



Eva de Vitray-Meyerovitch

# Universalité de l'islam

Copyright © 2014 Albin Michel.

Inédit  
*Espaces libres*

Albin Michel



# UNIVERSALITÉ DE L'ISLAM

« *Espaces libres* »



EVA DE VITRAY-MEYEROVITCH

# UNIVERSALITÉ DE L'ISLAM

*Présentation, commentaires et annotations  
de Jean-Louis Giroto*

Albin Michel

Albin Michel  
■ *Spiritualités* ■

*Collection « Espaces libres »  
dirigée par Jean Mouttapa et Marc de Smedt*

## AVANT-PROPOS

# Eva de Vitray-Meyerovitch, un destin

*par Jean-Louis Giroto*

Eva Lamacque de Vitray naquit en 1909 près de Paris dans une famille catholique issue de la moyenne bourgeoisie, dont une partie avait des origines aristocratiques. Très jeune, elle fréquenta des institutions tenues par les religieuses qui accueillèrent les enfants de familles les plus nanties en leur imposant une discipline stricte et une morale rigoureuse. La jeune adolescente qu'était Eva éprouvait beaucoup d'agacement devant l'étroitesse des repères qu'on lui imposait. Cependant, elle était nourrie par une foi sincère qui puisait à une source nichée au plus profond d'elle-même, bien au-delà des apparences extérieures. Eva de Vitray éprouvait un ardent besoin de vivre des expériences de nature spirituelle. Bien qu'elle ait été élevée de façon conventionnelle, il jaillissait de sa bouche des formulations inattendues qui étaient reçues par les membres du clergé avec la plus grande perplexité. Par exemple, à l'âge de douze ans, elle avoua à son confesseur qu'elle avait parfois l'impression de vivre des situations qui lui étaient familières, un peu comme si elle les avait

déjà vécues dans un passé inconnu. Elle avait alors le pressentiment d'être venue sur terre avec quelque chose en elle qu'elle portait depuis longtemps. En écho à ses interrogations, les vagues réponses qu'elle reçut de la part des représentants du catholicisme furent bien loin de la satisfaire.

Le puissant attrait qu'éprouvait Eva de Vitray pour tout ce qui touchait aux vies antérieures et au mystère de la connaissance s'amplifia avec l'adolescence. Les questions se bousculaient dans son esprit. En quoi consiste l'acte d'apprendre ? Comment peut-on désirer connaître une chose dont nous ne possédons aucune idée préalable ? Pourquoi est-on attiré par cet Absolu qui nous dépasse infiniment ? Eva de Vitray réussit brillamment sa licence de droit et s'orienta vers un doctorat de philosophie avec pour sujet « La symbolique chez Platon ». Avec Platon (424 av. J.-C.-348 av. J.-C.), elle put pleinement se consacrer à l'étude de la théorie de la réminiscence – *anamnesis* – qui repose sur un postulat simple : avant notre naissance, notre âme a séjourné dans d'autres mondes où elle a pu à loisir contempler les Idées dans tout l'éclat de leur perfection. C'est ainsi que l'on peut évoquer l'idée de Justice, de Beauté, d'Harmonie, et, en haut de la hiérarchie, l'idée de Bien. La naissance dans le monde, c'est-à-dire l'entrée dans un corps en proie à toutes sortes de désirs contradictoires, est pour l'âme un choc qui provoque l'oubli presque intégral de tout ce qui est antérieur à cette naissance. En fait, les vérités sont présentes de toute éternité dans l'âme humaine, ce

qui inclut nécessairement l'immortalité de l'âme. Il n'y a donc en définitive aucune différence entre se « re-souvenir » et « co-naître » : l'âme connaît déjà tout dès la naissance et l'ignorance ne peut être qu'un oubli ponctuel.

Cette symbolique platonicienne fournissait à Eva de Vitray beaucoup de réponses théoriques à son questionnement. L'intuition première qu'elle avait eue vis-à-vis des vies antérieures trouvait en Platon une forme de démonstration argumentée et structurée. Elle ne pouvait que se sentir confortée dans son désir d'être à l'écoute de son ressenti profond et d'aller jusqu'au bout de sa quête intellectuelle. Cependant, elle se sentait orpheline d'une relation à Dieu, dont elle avait pressenti la chaleur au cours de son enfance quand elle communiait dans les églises, et aspirait à une nourriture qu'aucun livre ne lui paraissait pouvoir contenir.

Les circonstances de la vie menèrent Eva de Vitray au sein des laboratoires scientifiques du Prix Nobel de chimie Frédéric Joliot-Curie où elle s'occupa de la tenue des registres. À cette époque, les investigations sur l'énergie nucléaire occupaient tout l'emploi du temps de chercheurs mobilisés par la perspective de parvenir à maîtriser l'atome avant les nazis. Eva gardera toute sa vie un souvenir émerveillé de ces hommes et de ces femmes pleins d'abnégation qui étaient entièrement dévoués à la réussite de leur mission. Ces humbles travailleurs de l'ombre n'étaient pas sans lui rappeler l'image d'Épinal des moines

copistes du Moyen Âge exclusivement concentrés à la bonne exécution de leur tâche.

Avec la naissance de son premier fils puis l'épreuve de la guerre qu'elle vécut dans la semi-clandestinité du fait des origines juives et de la forte implication dans la Résistance de son mari, les travaux d'Eva de Vitray, épouse Meyerovitch, sur la symbolique platonicienne furent suspendus pendant près de dix ans. Au retour de la guerre, elle réussit le concours d'administratrice au CNRS. Alors qu'elle était directrice par intérim du pôle Sciences humaines du prestigieux établissement public de recherche, elle fut frappée par la découverte de l'œuvre de Mohammed Iqbal (1877-1938) écrite ou traduite en anglais. Elle était irrésistiblement attirée par la dimension universelle de l'islam qui lui apparaissait de façon fulgurante dans la prose et dans les vers de cet écrivain pakistanais encore inconnu en France. Suite à ces lectures et après une période d'investigation personnelle, elle choisit de devenir musulmane à l'âge de quarante-cinq ans. Elle publia peu après la traduction en français de l'ouvrage majeur d'Iqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, avec une préface de celui à qui elle faisait part de tous ses questionnements spirituels, le grand islamologue Louis Massignon (1883-1962).

Il était très rare dans le milieu intellectuel et universitaire de l'époque de pousser sa démarche aussi loin qu'Eva de Vitray-Meyerovitch a pu le faire. Par exemple, des orientalistes aussi éminents que Louis Massignon ou Henry Corbin (1903-1978),

qui ont passé leur vie entière à étudier la mystique musulmane, sont cependant restés chrétiens. Si Eva de Vitray-Meyerovitch a fait le choix de devenir musulmane, c'est avant tout parce qu'elle a ressenti très vite une familiarité intime avec l'islam, et notamment avec la doctrine de l'Unité (*tawhîd*). L'islam se révélait être pour elle un prolongement naturel de sa démarche spirituelle et réveillait en elle, comme un écho d'une teneur platonicienne, un puissant désir de participer pleinement et de façon concrète à une tradition spirituelle dont elle avait perçu toute la cohérence et la richesse.

Iqbal évoquait souvent dans ses écrits la personne de Djalâl ud-Dîn Rûmî (1207-1273) dont Eva de Vitray-Meyerovitch n'avait jusque-là jamais entendu parler. Intriguée par ces citations répétées, elle entama des recherches pour mieux connaître cette grande figure de l'islam et de la poésie du Moyen Âge. Or, à l'époque, rien de sérieux à son sujet n'avait encore été écrit en France. Il n'existait que les traductions du professeur Reynold Nicholson (1868-1945) en langue anglaise et quelques travaux épars en langue allemande. Eva de Vitray-Meyerovitch fut tout de suite profondément touchée par tout ce qu'elle découvrait de l'œuvre de Rûmî et entreprit l'apprentissage de la langue persane pour avoir accès aux textes originaux. Elle abandonna son projet de thèse sur Platon et s'orienta alors tout naturellement vers l'étude de la mystique musulmane au travers de l'itinéraire et de l'œuvre de Rûmî. Ce travail fut consacré par la publication en 1968 de

sa thèse sous le titre *Thèmes mystiques dans l'œuvre de Djalâl ud-Dîn Rûmî*. Cette étude magistrale fit l'objet d'une publication quelques années plus tard sous le titre *Mystique et Poésie en islam* parue aux éditions Desclée de Brouwer.

Pour Eva de Vitray-Meyerovitch, le passage de Platon à Rûmî ne fut pas du tout une rupture, mais plutôt une continuité et un approfondissement de sa démarche initiale qui visait à percevoir le mystère de la réminiscence. Avec Rûmî, la dimension de l'Amour rejoint celle de la Connaissance dans un élan de générosité qui puise à la source de la Sagesse éternelle. En effet, Rûmî se révèle être un des plus illustres représentants de la tradition soufie pour laquelle la pratique du *dhikr* – mot qui signifie à la fois « répétition », « rappel » et « souvenir » – occupe une place essentielle et constitue une *anamnesis* au sens platonicien du terme. Dans cette perspective, la répétition de la première partie du témoignage de foi *Lâ ilâha ilâ Llâh* – « Pas de divinité si ce n'est Dieu » – constitue le support de méditation privilégié que les disciples soufis ont expérimenté depuis les débuts de l'islam, sous la conduite de leur guide spirituel. Eva de Vitray-Meyerovitch avait enfin trouvé la clé de toutes les investigations qui l'habitaient depuis ses années de jeunesse : répéter l'essentiel pour s'en souvenir et quand le souvenir devient permanent, la porte de la Présence s'ouvre.

Peu après la soutenance de sa thèse, Eva de Vitray-Meyerovitch fut nommée professeur de religions comparées à la prestigieuse université Al-Azhar

du Caire où elle séjourna pendant cinq ans. Elle effectua le pèlerinage à La Mecque et, de retour en France, se plongea quasi exclusivement dans les traductions et les commentaires de l'œuvre des soufis qui ont explicité différents aspects de l'enseignement spirituel. Elle publia jusqu'à sa mort plus d'une trentaine d'ouvrages, incluant textes originaux et traductions de l'anglais ou du persan. Parmi les traductions, on peut citer *Le Livre du dedans* de Rûmî, *Les Secrets du soi* de Mohammed Iqbal ou *La Roseraie du mystère* de Chabestari. Concernant les ouvrages personnels, *Anthologie du soufisme*, *Rûmî et le soufisme* et *La Prière en islam* retiennent plus particulièrement l'attention. Après de longues années de labeur incessant, elle vint à bout de la couronne de son œuvre écrite : la traduction de l'ouvrage le plus imposant de Rûmî, le *Mathnawî*, composé de plus de cinquante mille vers. En parallèle de ses publications, elle voyagea à travers le monde pour évoquer, avec précision et humilité, cette dimension spirituelle de l'islam dont le sens profond échappait de plus en plus à ses contemporains, avant tout préoccupés par l'émergence de l'islamisme radical qui allait bientôt provoquer les dérives les plus funestes.

