. Son père, surnommé al-Bakkā' (le Pleureur) était connu sous cette appellation pour son appartenance à un groupe de mystiques qui passaient beaucoup de temps à pleurer de peur du jugement final. Kanazi, G. (éd.), *The Ḡawānī al-ašwāq*, p. XI.

³⁹Al-Balḥī, *Ḡawānī*, p. 60.

⁴⁰Al-Balḥī, *Ḡawānī*, p. 90.

⁴¹Al-Balḥī, *Ḡawānī*, p. 70.

⁴²Al-Balḥī, *Ḡawānī*, p. 72.

⁴³Dans sa préface à la traduction de l'ouvrage de Galien, le médecin grec le plus cité par les auteurs arabes, Jean Starobinski précise que pour ce savant : « Les facultés de l'âme sont tributaires des tempéraments du corps et des influences du milieu physique environnant ». Galien, *L'âme et ses passions*, Préface, p. XXIV. Dans la conception de Galien, le corps humain est composé de quatre humeurs. La relation entre le corps et l'âme est fondée sur la prévalence d'une des quatre qualités primaires (chaleur, froideur, mouillé et sec) dans chacune des humeurs. Heinrich von Staden, « The physiology and therapy of anger: Galen on medicine, the soul and nature », p. 67.

وربما جاء المعشوق إلى العاشق فجأة فيضطرب قلبه وتشتعل الحرارة وتخدم، فإذا خمدت برد
التامور وجمد الدم واستحال اللون إلى السواد أو إلى الخضرة ثم يتصفى فيصفر.

(Si le bien-aimé vient visiter l'amant à l'improviste, son cœur est troublé et la chaleur l'embrase, puis elle s'apaise. Lorsqu'elle perd son intensité, le péricarde se refroidit, le sang se fige et le teint devient noir, ou vert, puis s'affine et jaunit.)⁴⁴

En revanche c'est parfois la rougeur qui envahit le visage de l'amant : elle est le signe de la pudeur. Lorsque l'amant est troublé, il pâlit et lorsqu'il éprouve de la pudeur, il rougit. À la mention de l'aimé, certains amants pâlisent et tressaillent, ils s'arrêtent de parler et leur sang se fige. D'autres au contraire prennent un teint éclatant et ont l'air satisfait et accompli⁴⁵. L'amant pleure sans cesse, se plaint et gémit⁴⁶. Il aime tout nom (*ism*), adjectif (*ṣīfa*) ou verbe (*fa'āl*) qui pourrait servir à décrire l'aimé⁴⁷. Il ne prête aucune attention (*'adam al-talaffut*) à d'autres que l'aimé, même s'il voit quelqu'un aussi beau que la pleine lune.⁴⁸ Certains signes permettent aux amants de se reconnaître entre eux. Al-Balḥī signale que les amants ne cherchent nullement à dissiper le chagrin d'amour ou la passion (*sulwān*)⁴⁹.

Enfin, l'exposé sur les signes de la passion amoureuse dans le *Ġawānī* se conclut par une métaphore explicative : « Si le pouvoir de l'amour (*sulṭān al-ḥubb*) descend sur le cœur et pénètre par la porte du chagrin d'amour (*bāb al-waġd*), il coupe l'accès et ferme la porte du réconfort en ouvrant celle des passions. Parfois l'amant écrit dans la poussière, il ne dort pas de la nuit et surveille les étoiles en levant ses mains comme un astrolabe. À d'autres moments, ses pleurs entraînent les norias du souci (*nawā'ir al-qalaq*), afin d'abreuver le corps de la passion »⁵⁰.

B. Ibn Ḥazm et l'approche « psychologique »

Dans le *Ṭawq al-Ḥamāma* d'Ibn Ḥazm (m. 456/1064), l'énumération des signes de l'amour, plus focalisée sur l'observation des comportements, est également agrémentée d'explications et d'exemples⁵¹. Les *'alāmāt* mentionnées par cet auteur, ainsi que les éclaircissements qui les accompagnent, seront repris maintes fois par ses successeurs.

⁴⁴ Al-Balḥī, *Ġawānī*, p. 73.

⁴⁵ Al-Balḥī, *Ġawānī*, p. 74. Encore une fois, al-Balḥī fait suivre ces observations empiriques par une explication « scientifique » de ce qui, à l'intérieur du corps humain, provoque ces symptômes extérieurs. Cf. Al-Balḥī, *Ġawānī*, p. 75.

⁴⁶ Al-Balḥī, *Ġawānī*, p. 77.

⁴⁷ Al-Balḥī, *Ġawānī*, p. 78.

⁴⁸ Al-Balḥī, *Ġawānī*, p. 93.

