

## Une béance nommée amour : Rûmî et Shams ou la mystique de la rencontre

### A chasm called love: Rûmî and Shams, or the mysticism of encounter

**Rajaa BABALAHCEN**

*Maître de Conférences Habilitée*

*Université Cadi Ayyad de Marrakech - Maroc*

#### Abstract

The encounter between Rûmî and Shams represents a profound turning point, reshaping Rûmî's understanding of self, world, and the divine. Beyond a biographical event, it embodies an ontological rupture. This encounter can be understood through Buber's "I-Thou" relation, with Shams as the divine "Thou," and Levinas's idea of the Other as a source of transcendence and self-annihilation (*fanâ*). Corbin's concept of the Sufi Beloved as divine beauty (*jamâl*) also frames Shams's role as a mediator to the Absolute. Crucially, Shams's absence creates a space for mystical longing and creative expression in Rûmî's poetry. By examining Rûmî's key works alongside Corbin, Levinas, and Blanchot, this study highlights the encounter as a poetic and spiritual experience of otherness and ongoing transformation.

**T**héologien hanafite respecté, juriste et prédicateur éminent à Konya au XIII<sup>e</sup> siècle, Jalâl ad-Dîn Rûmî (1207–1273) est d'abord une figure de l'Islam orthodoxe. Né à Balkh (actuel Afghanistan) et formé à Alep et Damas, il s'impose comme maître de savoir et guide moral avant que sa trajectoire ne soit bouleversée, à l'âge de 37 ans, par une rencontre inattendue. Un étranger solitaire sans titre, sans école, sans disciples traverse Konya à l'automne 1244...et voilà que le monde de Rûmî s'embrase.

La venue de Shams de Tabrîz, mystique errant et énigmatique, dans la vie de Jalâl ad-Dîn Rûmî ne saurait se réduire à une simple rencontre historique entre un mystique sexagénaire errant, en interminables pérégrinations, presque fantomatique, et un érudit établi, un homme pieux, rigoureux, discipliné, à la parole "mesurée", aux gestes "précis" et à l'enseignement ancré dans la tradition. La survenue de Shams est de ces rares rencontres qui retournent le cœur et l'esprit, celle qui bousculent tout : ce qu'on croyait savoir, ce à quoi on tenait, même les mots qui nous servent à dire le monde. Elle ne s'annonce pas, elle arrive comme une brûlure. Et brusquement, quelque chose se fissure et se désagrège. Pas pour nous détruire, mais pour laisser entrer l'inattendu, l'insondable... quelque chose qui dépasse et brûle.

Or, c'est surtout dans l'absence de Shams que cette rencontre déploie toute sa fécondité et toute sa beauté : la disparition de Shams -sa fuite, son silence, son effacement- déclenche en Rûmî une parole autre nourrie par le manque, tendue vers l'Absent, transfigurée par la douleur et le

deuil. La première effraction engendre alors une dialectique de l'altérité et du vide : Shams se manifeste comme un miroir théophanique, porteur d'une beauté non esthétique mais ontologique, tandis que Rûmî traverse, à travers l'anéantissement du moi (*fanâ'*), une dissolution du moi qui rend possible l'émergence de l'Absolu. Mais c'est surtout dans l'absence de Shams que la veine poétique de Rûmî déploie toute sa splendeur et son ardeur : la disparition de Shams ne clôt pas le récit ; l'absence n'est plus une rupture, mais une prolongation intensifiée de la rencontre.

Une question lancinante s'impose alors : comment cette rencontre, en excédant les cadres biographiques, restructure-t-elle la subjectivité mystique et poétique de Rûmî ? En quoi cette altérité déroutante, cette figure de l'anti-maître, dans sa présence, dans son absence aussi, constitue-t-elle une épreuve initiatique capable de transformer la perte en fécondité poétique, et le silence en profération créatrice ?

Pour répondre à cette problématique, cette étude croise une lecture textuelle des œuvres majeures de Rûmî - *Mathnawî (La quête de l'Absolu)* et *Dîwân-e Shams (Odes mystiques)* - avec des pensées de la phénoménologie de la rencontre (Buber), de l'altérité éthique (Lévinas), de la disparition (Blanchot) et de l'herméneutique théophanique du Soufisme (Corbin). Par ce croisement théorique, nous entreprenons de saisir la singularité de cette mystique relationnelle où la joie et l'émerveillement de la rencontre, la souffrance et les tourments de la perte, la force et l'excès de la parole forment les trois dimensions de cette singulière traversée de l'âme.

Dans un premier temps, il s'agit d'examiner la survenue de Shams comme surgissement d'un "Tu" qui fracture la clôture du sujet et ouvre à une transcendance vivante. Dans un second moment, nous analysons la portée théophanique de cette figure : Shams comme miroir divin, et la disparition comme passage obligé par l'anéantissement mystique, désappropriation radicale du moi. Nous découvrons enfin comment le vide peut devenir source de création. Étonnement, ce manque donne naissance à une poétique originale, où les mots deviennent l'écho d'un équilibre délicat entre parole tremblante et blessée et silence vif et lancinant.

## **1. Altérité et transcendance : surgissement de Shams comme événement spirituel**

### **De la rencontre comme révélation : Shams ou l'appel du "Tu" éternel**

Dans son ouvrage *Je et Tu* sur la phénoménologie de la relation à l'Autre, Martin Buber distingue deux "mots-principes" fondamentaux qui organisent notre relation au monde : *Je-Tu* et *Je-Cela*. Le premier désigne une relation immédiate, dynamique, réciproque, vivante, où l'Autre est reconnu dans sa plénitude, comme présence irréductible à une fonction ou à un savoir ; chacun se communique à l'autre dans son intégralité, irréductible. Le second mot-principe renvoie à une relation objectivante, où l'Autre est perçu comme un objet à connaître, évaluer voire utiliser : « *Chaque "cela" confine à un autre "cela"* ». (Buber, 21).