Tout au long de sa vie, Eva de Vitray-Meyerovitch est restée une authentique chercheuse dans l'âme, faisant preuve d'un degré d'exigence exemplaire dans son œuvre d'intellectuelle et dans sa vie de femme déterminée à tisser des liens entre Orient et Occident afin de tenter de dissiper les malentendus et les ignorances réciproques. Honorée dans divers

pays musulmans tels que la Turquie, le Pakistan ou l'Égypte, elle ne connut pas de la part de son pays d'origine la reconnaissance qu'elle méritait. Son parcours atypique et son franc-parler l'éloignèrent des cercles de la pensée dominante marqués par une frilosité tenace à l'égard de l'islam. Elle put cependant collaborer avec certains représentants du christianisme comme Jean-Yves Leloup ou le père Michel Lelong, et quelques intellectuels tels que Julia Kristeva ou André Velter. En définitive, les obstacles n'empêchèrent pas son œuvre de rayonner parmi tous ceux et toutes celles qui aspiraient à goûter aux délices d'une spiritualité vécue avec le cœur.

La démarche personnelle d'Eva de Vitray-Meyerovitch ne se limita pas à son adhésion à l'islam et à l'étude de maîtres soufis du passé. En effet, elle avait une curiosité d'esprit exceptionnelle qui la poussait à multiplier les contacts et à s'engager dans diverses collaborations avec d'authentiques représentants de la tradition soufie. On peut citer notamment Kudsi Ergüner (Turquie), Amadou Hampâté Bâ (Mali), Cheikh Khaled Bentounès (Algérie), Najm ud-Dîn Bammate (Daghestan) ou Faouzi Skali (Maroc). Elle anima plusieurs émissions de radio et de télévision avec N. Bammate et écrivit un livre, *Jésus dans la tradition soufie*, avec Faouzi Skali. C'est par l'intermédiaire de ce dernier qu'elle put rencontrer au Maroc, trente années après être devenue musulmane, celui qui allait devenir son guide spirituel, Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich (né en 1922). À soixante-quinze ans, Eva de Vitray-

Meyerovitch devenait ainsi à part entière disciple d'une voie soufie, répondant à un appel impératif de tout son être afin de bénéficier du soutien d'un homme ayant reçu l'Autorisation divine de conduire chacun de ses disciples jusqu'à la réalisation intérieure. Effectué en toute discrétion, ce rattachement à l'enseignement vivant d'un maître héritier d'une longue tradition constitue la quintessence d'un cheminement hors du commun qui a fait fi de tous les sentiers battus.

En juillet 1999, Eva Hawa Lamacque de Vitray fut enterrée dans la plus stricte intimité au sein du carré musulman d'un cimetière de la banlieue parisienne. Elle avait cependant confié avant sa mort qu'elle aimerait reposer à Konya, à proximité de celui qui avait accompagné sa vie d'intellectuelle et de croyante pendant près d'un demi-siècle : Djalâl ud-Dîn Rûmî. Quelques amis et les représentants des autorités turques firent pendant plusieurs années les délicates démarches pour obtenir l'autorisation de déplacer sa dépouille. C'est finalement en décembre 2008 que les patients efforts trouvèrent une heureuse issue puisque le corps était porté dans la terre de Konya au terme de funérailles émouvantes regroupant la population turque et des amis venus de France. Comme un symbole, Eva de Vitray-Meyerovitch est désormais la seule citoyenne ouest-européenne reposant dans le vaste cimetière jouxtant le mausolée de Rûmî.

« Il y a des signes pour les gens qui réfléchissent »  
(Coran XLV, 13).



## Introduction

Le profond désir d'Eva de Vitray-Meyerovitch de jeter des ponts entre les hommes et les civilisations constitue toute la trame de son œuvre écrite qui couvre près d'un demi-siècle. Avec elle, la langue française est devenue un support de transmission des notions les plus subtiles de la spiritualité musulmane. Il s'agit là du fruit d'un travail d'investigation acharné allié à un esprit à l'intellectualité d'une admirable ouverture, mais aussi et avant tout d'une âme emportée par la beauté d'une poésie puisant aux sources de la quête la plus essentielle et la plus universelle qui soit. À travers l'œuvre de cette femme d'exception, le lecteur perçoit que c'est en allant jusqu'au bout d'un chemin personnel que l'on parvient à goûter à l'universalité de l'être. Ce chemin-là est unique puisqu'il part du cœur chargé de passions d'une créature unique pour rejoindre le cœur purifié et pacifié de cette même créature. Chemin de l'intériorité sous la guidance de celui qui a déjà atteint les rivages de la liberté inconditionnelle et de l'amour ardent, après avoir déjoué tous les pièges de

l'ego. Chemin de lumière et de partage qui couronne toute incarnation accomplie.

Les textes que nous avons retenus pour composer cet ouvrage jalonnent plus de trente années de la vie d'Eva de Vitray-Meyerovitch, depuis ses premiers pas dans l'islam jusqu'à son crépuscule. Ils avaient été édités en leur temps dans divers types de publications – revues, magazines, colloques, livres collectifs – aujourd'hui épuisés et restaient donc fort peu connus, même de la part de lecteurs investis dans la littérature soufie. Les articles sont proposés généralement tels qu'ils étaient lors de leur publication initiale. Cependant, certaines notes de texte ont été mises à jour, d'autres ont été rajoutées afin de faciliter la compréhension de points méritant une attention particulière. Dans un souci de limiter les répétitions, nous avons pris la liberté de couper certains passages lorsqu'ils se révélaient communs à plusieurs articles. De plus, quelques textes et poèmes traduits ont été légèrement retouchés en tenant compte de versions publiées plus récemment. Enfin, les articles issus directement d'interventions orales lors de conférences ou de congrès ont été remaniés afin de les rendre plus clairs sous une forme écrite.

L'ensemble de ces articles montre sans ambiguïté qu'Eva de Vitray-Meyerovitch n'était pas seulement une traductrice émérite, mais qu'elle était aussi une écrivaine prolifique et une conférencière aguerrie, mettant sa vaste érudition au service d'une cause qui a mobilisé toute son existence de chercheuse et de

croyante. Il présente l'intérêt de cerner l'étendue du champ d'expertise d'une auteure dont les centres d'intérêt lui permettaient de mieux saisir les nuances et les contours des grandes traditions spirituelles de l'humanité, et plus précisément de l'islam. Si Eva de Vitray-Meyerovitch s'efface volontiers devant les citations du Coran et des grands auteurs mystiques d'Orient et d'Occident, le lecteur peut cependant percevoir une écriture simple et directe, ne cherchant aucun effet de style car uniquement focalisée sur la transmission de notions subtiles en des termes accessibles au plus grand nombre. Il trouvera ainsi dans cet ouvrage des exposés argumentés avec une pertinence rare : la thématique des Derviches tourneurs et de Rûmî qui constitue le sujet de prédilection de l'auteure, mais aussi des notions métaphysiques sur le temps et l'espace, une approche de la symbolique des formes et du langage, des inspirations autour de la poésie, de l'amour et de la mystique ainsi que cet art d'évoquer les contes et les histoires initiatiques qui parlent au cœur. Et puis, par petites touches, le lecteur saura apprécier les témoignages intimes d'Eva de Vitray-Meyerovitch lorsqu'elle évoque son émotion lors du pèlerinage à La Mecque, ses réflexions personnelles sur l'art de traduire ou encore son profond désir de toucher les hommes et les femmes de son temps par l'argumentaire et le croisement des points de vue.

Plutôt que de classer les articles sous forme thématique, nous avons choisi de respecter l'ordre chronologique de parution. Ainsi se révèlent à la

fois les constantes de l'œuvre – qui apparaissent sous leur plus bel éclat dès le premier écrit – et les inflexions perceptibles au fur et à mesure que l'inspiration d'Eva de Vitray-Meyerovitch se focalise sur l'essentiel : la guidance spirituelle et l'Amour divin. En parcourant une à une chacune de ces pièces à conviction, on acquiert la sensation de rassembler la réalité d'un témoignage global, à la fois vibrant et sincère, un et multiple, humble et éloquent. Un tel témoignage est de nos jours particulièrement nécessaire car il dissipe bien des malentendus et des préjugés, tant il met en lumière avec force et acuité le caractère profondément universel de l'islam. Il démontre en outre la parfaite orthodoxie des fondements de la tradition soufie au sein de l'islam. Bien loin d'être marginale ou folklorique, cette tradition recèle de véritables trésors de sagesse intemporelle dont le message peut être entendu et apprécié à toutes les époques et sur tous les continents.

Le titre de cet ouvrage, *Universalité de l'islam*, s'est imposé à nous car il permet de synthétiser la double approche qu'Eva de Vitray-Meyerovitch a su mener tout au long de son œuvre. Tout d'abord, sur un plan horizontal, elle a mis en lumière la pluralité des approches culturelles de l'Islam, chaque peuple ayant pu exprimer pleinement son génie propre au service de l'Un. Elle appréciait tout particulièrement ces variations linguistiques et poétiques qui, d'un continent à l'autre, permettent de magnifier la beauté de l'amour spirituel : turc, persan, arabe,

ourdou et même anglais... un bouquet de langues portées au diapason d'une création humaine orientée vers la transcendance. Ensuite, sur un plan vertical, Eva de Vitray-Meyerovitch parvint à rassembler des arguments particulièrement édifiants afin de montrer comment la fine pointe de l'islam pouvait rejoindre les autres joyaux de l'humanité, qu'ils soient issus de la chrétienté, de l'hindouisme ou de toute tradition de sagesse. La religion n'est alors plus une fin en elle-même, mais devient le piédestal à partir duquel l'âme peut s'envoler en un voyage intérieur conduisant à la liberté de l'être où les frontières et les compartimentations de notre monde n'ont plus cours.

Un des grands mérites d'Eva de Vitray-Meyerovitch a été de toujours s'évertuer à trouver des liens entre des sources datant du Moyen Âge maghrébin ou proche-oriental et la problématique intérieure d'hommes et de femmes issus du monde moderne. « Nous vous avons constitués en nations et en tribus diverses afin que vous vous connaissiez entre vous » (Coran XLIX, 13). Par ailleurs, si elle éprouvait une attraction si forte pour l'astrophysique, c'était avant tout parce qu'elle percevait qu'au bout des équations mathématiques et des théories quantiques se cachait la dimension de l'Être, éternel et inaccessible. C'était aussi parce qu'en scrutant le macrocosme et l'infiniment grand, on allait tôt ou tard, par les lois de correspondance, glaner des informations sur le microcosme et l'homme intérieur. Pour elle, il

s'agissait de déceler les « signes » qui se manifestent à notre époque afin de nous rappeler la nécessité d'une quête de l'intériorité. Les questions essentielles agitent l'humanité depuis la nuit des temps et les réponses qu'apporte la tradition soufie ne font bien souvent que renvoyer à d'autres questions plus profondes encore. En fait, au-delà des voiles du doute et parfois du désespoir, chacun porte en germe les lumières de la certitude devant lesquelles en définitive tous les questionnements deviennent vains. C'est tout le sens de la Parole divine adressée à l'homme en quête qu'Eva de Vitray-Meyerovitch se plaisait à citer : « Tu ne Me chercherais pas si tu ne M'avais déjà trouvé. »

Chacun des articles proposés est précédé d'un commentaire visant à resituer le texte par rapport au vécu de l'auteure et au contexte de sa parution initiale, afin de percevoir de plus près les correspondances entre l'itinéraire et l'œuvre. C'est peut-être par ce biais qu'il devient plus aisé de réaliser que la voie soufie ne saurait être réduite à un ensemble de notions savantes ou d'inspirations poétiques, mais qu'elle s'inscrit avant tout au cœur de l'individu et qu'elle est un chemin de transformation. Si la parole d'Eva de Vitray-Meyerovitch est aujourd'hui encore aussi précieuse pour tout chercheur de vérité, c'est qu'elle est nourrie par une adéquation rare – certains diraient presque « miraculeuse » – entre un parcours personnel d'une exigence exceptionnelle et une remarquable aptitude pédagogique à rendre simples et abordables les subtilités d'une dimension

de l'être qui est si souvent ignorée ou raillée. Vie et œuvre se complètent et se répondent alors, en une unité qui est porteuse de sens pour toute l'humanité.

