

logo not found or type unknown

Title L'expérience mystique de Ibn al-Fāriḍ, à travers son poème al-Tā'īyyat al-kubrā : Essai de nouvelle compréhension / par Giuseppe Scattolin, f.s.c.j.

Contained in MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire / Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis) Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft

Volume 19 (1989)

pages 203-223

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/75255>

L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE DE IBN AL-FĀRIḌ A TRAVERS SON POÈME AL-TĀ'IYYAT AL-KUBRĀ

Essai de nouvelle compréhension

par

Giuseppe Scattolin, f.s.c.j.*

L'interprétation des poèmes mystiques de Ibn al-Fāriḍ (sufi égyptien mort au Caire en 632/1235) a toujours posé problème et est devenue l'un des sujets classiques des querelles sufies. Ses poèmes ont fait aussi l'objet de commentaires et d'études de grands orientalistes contemporains comme R. A. Nicholson, A. J. Arberry, L. Gardet, et aussi de savants musulmans contemporains comme M. M. Ḥilmī¹.

L'une des causes de ces difficultés d'interprétation vient de l'obscurité de ses rapports avec son contemporain, le grand maître spirituel (*al-shaykh al-akbar*) Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī (638/1240). Nous avons remarqué que la lecture de la poésie sufie de Ibn al-Fāriḍ à la lumière de la philosophie mystique de Ibn 'Arabī avait conditionné d'une façon presque totale son interprétation autant chez les anciens que chez les modernes. Il nous est apparu ainsi nécessaire, dès le début, de mettre au clair le sens des termes du poème dans leur texte et contexte, par une étude sémantique de sa terminologie, pour éviter des interprétations arbitraires, empruntées du dehors. C'est dans ce but qu'a été menée la présente recherche, dirigée par un éminent islamologue, le P. Robert Caspar.

Avec ce travail nous espérons apporter notre contribution à une meilleure compréhension de l'expérience mystique de Ibn al-Fāriḍ, qui fait partie de la grande tradition spirituelle de l'Islam, le soufisme.

1. Le poète et son mystère

ʿOmar Ibn al-Fāriḍ, né au Caire le 4 Dhū al-Qaʿda 587/1181, mort aussi au Caire le 2 Jumādā 632/1235, n'est pas un inconnu au monde sufi. Il est reconnu au contraire comme l'un des plus hauts représentants de la poésie sufie, non seulement dans le monde arabe, mais aussi dans le monde vaste et varié de toute la mystique islamique.

Il a été surnommé «*sultān al-ʿāshiqīn*» (prince des amants) et ses poèmes continuent à enflammer les séances du *samāʿ* (concert spirituel sufi). Son poème *al-Tāʿiyyat al-Kubrā* représente un genre presque unique et original dans la littérature arabe, autant par sa longueur (761 vv.) que par son style et contenu: de même qu'il n'a pas eu de précédent il n'a pas eu d'imitation².

Malgré sa vaste renommée, les sources biographiques nous donnent très peu de renseignements sur Ibn al-Fāriḍ³. On sait qu'il est né au Caire le 4 Dhū al-Qaʿda/22 mars 1181, au temps de la montée du nouvel astre victorieux de l'Islam al-Naṣir Ṣalāḥ al-Dīn Yūsuf (le Saladin des chroniques européennes).

Sa première initiation ascétique lui a été donnée par son père, un pieux notaire des droits (*furūd*) des femmes sur leurs maris (ce qui lui valut le surnom de *al-Fāriḍ*, passé ensuite à son fils). Nous connaissons très peu cette période de son initiation ascétique. On rapporte qu'il avait l'habitude de faire de longues retraites sur le Muqaṭṭam, montagne désertique à l'est du Caire. Ce qui semble sûr c'est qu'il n'obtint pas le *fath*, c'est-à-dire l'expérience de la rencontre avec Dieu.

À la recherche de ce *fath*, il alla selon l'habitude des sufis, à la Mecque, où il demeura dans une retraite absolue environ quinze ans, probablement dans les années 613-628/1216-1231. Là il obtint le *fath* tant désiré, ce qui sera sa source d'inspiration et l'objet de ses poèmes sufis: une vingtaine d'odes, parmi lesquelles *al-tāʿiyyat al-Kubrā*, qui avec ses 761 vv. occupe un bon tiers du *dīwān*, et qui représente sa plus complète expression. Son titre originel est *Naẓm al-Sulūk* «Ordre du chemin», mais à cause de sa rime en *tāʿ* elle est appelée *Tāʿiyya*.

Rentré au Caire, il passa le reste de sa vie, 629-631/1231-1235, près de la mosquée de al-Azhar. C'est pendant cette période qu'il compléta la composition et la dictée de son *dīwān*. Il mourut le 2 Jumādā 631/23 Janvier 1235. Son tombeau (*dārīḥ*) se trouve au pied du Muqaṭṭam, en une place agréable, lieu de pèlerinage, surtout à l'occasion de son *mūlīd* (anniversaire); nombreux sont ses fidèles qui se rassemblent pour célébrer sa fête à cette occasion.

On ne connaît rien de son caractère, de ses maîtres, de ses relations avec les sufis de son temps. On a l'impression qu'il était un sufi très discret et réservé, vivant une profonde expérience intérieure, loin de la curiosité des gens.

Excepté son *dīwān*, aucun écrit n'est resté de lui, c'est donc pour nous l'unique témoignage de sa vie intérieure. Ce fait a été toujours un obstacle très grave pour une vraie compréhension de son expérience mystique. Celle-ci reste, malgré tous les efforts anciens et modernes, une véritable énigme, voire un mystère, mystère que le poète a emporté avec lui en son retour vers ses sources mystérieuses.

L'épithaphe, écrite sur le tombeau d'Ibn al-Fāriḍ par le neveu du poète, semble bien exprimer le sentiment qu'on éprouve à la lecture de ses poèmes mystiques :

«Passe par le cimetière au pied de al-ʿĀriḍ,
dis: la paix soit avec toi, ô Ibn al-Fāriḍ.
Tu as montré dans ton *Nazm al-Sulūk* des merveilles,
tu as révélé un mystère bien gardé, impénétrable.
Tu as bu de la mer de l'amour et de l'amitié,
tu as puisé à ton gré d'un Océan abondant, immense».

Dans notre étude nous avons essayé d'éclairer quelque peu ce mystère, non de le résoudre, ce qui serait prétentieux.

A travers l'analyse sémantique de son poème nous avons essayé de mettre au clair ce en quoi consiste ce mystère de Ibn al-Fāriḍ, mais nous laissons au lecteur le soin d'y pénétrer selon son propre goût (*dhawq*) mystique et poétique.