⁴⁹ Al-Balḥī, *Ġawānī*, p. 94.

⁵⁰ Al-Balḥī, *Ġawānī*, p. 94.

⁵¹ Nous avons déjà signalé les distinctions adoptées par Ibn Ḥazm dans son classement des signes de l'amour et nous ne le répéterons pas ici.

Le premier de signes, qui est aussi le plus important⁵² est le *idmān al-naẓar*, (dépendance du regard). Selon le *Lisān al-'arab*, la forme IV (*af'ala*) de *damana* signifie l'habitude invétérée qu'a quelqu'un d'absorber un aliment ou une boisson - l'alcool (*ḥamr*) est mentionné comme exemple - qui le rend incapable de s'en passer. De la même façon, l'œil de l'amant a tellement l'habitude de se représenter sans cesse le faciès du bien-aimé qu'il en devient dépendant. Cet organe, qui représente une porte conduisant directement à son âme (*bāb al-nafs al-šāri'*), – continue Ibn Ḥazm – ne quitte jamais l'aimé, qui est pour lui comme le soleil pour le caméléon (*ka-l-ḥirbā' ma'a al-šams*)⁵³.

L'attraction irrésistible de l'amant vers le bien-aimé ne se manifeste pas uniquement par l'œil, mais aussi par la parole, car l'amant « accepte de son bien-aimé tout ce qu'il dit, même si jamais il ne l'aurait fait pour quelqu'un d'autre »⁵⁴. Des exemples sont aussi fournis : l'amant se tait quand son bien-aimé parle, le croit même lorsqu'il sait pertinemment qu'il ment, le seconde bien qu'il se comporte injustement, etc.⁵⁵ Même sa démarche en est changée : l'amant hâte le pas vers l'endroit où son bien-aimé se trouve, afin de s'asseoir à côté de lui. Il retarde la séparation par tous les prétextes lorsqu'il doit s'en éloigner⁵⁶. Ses réactions sont amplifiées : une véritable terreur⁵⁷ apparaît sur son visage (*tabdū*) lorsqu'il aperçoit soudainement son bien-aimé, ou quelqu'un qui lui ressemble, ou lorsqu'il entend prononcer son nom⁵⁸. Sa nature s'améliore et il montre des qualités qu'il n'avait jamais eues auparavant : l'avare devient généreux, le rude raffiné, l'ignorant s'instruit, etc.⁵⁹.

D'autres signes, qui sont dits visibles à tout le monde, ne se manifestent que lorsque le feu de l'amour a définitivement pris possession de l'esprit de l'amant, au point qu'il n'arrive plus à maîtriser son corps⁶⁰ :

- Être excessivement à l'aise dans un endroit étroit et éprouver de l'angoisse dans un lieu vaste⁶¹ ;
- Être attiré par une chose que l'un des amants a touché⁶² ;
- Faire beaucoup de signes cachés⁶³ ;

⁵² Le texte arabe dit *awwalu-hā*, le premier d'entre eux, ce que nous interprétons, non seulement comme une primauté dans l'ordre de mention, mais aussi comme un classement par importance. Ibn Ḥazm, *Tawq*, p. 92.

⁵³ Ibn Ḥazm, *Tawq*, p. 92.

⁵⁴ Ibn Ḥazm, *Tawq*, p. 93.

⁵⁵ Ibn Ḥazm, *Tawq*, p. 93.

⁵⁶ Ibn Ḥazm, *Tawq*, p. 93.

⁵⁷ Nous avons choisi de traduire de cette façon à la fois les termes *baht* et *raw'a*.

⁵⁸ Ibn Ḥazm, *Tawq*, p. 93.

⁵⁹ Ibn Ḥazm, *Tawq*, p. 94.

⁶⁰ Ibn Ḥazm, *Tawq*, p. 94.

⁶¹ *Al-Inbisāt al-kaḥīr al-zā'idfīl-makān al-ḡayyiqwa-l-taḡayyūqfī l-makān al-wāsi'*.

⁶² *Al-muḡādaba'alāšay' ya' ḥuḍu-hu aḡadu-humā*.

⁶³ *Kaḡrat al-ḡamz al-ḡafiyy*. Le terme *ḡamz* selon le dictionnaire de Kazimirsky indique en particulier le fait de faire des signes avec les yeux.