Jean-Louis Girotto



## Temps et mystique en islam

*La Seconde Guerre mondiale éclata alors qu'Eva de Vitray-Meyerovitch était jeune employée dans les laboratoires de Frédéric Joliot-Curie où elle exerçait des tâches administratives. Dès le début de l'occupation allemande, elle quitta précipitamment Paris avec son nouveau-né pour rejoindre Brive, situé en zone libre. Son mari, un ingénieur issu de la communauté juive de Lettonie, s'engagea résolument dans la Résistance, participant à la libération de Paris au sein des troupes du général Leclerc. Depuis son lieu de repli, Eva participa discrètement aux réseaux résistants à l'occupation nazie et échappa de peu à la rafle. Elle revint à Paris à la fin de la guerre et réussit un concours lui permettant d'occuper un poste d'administrateur au sein du Centre national de la recherche scientifique (CNRS) nouvellement créé. Elle devint alors sous-directrice du pôle Sciences humaines auprès de Georges Jamati, grand commis de l'État et homme de culture spécialiste de théâtre et d'esthétique. La collaboration entre eux deux fut fructueuse et donna une impulsion décisive aux recherches dans des domaines jusqu'alors*

très peu explorés et souvent dénigrés par les partisans des « sciences dures ». Georges Jamati usa en de nombreuses circonstances de la diplomatie et de l'habileté héritées de ses origines libanaises pour convaincre des interlocuteurs réticents, et il pouvait s'appuyer sur la rigueur d'Eva de Vitray-Meyerovitch dans le suivi des dossiers. Cependant sa santé était fragile et, à l'été 1953, il fut brutalement frappé d'une paralysie presque totale qui l'emporta quelques mois plus tard. Le poste de directeur devint de ce fait vacant et ce fut sa plus proche collaboratrice qui occupa concrètement la fonction bien que son classement administratif l'empêchât de prétendre au titre. Pendant deux années, Eva de Vitray-Meyerovitch exerça avec beaucoup d'enthousiasme ce poste-clé exaltant et elle vit défiler dans son bureau les meilleurs spécialistes de domaines d'investigations scientifiques naissants : ethnologie, sociologie, épistémologie, pédagogie, géopolitique... Elle choisit cependant de quitter ses responsabilités d'administratrice afin de se consacrer elle-même à la recherche en sciences religieuses.

En 1956, le CNRS voulut rendre hommage à la mémoire de l'ancien directeur des Sciences humaines et publia un ouvrage collectif sous le titre : *Mélanges Georges Jamati : création et vie intérieure*. Une pléiade d'éminents chercheurs dans le domaine des sciences et des arts contribua à alimenter un florilège de regards croisés permettant de tisser des liens entre des domaines très souvent cloisonnés. L'avant-propos de l'ouvrage précisait l'esprit avec lequel les contributions furent apportées : « Les études rassemblées ici sont toutes fidèles à

*une méthode qui entend joindre la rigueur scientifique au souci de l'humain. [...] Les auteurs de ces études appartiennent aux disciplines les plus variées. Mais en décidant de contribuer à ce recueil, ils ont tenu à témoigner de l'absence d'un cloisonnement et montrer que le dialogue pouvait encore s'établir entre ces disciplines. » C'est ainsi que des sujets tels que « Esthétique et chimie », « Abstraction et vie intérieure » ou encore « Science et poésie chez Dante » trouvèrent toute leur place dans l'ouvrage.*

*Au moment de la parution du livre, Eva de Vitray-Meyerovitch était déjà musulmane depuis quelques années. Elle choisit d'aborder la thématique du temps tel qu'il est perçu en islam, notamment au travers de la doctrine d'Ach'arî, un savant ayant vécu en Irak au X<sup>e</sup> siècle. Ach'arî professait une doctrine qui sera reprise par l'ensemble de la pensée sunnite. Pour lui, le monde est constitué d'« atomes » qui possèdent des qualités contingentes, telles que la couleur, la saveur et la localisation. Les caractéristiques de chacune de ces particules diffèrent les unes des autres, mais intrinsèquement les atomes sont tous identiques entre eux, selon le principe d'« homogénéité des substances ». Les atomes perdurent à cause d'une contingence, la durée, qui leur permet de persévérer dans l'être. Cependant, la durée n'est elle-même pas durable, de sorte que Dieu doit la recréer à chaque instant, afin que la particule continue d'exister. Le temps est donc une constellation d'instantanés ponctuels, de points discontinus qui sont autant de signes de Décrets divins dont le décryptage appartient à ceux qui reçoivent la grâce de les détecter. En ce sens, la formule « inch' Allah », si*

*souvent répétée par les musulmans, est bien plus qu'une formule de rhétorique et recèle une sagesse profonde sur la véritable nature des choses et des événements. Fait d'instant successifs et dépourvu de durée continue, le temps considéré comme un flux homogène n'est donc qu'une illusion. L'instant est la fin du passé et le début de l'avenir, mais aussi ce par quoi l'avenir devient passé.*

*Pour sortir de l'illusion du temps, Eva de Vitray-Meyerovitch s'appuie sur les propos des mystiques de l'islam qui ont expérimenté par contemplation directe l'instant d'éternité. En effet, celui-ci contient à la fois la permanence de l'être dans le passé et la durée de l'être dans l'avenir, et les réunit. Les instants du temps physique que l'homme perçoit ordinairement ne sont que des empreintes sur cet instant éternel. Seul celui pour qui l'apparition de cet instant intérieur est devenu un objet d'expérience peut être considérée comme « maître du temps », c'est-à-dire qu'il est sorti de l'ordre du temps ordinaire pour plonger dans l'instant sacré de la contemplation pure.*

Le poète et philosophe musulman Mohammed Iqbal (1877-1938) écrit<sup>1</sup> : « Le problème du temps a toujours retenu l'attention des penseurs et des mystiques musulmans. Ceci semble dû particulièrement au fait que, suivant le Coran, l'alternance de la nuit et du jour est l'un des plus grands signes de Dieu, et partiellement aussi à l'identification, par le Prophète, de Dieu avec le temps – *dahr* – dans une tradition

bien connue : « Ne maugréez pas contre les vicissitudes du temps, car Dieu est le temps<sup>2</sup>. » »

Bien avant l'avènement de l'islam, Platon (424 av. J.-C.-348 av. J.-C.) avait défini le temps comme une image mobile de l'éternité immobile dans l'unité, une image qui marche sans fin suivant la Loi immuable des nombres<sup>3</sup>. Plus tard, saint Augustin (354-430) évoqua la question sous l'angle de l'expérience quotidienne : « Qu'est-ce en effet que le temps ? Qui peut en former, même en pensée, une notion suffisamment distincte pour la traduire ensuite par des mots ? Quand personne ne me le demande, je le sais, mais dès qu'il s'agit de l'expliquer, je ne le sais plus ». « Cependant, ajoute-t-il en distinguant les différents temps, le présent même, s'il était toujours présent, sans se perdre dans le passé, ne serait plus temps : il serait éternité<sup>4</sup>. » Cela nous amène au centre même de notre étude, c'est-à-dire à la notion d'instant qui, chez les philosophes et les mystiques musulmans, joue un rôle primordial.

Parlant de l'art musulman en général, Louis Masignion (1883-1962), après avoir, à l'aide d'exemples empruntés à l'architecture, la musique, la littérature, montré que cet art se caractérise essentiellement par « la négation de la permanence de la figure et de la forme », conclut : « L'orthodoxie de cet art musulman est de hausser au-delà des formes, de ne pas laisser idolâtrer les images, mais d'aller au-delà vers Celui qui les fait bouger comme dans une lanterne magique, comme dans un théâtre d'ombres, Celui qui est le Seul Permanent<sup>5</sup>. » Quelle que soit

la perspective sous laquelle les penseurs islamiques envisagent le temps, il semble qu'elle va relever de cette même conception fondamentale.

Du point de vue théologique, tout d'abord, le Coran, de par la nature même de son message, place l'accent sur l'importance géographique, plutôt que chronologique, de la Révélation qui est donnée à tous les peuples de la terre : cela correspond donc à une notion plus verticale que linéaire de l'Histoire. Car si Muhammad est le « Sceau des Prophètes » mettant le point final à la série des Envoyés de Dieu qui l'ont précédé, la teneur fondamentale de la Révélation apportée par chacun d'eux est identique. Elle ne se développe pas pour aboutir, comme dans le mosaïsme et le christianisme, à l'actualisation historique des religions messianiques, où la plongée de l'intemporel dans le temporel change le cours des temps. Le Coran n'est que la répétition ultime, sous une forme définitive, des messages reçus par les différents Prophètes et « codifiés » chez les « gens du Livre », et c'est ainsi qu'il sert de critère – *furqân* – permettant de juger dans quelle mesure les autres Écritures sacrées – Torah, Évangile, etc. – ont été adultérées par des additions ou déformations successives.

De cette donnée fondamentale du monothéisme – « Il n'y a d'autre réalité que la Réalité » – découle une conception du temps particulière à la pensée islamique. « *Al-dahr imtidâd al-hadra al-ilahiyya* » : « La durée, c'est l'expansion de la Présence divine », dit Jurjâni (1339-1413)<sup>6</sup>. Le philosophe Iqbal exprime

la même idée en des termes plus modernes : « Le temps physique, écrit-il<sup>7</sup>, est la durée pure morcelée par la pensée, sorte de procédé au moyen duquel la Réalité offre à la mesure quantitative son incessante activité créatrice. C'est en ce sens que le Coran dit : "Et c'est de Lui que provient l'alternance de la nuit et du jour" (XXIV, 44). »

Si on revient à la remarque de Louis Massignon, pour les théologiens musulmans, essentiellement occasionnalistes, le temps n'est donc pas une durée continue, mais une constellation, une « voie lactée » d'instant<sup>8</sup>. Les théoriciens de l'école la plus orthodoxe de philosophie musulmane – l'école *ach'arite* – construisirent ainsi une doctrine selon laquelle la méthode créatrice de l'Énergie divine est atomique. Ils ont considéré l'espace et le temps comme constitués de points et d'instant<sup>9</sup> et ont inventé – réfutant le paradoxe de Zénon d'Élée (480 av. J.-C.-420 av. J.-C.) sur l'impossibilité du mouvement<sup>9</sup> – la notion de *tafra* ou « saut », ce qui ressemble fort à la théorie moderne des quanta<sup>10</sup> de Max Planck (1858-1947) et Niels Bohr (1885-1962).

Cette conception d'un temps fait d'instant<sup>9</sup>, dépourvu de durée, réversible et discontinu, s'il plaît à Dieu, a marqué de son empreinte les métaphysiciens comme les historiens. Parmi ces derniers, Tabarî (839-923) présente les faits historiques comme des instant<sup>9</sup> du temps, sans lien intérieur entre eux. Ainsi, l'objet de l'histoire est le *khabar*, c'est-à-dire le fait historique isolé précisé au moyen de témoignages exacts. Chez Mas'udi (mort en 956) et Ibn Khaldûn

(1332-1406), qui ont subi l'influence de la pensée grecque, se pose le problème de la causalité historique. Mais il s'agit d'une causalité qui ne joue que dans une communauté déterminée, c'est-à-dire un système en vase clos. Il y a continuité dans les arts et techniques, ainsi que dans les progrès théoriques, à l'échelle humaine. Mais le progrès social et moral reste enfermé dans une communauté, comme dans la vie d'un individu.