2. Les études sur Ibn al-Fāriḍ et leur problématique

Le mystère de la poésie de Ibn al-Fāriḍ a fasciné depuis le début beaucoup de penseurs qui ont essayé de le comprendre et de l'expliquer. On trouve une longue liste de commentaires et d'études, anciens et modernes, une vraie bibliothèque.

Parmi les anciens rappelons les noms de Sa'īd al-Dīn al-Farghānī (700/1300), 'Abd al-Rāziq al-Kāshānī (730/1330), puis Badr al-Dīn al-Būrīnī (1082/1615) et 'Abd al-Ghānī al-Nābulusī (1143/1143/1731).

Parmi les orientalistes modernes on trouve de grands noms comme Ignazio Di Matteo, Carlo Alfonso Nallino, Reynold Alleyne Nicholson, Arthur John Arberry, Louis Gardet. Parmi les auteurs arabes il faut signaler l'étude de Muḥammad Muṣṭafā Ḥilmī. (Mais pour les détails bibliographiques nous préférons renvoyer à la bibliographie de la thèse).

La problématique qui domine ces commentaires et ces études peut être résumée dans la question classique pour les sufis: est-ce que l'union mystique, prétendue par al-Fāriḍ, est de type moniste ou non?

S'agit-il d'un monisme d'être ou d'existence, désigné dans les termes classiques de *waḥdat al-wujūd* (c'est-à-dire union d'être ou d'existence), sur le modèle d'Ibn 'Arabī, qui est reconnu comme le maître le plus représentatif de l'école?

Ou s'agit-il plutôt d'une union de vision, au niveau d'un simple état (ḥāl) mystique, désigné dans les termes classiques de *waḥdat al-shubūd* (c'est-à-dire union de vision)?

Dans la première ligne d'interprétation on trouve les commentateurs anciens, dès al-Farghānī et al-Kāshānī jusqu'à al-Nābulusī (qui sont tous de l'École d'Ibn 'Arabī), et parmi les modernes on trouve I. Di Matteo et L. Gardet.

Dans la seconde ligne on trouve des auteurs modernes comme Nallino, Nicholson, Ḥilmī, Arberry. Mais il faut souligner que ceux-ci aussi, malgré leur propos de principe, traduisent en pratique l'expérience d'Ibn al-Fāriḍ dans une terminologie moniste, dans laquelle abondent des expressions comme: un seul Être, une seule Essence, un seul Esprit, une seule Âme Il faut remarquer que ce type d'interprétation du poème lui donne une couleur ontologique qui n'est pas la sienne, on peut dire qu'elle est déjà viciée dès le commencement.

La difficulté d'interprétation de ce poète sufi se situe, à notre avis, à un double niveau: linguistique et conceptuel.

Elle est linguistique d'abord. La langue d'Ibn al-Fāriḍ représente pour Nallino «une énigme continuelle», pour Nicholson elle est faite pour «mettre à l'épreuve toute la sagacité du lecteur» et pose pour Arberry «un problème particulièrement dur»⁴.

Mais au-delà de la question du simple plan linguistique, se posait la question du contenu de termes employés dans le poème. Quel est le contenu d'expérience ou de pensée sufie auxquelles ils se réfèrent? Nous avons vu que les réponses à cette question ont été assez différentes.

Il y a aussi une autre difficulté qui complique l'étude du *dīwān* d'Ibn al-Fāriḍ, il s'agit des circonstances historiques de la transmission du texte: c'est en effet l'unique document qui nous est resté du poète, par conséquent nous n'avons pas d'autre point de référence pour éclairer son expérience, lettres, traités ou paroles transmises (situation bien différente de celle d'Ibn 'Arabī, dont il nous reste environ 300 écrits!).

Nous avons déjà remarqué que les notices biographiques transmises sur Ibn al-Fāriḍ ne sont pas très fiables et qu'elles nécessitent une élimination de leurs éléments hagiographiques.

Finalement on en arrive à se trouver face au texte «énigmatique» du *dīwān*, sans autre ressource pour l'expliquer que le texte lui-même, texte qui, heureusement, nous est parvenu dans des recensions assez sûres et concordantes⁵.

La tâche de celui qui espère arriver à comprendre quelque peu du mystère sufie d'Ibn al-Fāriḍ est alors de chercher à interpréter, autant que possible, le texte du poème par le texte lui-même. Les aides extérieures ne sont pas très fiables, étant donné que les commentaires, depuis le premier (celui de al-Farghānī), sont orientés selon la vision moniste d'Ibn 'Arabī.

C'est de cette problématique que notre recherche a démarré, c'est pour trouver une réponse à toutes ces questions qu'elle a été conduite.

3. Méthode de recherche: la méthode sémantique

Nous nous proposons dans notre recherche, avant tout, d'étudier le langage du grand poème mystique d'Ibn al-Fāriḍ, *al-Ta'īyyat al-Kubrā*, dans lequel il a exprimé d'une façon complète son expérience mystique.

Une telle étude doit viser à saisir le sens des termes du poème, selon leur propre valeur, dans le texte du poème lui-même, avant toute signification empruntée de l'extérieur. Cela nous paraît le moyen de nous approcher du cœur de l'expérience mystique du poète.

Un telle recherche toutefois présupposait deux prémisses qui devaient être vérifiées.

La première était le principe linguistique, différemment expliqué, selon lequel il y a une certaine relation et correspondance entre les éléments de ce qu'on appelle «le triangle sémantique» de la «parole»: le son — le sens — la réalité signifiée; sans cette relation nulle communication par les mots ne serait possible.

La seconde prémisse était une hypothèse importante à vérifier: la cohérence du poète. On présuppose, en principe, que le poète a été assez cohérent dans l'usage des termes, pour qu'au réseau de relations entre les termes corresponde le réseau de relations entre leur sens, ce qui nous permet enfin de saisir l'expérience en eux exprimée. N'importe quelle incohérence dans l'usage des termes aurait émergé d'une façon évidente d'une analyse attentive du texte. Au contraire, celle-ci nous a montré que le vocabulaire d'Ibn al-Fāriḍ est profondément structuré et cohérent, le sens de ses termes assez constant et logique.

Cela nous a amené à démentir une tradition ancienne, relatée par le neveu du poète, qui voulait que la *Tā'īyya* ait été le fruit de moments d'extase, voire de transes mystiques (*wajd*). La logique sur laquelle le poème est bâti prouve, à notre avis, le contraire.

A ce point de la recherche, le programme de travail se dessinait assez clairement. Il fallait:

1. trouver avant tout la structure du poème, pour mettre en évidence ses parties principales et ses étapes les plus significatives par lesquelles est rythmé son chemin mystique.
2. étudier le sens et la portée des termes principaux et mettre en lumière les termes-clé sur lesquels est centrée son expérience mystique.