Pour Buber, la rencontre, la véritable, n'est pas une interaction parmi d'autres, mais un événement ontologique, une manière d'exister à travers la parole vivante du *Je-Tu*. L'irruption de Shams relève précisément de cette première modalité : Shams est ce "Tu" absolu, celui par qui une présence radicale traverse l'existence et la transforme. C'est ce que Buber nomme "Tu éternel", c'est-à-dire Dieu lui-même tel qu'il se manifeste dans la relation vivante. Ainsi considéré, Rûmî ne fait pas simplement la rencontre d'un homme charismatique ; il est plutôt saisi par une présence qui excède toute identité humaine ordinaire. Shams devient le lieu d'une interpellation absolue, par laquelle le moi ancien est bouleversé, désapproprié et farouchement désavoué.

Il existe de nombreuses versions dans la tradition soufie et les sources hagiographiques<sup>1</sup> de la rencontre du maître de Konya et ce parfait inconnu et étrange derviche, Shams de Tabriz. Nous en retenons ici les plus significatives. La première serait dans un bazar à Konya ; Shams interpelle Rûmî par une question provocante : « *À ton avis, qui était le plus grand, Bâyezîd ou Mohammad ?* ». Rûmî répond naturellement que le Prophète Mohammad est supérieur, mais Shams rétorque en citant leurs paroles opposées : Mohammad en disant, « *Dieu, je ne T'ai pas connu comme il fallait Te connaître* », exprime une humble incompréhension de Dieu, tandis que Bâyezîd s'exalte « *Gloire à moi !* »<sup>2</sup>. Ayant compris que l'humilité et la perplexité<sup>3</sup> (*hayra*) mystiques peuvent être plus profondes que l'affirmation doctrinale, Rûmî, bouleversé, s'évanouit puis s'isole quarante jours. Cet épisode aurait alors marqué le début de sa transformation spirituelle. La deuxième version relate leur rencontre dans le collège où Shams surprend Rûmî près d'un bassin étudiant des livres de "sciences discursives". Shams jette les livres à l'eau, puis les retire intacts, révélant ainsi la supériorité de la "science du cœur" (connaissance intuitive, mystique) sur le savoir livresque. Une autre anecdote rapporte qu'un jour Rûmî était assis dans son collège, entouré de ses disciples et de piles d'ouvrages de théologie, de droit islamique et de philosophie quand Shams entra sans prévenir. Il pointa du doigt les livres en demandant : « *Qu'est-ce que cela ?* » Rûmî, surpris, répondit : « *Tu ne le sais pas ? Ce sont des connaissances.* ». À peine avait-il prononcé ces mots qu'un feu tomba du ciel, réduisant les livres en cendres. Stupéfait, Rûmî s'écria : « *Qu'est-ce que cela ?* » Shams répliqua simplement : « *Tu ne le sais pas* », puis sortit (Aflakî, 71).

Leur croisement, bien qu'exposé de manière semi-mythique, est représenté comme une révélation spirituelle. Shams ne s'y dépeint pas comme un érudit, mais plutôt comme une manifestation vivante de la Sagesse divine. C'est à ce moment-là que Rûmî cesse de percevoir la religion d'une perspective *Je-Cela* et commence à entrer dans le sanctuaire du mot fondamental *Je-Tu* avec Shams. Il perçoit d'abord en lui un mentor charismatique, puis, à travers la pratique quotidienne de l'isolement, le *Tu* éternel (Buber) par excellence. Quelle que soit la véracité historique des épreuves initiatiques rapportées par les hagiographes, Shams y apparaît à chaque fois comme figure qui provoque l'éveil, brise la pensée rationnelle, pulvérise la fierté intellectuelle, renvoie Rûmî à son ignorance essentielle « *Tu ne le sais pas* » et enfin invite au dépassement de l'intellect au profit de l'expérience directe de Dieu.

Cette transmutation du sensible vers le spirituel, de la théologie spéculative au *dhawq* vécu par Rûmî dans sa relation avec Shams, peut être relu à la lumière de la pensée de Martin Buber. Le *dhawq*, littéralement "goût", désigne dans la terminologie soufie une connaissance immédiate, intérieure et savoureuse, opposée à la compréhension abstraite. Il s'agit d'un savoir incarné,

---

<sup>1</sup> Le *Manâqib al-'Arifîn* d'Aflakî (XIV<sup>e</sup> s.), les *Maqâlât* de Shams (trad. *La Quête du Joyau*, 2017) et les lectures contemporaines, comme celle d'Annemarie Schimmel (*The Triumphal Sun*, 1978) dessinent les contours pluriels d'une rencontre à la croisée de l'historique, le symbolique et le théophanique.

<sup>2</sup> Bâyezîd al-Bastâmî (804-874) s'écria lors d'un état d'extase "*Gloire à moi ! combien grand est mon rang (subhânî ma a'dhama sha'ni)*!" Ces *shatahât* (paroles extatiques) qui prétendent à l'union totale avec le divin et à la dissolution totale dans la Présence divine ont indéniablement été jugées blasphématoires voire hérétiques par de nombreux théologiens.

<sup>3</sup> Selon Ibn Arabî, la station de perplexité (*maqâm al-hayra*) est une étape importante dans le cheminement spirituel des soufis. Etant donné la complexité de la réalité divine et l'insuffisance de la compréhension humaine, le soufi se trouve dans un état de confusion spirituelle. La progression sur la voie provoque un état de perplexité où les certitudes précédentes sont remises en question. La perplexité n'est pas considérée comme état négatif ; elle est au contraire nécessaire voire convoitée par certains soufis qui désirent s'enfoncer plus profondément dans l'amour divin et plongent davantage dans la stupéfaction (*dahsha*). Sous l'emprise de la perplexité, le soufi apprend à se fier à la guidance divine pour une union encore plus intime.

expérientiel, que l'on ne peut transmettre par concepts mais seulement éveiller chez l'autre par la présence, l'intensité d'être, le feu de l'amour divin. C'est à ce savoir par le cœur, non discursif, que Shams initie Rûmî. Bien que postérieure de plusieurs siècles, la distinction entre les relations *Je-Cela* et *Je-Tu* éclaire avec clairvoyance la transformation vécue par Rûmî. Shams incarne alors ce *Tu* absolu, médiateur de l'Éternel *Tu*, qui remplit l'horizon de Rûmî : dans l'absolu de leur dialogue, notre théologien, précipité dans l'expérience mystique, perçoit conjugués l'Autre et l'Absolu.