Pour les purs philosophes de l'Histoire, en général, le fait historique demeure isolé, la théorie n'étant que le fruit de l'imagination ou de la raison humaine. Aucun « Discours sur l'Histoire universelle » ne s'avérerait possible. Cette conception du monde que philosophes et théologiens exposaient dans des systèmes de pensée logique, les mystiques et les poètes musulmans – dans une saisie existentielle de l'ineffabilité du « moment », de l'illumination instantanée qui révèle l'unité dans la multiplicité – allaient en faire l'essence même de leur symbolisme.

À chaque instant, tu meurs et tu reviens. « Ce monde n'est qu'un instant », dit le Prophète.

Notre pensée est la flèche tirée par Dieu : comment pourrait-elle demeurer en l'air ? Elle retourne à Lui<sup>11</sup>.

À chaque instant, ce monde est renouvelé, et nous ne sommes pas conscients de son perpétuel changement.

La vie s'y déverse constamment à nouveau, bien que corporellement elle présente l'apparence de la continuité<sup>12</sup>.

C'est à cause de sa rapidité qu'elle semble continue, telle l'étincelle que tu fais tourner dans ta main. Le temps et la durée sont des phénomènes produits par la rapidité de l'Action divine, De même qu'un tison que l'on fait virevolter offre l'aspect d'une longue ligne de feu<sup>13</sup>.

Une particularité de la pensée mystique de l'islam est l'étude systématique et incroyablement subtile de ces états intérieurs où le temps est ressenti, et non pensé et calculé. Cette saisie intuitive d'une immédiateté qui paraît inanalysable, les soufis vont chercher à en dégager tous les degrés, toutes les phases, avec une extraordinaire précision technique.

C'est ainsi que seront distingués, tout d'abord du point de vue objectif<sup>14</sup> :

– *azal* : permanence de l'être dans le passé, pré-éternité,

– *abad* : durée de l'être dans l'avenir, post-éternité,

– *an* : l'instant, fin du passé et début de l'avenir.

C'est donc par l'instant que l'avenir devient passé. Les mystiques conçoivent l'instant perpétuel, continuité de la Présence divine, qui contient à la fois l'*azal* et l'*abad* et qui les réunit. On le nomme aussi *bâtin-i-zâman* – le secret du temps – ou *asl-i-zâman* – principe du temps – parce que les instants du temps physique ne sont que des empreintes sur cet

instant éternel, *an-i-zâman*, car « il n'y a chez Dieu ni matin ni soir ». *Bast-i-zâman* – l'extension du temps – consiste à rendre grand un temps infiniment petit, disent les commentaires, et cela est possible à celui pour qui l'apparition de l'instant intérieur – *zâman-i-bâtin* – est objet d'expérience. D'une telle personne, on dit qu'étant sortie de l'ordre du temps, *hukhm-i-zâman*, elle est devenue maître du temps – *sahib-i-zâman*<sup>15</sup>.

Plus près de nous, le poète-philosophe Iqbal, sous le successif, le morcellement, l'éparpillement, la fuite qu'aperçoit l'introspection – et dont Henri Bergson (1859-1941), après Fénelon (1651-1715), a si bien parlé<sup>16</sup>, sous ce Moi qui dans le temps meurt et renaît à chaque instant, prend conscience, en un éclair d'intuition, du fait que l'homme, bien que vivant dans le temps, est, dans son essence réelle, hors du temps. S'adressant alors à Dieu en des vers magnifiques, il Le prie de le faire échapper au monde contingent du devenir :

Ô ! Heureux le jour qui n'appartient pas au temps,  
 Dont le matin n'a ni midi ni soir,  
 Un jour de la lumière duquel l'esprit tire sa lumière  
 Et où les choses cachées sont rendues visibles [...]   
 Tu es la Splendeur éternelle, nous ne sommes que  
 des étincelles.  
 Je suis l'être d'un moment, rends-moi éternel<sup>17</sup> !

D'un point de vue subjectif, on distingue principalement le *waqt* – instant – et le *hâl* – état fugitif.

Le *hâl*, a-t-on dit, est ce qui descend sur le temps – *waqt* – à l'image de l'esprit qui constitue la parure du corps. Lorsque l'homme accompli qui « détient » le *waqt* vient en possession du *hâl*, il échappe alors au changement. On a comparé le *waqt*, moment d'expérience immédiate, à un glaive tranchant, car il coupe la racine de l'avenir et du passé. Le *hâl*, coloration intériorisée de l'instant, tonalité spirituelle qui peut revêtir toutes les nuances – le mystique persan Ansari en distingue des dizaines : éblouissement, désir, soif, goût, doute, nostalgie, absence, patience, solidité, etc. – correspond peut-être, en traduction occidentale, à ce que les mystiques allemands comme Novalis (1772-1801) ont appelé l'« humeur » (*die Stimmung*). Il s'agit là de la résonance, de l'écho de l'âme accordée.

Toutes les phases du temps : jour, mois et année,  
se sont réunies en un point du *hâl* ;

*Azal* et *abad* se sont retrouvés réunis, la descente  
de Jésus et la création de l'homme.

Puisque le passé n'existe pas, et que l'avenir n'existe  
pas non plus encore,

Que sont donc le mois et l'année, sinon ce point  
de *hâl* ?

C'est ce point qui se perpétue et qui s'écoule, et toi  
tu le nommes une rivière qui coule<sup>18</sup>.

Djalâl ud-Dîn Rûmî (1207-1273), dans des vers  
célèbres, reprend cette idée de l'homme maître du

temps, échappant au changement parce que fixé dans l'intemporel :

Le soufi est le fils du *waqt*, pourrait-on dire,  
Mais le soufi qui est pur n'est lié ni au *waqt* ni au  
*hâl*. [...]

Le pur soufi est plongé dans la Lumière du  
Glorieux,

Et a transcendé le *waqt* dans la ferveur du *hâl*. [...]

Le passé et l'avenir proviennent de toi-même,  
Tous deux sont une même chose, c'est toi qui les  
crois deux.

Celui qui est rempli d'amour est libéré du *waqt* et  
du *hâl*,

Il est plongé dans l'océan de l'Amour divin.

Plonge-toi donc en cette lumière incréée,

Qui n'est pas créée, qui n'a pas créé, c'est Lui, c'est  
Dieu !

Recherche donc un tel amour si tu es un être  
vivant,

Sinon tu demeureras esclave des temps changeants !

Ne regarde pas ta forme, belle ou laide,

Regarde l'Amour et l'objet de ta recherche<sup>19</sup> !

Massignon précise que les soufis qui ont évoqué l'extase – *wajd* – l'ont ainsi nommée, en tant que choc soudain de la grâce, pur comme un instant d'angoisse – *wajada* : trouver ; *wajida* : souffrir – sans durée, mais parée de « couleurs mentales variées » (c'est-à-dire de *hâl*). Et, dans une formule saisissante, il conclut : « Cet instant [...] ne scande

pas linéairement la fuite du temps [...] il annonce l'arrêt final du pendule de notre pulsation vitale sur la tonique de sa gamme, sur le "lieu de Son Salut"<sup>20</sup>. »

La poésie profane, elle aussi, chantera le caractère irremplaçable, ineffable, de l'instant qui ne reviendra plus, de la rencontre. « Tout est périssable hormis le Visage de Dieu. » (Coran XXVIII, 88) Mais la soif d'éternel n'a jamais empêché l'attachement à l'éphémère. La forme des *ghazals*, poèmes d'amour soit profanes, soit mystiques – avec souvent une ambiguïté, une ambivalence entre les deux – reflète ce même « impressionnisme », ce même « pointillisme » psychologique. Ils sont en effet composés de vers indépendants, offrant chacun un sens complet par lui-même, ce qui produit parfois chez le lecteur occidental une impression de décousu, de discontinu. Pourtant, ils constituent un tout, grâce à l'unité d'inspiration sous-jacente – le *hâl* – qui, joie ou mélancolie, relie entre elles ces « touches » d'autant plus précieuses qu'elles sont fugitives, tel le fil d'un collier.

Fidélité à l'instant qui passe, mais d'où naît le souvenir... En évoquant ces poètes d'Orient qu'aimait tant Georges Jamati (1894-1954), je voudrais qu'ils se fassent, mieux que je ne le puis moi-même, interprètes d'un regret qui défie l'oubli...



## Aperçu sur l'enseignement de Rûmî

*Du nom du célèbre philologue et historien des religions du XIX<sup>e</sup> siècle, la Société Ernest Renan fut fondée en 1919 afin de développer les études d'histoire des religions et de philosophie religieuse. Le champ des recherches concernées s'étendait à tous les aspects et à tous les secteurs de l'histoire des religions, qu'il s'agisse de l'Orient ou de l'Occident, des époques anciennes ou des temps modernes. Reconstituée en 1952 après l'interruption due à la Seconde Guerre mondiale, elle fut affiliée, en tant que groupe national de France, à l'Association internationale pour l'étude de l'histoire des religions, elle-même fondée sous les auspices de l'Unesco. Le rayonnement de cette société savante était particulièrement important dans les années 1950 et 1960 où des chercheurs illustres vinrent y présenter un aperçu de leurs travaux. Concernant plus particulièrement les études touchant aux civilisations perse et arabo-musulmane, on peut citer Henri Massé, Louis Massignon, Henry Corbin, Maxime Rodinson ou Mohammad Mokri.*

*Eva de Vitray-Meyerovitch fut membre actif de la Société Ernest Renan pendant plusieurs années. En octobre 1957, elle vint y présenter les grandes lignes de ses premiers travaux*

sur Rûmî. Cet exposé constitue, à notre connaissance, le premier travail sur le sujet qu'Eva de Vitray-Meyerovitch a rendu public. D'emblée, elle parvient à mettre en lumière les thématiques majeures qui se dégagent de la vie et de l'œuvre de Rûmî : la nécessité d'une guidance spirituelle pour parvenir au bout du chemin, la puissance de l'amour en tant que moteur permettant de revenir vers le centre de son être, l'importance de la pratique de la répétition – dhikr – de Locutions divines afin de se souvenir du lien établi dans la prééternité entre soi-même et le Créateur. Eva de Vitray-Meyerovitch insiste tout particulièrement sur la rencontre entre Rûmî et celui qui deviendra son guide spirituel, Chams ud-Dîn de Tabriz, car ce contact direct s'est révélé déterminant pour la destinée de Rûmî et pour le rayonnement de son enseignement. C'est en effet à partir de la connexion avec celui qui est porteur de l'Autorisation divine d'enseigner à des disciples que peut jaillir spontanément l'expression la plus accomplie du génie spirituel dont l'être humain est porteur. La dernière phrase de l'article annonce de façon directe et quelque peu prémonitoire ce que sera l'essentiel des quarante dernières années de la vie de l'écrivaine : transmettre à l'aide de la pédagogie, des traductions et des études de texte l'enseignement de Rûmî, lui-même étant un éminent représentant d'un mode de guidance spirituelle tout à fait orthodoxe au sein de l'islam sunnite.