Tout cela devait être réalisé dans le but de lire, autant que possible, le texte par le texte lui-même. A cette fin nous avons eu recours à la méthode sémantique, qui paraît la plus adaptée à ce propos.

On n'est pas entré, évidemment, dans les discussions théoriques sur la sémantique, mais on s'est borné à tirer de quelques ouvrages fondamentaux quelques principes opératoires pour l'analyse d'un texte. Un bon exemple d'application de cette méthode a été pour nous l'étude de Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran* (Tokyo 1964).

On arrivait à la conclusion que l'analyse sémantique d'un texte devait passer par les étapes suivantes:

1. déterminer le *sens fondamental* des termes à analyser

2. tirer du texte leur *sens relationnel*, c'est-à-dire le sens que les termes reçoivent du contexte du poème dans lequel ils sont employés.
3. mettre en évidence en même temps la *parole focale* qui organise, unifie et définit tout un secteur du vocabulaire du poème (cf. *amour*). Un tel secteur, ainsi défini et structuré, forme dans l'ensemble un *champ sémantique*.
4. faire émerger, enfin (autre hypothèse à vérifier), de toute l'analyse des termes et de leurs contextes, la *parole focale de tout le poème*: parole qui se place au centre de tous les champs sémantiques, et, par conséquent, de tout le vocabulaire du poème. Elle seule peut nous donner la clé pour comprendre la vision ou l'expérience mystique du poète.

Mais, pour mettre en œuvre tout ce programme de travail, il fallait avant tout relever le vocabulaire complet du poème pour pouvoir choisir tous les termes qui reviennent aux différents secteurs. En plus, tout cela devait être considéré à l'intérieur de la structure du poème, structure à trouver et à définir.

Sur la base d'un tel travail sur le texte du poème, il était alors possible, pensons-nous, de saisir l'expérience mystique d'Ibn al-Fāriḍ, lue au moyen du texte lui-même, avant tout recours à des termes empruntés du dehors et étrangers au texte du poème lui-même.

4. Principaux résultats de l'analyse du langage du poème al-Tā'īyyat al-Kubrā

Par l'application systématique de l'analyse sémantique au texte de la *Tā'īyya*, selon la méthode que nous venons d'exposer, nous croyons être parvenu à des résultats qui peuvent aider à une nouvelle compréhension de l'expérience mystique du poète et qui peuvent intéresser les chercheurs en ce domaine.

a) *La structure du poème*

Comme première tâche on devait trouver un ordre, une structure dans les 761 vv. qui composent le poème et qui se présentent à première vue sans séquence logique évidente. Les différentes solutions proposées par Nallino, Nicholson, Arberry, n'étaient pas satisfaisantes, on ne voyait pas en elles de principe logique qui les justifiait.

Vu la nature du poème, nous avons adopté le principe-guide suivant: mettre les moments de description de l'état d'union mystique comme points-focaux du poème et, en conséquence, ordonner les vers qui les précèdent ou

les suivent comme préparation ou comme effet de cette union. Procédant de cette façon, on a trouvé que le poème pouvait être divisé en dix unités majeures et celles-ci en quarante unités mineures de différente longueur.

La valeur de cette division a été confirmée dans la suite de l'analyse du langage, avec une cohérence interne assez claire. De plus elle nous a permis de mettre en évidence les trois étapes à travers lesquelles se déroule l'expérience mystique de Ibn al-Fāriḍ, nommées par lui-même :

- *al-farq*: ou la séparation première
- *al-itṭihād*: ou l'unité-identité absolue
- *al-jam'*: ou l'unité synthétique de l'Un et du Multiple, c'est-à-dire l'union universelle.

Ces étapes se trouvaient mentionnées aussi dans certaines études précédentes, comme celle de Nicholson. Mais l'originalité de notre travail a été de préciser les rythmes et les passages du poème qui s'ordonnent selon les trois étapes, qui sont dérivées du texte même du poème. On a découvert alors que le poème a sa propre structure interne, son propre rythme, et pas seulement un ordre statique fait de parties juxtaposées.

Dans cette lumière, le poème se présente comme un voyage du poète sufi qui, partant de l'expérience de la division et de la séparation, arrive à l'expérience de l'union universelle, qui, à notre avis, est le vrai sommet de son expérience sufi. C'était à partir de ce sommet qu'on devait reprendre et réordonner tout le voyage mystique à travers ses étapes différentes: l'amour, par exemple, est une des étapes, et non le sommet de cette expérience.

Il faut, toutefois, remarquer que ce voyage mystique est décrit dans une langue assez difficile, par un poète qui connaît tous les artifices de la poésie arabe, pleine d'images et de symboles pas toujours faciles à déchiffrer. Mais, avoir établi la structure du poème nous aidait pour le travail suivant: on avait tracé les contours des contextes concrets du langage du poème, dans lesquels se situaient les termes à analyser et à comprendre.

b) *L'analyse du langage de l'amour*

Le premier secteur que nous avons analysé a été le secteur du langage de l'amour, en choisissant les dix-huit racines des synonymes de l'amour (*ḥubb*) les plus employés dans le poème. Ibn al-Fāriḍ a été connu depuis toujours comme *sultān al-ʿāshiqīn* (prince des amants). Il fallait alors, avant tout, mettre au clair la place du langage de l'amour dans son poème mystique. Il ressort de

notre analyse que le vocabulaire de l'amour est centré autour de trois racines principales: $\dot{H}BB$ — HWY — WLY .

Parmi elles on remarquait que c'était la racine WLY qui était employée d'une façon plus extensive et significative. Elle était la seule à suivre toute l'expérience mystique du poète: depuis le pacte pré-éternel (Cor. 7, 172), en passant par l'étape de séparation (*farq*), puis de l'union-identité (*ittihād*), pour arriver à l'étape de l'union universelle (*jam'*).

Les autres racines sont limitées à l'étape du *farq*: seule la racine $\dot{H}BB$ entre dans les textes d'union-identité (*ittihād*), mais pas au-delà.

Wala', au contraire, indique le rapport d'amitié et de fidélité qui surgit du pacte pré-éternel (*mīthāq*) (Cor. 7, 172) et qui est le point de départ de tout le chemin sufi. Il est coextensif à toute l'expérience du poète et révèle tout son sens dans la dernière étape, le *jam'*, alors que les autres racines de l'amour ne s'y trouvent plus.

$\dot{H}BB$ et ses dérivés n'entrent pas dans l'étape de *jam'*, et cela sans doute à cause d'une certaine dualité toujours présente dans le mouvement de l'amour entre le sujet et l'objet, l'amant et l'aimée. Il entre dans l'étape de l'*ittihād*, dans laquelle il se découvre à son sommet comme amour de «Soi», c'est-à-dire auto-amour.