### **De la rencontre comme effraction et perte : Shams ou la blessure éthique et mystique**

De fait, la relation entre Rûmî et Shams se veut plus qu'une simple initiation dans le sens traditionnel du mot ; elle implique un passage, un seuil franchi vers une connaissance ou une expérience nouvelle. La rencontre avec Shams dépasse le cadre d'un simple éveil ou d'une transmission d'enseignement : elle provoque un effondrement de la forme antérieure du sujet, une mise à nu sans espoir de retour, une métamorphose existentielle, une promesse de naissance d'un nouveau soi étranger à soi et aux autres. La déception de sa famille, de ses disciples, de la ville est énorme. Leur colère grandit au fur et à mesure qu'il s'enfonce dans la nouvelle voie tracée par Shams. Les mots de Shams, brûlants, étranges et inclassables, éclatent les certitudes, déroutent et créent un fossé entre le monde jusqu'ici paisiblement vécu et un horizon peu probant. Rûmî, reconnaît les conséquences profondes de cette rencontre transformative et confesse : « *J'étais ascétique et intelligent, un homme d'effort. Ma saine tête ! Pourquoi t'es-tu envolée comme un oiseau ?* » (Rûmî, 2000, 28). L'irruption de l'Autre n'est pas une simple transmission doctrinale et initiatique, elle est d'abord un ébranlement de l'être, un cataclysme.

Avant la rencontre, Rûmî occupait une position de prestige à Konya : savant reconnu, docteur en droit hanafite et maître d'une *madrassa* ; il dispensait une parole structurée, rigoureuse, fondée sur une autorité légitime. Son savoir théologique hérité de la tradition institutionnelle était destiné à servir un ordre symbolique. Notre homme incarnait encore, pleinement, le *Je-Cela* bubérien : la figure incontestable d'un juriste rompu à la parole discursive et à la transmission d'un contenu codifié, un maître capable d'observer une distance face à l'Autre objectivé. Et voilà la rencontre avec Shams qui vient scandaleusement bouleverser ce système rodé. Une rencontre qui ne relève pas d'un simple compagnonnage mystique ou d'une initiation traditionnelle ; elle constitue une effraction. À l'image de ce que Buber nomme une relation de type *Je-Tu* immédiate, réciproque, fondatrice, Shams s'impose comme ce "*Tu*" absolu, une altérité qui saisit, déloge et dépossède.

Dans cette optique, l'"autre" n'est plus un interlocuteur que l'on instruit, mais un lieu d'appel qui ébranle le sujet dans ses fondations. Car, comme l'explique Buber, « *le monde du "cela" est cohérent dans l'espace et dans le temps. Le monde du "Tu" n'est pas cohérent ni dans l'espace ni dans le temps.* » (Buber, 58). Structuré, stable, adapté à la connaissance, le monde du *Cela* offre la sécurité. La vie humaine semble donc organisée autour du monde du *Cela*, perçu comme utile, maîtrisable, sécurisant, et porteur de bénéfices concrets. Depuis l'avènement de Shams, le *Je-Cela* de Rûmî, alors juriste, docteur en Loi et maître d'une parole discursive, se transforme en *Je-Tu*, ouvrant la voie à une métamorphose fracassante. « *Ibn Arabî reçoit sa khirqa [manteau initiatique] des mains de Khizr ; Mawlânâ rencontre Shams de Tabriz et déchire sa propre khirqa* », écrit, à juste titre, Eva de Vitray Meyerovitch dans la préface du *Mathnawî* (Rûmî, 2014, 27).

Ce basculement ontologique trouve un puissant écho dans la pensée d'Emmanuel Lévinas, pour qui la rencontre avec l'Autre est d'abord une interruption radicale du "moi". Lévinas écrit

que le *visage* de l'Autre "*met en cause*", introduit en "moi" une nouvelle responsabilité d'un savoir à acquérir, d'une épreuve de la transcendance (Lévinas, 1961). Shams, en ce sens, incarne pour le maître de Konya le *visage* lévinassien en ce que sa présence interrompt la fonction paisible et sécurisante du juriste et ouvre la voie à une expérience-limite presque dangereuse. Ce *visage* bouleverse et provoque une insécurité intérieure, met en péril les certitudes. À son contact, la parole juridique se tait, le commentaire s'efface, la rhétorique théologique devient insuffisante. L'enseignement devient alors silence, contemplation, écoute brûlante du cœur, rejoignant de la sorte la pratique soufie de la retraite spirituelle (*khalwa*) où le moi s'efface pour laisser place à la révélation vivante.

Chez Rûmî, le retrait du monde social n'est pas renoncement ascétique, mais nécessité spirituelle depuis qu'il est à la recherche de l'Essentiel. C'est dans l'isolement - qui fait d'ailleurs écho aux quarante nuits que Moïse passa au Sinaï et aux quarante jours du Prophète dans la grotte de Hira - que Rûmî fait l'expérience directe et sensible de Dieu. Ainsi, Shams n'est-t-il plus seulement le maître ou le compagnon ; il est le *visage* de l'Autre qui appelle à l'éveil, à la responsabilité éthique et spirituelle, et à la transformation radicale de l'être.

Notons d'emblée que la conversion de Rûmî n'est pas une rupture avec la religion, mais une transformation radicale de son mode d'approche : du discours sur Dieu, il passe à une parole née de la rencontre avec une altérité traversée par la lumière divine. L'autorité n'est plus dans le dogme, mais dans le souffle. Le savoir formel devient même obstacle, et c'est dans l'interstice du connu que Shams fait jaillir une lumière plus vivante, plus profonde. Il n'est donc pas étonnant que Rûmî entreprenne une nouvelle orientation de l'âme, une *metanoïa* :

*« J'ai la certitude que c'est là l'essence de la sagesse (de Ta part), mais mon but est de connaître par la vue effective et la vision.*

*Cette certitude que j'ai me dit : "Garde le silence" ; le désir de la vision me dit : "Mets-toi en mouvement."*

*Tu as montré Ton secret aux anges, à savoir qu'un tel miel vaut l'aiguillon.»* (M. II : 1821-1823).