Djalâl ud-Dîn Rûmî, le fondateur de l'ordre des Derviches tourneurs, que l'on peut considérer comme le plus grand poète mystique de l'Iran et comme

l'un des plus hauts génies de la littérature universelle, est né à Balkh, dans le Khorassan, en 1207. C'est une époque de grands troubles dans le monde entier : luttes entre l'Orient et l'Occident, déferlement des Mongols qui submergent l'Asie orientale, suppriment le Califat de Bagdad, envahissent l'Iran. En 1219, deux ans avant la destruction de la ville natale de Djalâl ud-Dîn, la famille de ce dernier avait émigré et, après de longues pérégrinations, était arrivée à Bagdad. Au cours de ces voyages, Rûmî avait rencontré le grand poète Farid ud-Dîn Attâr (1142-1229) à Nichapour et, à Damas, l'un des plus grands maîtres du soufisme, Muhyiddîn ibn 'Arabî (1165-1240), dont il fut, selon certaines sources, quelque temps le disciple<sup>1</sup>. Finalement, la famille s'installa à Konya<sup>2</sup> – l'Iconium de saint Paul – où régnait un prince seldjoukide qui offrit au père de Djalâl ud-Dîn, Baha ud-Dîn Walad (mort en 1231), théologien éminent, une chaire de professeur que ce dernier occupa jusqu'à sa mort, en 1230. Son fils lui succéda.

Ce fut en 1244 qu'eut lieu l'événement le plus important de la vie de Rûmî : la rencontre avec un derviche errant, Chams ud-Dîn – le soleil – de Tabriz. Cette rencontre bouleversa Rûmî, enflammé, à la vue de Chams, du feu de l'amour mystique. Selon son propre témoignage, sa raison fut alors effacée comme la lumière du cierge par le soleil du matin. Cet étrange personnage devait devenir l'ami, le guide et le maître spirituel – *chaykh* – de Rûmî, pour qui il représentait l'image hypostasiée du plus

grand amour : « J'ai vu Dieu, disait-il, dans le visage de mon directeur spirituel<sup>3</sup>. » Cependant, les disciples de Rûmî considéraient avec un déplaisir croissant l'extraordinaire ascendant que le derviche errant avait pris sur leur maître, et le firent, dit-on, périr dans un guet-apens. Rûmî, inconsolable, dédia à la mémoire de l'ami disparu quelques-uns des chants les plus beaux de la poésie universelle : le *Diwan de Chams de Tabriz*, dont le nom apparaît dans presque toutes les odes<sup>4</sup>. C'est aussi *in memoriam* que Djalâl ud-Dîn institua le *sama'*, le concert spirituel, dans l'ordre des Derviches tourneurs qu'il a fondé. Il avait écrit : « Plusieurs chemins mènent à Dieu et j'ai choisi celui de la danse et de la musique. »

On a souvent décrit ces séances où les derviches, au son de la flûte – le ney –, dansent en un tournoiement qui est celui-là même du Cosmos, la ronde vertigineuse des planètes. La musique elle-même est l'éveil de l'âme, elle crée en elle cet état où la durée s'abolit dans l'instant ineffable, elle l'accorde au diapason de son éternité, car elle la fait se souvenir.

Ce souvenir – le *dhikr* – sous ses deux aspects, que l'on pourrait appeler ontologique et vécu, agi, est l'élément essentiel de la mystique musulmane, le soufisme. Il a pour fondement coranique le *mithaq*, pacte de la prééternité entre Dieu et la race adamique, non encore créée, pacte qui lui-même permet la *cha-hâda*, la profession de foi musulmane, l'attestation de l'Unité de Dieu<sup>5</sup>. Cette proclamation du *tawhîd*, à laquelle tout l'islam est suspendu, prend tout son sens existentiel dans la mystique soufie. Le *dhikr*, rappel de

cette Unité, est une *anamnesis* au sens platonicien, et pour Rûmî et ses disciples la danse et la musique en sont les moyens privilégiés. Rûmî développe ce thème dans toutes ses œuvres : *Fihi-ma-Fihi*<sup>6</sup>, le *Diwan*, et notamment dans « l'ouverture » célèbre de son *Mathnawî*<sup>7</sup>, où l'âme, éloignée de son ultime réalité, retrouve dans la musique cet au-delà d'elle-même qui est sa source et sa fin.

L'orientaliste et traducteur anglais Reynold Nicholson (1868-1945) a appelé le *Mathnawî* « la *Divine Comédie*<sup>8</sup> et le *Paradise Lost*<sup>9</sup> de l'islam ». On a dit aussi que c'était un Coran en persan. Cet immense poème de vingt-cinq mille distiques constitue une somme de pensées religieuses, une théodicée tendant à « éveiller » le disciple au moyen de paraboles : il s'agit là essentiellement d'une maïeutique par le symbole.

Toute l'œuvre de Rûmî est empreinte d'universalisme et d'une large tolérance : puisque Dieu est la seule Réalité, le seul but de la quête incessante du soufi, peu importe la voie qui nous mène à Lui. « Il y a, dit Rûmî, bien des chemins de recherche, mais l'objet de la recherche est toujours le même. » Seul peut l'atteindre « cet élan du cœur qui n'est ni la foi ni l'infidélité, mais l'amour ».

Pour Rûmî, l'amour est l'âme de l'univers. C'est grâce à lui que l'homme tend à retourner à la source de son être : la musique de la flûte et l'ivresse du vin, la chaleur de la vie dans tout être, la giration des étoiles et le mouvement des atomes, l'ascension de la vie sur l'échelle de l'être, de la pierre à la plante, de l'animal à l'homme, jusqu'à l'ange et au-delà – tout est dû à

l'amour qui est « l'astrolabe par lequel se révèlent les mystères cachés<sup>10</sup> ».

Il avait dit aussi : « Lorsque vous nous chercherez, cherchez-nous dans la joie, car nous sommes les habitants du monde de la joie<sup>11</sup> ». Joie qui transmue la douleur, et qui est tout empreinte d'une simplicité, d'une transparence, d'une compassion universelles ; avec des accents très franciscains, Rûmî célèbre le dénuement, la « sainte pauvreté » des derviches<sup>12</sup>, l'ascèse et le sacrifice qui sont pour lui l'alchimie divine qui sublime l'amour : « La douleur, dit-il magnifiquement, vaut mieux que le pouvoir et l'empire du monde, la douleur avec laquelle tu appelles Dieu secrètement dans la nuit. »

Rûmî mourut en 1273 et tous les habitants de Konya, sans distinction de croyance, suivirent le cercueil du saint qui avait dit de lui-même qu'il s'en irait « en dansant vers la lumière ». L'ordre des Mevlevi – les Derviches tourneurs – eut dans tout l'Orient, jusqu'à une date récente, une influence extrêmement importante. Celle de son œuvre et de son enseignement n'a jamais cessé de s'exercer dans tout l'islam, et tout particulièrement en Inde musulmane. Des travaux en cours s'efforceront de le faire connaître aux lecteurs occidentaux.

## L'âme et le visage du soufisme

*En 1961, Jacques Bergier et Louis Pauwels lancèrent une revue bimestrielle dénommée Planète dont le slogan était : « Rien de ce qui est étrange ne nous est étranger. » Tous deux étaient les auteurs du célèbre livre Le Matin des magiciens qui connut un succès public inattendu, probablement dû à la manière inédite d'aborder des domaines de connaissance aux frontières de la science et de la tradition. La revue avait pour but de prolonger l'impact du livre en traitant toutes sortes de sujets dans les domaines de l'épistémologie, du fantastique, de l'art, de la sociologie ou de la futurologie, d'une manière souvent anticonformiste et en usant d'innovations rédactionnelles. Des personnalités aussi diverses que Rémy Chauvin, René Alleau, Henri Laborit, François de Closets, Guy Breton, Roland Topor ou René Pétillon participèrent à cette aventure éditoriale qui s'acheva en 1971. Un des mérites de la revue fut d'avoir révélé au grand public des auteurs encore méconnus comme Jorge Luis Borges, Robert Sheckley, H. P. Lovecraft et des thématiques jusque-là confinées dans des cercles de spécialistes. Le succès de cette parution déclencha un*

*véritable phénomène qui suscita de vifs débats et des controverses entre ceux qui criaient à l'imposture intellectuelle et scientifique et ceux qui se réjouissaient de découvrir des révélations inédites. C'est ainsi qu'Edgar Morin, Mircea Eliade, Jean d'Ormesson ou Umberto Eco se penchèrent sur la question dans divers articles et tribunes parus dans la presse.*

*En 1964, Eva de Vitray-Meyerovitch fut invitée à exposer en quelques pages la thématique du soufisme en général et de la confrérie des Derviches tourneurs en particulier. Les éditeurs firent preuve de beaucoup d'intuition car, à l'époque, elle n'avait pas une grande notoriété dans le domaine, sa thèse magistrale sur la mystique musulmane n'étant pas encore parue. Si Eva de Vitray-Meyerovitch s'en était simplement tenue à la description du tournoiement funambulesque des derviches, l'article aurait facilement pu basculer dans le sensationnalisme le plus réducteur. Mais, au contraire, son premier parti pris a consisté à aborder en détail les fondements du soufisme afin de mettre en avant son orthodoxie au sein de l'islam et ainsi balayer toutes les suspicions reposant sur des données erronées ou fantaisistes. Son second parti pris a été d'user de pédagogie pour expliquer les termes techniques soufis à partir desquels il devient plus aisé de pénétrer l'esprit profond de cette voie : tarîqa, dhikr, chaykh, murîd, silsila, zaouïa, qalb, sirr, ma'rifa... Autant de mots qui renvoient à une science précise pour laquelle il apparaît légitime de se conformer à des règles de bienséance qui permettent de s'ancrer durablement dans une pratique régulière. Selon cette perspective, la transmission du maître – chaykh – au disciple – murîd – s'avère*

*centrale car elle constitue une « nourriture » du cœur – qalb – sans laquelle l'aspirant ne parviendrait pas à s'extraire de lui-même. C'est en effet par la vertu du secret spirituel – sirr – dont le guide est le détenteur que l'on peut « goûter » véritablement à la connaissance – ma'rifa.*

*Cependant, un piège constituerait à croire qu'il suffit d'appliquer une technique et de respecter certains préceptes pour parvenir au terme de la voie. C'est pourquoi Eva de Vitray-Meyerovitch ne manque pas de rappeler qu'en dernier lieu, c'est uniquement par l'effet de la Grâce divine que l'homme acquiert une disposition favorable. Il s'agit alors pour lui, non de compter sur des prouesses ascétiques ou sur un volontarisme exacerbé, mais d'être dans un état de réceptivité semblable à celui de Marie, la mère de Jésus, quand elle fut parcourue par le Souffle de l'Esprit saint. L'âme du soufi parfaitement accompli retrouve alors la virginité de la prééternité, lorsque les hommes reconnurent la véracité du pacte primordial qui les lie à leur Créateur (Coran VII, 172).*

Le terme de « soufisme » dérive, selon l'étymologie généralement acceptée, de l'arabe *suf*, signifiant « laine ». Les adeptes avaient en effet l'habitude de se vêtir d'un froc de laine, symbole d'austérité et de détachement du monde. Le surnom « *al-sufi* » apparaît dès le VIII<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne, un siècle après la mort de Muhammad, et s'applique bientôt à l'ensemble des musulmans s'adonnant aux pratiques

ascétiques. Dans un traité ancien de soufisme, nous trouvons cette définition : « Le soufi porte de la laine sur sa pureté, il tyrannise ses désirs et, ayant rejeté le monde, il avance dans la voie du Prophète. » Les orientalistes ont beaucoup discuté sur l'origine du soufisme et se sont efforcés de déceler des influences étrangères. Tantôt on l'a rattaché au Vedânta de l'Inde<sup>1</sup> ; tantôt on a mis l'accent sur des ressemblances avec le zoroastrisme et le néoplatonisme<sup>2</sup>. On l'a aussi considéré comme une réaction contre une religion qui laissait peu de part aux aspects émotionnels de l'expérience spirituelle. On a relevé aussi des affinités existant entre le soufisme et la mystique chrétienne<sup>3</sup>.