La première conclusion de cette analyse était la constatation que le langage de l'amour n'occupe pas le sommet de l'expérience mystique d'Ibn al-Fāriḍ, contrairement à ce que concluaient les interprétations traditionnelles du poème. D'ailleurs, le poète lui-même l'avait affirmé explicitement au v. 295, dans lequel il dit qu'il a dépassé «le degré de l'amour», et que son voyage va au-delà de l'«*ittihād*»: le *jam'* est en réalité sa suprême aspiration et sa réalisation totale.

Définir Ibn al-Fāriḍ comme poète de l'amour divin signifie réduire son expérience mystique: en réalité il nous apparaît comme le poète de l'union universelle. Il fallait donc analyser le secteur du langage de l'union.

c) Analyse du langage de l'union

L'analyse du langage de l'union a été faite selon les racines suivantes:

- WJD — $SHHD$: ce sont les racines des champs de la perception ou de la connaissance mystiques (cf. *wajd* — *wujūd* — *shuhūd* — *mushābada*)
- WHD — JM' : ce sont les racines des champs de l'union (cf. *ittihād* — *tawhīd* — *jam'*)

— *Nafs* — *dhāt* — *rūḥ* — *anā*: ce sont les mots que nous avons appelés les «pivots» du vocabulaire du poème, autour d'eux en effet convergent tous les champs de l'amour, de la perception et de l'union.

Parmi les résultats de cette analyse, qui nous semblent importants, il y a la mise au clair du sens du couple *wujūd* — *shubūd*, dans le contexte du poème.

Le terme *wujūd* n'a pas dans le poème, d'après notre analyse, le sens ontologique d'«être», comme il a souvent été compris et traduit. Le terme *wujūd* a avant tout une signification expérientielle, traditionnelle dans le langage sufi. Dans le poème, ce terme indique la perception imparfaite, limitée, de la réalité, dans l'étape de la séparation et de la multiplicité. A cause de cela il est toujours accompagné du langage de la dualité (sujet-objet) et de la multiplicité. Le *wujūd* représente une étape à dépasser, comme l'affirme plusieurs fois Ibn al-Fāriḍ, pour entrer dans la vraie vision de la réalité (*shubūd*): l'unité.

Le terme *shubūd* est employé dans le poème comme le corrélatif et le contraire de *wujūd*. Il indique la vision unitaire du réel, au-delà des apparences de la multiplicité qui le voile. A cause de cela il est employé en rapport étroit avec le vocabulaire de l'union: *ittihād* — *jam*⁶.

Nous croyons que cette analyse fait une mise au point très importante sur le vocabulaire du poème. En donnant au terme *wujūd* le sens ontologique d'«être», comme c'est le cas de la majorité des commentaires et études sur Ibn al-Fāriḍ, on fausse le sens de tout un secteur du vocabulaire du poème, et, enfin, du poème lui-même.

En poursuivant l'analyse du vocabulaire, on est arrivé à des résultats importants aussi à propos des racines *WHD* — *JM*⁶.

La racine *WHD* est employée spécialement dans la seconde étape: celle de l'*ittihād* (union-identité). Elle révèle l'union, ou plutôt l'identification, de l'Amant avec l' Aimée, du sujet avec l'objet, jusqu'à la découverte de sa propre auto-identité, de son propre «Moi» (*anā*).

Les formules qui rythment ce processus sont:

- *anā iyyā-hā*: Moi, je suis Elle
- *hiya iyyā-ya*: Elle est Moi
- *anā iyyā-ya*: Moi, je suis Moi

Cette étape de l'*ittihād* est aussi caractérisée par l'état de l'ivresse mystique (*sukr*); extase dans laquelle on perd sa propre conscience individuelle dans l'identification avec l' Aimée.

Il faut noter aussi que la racine *WHD* revient dans l'étape suivante de *jam'*. Mais alors, dans ce contexte, elle exprime le moment intérieur (*bāṭin*) de l'union universelle, avec une remarquable cohérence d'usage et de signification.

Mais dans cette dernière étape c'est la racine *JM'* qui domine et qui est caractéristique. Ses termes indiquent l'union universelle dans la synthèse entre unité et pluralité, l'Un et le Multiple, le Moi et le Tout. C'est dans cette étape que l'anā mystique révèle toutes ses dimensions au-delà de toutes les limites de temps et d'espace: il agit en tout, il se retrouve en tout, donc il peut proclamer: «Moi, je suis tout, tout provient de moi et à moi il revient».

A la fin de cette analyse nous avons trouvé une convergence claire entre les termes des champs sémantiques des racines suivantes:

- *WLY*: racine-clé du vocabulaire de l'amour
- *SHHD*: racine-clé du vocabulaire de la vision
- *JM'*: racine-clé du vocabulaire de l'union

Leurs termes s'appellent les uns les autres dans les mêmes contextes, signe évident d'une profonde relation sémantique entre eux dans la vision du poète. Le fondement de ce rapport réciproque nous paraît être leur référence au pacte pré-éternel (*mīthāq*), dans lequel le secret sufi par excellence est renfermé, c'est à dire le secret du *tawhīd*, qui est le point de départ et le point d'arrivée du chemin sufi, pour Ibn al-Fāriḍ comme pour beaucoup d'autres sufis.

La mise au clair de cette convergence des termes et des thèmes du poème par le seul moyen de l'analyse linguistique, sans rien introduire en dehors du vocabulaire du poète lui-même, était pour nous une preuve supplémentaire de la validité de la voie suivie. Elle nous révélait une expérience mystique solidement structurée et clairement exprimée dans un langage cohérent.

d) *Analyse des termes «pivots»*: *nafs* — *dhāt* — *rūh*

Nous avons ensuite analysé les termes que nous avons appelés «termes-pivots» du langage du poème, c'est-à-dire *nafs* — *dhāt* — *rūh*. Ce sont des termes très importants dans le langage sufi et ils ont été souvent compris d'une façon non conforme au langage de la *tā'iyya*. On les a chargés d'une signification philosophique inspirée de la philosophie mystique de Ibn 'Arabī et de ses sources néo-platoniciennes. Dans ce domaine encore, l'analyse du langage a apporté une clarification et une mise au point de la terminologie du poème à notre avis très importantes.

Nous avons remarqué que les termes *nafs* et *dhāt* sont employés surtout comme noms d'identité ou confirmation du *anā*, c'est-à-dire moi-même. Pour cette raison, ils ont le même spectre sémantique que le terme *anā*: ils l'accompagnent dans toutes les étapes et ils peuvent le remplacer n'importe où. On a remarqué, de plus qu'ils sont beaucoup employés avec le déterminatif personnel: *nafs-ī* et *dhāt-ī*, c'est-à-dire moi-même.