Ces vers révèlent le dilemme entre la sagesse reçue et l'expérience vécue, entre la certitude qui apaise et le désir qui pousse à l'action. Le "silence" symbolise l'acceptation théologique, tandis que le "mouvement" incarne la quête ardente de la vision. L'image du miel et de l'aiguillon résume la voie spirituelle qui ne peut être atteinte qu'au prix d'une traversée, souvent douloureuse, des illusions.

*« (L'enfant) ignorant lave d'abord sa tablette avant d'y inscrire des lettres.*

*Ainsi, Dieu transforme le cœur en sang et en larmes pitoyables,*

*et puis il grave sur lui les mystères spirituels.*

*Au moment de laver la tablette du cœur,*

*il faut savoir qu'il sera transformé en un livre (de mystères).*

*Quand on pose les fondations d'une maison,*

*on creuse d'abord pour trouver la fondation antérieure ;*

*On va d'abord chercher l'argile dans les profondeurs de la terre  
pour pouvoir à la fin tirer de l'eau vive.*

*Les enfants pleurent amèrement quand on leur fait une saignée,*

*car ils ne connaissent pas le secret de l'affaire ;*

*Mais un homme, en fait, donne de l'or à celui qui pratique la saignée*

*et chérit la lancette qui boit le sang. »* (M. II : 1827-33).

Avec ces images concrètes (enfant, maçon, tablette, argile, saignée), Rûmî prolonge la dialectique silence/mouvement : comme l'enfant qui nettoie sa tablette avant d'y écrire, le cœur doit être nettoyé de ses attachements ; comme les fondations creusées jusqu'à "l'argile", l'âme

doit descendre aux tréfonds de son intérieur ; comme la saignée qui fait peur à l'ignorant qui n'en saisit pas le but, l'homme éclairé doit payer pour cette souffrance, reconnaissant son rôle purificateur.

« *Ton imagination, ta réflexion, ta perception sensorielle et ta compréhension sont comme la canne de roseau que chevauchent les enfants.*

*Les sciences des mystiques les transportent dans les hauteurs ; les sciences des hommes charnels sont pour eux des fardeaux.*

*Quand la connaissance est acquise par l'expérience mystique, elle devient une aide ;*

*Quand la connaissance est acquise par les sens, elle devient un fardeau. » (M. I : 3445-48)*

Comme la "vision" ne s'obtient qu'après la déchirure, Rûmî déchire sa *khirqa*. Et comme la certitude intuitive n'existe pas avant de brûler, Shams brûle les livres.

« *Si ta connaissance du feu n'a été transformée en certitude que par des mots, cherche à être cuit (par le feu même) et ne demeure pas dans la certitude d'une connaissance venant d'autrui. Il n'existe point de certitude intuitive avant de brûler ; si tu désires cette certitude, mets-toi dans le feu. » (M. I : 860).*

Aussitôt, il abandonne sa chaire de juriste et d'enseignant officiel, délaisse le collège, cesse de fréquenter ses cercles d'élèves et suspend ses prêches. Son autorité qui reposait avant sur un savoir inscrit dans une tradition exégétique et juridique, son rôle qui consistait à perpétuer ce système et à transmettre des normes... sont à présent pulvérisés. L'autorité de Shams ne réside pas dans l'accumulation du savoir, mais dans l'expérience vive, brûlante, de la Présence. Et l'enseignement devient silence, contemplation, écoute du cœur : « *Celui dont la niche de prière est tournée vers la révélation mystique considère que son retour à la foi (conformiste) serait une honte. » (M. I : 1765).* Shams n'apporte donc pas de nouveaux commentaires, mais il ébranle le connu de sorte que le savoir formel et la rhétorique de la jurisprudence deviennent pour Rûmî un écran, un voile plus qu'une lumière. « *Vends l'intelligence et le talent et achète l'émerveillement, va vers l'humilité, ô mon fils, non à Bukhara ! » (M. I : 1146),* s'exclame-t-il. La réponse n'est pas dans les livres, mais dans l'indicible.

## **2. Théophanie et extinction : Shams, de la beauté ontologique à la disparition de l'ego**

### **Shams, miroir de Dieu : beauté théophanique et altérité révélatrice**

Au-delà de l'épreuve et du retrait, c'est dans la beauté même de l'Autre que se laisse entrevoir le divin, inaugurant une nouvelle modalité de la Présence.

Contrairement à la rigueur de la théologie négative (*tanzîh*) qui insiste sur l'inaccessibilité de Dieu à toute forme, toute représentation, tout attribut humain, Rûmî ouvre un autre chemin : celui d'un *tashbîh*<sup>1</sup> spirituel, où l'Essence divine, tout en restant inaccessible en soi, Se donne pourtant à contempler à travers des formes humaines. Cette idée est expliquée dans la théorie du *mundus imaginalis* d'Henry Corbin qui stipule que la manifestation divine (*tajallî*) dans le monde imaginal (*'alam al-mithâl*) ne nie pas la transcendance, mais la rend accessible sous forme d'icônes spirituelles<sup>2</sup>. Ces vers extraits du *Mathnawî* illustrent parfaitement cette idée :

« *Notre Roi a donné une permission, disant : "Commémorez Allah."*

*Il nous a vus dans le feu et nous a octroyé la lumière.*

---

<sup>1</sup> Dans la théologie négative musulmane, le *tashbîh* s'oppose au *tanzîh*. Pourtant, bien que le Coran affirme fortement le caractère absolument Unique de Dieu, il Le décrit d'une façon anthropomorphique, Lui prêtant un visage, des membres et Le montrant parlant et s'asseyant.