Quelles que soient les comparaisons qu'on puisse établir avec d'autres formes de pensée religieuse, l'origine islamique du soufisme ne semble cependant pas pouvoir être mise en doute. C'est ainsi que la lecture, la récitation, la méditation du Coran fournissent au soufi une source constamment renouvelée de vie spirituelle. La beauté même du texte étaye le dogme du caractère miraculeux du Livre saint, que nul art humain n'eût pu composer. « Ce qui donne au Coran sa puissance d'émouvoir le cœur des hommes et de modeler leur vie n'est pas son contenu de doctrines et d'exhortations dans sa nudité, mais sa vivante parure verbale. Comme les livres prophétiques de l'Ancien Testament, il parle la langue de la poésie, bien que délié du joug extérieur du mètre et de la rime. Si par poésie on entend la disposition presque magique des mots de sorte qu'ils se répercutent comme des échos

dans l'âme, découvrant à l'œil intérieur de grands horizons et créant dans l'esprit une exaltation qui le soulève au-dessus du monde matériel et l'illumine d'un rayonnement soudain, c'est justement ce que signifie le Coran pour le musulman. Le musulman ne trouve dans aucun autre livre sacré cette qualité poétique, cette aptitude à soutenir et à renforcer la faculté de vision intuitive, ce bond par lequel l'âme et l'esprit saisissent, en une expérience concrète, la réalité derrière les phénomènes éphémères du monde matériel<sup>4</sup>. »

À la magie incantatoire du texte saint, véhicule du Message divin, viennent s'ajouter tous les prolongements et les résonances que permet l'arabe, langue liturgique, qui par sa nature même se prête à une herméneutique étagée sur plusieurs plans. C'est ainsi que les soufis parlent de sept ou même de soixante-dix-sept interprétations possibles, de plus en plus intériorisées. Une telle « lecture » sera en définitive fonction de la capacité spirituelle du récitant, comme si le texte lui était révélé à l'instant, en ce lieu, à lui-même. L'un des plus grands maîtres du soufisme, Djalâl ud-Dîn Rûmî (1207-1273), donne cet exemple de l'interprétation spirituelle des Écritures. Après avoir conté que Yahya (Jean-Baptiste) se prosterna en adoration devant le Messie, alors que tous deux se trouvaient encore dans le sein de leurs mères, il note que les ignorants considèrent cette histoire comme fausse et invraisemblable.

Celui qui connaît le sens caché, et pour qui ce qui est caché dans le monde est présent,

Sait que la mère de Jean-Baptiste peut app  
 Marie bien qu'elle soit loin de ses yeux.  
 Les yeux fermés voient l'ami, à condit  
 l'enveloppe charnelle soit rendue pern  
 la lumière.

Mais, alors même qu'elle ne l'aurait vu  
 l'extérieur ni de l'intérieur, ô toi, esprit  
 Tâche de comprendre le sens profond  
 histoire, et non pas comme celui qui a  
 des fables et reste attaché à leur sens litt

Tout est signe pour celui qui sait voir :  
 savons, dit Ibn 'Arabî (1165-1240), que Di  
 décrit Lui-même comme l'Extérieur – *al-zâ*  
 comme l'Intérieur – *al-bâtin* – et qu'il a mar  
 monde à la fois comme intérieur et comme e  
 afin que nous connaissions l'Aspect intéri  
 Dieu) par notre propre intériorité et l'Extér  
 notre extériorité. “Nous leur montrons No  
 aussi bien dans l'univers qu'en eux-mêmes”  
 XLI, 53)<sup>6</sup>. » Le Livre saint fait constamme  
 à cette prise de conscience : « De quelque c  
 tu te tournes, là est la Face de Dieu [...]. E  
 dans la création des cieus et de la terre, d  
 ternance de la nuit et du jour, dans les nav  
 sillonnent les mers avec ce qui est utile à l'

éclatants pour ceux qui comprennent » (Coran, II, 115 et 164).

Cette Immanence de Dieu au monde n'est perceptible qu'aux yeux purifiés. Ainsi que le dit Rûmî : « Si tu bois, assoiffé, de l'eau dans une coupe, c'est Dieu que tu contemples au sein de l'eau. Celui qui n'est pas un amoureux (de Dieu) ne voit dans l'eau que sa propre image. » Seuls les yeux dessillés peuvent découvrir que « l'univers est le livre de la Vérité très haute ». Seul le cœur poli par l'ascèse est susceptible de devenir ce miroir sans tache où se reflétera le Divin. Le soufisme a toujours fait une large place aux pratiques conduisant à la « mortification » de l'ego. Le caractère ascétique est particulièrement marqué au début du mouvement, en réaction contre la décadence religieuse et la corruption des mœurs qu'avait entraînées, au 1<sup>er</sup> siècle de l'islam, l'extraordinaire extension des conquêtes. Une pieuse femme de Basra, Rabi'a Adawiya (717-801), s'adressait ainsi à Dieu :

Je t'aime de deux amours : amour visant mon propre bonheur et amour vraiment digne de Toi.

Quant à cet amour de mon bonheur, c'est que je m'occupe à ne penser qu'à Toi et à nul autre.

Et quant à cet amour digne de Toi, c'est que Tes voiles tombent et que je Te vois.

Nulle gloire pour moi, ni en l'un ni en l'autre, mais gloire à Toi pour celui-ci et pour celui-là<sup>7</sup>.

En témoignant de l'Unité divine par la profession de foi, le croyant atteste que la Divinité seule est digne d'adoration. Telle sainte Thérèse d'Avila (1515-1582), « mourant de ne pas mourir<sup>8</sup> », le poète soufi Dhû-l-Nûn l'Égyptien (796-859) chante la nostalgie de l'Union divine :

Je meurs, sans que pourtant meure en moi  
L'ardeur de mon amour pour Toi,  
Et Ton Amour, mon unique but,  
N'a pas apaisé la fièvre de mon âme.  
Vers Toi seul mon esprit jette son cri ;  
En Toi repose toute mon ambition<sup>9</sup>.

Dieu est la seule Réalité, le seul but de la quête incessante de l'âme, peu importe la voie qui mène à lui. Les soufis se sont toujours faits les apôtres de la plus large tolérance : « Il existe, dit Rûmî, bien des chemins de recherche, mais l'objet de la recherche est toujours le même. Ne vois-tu pas que les chemins qui conduisent à La Mecque sont divers, l'un venant de Byzance, l'autre de Syrie et d'autres encore passant par la terre ou la mer ? Par conséquent, la distance de ces chemins à parcourir est chaque fois différente mais, lorsqu'ils aboutissent, les controverses, les discussions et les divergences de vues disparaissent, car les cœurs s'unissent [...] Cet élan du cœur n'est ni la foi ni l'infidélité, mais l'amour<sup>10</sup>. » La diversité de ces approches est d'ailleurs voulue par Dieu : « Si Dieu l'avait voulu, Il aurait fait de vous une seule communauté, mais Il a voulu vous éprouver par le

don qu'Il vous a fait. Cherchez à vous surpasser les uns les autres dans les bonnes actions. Tous, vous retournerez vers Dieu. Alors, Il vous éclairera au sujet de vos divergences » (Coran V, 48).

L'âme éloignée de son ultime réalité tend à la rencontre qui lui révélera que l'amant et l'aimé ne sont qu'un. Un jour, est-il raconté dans l'une des paraboles du *Mathnawî* de Rûmî, un homme vint frapper à la porte de son ami. « Qui es-tu ? » lui demande celui-ci. Il répond : « C'est moi ! » L'ami le repousse : « Va-t'en, je ne te connais pas ! » Après un an d'absence, brûlé d'amour et de chagrin, le pauvre homme s'en revient frapper à la porte. « Qui es-tu ? » lui redemande l'ami. Et cette fois, il répond : « Je suis toi ! » Cette fois, l'ami se fait plus accueillant : « Entre alors puisque tu es moi : il n'y a pas de place ici pour deux "moi" ! »

Le but du soufi, comme de tout mystique, sera de mourir à lui-même pour vivre en Dieu, retrouvant ainsi la source de son être. « Toute chose est périssable, hormis la Face de Dieu », dit le Coran (LV, 26-27). Rûmî attendait avec impatience la suprême rencontre avec le Bien-Aimé et déclarait : « En vérité, ma mort seule est ma vie. » La mort, pour les mystiques, c'est la vue de la Vérité suprême. Comment fuiraient-ils devant cette vue ? Lors de sa dernière maladie, à un ami qui lui souhaitait de recouvrer la santé, Rûmî répondit : « Entre l'amant et l'amante, il ne reste plus qu'une chemise de crin. Ne voulez-vous pas qu'on la retire et que la lumière se joigne à la lumière ? » Toutefois, si la mort terrestre déchire les derniers voiles,

Rûmî rappelle à chaque instant que le Royaume de Dieu est au-dedans de nous : « On peut voir le Créateur dans chaque objet créé, on peut contempler le soleil des vérités dans chaque atome<sup>11</sup>. »

Tel est le climat de la spiritualité soufie : Dieu sensible au cœur, en entendant justement ce terme – *qalb* en arabe, *dil* en persan – au sens pascalien d'intuition, de « fine pointe » de l'âme. Dieu est recherché ardemment tout au long d'un pèlerinage mystique jalonné d'étapes, qui sont elles-mêmes « colorées » par une certaine tonalité ou disposition intérieure<sup>12</sup>. Dans la pratique, l'appartenance au soufisme, en dehors de cas isolés, se traduit par l'appartenance à l'une des différentes « voies » – *tariqa* : « Chaque grand maître à partir duquel on distingue une chaîne initiatique particulière a autorité pour adapter la méthode aux aptitudes d'une certaine catégorie d'hommes doués pour la vie spirituelle. Les diverses voies correspondent donc aux diverses vocations et sont toutes orientées vers le même but<sup>13</sup>. »

Le terme arabe de *tariqa*, signifiant chemin, route, voie, a pris deux acceptions techniques successives en mystique musulmane. Dans la première, selon Louis Massignon (1883-1962), il désigne une méthode de « psychologie morale » pour guider chaque vocation individuelle, en traçant diverses étapes de la pratique littérale de la Loi révélée jusqu'à la Réalité divine. Il en est ainsi aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles de notre ère, et les noms de grands soufis tels Junayd (830-910), Hallâj (857-922), Sarrâj (mort en 988), Quchayrî

(986-1072), Hujwîrî (mort en 1076) sont ceux de maîtres en mystique. Dans sa seconde acception, le terme de *tariqa* désigne, à partir du XI<sup>e</sup> siècle, l'ensemble des rites d'entraînement spirituel préconisés dans les diverses congrégations musulmanes qui commencent dès lors à se fonder. Par extension, il est devenu synonyme de confrérie et désigne une vie commune fondée sur des prescriptions spéciales, sous l'autorité d'un maître commun<sup>14</sup>. L'appartenance à l'une de ces confréries peut entraîner la résidence dans un centre spirituel – *zaouïa* en arabe, *tekke* en persan –, généralement pour des périodes plus ou moins longues, très rarement pour toute la vie, la plupart des adhérents étant mariés. Des centaines de confréries furent fondées ; plusieurs d'entre elles comptent encore aujourd'hui des adhérents par milliers<sup>15</sup>. Chacun d'eux est en principe astreint à suivre certaines règles de méditation – *dhikr*<sup>16</sup> –, de prières – *salât* –, et assiste aux réunions périodiques – *ijtimâ* – de sa *tariqa*<sup>17</sup>.