- S'accouder souvent⁶⁴ ;
- Toucher intentionnellement la main du bien-aimé lorsqu'il lui parle et les parties de son corps qu'il garde découvertes⁶⁵ ;
- Boire ce qui reste dans le verre du bien-aimé et chercher l'endroit où il a posé sa bouche⁶⁶ ;
- Vouloir entendre le nom de son bien-aimé et se délecter de parler de lui⁶⁷ ;
- Aimer la solitude et sans cesse s'isoler ;
- Être maigre sans raison et n'éprouver aucune douleur qui l'empêcherait de se retourner, de bouger ou de marcher⁶⁸ ;
- Être effrayé et atrocement consterné, si son bien-aimé le repousse ou s'il se détourne de lui⁶⁹ ; les signes de cela sont les lamentations, une limitation extrême des mouvements, les gémissements et le fait de soupirer jusqu'à s'en fendre le cœur ;
- Aimer la famille du bien-aimé⁷⁰ ;
- Pleurer est également un des signes de l'amour⁷¹.

Muğultāy (m. 762/1361)⁷² et Ibn AbīḤağala (m. 776/1375) reprennent en grande partie les signes mentionnés par Ibn Ḥazm⁷³.

C. Ibn Qayyim al-Ġawziyya et l'approche « mystique »

Ibn Qayyim al-Ġawziyya (m. 797/1200)⁷⁴ précise tout d'abord que les signes de l'amour diffèrent selon l'objet et le but (*murād*) de l'amour⁷⁵. Tout en reprenant certains « signes » d'Ibn Ḥazm, il les précise et explique les raisons de leur importance.

Une position centrale est réservée à l'œil qui représente, selon Ibn Qayyim, la porte du cœur, car il « trahit ce qui se trouve dans les consciences et dévoile les secrets (*hiyamu'abbira'anḍamā'iri-hi wa-kāšifa li-l-asrār*). L'œil révèle infailliblement la vérité que les cœurs recèlent, bien mieux que la langue, car les signes du cœur apparaissent

⁶⁴ *Al-mayl bi-l-ittikā'*.

⁶⁵ *Al-ta'ammud li-mass al-yad'inda al-muḥādātawā-li-mass māamkanamin al- a'dā' al-zāhira*.

⁶⁶ *Šurbfaḍlatmāabqā l-maḥbūbfī l-inā' wa-taḥarrī l-makānallaḍīyūqābilu-hufammu-hu*. Ibn Ḥazm, *Tawq*, p. 95.

⁶⁷ A partir d'ici Ibn Ḥazm mentionne les signes qu'il caractérise comme contraires à ceux dont il vient de faire la liste. Voir *infra*. *Al-muḥibbyastad'isamā'ism man yuḥibbwa-yastalidq al-kalāmftaḥbāri-hi*. Ibn Ḥazm, *Tawq*, p. 96.

⁶⁸ *Nuḥul al-ḡismdūnḥarryakūnfī-hi wa-la waḡ'māni' min al-taqallubwa-l-ḥarakawa-l-mašī*. Cela est dit représenter un indice qui ne trompe jamais.

⁶⁹ *Al-ḡaza' al-šadīdwa-l-ḥasra al-mufzi'atagliḥ'indamāyarā min i'rādmaḥbūbi-hi 'an-hu wa-nifāri-hi min-hu. Wa-āyatḍalika al-zaḥīrwa-qillat al-ḥarakawa-l-ta'awwuhwa-tanaḥḥus al-šu'adā'*.

⁷⁰ *Al-muḥibbyuḥibbahlmaḥbūbi-hi*.

⁷¹ *Al-bukā' min 'alāmāt al-ḥubb*. Ibn Ḥazm, *Tawq*, p. 100.

⁷² Muğultāy b. Qilīḡ' AbdAllāh, 'Alāal-dīn al-Bakḡarī al-Ḥikrī al-Ḥanafī fut un célèbre maître ḥanafīte, qui enseigne le *ḥadīṭ* dans différentes *madāris* du Caire. Hamdan, A. S., « Muğultāy », *EP*, VII, 352a.

⁷³ Muğultāy, *al-Wāḍiḥ*, p. 95-101 et Ibn AbīḤağala, *Diwān al-ṣabāba*, p. 15-17.

⁷⁴ Ibn Qayyim al-Ġawziyya, Šamsal-dīn AbūBakr Muḥammad b. AbīBakr al-Zarī fut un théologien et jurisconsulte ḥanbalite. « Son œuvre doctrinale et littéraire est considérable. [...] Les *Madāriḡ al-sālikīn* [...] peuvent être considérés comme le chef-d'œuvre de la littérature mystique dans le Ḥanbalisme ». Laoust, H., « Ibn Qayyim al-Ġawziyya », *EP*, III, 845a-846a. L'attribution traditionnelle à Ibn Qayyim al-Ġawziyya de la *Rawḍat al-muḥibbīn* pose problème.