<sup>2</sup> Henry Corbin écrit dans son livre *En Islam iranien*, p. 280 : « *La théophanie est une manifestation de Dieu en la forme humaine comme par un miroir, sans plus s'y "incarner" qu'une image n'est incarnée dans le miroir qui pourtant la révèle. Et cela vaut aussi bien pour les visions théophaniques que peuvent avoir les Amis de Dieu. »*

*Il a dit : "Bien que je transcende votre commémoration de Moi, et bien que les pensées descriptives ne Me conviennent pas. Cependant, celui qui est enivré d'imagination ne saisira jamais mon Essence sans l'aide de la comparaison."*

*La commémoration corporelle est une image imparfaite ; les attributs royaux sont loin de ces choses.*

*Si quelqu'un dit d'un roi : "Il n'est pas un tisserand", qu'est-ce que cet éloge ? Sûrement celui-ci n'est qu'un ignorant. » (M. I : 1710).*

Ailleurs dans le *Mathnawî*, il ajoute que « Dieu est inexistant pour celui qui considère Son essence ; il existe pour celui qui considère Son œuvre. » (Eva de Vitray-Meyerovitch, 1972, 165).

Ces deux passages, d'apparence paradoxale, ont une portée foncièrement décisive : Dieu reste absolument transcendant, mais Il Se laisse entrevoir à travers des formes sensibles et symboliques que l'imagination spirituelle rend accessibles. Pour Rûmî, Dieu refuse l'enfermement conceptuel, mieux encore, il autorise une approche imaginaire, une épiphanie symbolique par l'image, seule capable de saisir l'Invisible sans le réduire. L'image véhicule alors le divin -non pas Dieu Lui-même, car Dieu demeure inaccessible, mais ce par quoi Dieu Se laisse pressentir, selon la capacité de l'âme. C'est bien l'idée qu'Henry Corbin développe dans ce passage : « *La théophanie est chaque fois à la mesure de la "dimension de l'âme", c'est-à-dire de son aptitude à laisser se montrer à elle une Figure divine.* » (Corbin, 1972, 165). Cette remarque est le parfait écho de ce que dit Rûmî dans le *Mathnawî* : « *Chacun, selon la mesure de son illumination spirituelle, voit les choses invisibles proportionnellement au polissage (du miroir de son cœur).* » (M. I : 2909). Le monde imaginal permet à l'Invisible de se rendre visible, sans jamais se réduire à ce visible. Dieu y apparaît dans des formes qui sont à la fois sensibles et spirituelles, une sorte d'icônes théophaniques<sup>1</sup>.

Ainsi comprise, l'expérience spirituelle de Rûmî ne se limite pas à une transformation intérieure abstraite : elle prend chair dans une rencontre, où l'Invisible se laisse entrevoir à travers une forme humaine. La figure de Shams de Tabrîz, dans la vie et la parole de Rûmî, s'affranchit de la simple image du maître charismatique ou du compagnon d'extase ; il est une beauté divine incarnée mais jamais réductible à un simple homme ; il est une forme de théophanie, un miroir de la Beauté divine (*jamâl*) manifestée dans la forme humaine. Sa beauté n'est pas esthétique, mais ontologique : une trace de l'Absolu, la preuve que Dieu Se montre mais sans Se donner.

La relation avec Shams devient ainsi un espace de révélation, l'effraction d'une altérité infinie, une irruption du divin dans le sensible, une manifestation de l'Invisible dans la chair du monde. Shams semble surgir de cet espace ontologique intermédiaire qui se situe entre le sensible et l'intelligible, un monde imaginal où se manifestent les formes spirituelles. L'amour qui unit Rûmî à Shams n'est évidemment pas de l'ordre de la passion terrestre ; il relève plutôt d'une contemplation du divin à travers l'apparence sensible de l'Aimé. « *Ceux qui sont beaux sont le miroir de la beauté divine ; l'amour qu'ils inspirent est le reflet du désir dont Dieu est l'objet.* » (M. I : 3181). Shams est un soufi, et « *les soufis sont un miroir pour l'âme, et mieux même qu'un miroir. Car ils ont poli leurs cœurs par le souvenir de Dieu et la méditation afin que le miroir de*

---

<sup>1</sup> Chez Rûmî, comme chez Ibn Arabî, Dieu, qui est totalement transcendant, peut pourtant être révélé dans la forme humaine. Précisons que ces maîtres soufis se déclareront pour l'affirmation simultanée du *tashbîh* et du *tanzîh*. En effet, ils parlent de coïncidence -et non pas d'incarnation- de l'Essence divine et de la forme humaine. Dieu seul est, et les créatures Lui empruntent leur existence grâce à Sa théophanie sans cesse renouvelée dans le monde. « *Le Réel est le Réel et le créaturel est le créaturel* », insiste Ibn Arabî dans ses *Futûhât al-Makkiyya* (t. II, Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, 1999, p.385). L'initié doit dépasser l'opposition entre immanence (*tashbîh*) et transcendance (*tanzîh*) s'il veut saisir les réalités divines. Des soufis comme Ibn Arabî et Rûmî ne se détournent pas du réel, ils le sollicitent en tant que théophanie divine pour le saisir dans sa vraie dimension.

*leur cœur puisse recevoir l'image originelle.* » (M.I : 3150). Rûmî dira plus tard que Shams n'était pas de ce monde, bien qu'il y ait marché. Il était une ombre projetée par la Lumière de Dieu.

C'est précisément cette appartenance au monde imaginal qui éclaire la singularité de sa présence. Le cynisme de Shams, son étrangeté, son langage déroutant, sa rupture déconcertante avec les normes établies, sont autant d'indices de son statut imaginal : à l'instar des êtres de lumière décrits par Suhrawardî -anges, prophètes, figures initiatrices- il n'appartient pas entièrement à ce monde. Son nom même, Shams, "soleil", renvoie à la lumière intelligible qui éclaire l'âme plus que l'œil, et qui symbolise, dans la philosophie *ishraqî*, l'origine des formes spirituelles. À travers lui, le divin se donne à sentir, non par des dogmes ou des idées, mais par une présence brûlante. La beauté (*jamâl*) de Shams, pour Corbin, n'est pas un attribut esthétique ; elle est une fonction ontologique, la manifestation de l'Absolu sous une forme aimée, qui met en mouvement l'âme et l'arrache à la fixité. Ce n'est donc pas un hasard si Rûmî dira dans ses *Odes mystiques* qu'« *il ne convient pas que je t'appelle banda [serviteur, être humain], mais je crains de t'appeler Dieu.* » (Schimmel, 1998, 32).