Les traités de soufisme décrivent minutieusement la règle à suivre dans chaque centre spirituel. Le rôle du maître – *murchid* ou *chaykh* en arabe, *pir* en persan – qui le dirige et à qui est due une obéissance absolue consiste à adapter les exercices aux besoins spirituels et aux capacités des disciples ou *murîd*-s. Mais les liens entre maître et disciple soufis sont bien plus étroits que ceux qui peuvent attacher à un « directeur de conscience » au sens ordinaire de ce terme. Il ne s'agit pas seulement de l'enseignement d'une méthode conformément aux

aptitudes d'hommes aspirant à une vie spirituelle, mais d'une transmission initiatique, de la communication d'une influence spirituelle, d'un Influx divin – *baraka* – que peut seul conférer un représentant d'une « chaîne » – *silsila* – remontant au Prophète lui-même. Pratiquement, cette initiation est symbolisée par l'investiture, la remise par le maître au disciple de la *khirqqa*, le froc de bure. Pour qu'il puisse valablement le faire, il faut que le maître soit lui-même digne d'imitation, c'est-à-dire qu'il connaisse parfaitement, tant au point de vue théorique que pratique, les trois phases de la vie mystique : la Loi, la Voie et la Vérité. Il lui faut être entièrement délivré de ses appétits charnels, de sorte que rien de son moi inférieur ne demeure en lui<sup>18</sup>. Quand un tel *chaykh* est parfaitement au courant des actes et des pensées d'un disciple, et sait que celui-ci est digne de progresser dans la Voie, il pose la main sur sa tête et le revêt de la *khirqqa*, témoignant ainsi qu'il mérite de s'associer aux soufis<sup>19</sup>.

Le *murîd* est ainsi dit « fils du *chaykh* ». Cette notion de maître et disciple répond à la structure même de l'Être, il y a dédoublement du Seigneur et du vassal qui aspirent l'un vers l'autre. « Le *chaykh* est ton Créateur », dit Ibn 'Arabî. Comme l'écrivait un traditionaliste, une congrégation « enregistre et transmet à travers les siècles le fluide particulier – *sirr* – de son fondateur ». En outre, comme le note le professeur R. Nicholson (1868-1945), chaque *murîd* a ses amis, et toute la communauté soufie constitue une fraternité indivisible, de sorte

que le moindre adepte se sent uni spirituellement aux autres. Les soufis se sentent aimés par Dieu, et s'aiment les uns les autres en Lui. Le lien entre eux ne peut jamais être brisé, car c'est un mariage d'âmes qui a été conclu au ciel<sup>20</sup>.

L'enseignement du maître tend à faire accéder le disciple à une connaissance mystique – *ma'rifa* – qui constituera la seconde naissance, la naissance spirituelle. Cette maïeutique a très souvent recours à des apologues, susceptibles d'interprétations de plus en plus profondes, qui ne s'excluent pas les unes les autres, mais se complètent. Ici encore, il s'agit de déchiffrer des symboles valables sur plusieurs registres. Voici, par exemple, une parabole due à Rûmî, dont nous avons déjà parlé. C'est l'histoire des trois princes et de la citadelle merveilleuse. Il y avait, est-il raconté dans le *Mathnawi*, trois frères. Le roi, leur père, possédait sur son territoire une forteresse dans laquelle il était absolument interdit de se rendre. Les trois princes, sachant que c'était interdit, avaient d'autant plus envie d'y aller. Lorsqu'ils y furent parvenus, ils virent que cette citadelle avait dix portes. Une fois celles-ci franchies, ils découvrirent de magnifiques peintures qui les remplirent d'émerveillement, et notamment le portrait d'une jeune fille dont la beauté les éblouit et les enflamma d'amour. S'étant informés, ils apprirent qu'il s'agissait de la princesse de Chine, gardée recluse dans une tour par son père l'empereur. Ils décidèrent aussitôt de partir pour la Chine. Après avoir attendu longtemps dans la capitale, l'un des princes, à bout de patience, vint

se jeter aux pieds de l'empereur. Celui-ci le traita avec tendresse et le jeune homme devint de plus en plus enivré d'amour. Le jeune prince finit par mourir. Le frère cadet étant malade, le second frère assista seul aux funérailles. L'empereur lui témoigna la même bienveillance, et le combla de dons. Peu à peu, ce prince en conçut de l'orgueil et donna des preuves d'ingratitude. L'empereur en fut indigné et, sans le vouloir, lui infligea une blessure mortelle. Le troisième frère était le plus paresseux de tous. Il ne fit rien, et pourtant ce fut lui seul qui réussit à atteindre le but ; l'histoire ne nous dit pas comment.

Rûmî a repris ici un thème folklorique très connu. Ce qui est important, c'est moins l'anecdote que le commentaire donné par le sage soufi. Il explique tout d'abord que c'est l'attrait des choses défendues qui incite à leur recherche ; l'itinéraire spirituel aussi est une aventure. Les princes se sont lancés sans guide dans leur quête et cela est fort dangereux<sup>21</sup>. Les dix portes de la citadelle représentent les cinq sens externes et les cinq sens spirituels. Les peintures sont les formes et les couleurs du monde par lesquelles l'âme risque d'être ensorcelée et détournée de sa véritable voie. Traditionnellement, la Chine désigne dans le soufisme le domaine spirituel, alors que l'Égypte est le domaine matériel. Quant aux trois princes, le premier est mort d'amour ; le second, initié aux mystères par le roi, est perdu par sa présomption. La « fine pointe » de l'apologue est ici : pourquoi le troisième prince a-t-il remporté une victoire complète, alors qu'il était le plus paresseux ? Ce

que Rûmî appelle ici « paresse » pourrait à meilleur escient être appelé « passivité » ou « abandon ». Il y a quelque chose d'infiniment passif, d'absolument abandonné, dans l'âme du mystique qui appelle la grâce, ce Don de Dieu, et c'est là une sorte de virginité, d'offrande de soi, comparable à l'attitude de Marie devant l'ange de l'Annonciation. De même que le Souffle de l'Esprit saint, insufflé en Marie, lui a fait concevoir l'Esprit saint, ainsi lorsque la Parole de Dieu pénètre dans le cœur de quelqu'un et que l'Inspiration divine purifie et emplît son cœur et son âme, sa nature devient telle qu'alors est produit en lui un enfant spirituel ayant le souffle de Jésus qui ressuscite les morts<sup>22</sup>. Si le petit prince paresseux parvient seul à remporter la victoire, c'est qu'il n'a pas compté sur ses propres efforts : il est resté « passif » et disponible à la Grâce divine qui a pu le saisir.

Ainsi que l'évoque le portrait de la jeune fille, le soufisme, d'une façon générale, met l'accent sur l'aspect « beauté » de la Réalité ultime. Selon Ibn 'Arabî, Dieu aime la beauté des formes parce que la forme reflète la Beauté de Dieu, comme elle reflète l'Être. Une tradition prophétique dit : « Dieu est beau, et Il aime ce qui est beauté. » La beauté apparaît ici comme la raison suffisante de l'amour. À travers cet apologue, on perçoit en filigrane toute la subtilité de la doctrine des soufis.



## La roue et le cercle en Orient

*Créée en 1964 à partir d'un réseau mondial de correspondants, la revue mensuelle Archéologia se propose de présenter l'actualité de l'archéologie, depuis les dernières découvertes jusqu'à des études sur une civilisation, un site majeur, une thématique ou un monument. En tant que chercheuse au CNRS, Eva de Vitray-Meyerovitch publia trois articles dans la revue. Deux d'entre eux parus en 1974 traitaient de la civilisation ancienne des Bogomiles et étaient coécrits avec Dejan Bogdanovic : « Les Bogomiles : aux origines du mouvement cathare ? » et « Les monuments funéraires de Bosnie-Herzégovine sont-ils bogomiles ? » Le mouvement bogomile dont l'apogée se situe entre le X<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle dans les Balkans présente des ressemblances frappantes avec le catharisme, notamment la reconnaissance de guides spirituels – « les Parfaits » – ayant l'aptitude de délivrer un enseignement aux autres croyants. Certains historiens pensent que c'est plus particulièrement le substrat religieux bogomile qui a favorisé la conversion spontanée d'un grand nombre de Bulgares et de Roumains lors de l'arrivée des Ottomans à partir du XVI<sup>e</sup> siècle.*

*Le présent article a été publié en 1968 dans un dossier spécial consacré à la technique et au symbole de la roue à travers les civilisations : Inde, Moyen Âge, Eurasie, Pays basque, monde musulman. Eva de Vitray-Meyerovitch y expose quelques grands points de repère sur la roue et le cercle tels qu'ils ont pu être perçus au Moyen-Orient et en Orient depuis l'Antiquité jusqu'à l'avènement de l'islam. Elle évoque la dimension métaphysique de ce symbolisme qui renvoie inexorablement sur le rapport de l'Un au multiple : « La Divinité (est semblable) à un cercle dont le centre est partout, le monde phénoménal étant représenté par une circonférence [...], la manifestation de l'Un n'étant, en réalité, que le déploiement d'un point, créant ainsi l'illusion d'une continuité purement subjective. »*

*Ce symbolisme du cercle, qui constitue un trait d'union entre les traditions et civilisations, se retrouve aussi bien dans les écrits et les arts mésopotamiens, néoplatoniciens que musulmans. Dans cette perspective, la danse giratoire des Derviches tourneurs rappelle, sur le plan du macrocosme, la ronde des planètes autour du Soleil et, sur le plan microcosmique, le cheminement de l'âme humaine autour du Soi divin. Ainsi, le particularisme d'un rituel propre à une voie spirituelle bien spécifique rejoint la quête universelle de l'homme depuis la nuit des temps.*

Dans toutes les traditions, le cercle constitue une image archétypale de la plénitude, de la perfection ;

dans la psychologie des profondeurs, il symbolise la totalité de la psyché<sup>1</sup> ; dans l'histoire des religions, il est le signe de l'absolu. « Pas de forme plus achevée que le cercle. Pas de forme plus durable non plus. Le cercle que décrit Euclide et celui que trace la mathématique moderne non seulement se ressemblent mais se confondent. Le cadran des horloges, la roue de la fortune traversent intacts le temps, sans être modifiés par les variations qu'ils enregistrent ou déterminent. Chaque fois que l'esprit veut se représenter l'étendue, il fait se mouvoir une même courbe autour d'un même centre. Quel que soit l'écartement des branches, les hommes de toutes les époques ne se sont jamais servis que d'un seul compas<sup>2</sup>. » Il en va également ainsi de l'islam.

Dans l'Orient sémitique ancien, on voit apparaître, dès 3000 avant notre ère, parmi les motifs géométriques, le cercle et la croix gammée. Dès les premiers temps, en Basse-Mésopotamie, le « 0 » correspond au nombre parfait. Divisé en 360 degrés, il représente les 360 jours de l'année, douze mois de 30 jours de chacun 12 doubles heures. Le grand nombre, 360, se disait *char* et signifiait « le tout ». Du cercle et de l'idée du temps est née la représentation de la roue qui en dérive et qui suggère l'image du cycle correspondant à l'idée d'une période de temps. Étymologiquement, l'hébreu rattache le « tour », qui est circulaire, à la racine « tourner » ; de même, il rattache la « génération » humaine à la racine « se mouvoir en rond »<sup>3</sup>.