⁷⁵ Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Rawḍa*, p. 270.

indépendamment de la volonté de l'individu (*dalālatu-hāhāliyya bi-ġayriḥtiyārṣāḥibi-hā*) alors que le langage proprement dit passe par une parole que l'on peut contrôler (*wa-dalālat al-lisān lafziyyatābi'a li-qaṣdi-hi*)⁷⁶. L'œil ne peut donc pas mentir, car ses signes sont toujours porteurs de vérité. Le bien-aimé est sans cesse présent à l'esprit de l'amant tel une statue (*timtāl*), qu'il porte dans son cœur comme une représentation idéale de celui qu'il aime (*miṭālu-hu*)⁷⁷. Lorsque son bien-aimé le regarde, l'amant ferme les yeux ou regarde par terre. Cette attitude est causée – explique Ibn Qayyim – par le respect de l'amant pour son bien-aimé, sa pudeur et l'immensité de ce qu'il éprouve dans sa poitrine⁷⁸.

Comme l'œil, la langue de l'amant est sans cesse occupée à mentionner le nom du bien-aimé et à parler de lui. Son esprit en est tellement rempli qu'il pense au bien-aimé jusqu'au dernier instant avant de s'endormir et à lui va sa première pensée du matin en se réveillant⁷⁹. L'attachement de l'amant au bien-aimé est comparable à une sorte de chaîne (en arabe *iqyād*) et sa volonté ne fait qu'une avec celle du bien-aimé (*yattaḥid murād al-muḥibbwa-l-maḥbūb*)⁸⁰. L'amant ne supporte pas d'être séparé du bien-aimé⁸¹. Il est pendu à ses lèvres et l'écoute de tout son être (*ilqā'sam 'i-hi kulli-hi ilay-hi*)⁸².

D'autres signes sont mentionnés, mais ceux que nous avons énumérés suffisent à montrer que l'amour, dans la conception d'Ibn Qayyim al-Ġawziyya, se traduit par une dévotion tellement absolue qu'elle ne peut avoir que Dieu comme objet. L'utilisation par l'auteur de la *Rawḍa* de termes bien connus de la mystique tels que *murād*, *kaṣf al-asrār*, *ḍamīr*, *dīkr* confirme que l'approche adoptée par Ibn Qayyim dans sa discussion des '*alāmāt al-'išq*' est de l'ordre de la « mystique ».

III. L'INTERPRETATION DES SIGNES OU LE LANGAGE DE L'AMOUR

Les auteurs que nous avons mentionnés discutent la nature des '*alāmāt al-'išq*'. À leurs yeux, les amants portent sur leur corps des marques de l'émotion qu'ils éprouvent ou la révèlent par leur comportement. Certains auteurs concentrent leur attention sur les causes médico-psychologiques qui causent ces comportements qu'ils considèrent comme spécifiques

⁷⁶Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Rawḍa*, p. 270.

⁷⁷Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Rawḍa*, p. 270.

⁷⁸Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Rawḍa*, p. 271.

⁷⁹Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Rawḍa*, p. 272.

⁸⁰Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Rawḍa*, p. 273.

⁸¹Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Rawḍa*, p. 274.

⁸²Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Rawḍa*, p. 274.

aux amants. Ces signes sont reconnaissables pour les initiés et significatifs pour des observateurs avisés. Ils représentent un système de communication essentiellement basé sur la reconnaissance de signes.

A. Le langage des états significatifs ou la *niṣba* d'al-Ġāḥiẓ

Dans *al-Bayānwa-l-tabyīn*, dans un chapitre intitulé *bāb al-bayān*, Abū'Uṭmān al-Ġāḥiẓ (m. 255/868)⁸³ explique que les sens (*ma'ānī*) qui sont dans la poitrine de chaque homme et qui se présentent dans son cerveau sont cachés et invisibles aux autres. L'homme ne peut donc connaître ce qu'il y a dans la conscience (*ḍamīr*) de son compagnon ou de son frère que si ce dernier le lui révèle au moyen du *bayān*⁸⁴. Le *bayān* est ensuite défini de la manière suivante :

والبيان اسمٌ جامعٌ لكلِّ شيءٍ كَشَفَ لَكَ قِنَاعَ المعنى، وهنَّكَ الحِجَابِ دُونَ الضمير،
حتَّى يُفْضِيَ السَّامِعُ إِلَى حَقِيقَتِهِ، وَيَهْجُمُ عَلَى مَحْصُولِهِ كَائِنًا مَا كَانَ ذَلِكَ البَيَانُ، وَمِنْ أَيِّ
جَنَسٍ كَانَ الدَّلِيلِ.

(Le *bayān* est un terme générique qui inclut tout ce qui est à même de te faire démasquer le sens d'une chose et de soulever le voile sur ce que recèlent les consciences, de sorte que l'auditeur découvre la réalité de ce qu'il entend et qu'il atteigne sa cible quelle que soit la nature des signes dont elle est constituée)⁸⁵.