La première rencontre entre Rûmî et Shams, souvent décrite comme foudroyante, dépasse le cadre du temps profane. Elle rappelle ces récits soufis de rencontre avec al-Khidr, le guide invisible : lorsqu'il jette les livres de Rûmî à l'eau, Shams accomplit un acte symbolique qui signifie la fin du savoir discursif et l'ouverture à une gnose immédiate, une connaissance du cœur. C'est dans cet instant que Rûmî entre en extase, comme si son âme reconnaissait, dans cette présence, une lumière oubliée. Selon Corbin, le monde imaginal est le lieu où l'âme reconnaît soudain ce qu'elle a toujours su, mais oublié : la rencontre entre Rûmî et Shams réactive une mémoire antérieure, une fidélité à l'Invisible, à l'origine, au temps primordial, celui de l'Alast<sup>1</sup>. Shams réintroduit Rûmî dans le monde pré-créaturel, suspend la séparation provisoire ou illusoire, comme l'explique Eva de Vitray Meyerovitch :

*« L'esprit de l'homme appartient à cet Esprit universel, son individualité provient d'une séparation provisoire. En tombant dans la cage du corps, tel un oiseau, c'est-à-dire dans le monde de la ténèbre<sup>2</sup> et de la souillure, il se sent en exil : la nostalgie qu'il éprouve est comparée [...] au roseau coupé de sa jonchaie originelle. Expatriés loin de notre origine céleste, nous l'avons oubliée, mais, dans notre supraconscience, existe une réminiscence de cette Réalité -l'anamnèse platonicienne- et elle subsistera tant que nous vivrons. »* (Rûmî, 2014, 15)

Il est évident que l'amour qui lie ces deux âmes ne peut être réduit à la dimension sentimentale ou psychologique. Il s'agit en effet d'un amour archétypal qui transcende le sensible et engage l'être dans une quête de l'Absolu. Shams est une personne dotée d'une présence révélatrice, une sorte de miroir dans lequel la lumière divine se laisse entrevoir. L'Aimé devient ainsi le support d'une théophanie : non pas une fin en soi, mais une manifestation sensible de l'Invisible. En aimant Shams, Rûmî apprend à aimer Dieu à travers une forme humaine ; il entrevoit l'Infini dans une figure finie, et c'est dans cette tension entre l'éphémère et l'éternel, entre le spirituel et l'ontologique que s'ouvre un espace de parole et d'ivresse. La structure imaginaire met en scène

---

<sup>1</sup> Dans le glossaire du *Mathnawî*, l'*Alast* se réfère à une phrase coranique : « *Alastu-bi Rabbikum ?* (Ne suis-je pas votre Seigneur ?) » Coran (6 :172). Il s'agit d'un passage faisant allusion au Pacte primordial (*mithâq*) conclu par Dieu, dans la prééternité, avec les âmes de l'humanité future. A cette question, elles répondirent : « *Oui, Tu l'es* », établissant ainsi un lien d'allégeance envers la suzeraineté divine. C'est en raison de ce Pacte, disent les soufis, que les esprits se rappellent, dans leur vie terrestre leur patrie originelle.

<sup>2</sup> Dans la terminologie soufie, notamment celle d'Ibn Arabî, la ténèbre -au singulier- désigne l'état originel de non-manifestation.

deux êtres qu'il s'agit d'envisager, non comme deux individualités, mais comme deux modes d'être en quête de l'Un.

L'amour qui unit Rûmî et Shams n'est pas possession, mais dépouillement. À force de contemplation, l'amant et l'Aimé se fondent l'un dans l'autre : Shams devient l'âme de Rûmî, et l'âme de Rûmî est Shams. Peut-on réellement dire où finit l'amant, où commence l'Aimé ? Cette symbiose fait justement apparaître le *fanâ'* comme une dynamique d'effacement de soi, où on ne se recherche plus à posséder l'Aimé, mais à se perdre en Lui.

### **La rencontre avec Shams et le fana' : mourir à soi pour renaître dans l'Autre absolu**

Il s'agit ici d'une double expérience fort essentielle dans la voie soufie : le *fanâ'* (anéantissement) suivi du *baqâ'* (subsistance en Dieu). Junayd résumait le Soufisme en ces termes limpides : « *Le tasawwûf se résume en ce que le Réel [Dieu] te fasse mourir à toi-même, et te fasse revivre en Lui.* » (Geoffroy, 2003, 29). Mourir à soi, ce n'est pas l'extinction de l'être, mais celle de l'égo séparé, de ce moi qui prétend être autonome et maître de lui-même.

« *Un certain homme vint frapper à la porte d'un ami : son ami lui demanda : "Qui es-tu, ô toi qui es digne de confiance ?"*

*Il répondit : "Moi." L'ami dit : "Va-t'en ; ce n'est pas le moment d'entrer : à une table comme celle-ci, il n'y a pas de place pour celui qui n'est pas passé par le feu de l'expérience."*

*Sauf le feu de l'absence et de la séparation, qui cuira ce qui est cru ?*

*Qui le délivrera de l'hypocrisie ?*

*Le pauvre homme s'en alla, et durant une année de voyages et de séparation d'avec son ami, il était brûlé par des flammes.*

*Brûlé, il était consumé ; alors il revint et recommença à faire les cent pas devant la maison de son compagnon.*

*Il frappa à la porte avec cent marques de crainte et de respect, de peur qu'un mot irrespectueux ne s'échappe de ses lèvres.*

*Son ami l'appela : "Qui est à la porte ?" Il répondit : "C'est toi qui es à la porte, ô charmeur des cœurs."*

*"À présent, dit l'ami, puisque tu es moi, entre, ô toi qui es moi-même ; il n'y a pas de place dans la maison pour deux Moi". » (M. I : 3056)*

Cette histoire puisée dans le *Mathnawî* illustre puissamment le cheminement spirituel du *fanâ'* et du *baqâ'* au cœur de la rencontre entre Rûmî et Shams. L'homme qui frappe à la porte symbolise l'aspirant en quête d'une union véritable avec l'Autre, ici, Shams, figure de la présence divine et de l'Autre absolu. Au début, l'ami refuse l'entrée à celui qui n'a pas encore été éprouvé par le feu de l'expérience intérieure : ce feu est celui de la séparation et de l'absence, un processus initiatique de purification et de dépouillement de soi. Sans cette épreuve, l'homme est "cru", c'est-à-dire encore attaché à son ego, à ses illusions et à l'hypocrisie. Ce feu dévore le "cru" pour le transformer en "cuit", selon cette métaphore chère à Rûmî, « *Ce qui est cru et non bouilli n'est rien d'autre que ce qui est insipide.* » (M. III : 1196). La polarité cru-cuit dans les écrits de Rûmî sert à exprimer les profondes mutations créées en lui : « *Ma vie tient à ces trois mots : j'étais cru, j'ai été cuit, je suis consumé* », répétait-il.