Toutefois nous avons remarqué que le terme *nafs* (qui, il le faut noter aussi, a un usage extrêmement souple et varié), surtout dans le contexte de l'étape de *jam'*, prend une signification presque néoplatonicienne. Il semble signifier l'Âme, source des qualités sensibles, de l'univers. Il est employé alors en connexion avec le terme *šūra* (image) et en corrélation-opposition avec le terme *rūḥ*, qui, à son tour, semble acquérir le sens d'Esprit, source des qualités spirituelles et intelligibles de l'univers, en connexion avec le terme *ma'nā* (signification-idée).

Une telle polarisation *nafs-rūḥ* n'est pas nouvelle, au contraire elle est assez traditionnelle dans le langage sufi, bien avant l'influx néoplatonicien. Elle vient du langage coranique, avant tout, et elle a ses racines dans le caractère sémitique de la langue arabe (cf. le binôme biblique *nefesb — ruāb*).

D'autre part l'analyse du terme *rūḥ* nous a montré qu'il n'est pas employé, à la différence des termes *nafs — dhāt*, comme terme d'identité, et, pour cette raison, il n'a pas le même spectre sémantique que le *anā*. Il est exclu, par exemple, des contextes de *ittihād*. La portée sémantique du terme *rūḥ* semble être d'indiquer un ordre des qualités du *anā*, mais non dans son identité suprême. Ces qualités peuvent être d'ordre spirituel ou prophétique, mais elles ne sont pas tout l'*anā*.

La cause ultime de cette différence revient, à notre avis, à leur emploi dans la langue arabe. Tandis qu'elle a donné aux termes *nafs* et *dhāt* la valeur des termes d'identité du sujet auquel ils sont référés (correspondant aux termes des langues européennes *même, self, selbst, stesso, ipsum*), elle n'a pas donné au terme *rūḥ* cette même valeur sémantique.

Rūḥ signifie, il est vrai, la partie la plus intime de la personne, mais non son être dans sa totalité et auto-identité. En ce cas ce sont les termes *nafs-ī* et *dhāt-ī* qui sont employés.

A cause de ce facteur linguistique nous voyons dans le poème que les termes *nafs* et *dhāt* accompagnent comme termes d'identité le terme *anā* dans toutes ses étapes, tandis que le terme *rūḥ* est limité aux qualités spirituelles.

Enfin, nous croyons qu'on ne peut pas trouver dans le poème de terminologie néoplatonicienne comme Essence divine, Esprit universel, Âme universelle, etc..

Les termes *nafs*, *dhāt* e *rūḥ* sont trouvés toujours référés au terme *anā*, ou bien comme termes d'auto-identité, ou bien comme qualités, mais jamais comme termes d'être ou degrés d'être autonomes. De ce point de vue nous croyons que beaucoup des commentaires et traductions devraient être révisés. Leurs auteurs ont transposé le langage de Ibn al-Fāriḍ en celui de Ibn 'Arabī, très philosophique et très catégorisé, mais en faisant cela ils ont beaucoup changé la signification du poème.

Enfin il nous restait à analyser le terme *anā* lui-même. La logique de l'analyse l'avait sélectionné comme «parole-focale» de tout le poème. Vers lui convergeaient et en lui devenaient significatifs tous les champs sémantiques que nous venions d'analyser. Comme Toshihiko Izutsu dans son étude «*God and Man in the Koran*» appelle le terme *Allāh* «*the focus-word*» (la parole-focale) du Koran, de la même façon nous avons trouvé que le mot *anā* était la parole-focale du poème *al-Tā'īyyat al-Kubrā*.

En ce sens le poème se dévoile comme l'histoire du *anā* du poète dans son voyage mystique à la découverte et à la réalisation de «soi-même», son vrai «Moi». Par conséquent c'est seulement avec l'analyse du terme *anā* qu'il était possible d'entrer encore davantage dans l'expérience du poète, telle qu'il l'a exprimée dans son poème et qu'elle nous est accessible dans le texte lui-même.

e) Analyse du terme *anā*

Le terme *anā* s'est révélé, d'après notre analyse, du point de vue autant statistique que sémantique, comme le terme principal du poème: il est la vraie parole-focale de tout le poème vers laquelle convergent et à laquelle se réfèrent tous les champs sémantiques et leurs termes. Il peut être défini comme le sujet absolu du poème dans toutes ses étapes:

1. dans l'étape du *farq*: l'*anā* se montre sous la figure de l'Amant et du *shaykh murshid*, le guide spirituel
2. dans l'étape de l'*ittihād*: l'*anā*, après être passé par le *fanā'* de ses qualités individuelles et le *baqā'* dans les qualités de l'Aimée, retrouve son identité profonde qu'il exprime dans les formules:
 - *anā iyyā-hā*: Moi, je suis Elle
 - *hiya iyyā-ya*: Elle est Moi
 - *anā iyyā-ya*: Moi, je suis Moi

Dans cet état d'unité-identité l'*anā* éprouve tous les effets extraordinaires de l'ivresse mystique (*sukr*). Mais il faut bien souligner que pour Ibn al-Fāriḍ celui-ci n'est pas le sommet de son expérience mystique : il faut aller au-delà de l'étape de l'amour et de l'*ittihād*.

3. dans l'étape de *jam'* : c'est dans cette étape que l'*anā* arrive à la pleine conscience de toutes ses réalités et toutes ses dimensions cosmiques et historiques. C'est donc seulement dans cette étape qu'il est possible de comprendre dans sa vraie lumière tout le contenu du poème.

Nous avons essayé de résumer les traits fondamentaux par lesquels l'*anā* est décrit dans cette étape de *jam'*, traits qui, dans le poème, sont éparpillés en différents endroits.

L'importance d'une telle synthèse, outre de nous donner un panorama des traits essentiels du *anā* dans le poème, est de nous mettre à même de pouvoir comparer la vision mystique de Ibn al-Fāriḍ à celles d'autres mystiques, surtout celle de son contemporain Ibn 'Arabī, d'une façon plus scientifique et moins arbitraire que celle qu'on trouve chez les commentateurs et traducteurs de Ibn al-Fāriḍ.