Le *bayān* – continue al-Ġāḥiẓ - est la compréhension et l'explication du sens (*al-fahmwa-l-ifhām*), car on ne donne pas des indices du sens (*dalālāt al-ma'ānī*) que par la parole. Il existe en effet cinq types de signes expressifs : la parole (*al-laḥẓ*), le signe gestuel (*al-iṣāra*), compter sur ses doigts (*al-'aqd*), l'écriture (*al-ḥaṭṭ*) et, enfin, l'état (*ḥāl*) appelé *niṣba*. Cette *niṣba* représente un état porteur de sens (*ḥālādālla*). Elle est aussi efficace que les autres indices et même plus, car elle est capable de révéler les vérités les plus cachées.

Quelques pages plus loin, al-Ġāḥiẓ fournit une explication plus détaillée de la nature de la *niṣba* :

وأما النَّصْبَةُ فَمِنْ الحَالِ النَّاطِقَةِ بِغَيْرِ اللَّفْظِ، وَالمَشِيرَةِ بِغَيْرِ البِيْدِ، وَذَلِكَ ظَاهِرٌ فِي خُلُقِ السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ، وَفِي كُلِّ صَامِتٍ وَنَاطِقٍ، وَجَامِدٍ وَنَاطِقٍ، وَمُقِيمٍ وَطَاعِنٍ، وَزَائِدٍ وَنَاقِصٍ، فَالدَّلَالَةُ الَّتِي فِي المَوَاتِ
الْجَامِدِ، كَالدَّلَالَةِ الَّتِي فِي الْحَيَوَانَ النَّاطِقِ، فَالصَّمَاتُ نَاطِقٌ مِنْ جِهَةِ الدَّلَالَةِ، وَالْعَجْمَاءُ مُعْرَبَةٌ مِنْ جِهَةِ الْبِرْهَانِ.

(La *niṣba* est l'état de ce qui s'exprime sans parler, qui fait signe sans utiliser la main. Elle apparaît dans les créatures célestes et terrestres, qu'elles soient douées de paroles ou

⁸³ Al-Ġāḥiẓ, Abū'Uṭmān' Amr b. Baḥr al-Kinānī al-Fuḡaymī al-Baṣrī, fut un « célèbre prosateur arabe, auteur d'ouvrages d'*adab*, de théologie et de polémique politico-religieuse ». Le *Kitāb al-Bayānwa-l-tabyīn* « paraît être fondamentalement un inventaire de ce qu'on a appelé les "humanités arabes", conçu pour mettre en évidence le talent oratoire et poétique des Arabes ». Pellat, Ch., « al-Djāḥiẓ », *EF*², II, 395a-398a.

⁸⁴ Al-Ġāḥiẓ, *Al-Bayānwa-l-tabyīn*, I, p. 75.

⁸⁵ Al-Ġāḥiẓ, *al-Bayānwa-l-tabyīn*, I, p. 76.

*muettes, figées ou en évolution, fixes ou transitoires, en croissance ou en décroissance. Elle se manifeste aussi bien dans la fixité de la mort que dans les animaux doués de voix, car le muet s'exprime par les signes et ce qui ne peut être exprimé en langue arabe se comprend grâce aux preuves irréfutables)*⁸⁶.

La *niṣba* est donc pour al-Ġāḥiẓ un signe porteur de sens (*ḥālaḍālla*) qui se manifeste chez les créatures de ce monde et qui témoigne d'un sens caché. Ces « états » des êtres animaux, végétaux ou minéraux font partie des signes (*āyāt*) qui témoignent de la présence de Dieu sur terre. De la même façon, les signes de l'amour (appelés '*alāmāt*, mais aussi *aḥwāl*, sing. *ḥāla*, *dalālāt*, *ṣawāhid*, et *āya*⁸⁷) représentent un mode d'expression muet, mais néanmoins porteur de sens pour qui est capables de le comprendre. Le corps de l'amant témoigne de sa passion sans besoin de parole ou d'écriture. De plus, lorsque l'amour provoque la mort de l'amant son corps sans vie, qui porte les stigmates de l'amour, témoigne (*istiṣhād* de la racine *ṣhd*, qui indique le fait de témoigner) de sa passion⁸⁸.

L'approche médicale, que nous avons vu utilisée par certains auteurs de traités d'amour, n'entred'ailleurs pas en contradiction avec la théorie d'al-Ġāḥiẓ, mais bien au contraire contribue à l'étayer. La médecine explique en effet d'un point de vue « scientifique » l'apparition de ces signes. Elle ne contredit pas la théologie, car elle révèle aux hommes les secrets de l'œuvre de Dieu et ne fait que mettre encore plus en évidence aux yeux du croyant la perfection de la création divine.