Durant l'année de séparation, l'aspirant subit ce feu purificateur : il est consumé par l'absence, expérimente le *fanâ'* où le "moi" se consume dans la douleur et l'humilité. Ce processus n'est pas une simple souffrance, mais une mort initiatique où le soi illusoire est détruit pour faire place à une nouvelle forme d'existence. « *Quel est le miroir de l'Être ? Le non-être. Apporte le non-être en présent, si tu n'es point stupide.* » (M. I : 3201), exhorte Rûmî. Au retour, l'aspirant a changé : il ne se présente plus comme un "moi" séparé, mais comme un "toi" uni à l'Ami. Il a atteint la station de la subsistance dans l'Un (*maqâm al-baqâ'*), au-delà de la dualité. La maison spirituelle,

métaphore de l'âme purifiée, ne peut accueillir que cet état d'Unité, où il n'y a plus deux "moi", mais un seul être uni dans la Lumière divine.

Dans la relation entre Rûmî et Shams, ce poème extrait des *Odes mystiques* témoigne de la transformation profonde opérée par le *fanâ* :

« Jusqu'à quand reculeras-tu ? Avance !  
Dans la douleur, vois la douceur. Viens vers la douleur  
Reviens enfin à l'origine de ta propre origine. (...)  
Quand tu t'attaches au détachement de toi-même,  
Sache-le, tu es délivré de ton "moi",  
Tu as échappé à la prison aux mille pièges.  
Reviens enfin à l'origine de ta propre origine. (...)  
Il t'a présenté la coupe éternelle  
Shams de Tabriz, le roi et l'échanson. » (Schimmel, 1998, 32)

La rencontre véritable ne s'accomplit qu'après un long travail d'effacement de soi, rendu possible par l'absence et l'épreuve. Puis, à travers le *baqâ*, l'union mystique est réalisée, où Rûmî et Shams ne sont plus deux individus, mais la manifestation vivante de l'Unité divine. Ainsi, la relation entre Rûmî et Shams condense-t-elle tout le parcours spirituel soufi : un amour qui mène à dépossession radicale pour une renaissance dans le Réel. Le *fanâ* n'est pas la fin, mais la condition du *baqâ*. Et c'est dans ce double mouvement que l'ego cède la place à l'âme unifiée dans la vie et au-delà.

### 3. Deuil et fécondité : de la perte à l'émergence d'une parole autre

La rencontre de Shams bouleverse Rûmî ; sa disparition tout autant. Mais là où l'on aurait pu voir un effondrement ou une éclipse, une parole inédite surgit. La perte ne constitue donc pas une simple rupture affective, mais un événement ontologique qui ouvre une béance d'où naît un langage traversé de feu. L'amour ne s'éteint pas mais se métamorphose et se déplace de la présence incarnée à une présence intérieure. Le manque devient le lieu d'un excès : excès de lumière, de silence et d'amour.

#### Poétique de l'absence : une rencontre dans le verbe

Dans *L'Espace littéraire*, Blanchot montre que la parole naît de l'absence et du retrait (Blanchot, 1988). La perte de Shams devient la matrice d'une parole inspirée au lieu de frapper de mutisme l'âme embrasée de Rûmî. D'abord, Rûmî tente de dire Shams à travers les formes classiques de la poésie arabe et persane -métaphores solaires, *ghazals*, anecdotes- mais celles-ci s'effondrent : Tous mes mots « sont comme le pain égyptien rassis le lendemain. » (Schimmel, 1998, 32). À présent, il n'a plus de place au *Dit*, au sens lévinassien. Les formes figées, totalisantes peuvent-elles traduire les flammes du cœur sans le trahir ? Seul le *Dire* parle le langage de l'âme :

« Le *Dire* précisément n'est pas un jeu. Antérieur aux signes verbaux qu'il conjugue, antérieur aux systèmes linguistiques et aux chatolements sémantiques - avant-propos des langues il est proximité de l'un à l'autre, engagement de l'approche, l'un pour l'autre, la signifiance même de la signification. » (Lévinas, 2004, 17)

Alors surgit une parole nouvelle, brûlée par l'absence, qui ne cherche pas à combler le vide mais à le faire retentir. Comme l'explique Blanchot, l'absence n'est pas le contraire de la présence, mais son envers pensable. Le *Dîwân-e Shams-e Tabrîzî*, composé après 1248, en est le témoin : chaque poème devient vibration, célébration et souffle né d'une déchirure. « Chacun de mes cheveux est devenu *ghazal* et vers grâce à ton amour » (Schimmel, 1998, 59), confie Rûmî dans les *Odes mystiques*.

Chez lui, la parole poétique ne se contente pas de dire l'absence : elle en est l'incarnation. À mesure que sa voix s'élève, la présence-absente de Shams surgit comme un *Tu* en retrait et pourtant intensément là. Le silence de Shams devient langage dans la bouche de Rûmî : la voix du maître absent transperce celle du disciple et voilà que l'absence devient une eau qui irrigue. Ce langage n'est pas consolation, mais dépossession qui s'exprime -s'incarne- jusque dans la signature. Car, depuis la disparition de Shams, Rûmî signe ses poèmes du nom de son maître (*takhallus*), effaçant son propre nom dans une fusion onomastique symbolique. Cette incarnation inversée rejoint justement la *théophanie imaginaire* dans la mesure où la présence ne se donne pas sensiblement, mais à travers une forme intérieure qui traverse la parole. Ainsi, Shams se manifeste dans l'énigme de l'absence, mais avec une intensité telle qu'il devient plus vivant que le vivant.