A notre avis, les caractéristiques du *anā* dans l'étape de *jam'* peuvent être résumées en huit traits fondamentaux :

1. Son degré est supérieur à n'importe quelle qualification sufie
2. Il est pré-existant depuis l'éternité dans le pacte éternel (*mīthāq*)
3. En lui s'unifient tous les contraires
4. Il est à l'origine de toutes les opérations de l'univers
5. Il est la source des sciences prophétiques
6. Il est la réalité de toutes les religions et de leur cultes
7. De lui provient l'effusion (*fayḍ*) sur tout l'univers de toutes ses qualités
8. Il est le pôle (*qutb*) suprême et unique

Nous croyons que c'est seulement à ce point de notre analyse que nous sommes à même de saisir d'une façon plus complète et plus claire la réalité profonde de l'expérience mystique que le poète a voulu exprimer et communiquer. Elle est la réalité vraie et ultime de son *anā* qui, sorti de toute ambiguïté et confusion des étapes précédentes, se révèle et se voit (*shubūd*) d'une façon pleine seulement dans l'étape de *jam'*. En elle il se manifeste à soi-même :

- dans sa pré-existence dans le pacte de *tawhīd* et *walā'* (Cor. 7, 172), dans lequel il y a unité absolue entre témoignant et témoigné celui qui pose la question (*a lastu*: ne suis-je pas votre Seigneur?) et celui qui répond (*balā*: mais oui!).
- dans l'acte d'effusion (*fayḍ-imdād*) sur l'univers de ses qualités et ses opérations, dans lesquelles il s'auto-voile sous les différentes formes des

êtres pour se révéler à soi-même dans l'acte de la vision (*shuhūd*) et de l'unité-identité (*ittihād*).

- dans la présence de son inspiration révélatrice (*rūb*) dans l'histoire des prophètes et des saints (*anbiyā' — awliyā'*).
- dans sa conscience retrouvée de l'union universelle (*jam'*), après les étapes de *farq* et *ittihād*. Dans cette conscience se réalise la réconciliation et la synthèse des opposés et des contraires exprimée dans des expressions très fortes, qui dépassent la portée de la conscience ordinaire liée au monde de la multiplicité et des sens.

Cette réalité suprême de l'*anā* n'est pas expressément définie dans le poème, mais elle est diversement représentée et décrite sous des formes et images différentes, et, en vouloir à tout prix une définition philosophique dépasse et trahit l'intention du poète. Celui-ci a voulu exprimer une expérience, non l'analyser par des catégories philosophiques fixées. D'une telle équivoque sont nées beaucoup de confusions dans les traductions et interprétations du poème, comme nous avons essayé de la montrer. Vouloir une lecture philosophique du poème (cf. Hilmī) conduit à le trahir dans sa compréhension et son interprétation.

Quoi qu'il en soit, nous trouvons deux appellations (non des définitions) typique de cette réalité suprême du *anā*, qui pour le poète semblent mieux l'exprimer.

L'*anā* est désigné dans le *jam'* comme *al-quṭb* (vv. 500-501) et comme *mufīd al-jam'* (v. 751, correspondant au *mufīd al-asrār* v. 615, terme pour désigner la Réalité Muhammadienne). Ces appellations ne sont pas expliquées dans le poème et il semble que Ibn al-Fāriḍ les suppose connues dans leur signification sufie: elles indiquent la Réalité Muhammadienne comme le Logos suprême, principe et terme de toute œuvre divine de la pré-éternité.

Il nous semble donc que Ibn al-Fāriḍ a vécu son expérience mystique comme identification à la Réalité Muhammadienne, sans trop expliciter et définir, mais en décrivant ses effets extraordinaires en lui.

A la fin de cette recherche nous devons encore une fois souligner ce que l'analyse du langage du poème nous a révélé: c'est-à-dire que la recherche et la découverte de son *anā* dans toutes ses dimensions cosmiques et historiques sont à la base de la dynamique de tout le poème: elles animent le poète dans son voyage mystique, elles sont la clé pour comprendre et expliquer le sens du poème, en général et en particulier, elles sont le secret de ses expressions paradoxales qui ont parfois scandalisé les croyants qui sont en dehors de l'expérience sufie.

6. Application des résultats de l'analyse du langage

a) Une révision des interprétations

Sur la base des résultats de l'analyse du langage de la *Ta'īyyat* on pouvait procéder à une vérification des interprétations données au poème de Ibn al-Fāriḍ. On avait là un critère assez sûr pour vérifier si les termes et les concepts employés par les différents auteurs correspondaient ou non à leur emploi dans le poème ou étaient inspirés par des philosophies étrangères à lui. Nous avons pris comme base de cette vérification les dix dernières (les plus importantes) études sur Ibn al-Fāriḍ, qui représentent la tradition orientale et occidentale.

D'une manière générale, comme nous l'avons dit, ce que nous avons relevé dans ces études est la tendance à donner aux termes du langage de Ibn al-Fāriḍ une portée philosophique inspirée surtout par la philosophie mystique de Ibn 'Arabī. L'analyse du langage, au contraire, nous a montré assez clairement que les termes du poème doivent être interprétés dans une dimension expérientielle — mystique, non pas abstraite-philosophique (cf. l'analyse du terme *wujūd*).

D'autre part, avec cette différence fondamentale, nous avons remarqué une certaine correspondance des thèmes entre les résultats de notre analyse et ce que les différents auteurs ont dit sur la pensée de Ibn al-Fāriḍ. Ceux-ci ont mis au clair, avec des accents très différents, trois thèmes présents dans l'expérience mystique de Ibn al-Fāriḍ :

- l'amour divin: *al-ḥubb*
- l'union mystique: *al-itṭihād*
- le pôle mystique: *al-quṭb*

Ces thèmes correspondent fondamentalement aux trois étapes de son voyage mystique, que l'analyse du langage nous a révélé :

- l'étape de *farq*: où domine le langage de l'amour (*ḥubb*)
- l'étape de *itṭihād*: où dominent les formules de l'unité
- l'étape de *jam'*: où dominent les thèmes de *al-quṭb* et de *al-insān al-kāmil* (l'homme parfait).

Cette correspondance thématique, provenant de sources tellement différentes, était pour nous une preuve supplémentaire qui confirmait la valeur de la voie suivie dans l'analyse du langage du poème et de ses résultats.

b) *Un aperçu historique des thèmes sufis*

Mais, à ce point de la recherche, un autre problème restait ouvert pour une plus complète compréhension du poème: le problème de ses sources historiques. De qui s'est inspiré Ibn al-Fāriḍ dans son expérience mystique et poétique? Les sources biographiques que nous avons à notre disposition ne nous aident pas beaucoup à ce sujet, elles nous laissent dans une obscurité presque totale. Ici encore il fallait partir du texte lui-même pour trouver de possibles références et dépendances.

Bien sûr Ibn al-Fāriḍ a été lui aussi débiteur de la grande tradition soufie qui l'avait précédé, il fallait donc voir quelle place lui revenait en elle. Un tel travail aurait été simplifié si on avait eu à notre disposition quelque chose comme: «*Une histoire du vocabulaire soufi*», dans lequel trouver le développement historique des termes et des thèmes sufis depuis le début jusqu'au VII/XIII siècle, celui de Ibn al-Fāriḍ.