B. Le langage des signes significatifs comme marque d'appartenance

L'amourpassionné, appeléaussi'udrite, représentedonc« a symbolic code, a medium of communication closely entwined with the society creating it⁸⁹ ». Or, le raffinement, dont al-Waṣṣā' décrit au X^e siècle les règles dans son *Livre du Raffinement*, peut être considéré comme un prolongement de l'amour 'udrite⁹⁰. Cet ouvrage décrit en effet un « véritable code de raffinement, de l'art d'aimer courtois en même temps que guide des convenances mondaines et des élégances⁹¹ ».

Ce manuel énumère aussi bien les vertus dont les raffinés doivent faire preuve (chasteté, virilité et manières policées) que les vêtements et les parfums qu'ils peuvent et doivent porter, les aliments qu'ils ont le droit d'absorber et ceux qui leur sont interdits. Les Raffinés doivent

⁸⁶ Al-Ġāḥiẓ, *al-Bayyānwa-l-tabyīn*, I, p. 7.

⁸⁷ Ibn Ḥazm, *Tawq*, p. 100.

⁸⁸ Voir à ce propos Ben Slama, *al-'Iṣqwa-l-kitāba*, p. 398.

⁸⁹ Jacobi, « The 'Udhra: Love and Death in the Umayyad Period », p. 138.

⁹⁰ Ben Slama, *al-'Iṣqwa-l-kitāba*, p. 365.

⁹¹ Ghazi, « Un groupe social : "le raffinés" (*zurafā*) », p. 50.

aimer passionnément et les marques de leur amour, qui doit impérativement rester chaste, apparaissent sur leur corps.

Le raffinement est fondé sur trois dimensions liées les unes aux autres. La première est morale (*qiyamī*), car la chasteté dont le raffiné doit faire preuve est opposée au libertinage et à la débauche (*ḥalā'a*). Ensuite, vient la dimension littéraire au sens strict du terme : les raffinés doivent exceller dans les lettres, en particulier dans la poésie amoureuse. Enfin, ils ne doivent pas négliger la dimension esthétique, qui est liée à leur art de vie. Ils doivent être beaux, propres, bien habillés, parfumés, etc. La passion amoureuse qu'ils doivent éprouver, car elle possède des vertus ennoblissantes dont tout véritable raffiné ne peut se passer, relève de deux de ces trois dimensions (morale et esthétique) et s'exprime dans le corps de l'amant. Ce dernier devient en effet tel un texte, qui rend explicite les mots de la passion. Le *'išq* représente donc une morale esthétique qui s'incarne dans le corps de l'amant⁹².

Les raffinés qui ont un mode de vie basé sur des règles strictes constituent un groupe élitiste. Les *'alāmāt al-'išq* représentent pour eux des marqueurs d'identité, qui leur permettent de se reconnaître entre eux et de se distinguer des autres. Les valeurs de leur passion, qu'ils écrivent dans leur corps et dans leurs vêtements, composent les bases d'une morale distincte de celle des autres membres de la société, et qui doit donc trouver une justification aux yeux de ces derniers. Or, si les *'alāmāt al-'išq* sont des états significatifs qui témoignent de la présence de Dieu sur terre, les raffinés qui portent sur leur corps ces marques « divines », ne se situent pas en dehors de la communauté des musulmans (*umma*) bien qu'ils adhèrent à des valeurs différentes de celles des autres, mais occupent bien au contraire une place privilégiée dans la *umma*, car ils apparaissent comme portant sur leur propre corps le message divin.

CONCLUSION :

L'apparition du code de l'amour profane auquel adhèrent les raffinés nécessite d'être situé dans son contexte historique. À l'origine de cette conception se trouve l'amour *'udrite*, un mythe du passé, consistant en l'idéalisation de poètes tribaux de la *ḡāhiliyya* et du début de l'islam qui furent « transfigurés » en héros de roman courtois dans les milieux urbains du début du III^e/IX^e siècle⁹³. Selon Renate Jacobi, le code de l'amour *'udrite* fut dirigé contre les normes et les valeurs traditionnelles de la société bédouine qui elle-même le créa⁹⁴.

⁹²Ben Slama, *al-'Išq wa-l-kitāba*, p. 366-367.

⁹³Blachère, « Problème de la transfiguration », p. 132.

⁹⁴Jacobi, « The *'Udhra*: Love and Death in the Umayyad Period », p. 138.