Dans le *Mathnawî*, Rûmî écrit : « *La beauté de Son état ne peut être exprimée. [...] Si je disais un mot concernant cette beauté, ma parole ferait éclater mon corps.* » (M. L : 191). La beauté de l'Ami défie toute représentation. Elle est d'une telle plénitude qu'aucun langage ne peut l'embrasser sans trahir son essence et sans détruire le corps de l'amant. Vouloir exprimer l'ineffable, c'est finalement s'exposer à une parole qui déborde. L'excès n'est pas ici simple prolifération ni prolixité : il est le fruit du jaillissement de la Beauté qui exige de Se *dire* avec excès, parfois malgré soi. Rûmî confie dans le *Dîwân* : « *Quand je ne chante pas un ghazal, il me fend la bouche !* »<sup>1</sup>, avec brûlant d'un *dire* devenu revendication intérieure.

Se refusant de s'enfermer dans le doctrinal, la poésie porte la trace du langage extatique traversé de contradictions, de glissements d'images, d'exclamations, de rythmes haletants. Rûmî ne cherche pas à être clair, mais vrai -c'est-à-dire fidèle à l'événement intérieur qui l'a engendrée. Sous cet angle, le langage de Rûmî est comparable à un *sirr* (secrète allusion), telle qu'en parle Corbin : un langage voilé destiné à résonner dans le cœur de celui qui est prêt. Le *Mathnawî* et le *Dîwân* deviennent alors un océan de symboles, de métaphores et d'oxymorons en mouvement vers l'Absolu, jamais achevé, toujours amorcé. Et Shams, dans son absence, comme dans sa présence, continue de parler - non plus par sa voix, mais par celle qu'il a fait naître chez Rûmî : une voix où l'amour, le deuil et l'éternité se confondent dans un unique élan vers l'Un.

Shams n'enseigne pas : il désapprend. Il n'apporte pas une doctrine : il appelle. Il ne reconforte pas : il ébranle. À son contact, Rûmî, le juriste rigoureux devient amant brûlé, et sa parole, jusqu'alors sage et construite, se déploie dans le vertige d'un langage mystique en excès. Leur rencontre est finalement une effraction fondatrice, un événement ontologique, un passage du "moi" clos au "Toi" infini, de la Loi à la Voie, de la présence perdue à la parole retrouvée. Rûmî et Shams ne proposent pas une doctrine, mais un devenir par l'Autre, vers l'Un.

---

## BIBLIOGRAPHIE

AFLAKI Shamsuddin, *Manâqib al-'Arifîn (Les Saints des derviches tourneurs)*, traduit et annoté par Clément Huart, Paris : Sindbad, Éditions Orientales, 1978.

BLANCHOT Maurice, *L'Espace littéraire*, Paris, Folio essais, Gallimard, 1988.

BUBER Martin, *Je et Tu*, Paris, Aubier Montaigne, 1969.

CORBIN Henry, *En Islam iranien*, Paris, Gallimard, 1972.

---

<sup>1</sup> Cité par : SCHIMMEL Annemarie, *op.cit.* p. 59

- *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*. Paris, Éditions Présence, 1987.
- GEOFFROY Éric, *Initiation au Soufisme*, Paris, Fayard, 2003.
- LÉVINAS Emmanuel, *Altérité et transcendance*, Paris, Le Livre de Poche, 2006.
- *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Paris, Livre de Poche, 4e éd., 2004.
- *Totalité et Infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961.
- RUMI Djalâl-od-Dîn, *Divân-e Shams-e Tabrizî, Odes mystiques*, Paris, Éditions du Seuil, 2003.
- *Mathnawî, La Quête de l'Absolu*, Paris, Éditions du Rocher, 2014.
- *Rubâ'iyât, Quatrains*, Paris, Albin Michel, 2000.
- SCHIMMEL Annemarie, *L'incendie de l'âme. L'aventure spirituelle de Rûmî*, Paris, Albin Michel, 1998.
- *Le Soufisme ou la dimension mystique de l'Islam*, Paris, Éditions du Cerf, 1996.
- SHAMS DE TABRIZ, *La Quête du Joyau. Paroles inouïes de Shams, maître de Jalâl al-Din Rûmî*, Paris, Éditions du Cerf, 2017.
- VITRAY-MEYEROVITCH Eva de, *Rûmî et le Soufisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2005.
- *Mystique et poésie en Islam*, Paris, Edition Desclée de Brouwer, 1972.
- 

#### NOTICE BIO-BIBLIOGRAPHIQUE DE L'AUTEURE

Rajaa BABALAHEN, Maître de Conférence Habilitée à l'ENSA de Safi, Université Cadi Ayyad (Maroc) et membre permanent du "Laboratoire Analyse du Discours et Systèmes de Connaissances". Titulaire d'un doctorat portant sur la femme et le féminin chez les soufis, ses travaux explorent les dimensions symboliques, spirituelles et genrées du soufisme dans une perspective à la fois littéraire, anthropologique et philosophique. Ses recherches se situent au croisement de plusieurs champs : les femmes dans les religions (notamment la représentation de la femme et du féminin dans la mystique musulmane), le soufisme et ses symboles, avec un intérêt particulier pour l'herméneutique de l'expérience soufie. Elle a publié plusieurs articles dans des revues nationales et internationales : *La folie sacrée dans le Soufisme : de la déraison comme sagesse* : Revue Mots et Mondes, n°1 ; *Représentation de la femme et du féminin dans la mystique musulmane* : Revue Inverses, n°19-20 ; *La part féminine du soufisme* : Revue Rivage, n°1 ; *Du voyage comme méthode de réalisation spirituelle chez les soufis* : Poétique du Voyage (ouvrage collectif). A paraître : *La symbolique du vin et de l'ivresse dans la poésie soufie*.