Une telle étude serait certainement très importante pour une langue comme la langue arabe qui, étant donné sa stabilité structurale, semble évoluer par un processus unique d'accumulation sémantique. En effet le même mot y garde les sens les plus différents et quelques fois contradictoires, allant des sens les plus anciens, voire de type tribal (cf. les dialectes arabes anciens), jusqu'aux plus modernes. Mais, faute d'un tel moyen de recherche, nous avons tenté une esquisse historique du développement des trois thèmes majeurs de la Tā'iyya: *al-ḥubb* — *al-itṭihād* — *al-insān al-kāmil*.

Pour ce qui concerne *al-ḥubb*, Ibn al-Fāriḍ montre bien qu'il est débiteur de toute la tradition de la poésie érotique arabe soufie et non soufie; et surtout, il montre qu'il est en syntonie avec le genre littéraire de la poésie de l'amour pur (*al-ḥubb al-'udhrī*), qui, dans le personnage de Majnūn-Laylā, a eu son héros le plus célèbre.

Il faut aussi souligner que ce genre littéraire avait été, bien avant Ibn al-Fāriḍ, élevé au symbole de l'amour soufi pour Dieu ou pour la Beauté Divine (féminine!): l'amour de Majnūn pour Laylā en était le symbole le plus significatif. Il semble de plus que l'expression de Majnūn (*anā Laylā*) ait inspiré les formules sufies d'union comme: *anā l-ḥaqq* (al-Ḥallāj), ou *anā iyyā-hā* (Ibn al-Fāriḍ). L'usage du pronom féminin, commun dans le langage soufi (en particulier chez Ibn al-Fāriḍ) pour exprimer l'objet de leur amour, c'est-à-dire l'Aimé divine — *hiya*, semble une trace de ce genre littéraire.

Mais nous avons remarqué que le *ḥubb* n'est pas le sommet de l'expérience mystique de Ibn al-Fāriḍ, il faut dépasser cette étape. Nous avons alors examiné l'histoire du *tawḥīd* sufi et sa problématique à l'égard de l'exigence selon laquelle celui qui témoigne de l'unicité (*al-muwahḥid*) et celui dont il témoigne l'unicité (*al-muwahḥad*) ne font qu'un, problématique que nous retrouvons chez Ibn al-Fāriḍ.

Enfin nous avons étudié l'histoire de l'idée de *al-insān al-kāmil*, «l'Homme Parfait», miroir des qualités divines, synthèse des contraires, image parfaite de Dieu, résumé du cosmos, lui-même microcosme, en lui seulement est réalisée la pleine union avec Dieu, but ultime de chemin sufi, étant lui-même la pleine manifestation de Dieu.

C'est avec de telles expressions qu'est indiquée autour du VII/XIII siècle la réalité de *al-insān al-kāmil*. Semblables expressions se retrouvent dans la *Tā'īyya*, pour décrire l'*anā* dans sa perfection ultime, l'étape de *jam'*.

Il est alors possible d'esquisser une comparaison avec le grand contemporain d'Ibn al-Fāriḍ, Ibn 'Arabī, celui qui a systématisé l'idée de *al-insān al-kāmil* dans une philosophie mystique complète et cohérente. Les conclusions auxquelles nous croyons être parvenu sont les suivantes:

- 1) d'un côté on trouve un certain parallélisme de thèmes et d'idées entre ces deux auteurs:

Le chemin sufi est conçu pour tous les deux comme un processus dialectique de la pluralité à l'unité absolue et puis à l'unité synthétique de l'Un et du Multiple.

L'idée de *al-insān al-kāmil* est présente chez tous les deux, bien que le nom n'apparaisse pas chez Ibn al-Fāriḍ. Il y a un évident parallélisme des qualités entre l'*anā* de Ibn al-Fāriḍ, dans l'étape de *jam'*, et l'idée de Ibn 'Arabī de *al-insān al-kāmil*.

- 2) d'autre part, il faut souligner une différence de terminologie entre les deux sufis: le vocabulaire philosophique de Ibn 'Arabī n'est pas celui de Ibn al-Fāriḍ (cf. l'analyse des termes *wujūd*, *shubūḍ*, *nafs*, *dhāt*, *rūb*). Abstrait, spéculatif, riche d'élucubrations cosmo-métaphysiques celui de Ibn 'Arabī; expérimentiel, poétique, personnel celui de Ibn al-Fāriḍ.

La conclusion provisoire à laquelle nous pouvons arriver actuellement est que chacun des deux sufis a puisé dans une commune tradition sufie déjà développée au VII/XIII siècle et répandue dans les différents cercles sufis. Mais chacun, à son tour, a ré-exprimé cette tradition (surtout celle qui était centrée sur le thème de *al-insān al-kāmil*) selon son expérience propre et son génie personnels.

Une dépendance directe de Ibn al-Fāriḍ à l'égard de Ibn 'Arabī semble devoir être exclue, contrairement à ce que soutient une ancienne tradition (historiquement d'ailleurs peu sûre), répétée par les auteurs postérieurs, arabes ou non. Des doutes ont d'ailleurs été soulevés à ce propos par des orientalistes comme Nicholson, Nallino, et récemment B. J. Issa.

c) *Une expérience du anā « Moi »*

A la fin de notre recherche, on ne pouvait pas éviter un essai d'interprétation de l'expérience mystique de Ibn al-Fāriḍ en la faisant émerger de toutes les formes et images répandues à profusion dans son poème *al-Tā'iyyat al-Kubrā*, cœur de son *dīwān*.

Avant tout, il fallait souligner la difficulté à traduire un langage d'expérience et de poésie en un langage abstrait et philosophique.

Avec L. Gardet on peut accepter que Ibn al-Fāriḍ ait vécu «une expérience de transcendance dans l'Absolu», base de toute expérience mystique: c'est-à-dire la recherche d'une rencontre ou d'une expérience de l'Absolu. Mais il nous semble que L. Gardet réduit trop l'expérience d'Ibn al-Fāriḍ en disant qu'il s'agit seulement de l'expérience «de la richesse de l'acte ontologique d'existence», c'est-à-dire «d'un retour en soi-même, aux racines du propre acte d'exister». Il s'agit d'un acte d'«entase», qui, selon L. Gardet, est propre à toute mystique au fond panthéistique.

Il nous paraît au contraire que Ibn al-Fāriḍ a vécu cette rencontre avec l'Absolu non par un tel acte de retour «ontologique» en soi-même, mais par le moyen des médiations offertes par son milieu sufi, surtout en vivant le contenu des trois thématiques sufies: *al-ḥubb*, *al-tawḥīd*, *al-insān al-kāmil*.

Nous croyons de plus que c'était surtout par son intériorisation du thème *al-insān al-kāmil* qu'il a vécu son expérience d'union avec l'Absolu à un tel degré que son *anā* «je», devint pur reflexe, pure transparence de Lui.