Avec l'arrivée de l'islam et l'installation de l'aristocratie arabe dans les villes de l'Iraq, on sentit en effet la nécessité de développer une morale de l'amour qui puisse trouver sa place dans les milieux aristocratiques urbanisés et « persianisés », tout en ayant l'air de conserver les anciennes valeurs de la bédouinité⁹⁵. Cette conception eut également besoin de trouver sa justification à l'intérieur des nouvelles valeurs islamiques. Se situant en effet en dehors du mariage et n'ayant pas pour objet Dieu, mais une créature terrestre, l'amour *'udrī* crée une morale parallèle à celle de l'islam.

Le nouvel code de comportement qui fut élaboré à l'usage des raffinés ne fit pas seulement la synthèse entre le modèle sexuel proposé par la médecine, celui qui fut mis en avant par les autorités religieuses orthodoxes et par les mystiques et celui qu'offrait la littérature⁹⁶, mais il devint également le moyen de concilier ce qu'on croyait être les règles traditionnelles de la morale bédouine avec les préceptes de la religion islamiques.

Les raffinés adhérèrent à ce code et les *'alāmāt al-'iṣq*, stigmates de leur passion, devinrent des marqueurs d'appartenance qui leur permirent de se distinguer des autres et de se reconnaître entre eux. Ces signes que les amants portent sur leur corps furent organisés en une sorte de langage, avec ses synonymes et ses antonymes, lesquels n'étaient compréhensibles qu'aux initiés. Ces états significatifs, parfois appelés aussi *ayāt*, le terme arabe par lequel on désigne les versets coraniques qui témoignent, sans jamais mentir, de la présence divine sur terre, peuvent donc être comparés à l'arabe, la langue sacrée de l'islam dans laquelle eut lieu la révélation. Les raffinés en tant que porteurs de ces signes, constituent donc un groupe élitaire à l'intérieur de la *umma*.

Enfin, ceux d'entre eux ensuite que la passion amoureuse amenait jusqu'à la mort, qui représente souvent l'issue inévitable d'un amour ne pouvant jamais être satisfait sous peine de disparaître, furent considérés comme des martyrs (*ṣuḥadā'*) et donc comme les porteurs du plus haut et saint des témoignages de leur foi en Dieu⁹⁷.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

⁹⁵S. Leder remarque que « the representation of Bedouin is insistently and pervasively present in sedentary contexts. [...] These representations entail various forms of idealisation as well as denigration. Poetic tradition, moral values and concepts of Arab identity were perceived as having a Bedouin heritage. [...] On the other hand, the Bedouin was also presumed not to meet the standards of 'civilised' people. Leder, « Nomadic and Sedentary People », p. 401

⁹⁶ A ce propos, voir l'essai de Dror Ze'evi, *Producing desire*, qui traite du discours sur l'amour et la sexualité dans l'Empire ottoman.

⁹⁷ La conception du martyr par amour, qui permet à l'amant qui meurt d'amour d'entrer au paradis est fondée sur le célèbre dire prophétique controversé : « Celui qui aime, qui reste chaste et qui meurt par amour, meurt en martyr ». Sur la question de la véracité de *ṣuḥadā'*, voir Balda-Tillier M., *Un traité d'amour tardif*, p. 142-144 et 162-165.

- Dā'ūd al-Anṭākī, *Tazyīn al-aswāq bi-tafḍīlašwāq al-'uššāq*, éd. Muḥammad al-Tūnuḡī, 'Ālam al-kutub, Beyrouth, 1993.
- Al-Ġāhiz AbūBakr, *Risālat al-nisā'*, dans *Maġmū'atrasā'il*, Maṭba'at al-taqaddum, Le Caire, s.d.
- Al-Ġāhiz AbūBakr, *al-Bayānwa-l-tabyīn*, 'Abd al-Salām Hārūn (éd.), Dār Saḥnūn li-l-našrwa-l-tawzī', Tūnis 1990.
- Al-Ġazālī, *Kitābadāb al-ṣuḥbawa-l-mu'aššarama'ašnāf al-ḥalq*, Maktabat al-'ānī, Baġdād, 1984.
- Al-Ḥarā'itī, *I'tilāl al-qulūlfīahbār al-'uššāqwa-l-muḥibbīn*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2001, Beyrouth.
- Al-Ḥuṣrī, *al-Mašūnfisirr al-hawā al-maknūn*, Maṭba'a al-amāna, Le Caire, 1986.
- Ibn Abī Ḥaġala, *Dīwān al-ṣabāba*, Dārwa-maktabat al-hilāl li-l-ṭibā'awa-l-našr, Beyrouth, 1999.
- Ibn al-Bakkā' al-Balḥī, *Ġawānī al-ašwāqfīma'ānī al-'uššāq*, G. J. Kanazi (éd.), Harrowitz Verlag, Wiesbaden, 2008.
- Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Rawḍat al-muḥibbīnwa-nuzhat al-muštāqīn*, éd. Al-Sayyid al-Ġamīlī, Dār al-kutub al-'arabī, Beyrouth, 2001.
- Muġultāy, *al-Wāḍiḥ al-mubīnfīdikr man ustūshida min al-muḥibbīn*, Mu'assat al-intišār al-'arabī, Beyrouth, 1997.
- Al-Waššā', *Kitāb al-muwaššā*, Maktabat al-taqaddum, Le Caire, 1324 h. (1906).

Études

- Balda-Tillier, Monica, « Genèse et essor d'un genre littéraire : les traités d'amour dans la littérature arabo-islamique médiévale (II^e/VIII^e - VIII^e/XIV^e siècle) », *Synergies Monde Arabe*, 6, 2009, p. 121-130.
- Balda-Tillier, Monica, *Un traité d'amour tardif, le Précis des martyrs de l'amour de Muġultāy*, Thèse de doctorat, Lyon 2, Lyon, 2009.
- Bell, Joseph Norman, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, State University of New York Press, Albany, 1979.
- Régis Blachère, « Problème de la transfiguration du poète tribal en héros de roman "courtois" chez les "logographes" arabes du III^e/IX^e siècle », *Arabica*, 8, 1961, p. 131-136.
- Boquet, Damien et Piroška, Nagy, « Une histoire des émotions incarnées », *Médiévales 61, La Chair de émotions*, Presses universitaires de Vincennes, Paris, 61, 2011, p. 5-24.
- Cheikh Moussa, Abdallah, « La négation d'éros ou le 'išqd'après deux épîtres d'al-Ġāhiz », *Studia Islamica*, 72, 1990, p. 71-119.
- Chraïbi, Aboubakr, « Classification des traditions narratives arabes par « conte-type » : application à l'étude de quelques rôle de poète », *BEO*, tome L, 1998, p. 29-59.
- Ze'evi, Dror, *Producing Desire, Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900*, University of California Press, Berkley, Los Angeles, London, 2006.
- Duby, Georges, *Mâle au Moyen Âge, De l'amour et d'autres essais*, Flammarion, Paris, 2010.
- Le Breton, David, *Les passion ordinaires, anthropologie des émotions*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1998.
- Galien, *L'âme et ses passions*, Préface de Jean Starobinski, La Roue à livres, Belles Lettres, Paris, 1995.
- Ghazi, Ferid, « Un groupe social : « Le raffinés » (zurafā') », *Studia Islamica*, XI, 1959, p. 39-71.

Jacobi, Renate “The ‘Udhra: Love and Death in the Umayyad Period”, in Pannewick, F. (ed.), *Martyrdom in literature: visions of death and meaningful suffering in Europe and in the Middle East from antiquity to modernity*, Reichert, Wiesbaden, 2004, p. 137-148.

Jadan, Fahmi, « Dā‘ī l-muškalafīnāzariyyat al-ḥubb‘inda al-‘Arab », dans *Dirāsāt ‘arabiyyawa-šarqiyya*, al-Ġāmi‘a al-amrīkiyyafī Bayrūt, Beyrouth, 1981, 85-106.

Leder, Stefan, “Nomadic and Sedentary People – A Misleading Dichotomy? The Bedouin and Bedouinism in the Arab Past”, dans Leder, S., et Streck, B. (éd.), *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*, Reichert Verlag, Wiesbaden, 2005, p. 401-419.

Nugier, Armelle, « Histoire et grands courants de recherche sur les émotions », *Revue électronique de Psychologie sociale*, 2009, 4, p. 8-14.

Piroska Nagy, « Les émotion et l’historien : de nouveaux paradigmes », *Critiques, Émotions médiévales*, Janvier –Février 2007, 716-717, Les Éditions de Minuit, Paris, p. 10-22.

Rosenwein, Barbara H., « Les communautés émotionnelles et le corps », *Médiévales 61, La Chair de émotions*, Presses universitaires de Vincennes, Paris, 61, 2011, p. 55-76.

Von Staden, Heinrich « The physiology and therapy of anger : Galen on medicine, the soul and nature », dans Felicitas Opwis and David Reisman (éd.), *Islamic Phylosophy, Science, Culture, and Religion*, Studies in honor of Dimitri Gutas, Brill, Leiden, Boston, 2012, p. 63-87.

Instruments de travail

Kazimirski, A. de Biberstein., *Dictionnaire Arabe-Français*, Librairie du Liban, Beyrouth, 1860.

IbnManzūr, *Lisān al-‘arab*, DārŠādir, Beyrouth, 1997.

Bearman, P., Bianquis, Th., Bosworth C.E., van Donzel, E., Heinrichs, W. P. (éd.) *Encyclopédie de l’Islam*, deuxième édition, Brill, Leiden, 1954-2005.