Dans un tel état il n'expérimente plus qu'un seul sujet, un seul *anā*, un unique centre d'action, d'opération et de conscience: c'est-à-dire un unique centre du Tout. C'est à cette conclusion qu'aboutit notre analyse du langage.

En tant que poète, Ibn al-Fāriḍ a essayé d'exprimer son expérience extraordinaire et profonde dans la richesse d'une forme poétique inspirée par la grande variété des formes et images de la tradition poétique arabe, surtout érotique, sufi et profane.

Enfin, nous croyons, après toute cette analyse, que le mystère de son expérience sufie n'a pas pu être consigné dans des mots: dans son poème il donne seulement une indication (*ishāra*). C'est celle-ci qu'il a emportée avec lui dans son retour vers ses sources mystérieuses, comme il est écrit sur son tombeau. Ses poèmes restent toutefois pour nous comme des traces (*āthār*) de son passage, indications d'un chemin à suivre.

La présente recherche, avec son attention consacrée à l'étude du langage du poème, voudrait contribuer à mieux le comprendre. A travers son langage, nous avons essayé de nous rapprocher de son expérience mystique, autant que possible, expérience qui est une des plus significatives de la grande tradition sufie de l'Islam.

G. Scattolin, Combonien.

NOTES

* Le présent article est le résumé de notre thèse de doctorat, conduite sous la direction du P. Robert Caspar, pb, soutenue au PISAI — Rome, le 6 février 1987.

Le titre originel de la thèse est: «*L'esperienza mistica di Ibn al-Fāriḍ attraverso il suo poema al-Tā'īyyat al-Kubrā — uno studio semantico del suo linguaggio*».

1. Les principales études sur Ibn al-Fāriḍ auxquelles nous ferons référence sont les suivantes:
 - VALERGA Pietro, *Il divano di 'Omar Ben-al Fare'd, tradotto e paragonato col canzoniere del Petrarca*, Firenze, 1874, 174 p.
 - DI MATTEO Ignazio, *Ibn al-Fāriḍ. Il gran poema mistico noto col nome di Al-Tā'īyyab al-Kubrā*, manuscrit polycopié, Roma, 1917, 257 p. (introduction, traduction, notes critiques).
 - id., *Sulla mia interpretazione del poema di Ibn al-Fāriḍ*, in *La rivista degli studi orientali* 8 (1919-1920) 479-500.
 - NALLINO Carlo Alfonso, *Il poema mistico arabo di Ibn al-Fāriḍ in una recente traduzione italiana*, in *La rivista degli studi orientali* 8 (1919-1920) 1-106, in *Raccolta di scritti editi ed inediti*, Roma, 1940, II 191-288.
 - id. *Ancora su Ibn al-Fāriḍ e la mistica musulmana*, in *La rivista degli studi orientali* 8 (1919-1920) 501-562, in *Raccolta di scritti editi ed inediti* II 289-344.
 - id. *Frammento di traduzione dell' «al-tā'īyyab al-Kubrā» di Ibn al-Fāriḍ* (vv. 1-404), in *Raccolta di scritti editi ed inediti* II 346-386.
 - NICHOLSON Reynold Alleyne, *The Odes of Ibnu'l-Fāriḍ*, in *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921, 162-266.
 - DERMENGHEM Emile, *L'éloge du vin (al-khamriyya), poème mystique*, Paris, 1931, 267 p.
 - ARBERRY Arthur John, *The Poem of the Way*, translated into English verse from the Arabic of Ibn al-Fāriḍ, in *Chester Beatty Monographs No. 5*, London, 1952, 88 p.
 - id., *The Mystical poems of Ibn al-Fāriḍ*, translated and annotated in *Chester Beatty Monographs No. 6*, Dublin, 1956.
 - ḤILMI Muḥammad Muṣṭafā, *Ibn al-Fāriḍ wa-l-ḥubb al-ilāhī*, Cairo, 1945, (t-n) + 326 p.

GARDET LOUIS, *Ibn al-Fāriḍ et l'unicité de l'être*, in *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes*, Paris, 1953, 141-148.

NAṢR 'Aṭif Jawdat, *Shi'r 'Umar Ibn al-Fāriḍ, dirāsa fī fann al-shi'r al-ṣūfī*, Beirut, 1982, 312 p.

'ABD AL-KHALIQ Maḥmūd 'Abd al-Khāriḍ *fī daw' al-naqd al-ḥadīth*, Cairo, 1984, 159 p.

2. NICHOLSON-PEDERSEN, *Ibn al-Fāriḍ*, in *EI*, III, 786; NICHOLSON, *Studies* 175; NALLINO, *Il poema* 208-209.

3. BOULLATA Issa J., *Toward a Biography of Ibn al-Fāriḍ*, in *Arabica* 28 (1981) 1, 38-56 (critique, fiable).

Parmi les sources biographiques anciennes rappelons :

IBN KHALLIKAN Shams al-Dīn, *Wafayāt al-A'yān*, ed. Iḥsan 'Abbās, Beirut, 1968-1972, III, 454-455 (biographie écrite autour de 675/1276); *Dībājāt al-dīwān*, introduction biographique au *dīwān* écrite par le neveu du poète 'Alī autour de 735/1335, de style hagiographique, apologetique, peu fiable; elle est la plus répandue comme préface aux différentes éditions du *dīwān*, et pas toujours complète.

4. ARBERRY, *Poem* 6-7; NALLINO, *Il poema* 193; NICHOLSON, *Studies* 166.

5. Les éditions les plus fiables du *dīwān* sont les suivantes :

Dīwān Ibn al-Fāriḍ, ed. al-shaykh 'Uqayl al-Zwaytīnī, lith. Alep, 1257/1841, 137 p., c'est la plus ancienne lithographie de la recension beyrououtine du poème.

Jalā' al-ghāmiḍ fī sharḥ dīwān Ibn al-Fāriḍ, ed. Amīn al-Khūrī, Beirut, 1910⁵ (1886¹), 245 p. (texte, plus commentaire), selon la recension beyrououtine.

Dīwān Ibn al-Fāriḍ, ed. Karam al-Bustānī, Beirut, 1957, 221 p., (texte plus commentaire), elle suit celle de Amīn Khūrī.

ARBERRY Arthur John, *The mystical poems of Ibn al-Fāriḍ*, edited in transcription from the oldest extant manuscript in the *Chester Beatty Monographs* No. 4, London, 1952, 123 p., cette recension est différente de la recension beyrououtine.

Dīwān Ibn al-Fāriḍ, ed. 'Abd al-Khāliq Maḥmūd 'Abd al-Khāliq, Cairo, 1984, 256 p., c'est la dernière édition critique parue, mais elle suit les éditions beyrououtines en ignorant l'édition de Arberry, (texte, plus commentaire).