Vers 2500 avant notre ère, on voit apparaître le char, dont les noms, à Sumer, sont en relation avec le complexe ciel-et-terre. À Babylone, dans le poème de la création, les deux entités émergeant du chaos primitif – « totalité d'en haut » et « totalité d'en bas » – sont désignés par le signe qui dérive du cercle et avec celui qui signifie le « haut » (ciel), et le « bas » (terre)<sup>4</sup>. Au cours de la période de Larsa ou ancien babylonien, les divinités, ainsi la déesse Ishtar, sont représentées tenant un disque solaire. On trouve également le *svastika*<sup>5</sup>.

Au début du I<sup>er</sup> millénaire, au Luristan, apparaît la roue comme symbole solaire, sur une plaque conservée au musée des Beaux-Arts de Boston, un ornement de harnais, et notamment, sur un ornement en forme de roue, où s'inscrit la Déesse-mère tenant un enfant, très probablement en relation avec le soleil. « Le moyeu en est un nœud, autre symbole céleste [...]. Ces roues peuvent être considérées comme les ancêtres, bien qu'en ligne indirecte, de la Roue de la Loi bouddhiste<sup>6</sup>. »

Cette Roue de la Loi, ainsi que l'a remarqué très justement un islamologue lui-même musulman, est faussée, dans la perspective chrétienne, par la Passion du Christ : « La croix, écrit-il, tel un levier, détourne la roue fatidique, qui se brise en éclats. Le destin est devenu histoire. Le temps n'est plus un cycle fermé [...]. La croix chrétienne n'a pas de limite. Elle prend possession de toutes les directions de l'espace, qu'elle organise autour de ses axes. Elle n'est plus le symbole d'un circuit éternellement répété, mais

d'une expansion infinie [...]. Rupture de la fatalité, l'histoire à l'occidentale est la quadrature du cercle-temps [...]. L'islam, lui aussi, brise la roue de la loi, mais de tout autre manière<sup>7</sup>. »

On sait combien l'islam, en effet, est iconoclaste : il « transcende la matière par le Verbe ». Son symbolisme reste toujours métaphysique. Il n'est pas représentation, mais allusion ou signe. Le croissant – qui figure sur les étendards et en est venu à servir d'emblème à une civilisation tout entière, en dépit de ses références au cycle lunaire – demeure par essence l'image d'un cercle qui ne se clôt pas sur lui-même mais s'ouvre à tous les possibles, selon le Vouloir divin. Si nous retrouvons l'image de la « roue du temps », ou du destin, elle sera purement littéraire. C'est une figure de style, fréquente dans la poésie surtout persane. Omar Khayyam (1048-1131) se plaint ainsi que la roue du ciel n'ait jamais tourné au gré des sages :

Cette roue du ciel qui dans sa rotation nous gouverne  
Rassemble à une sorte de lampe tournante  
Le soleil est la lampe, l'univers, une lanterne  
Sur laquelle nous sommes des images errantes<sup>8</sup> !

Si l'on passe des notions temporelles aux notions spatiales, nous verrons dans le monde islamique apparaître une symbolique étagée sur plusieurs plans. Le cercle évoque toujours ce qui est céleste. Ainsi le Trône de Dieu est-il représenté comme ayant pour base un cercle et les sept ciels apparaissent sous la

forme de tentes rondes superposées<sup>9</sup>. Les mystiques musulmans auront, par ailleurs, souvent recours à la comparaison néo-platonicienne de la Divinité à un cercle dont le centre est partout, le monde phénoménal étant représenté par une circonférence : l'étincelle, qui n'est qu'un point, revêtra un aspect circulaire quand on la fait virevolter et tourner, créant ainsi l'illusion d'une continuité purement subjective, la manifestation de l'Un n'étant, en réalité, que le déploiement d'un point<sup>10</sup>. Cette image, familière aux soufis de l'islam, se retrouve chez bien d'autres mystiques. Maître Eckhart (1260-1328) ne parle-t-il pas de la vie de l'homme comme d'un point qui se déplace sur une roue en mouvement<sup>11</sup> ?

Dans l'architecture islamique, la dualité terriestre se traduit par la coupole posée sur le mausolée cubique. La Ka'ba, à La Mecque, est une pierre noire cubique placée au centre d'un espace circulaire. Quant au problème technique du passage du carré au cercle, « étant donné que le lieu de réunion des fidèles est une salle carrée, mais que seule une coupole est digne de représenter l'incommensurable Grandeur divine [...] il fut résolu par les variations les plus ingénieuses des procédés techniques (qui) à leur tour [...] firent surgir, par nécessité, des formes décoratives nouvelles – trompes, “stalactites” ou “nids d'abeilles” – afin de masquer la rupture des lignes et d'assurer le raccord d'un volume à un autre<sup>12</sup> ».

On sait que le pèlerinage à La Mecque comporte la circumambulation, soit un septuple tour autour de

la Ka'ba. Celle-ci, dit le soufi Ghazâlî (1058-1111), est un symbole visible de la Présence divine, invisible aux regards. Il ajoute que, si quelqu'un est capable d'effectuer ce rite avec une disposition spirituelle très élevée, c'est la Ka'ba elle-même qui rend visite à un tel pèlerin et fait des tours autour de lui<sup>13</sup>. Par analogie, la coutume populaire veut que l'on tourne autour des mausolées des saints, parfois des mosquées, ou d'autres endroits présentant un caractère de sacralité<sup>14</sup>. La danse giratoire des Derviches tourneurs présente un symbolisme à deux degrés : tout d'abord, elle figure la ronde des planètes autour du Soleil – qu'ils n'ignoraient point, quatre siècles avant Galilée (1564-1642) – et les deux phases de cet oratorio spirituel – le *sama'* – évoquent le double mouvement, diurne et annuel, de celles-ci. C'est aussi le tourbillon incessant de tout ce qui se meut dans le cosmos :

Ô jour ! Lève-toi ! Des atomes dansent.  
 Les âmes, éperdues d'extase, dansent...  
 Tous les atomes qui se trouvent dans l'air et dans  
 le désert  
 Sache bien qu'ils sont épris comme nous.  
 Et que chaque atome, heureux ou malheureux  
 Est étourdi par le soleil de l'âme inconditionnée<sup>15</sup>.

Le dernier distique laisse entrevoir la signification plus intérieure de ce symbolisme cosmique. En vertu de la constante loi d'analogie entre le microcosme et le macrocosme, l'âme humaine est un reflet du

système solaire : c'est autour du Soi divin, Soleil des esprits, que s'effectue en réalité la ronde de tout le créé.

Selon un principe de correspondance d'un tout autre ordre – folklorique et magique – les spécialistes de l'occulte, chez les Arabes, ont considéré que « le corps humain, en tant que microcosme, reflétait les influences du monde astral<sup>16</sup> » et en ont tiré des procédés divinatoires. Tout cela se rattache, bien entendu, au vieux paganisme que l'islam a si vivement combattu. Mais, dans la poésie, la rondeur de la pleine lune se conjoint à son éclat pour évoquer les beaux visages, alors que le demi-cercle – le croissant – est une source constante de métaphores et d'images, notamment celle-ci, trouvée, dix siècles avant Victor Hugo<sup>17</sup> (1802-1885), par Ibn al-Mu'tazz (861-908)<sup>18</sup> :

Regarde la beauté du croissant qui, venant de paraître, déchire de ses rayons de lumière les ténèbres,

Comme une faucille d'argent qui, parmi les fleurs brillant dans l'obscurité, moissonne des narcisses.

« La lune est ronde comme un pain », dit Ibn Hajjaj (mort en 1001)<sup>19</sup>. Les pains arabes sont ronds, en effet, tels ces « gâteaux » de forme solaire que les peuples anglo-saxons offraient au moment du solstice d'hiver à la Reine des Cieux et qui portaient le nom de *sol*, dont les Grecs firent *Solos*, le disque<sup>20</sup>.

Dans la décoration, les broderies, les amulettes, l'architecture, la forme circulaire apparaît très fréquemment sous forme de rosettes ou de rosaces. La figure de la roue, liée si souvent à une symbolique solaire ou lunaire, se confond souvent avec celle d'une fleur épanouie. On en trouve d'innombrables exemples dans l'art musulman<sup>21</sup>. À un niveau très populaire, ces motifs peuvent comporter une signification prophylactique contre le mauvais œil<sup>22</sup>. Mais, étant donné l'universelle ambivalence des symboles, il est permis d'y voir une image de la vie et aussi de l'éternité.



## Approche symbolique du Coran

*En juin 1968, Eva de Vitray-Meyerovitch soutient avec succès sa thèse dont le sujet portait sur les thèmes mystiques dans l'œuvre de Djalâl ud-Dîn Rûmî. Il s'agit de l'aboutissement d'un patient travail de plus de dix années qui fera l'objet quelques années plus tard d'une publication aux Éditions Desclée de Brouwer. En 1969, alors qu'elle est âgée de soixante ans, elle obtient une mutation au Caire pour occuper un poste de professeur de religions comparées dans la prestigieuse université d'al-Azhar. Cette expérience de cinq années sur le sol égyptien, au contact direct d'une société arabo-musulmane, va permettre à Eva de Vitray-Meyerovitch de se familiariser avec l'usage de la langue arabe et de goûter au rythme de journées scandées par les appels à la prière. La religion qu'elle avait vécue jusque-là de façon discrète et quasi solitaire se révélait à elle dans sa dimension communautaire et sociale. L'immersion au sein du corps enseignant cairote de cette Française intarissable sur Rûmî suscita surprise, curiosité et reconnaissance de la part des élites intellectuelles*

*musulmanes qui l'invitèrent de plus en plus fréquemment à animer des conférences.*

*Au milieu des années 1970, l'Université de Tunis organisait régulièrement des rencontres islamo-chrétiennes et Eva de Vitray-Meyerovitch fut invitée à participer à l'édition dont la thématique était : « Sens et niveaux de la révélation. » Son intervention permettait de mieux cerner comment les mystiques de l'islam sont dans la disposition de méditer le texte coranique d'une manière qui dépasse toutes les interprétations mentales. Le propre des écrits sacrés est de se révéler à la mesure de l'état de conscience du lecteur : plus l'âme humaine aura su puiser aux racines de son être, plus le sens intérieur du Coran lui apparaîtra lisible au travers de symboles et de paraboles qui renvoient inlassablement au-delà des limites ordinaires. « Pour être capable de cette saisie, l'esprit devra être purifié comme un miroir sans tâche, débarrassé de la "rouille sur le cœur" (Coran LXXXIII, 14), ainsi que des pensées oiseuses qui font écran à la lumière. » Cependant, l'éveil à ce symbolisme ne constitue pas une négation du sens extérieur du Coran ainsi que le rappelle Ghazâlî : celui qui approche le Coran à la fois par son sens extérieur et par son sens intérieur possède la méthode parfaite.*

*Le fait qu'Eva de Vitray-Meyerovitch cite fréquemment Ghazâlî dans cet article n'est pas anodin : en effet, Ghazâlî avait la particularité d'avoir été un grand théologien qui, à la suite d'une remise en question existentielle, s'était tourné vers la recherche de l'enseignement de maîtres soufis avant de devenir lui-même une autorité dans le domaine des sciences ésotériques.*

*Ses livres constituent un argumentaire rigoureux qui prouve l'orthodoxie du soufisme au sein de l'islam. En cela, Ghazâlî incarne la synthèse parfaite entre l'extérieur et l'intérieur de la religion et représente donc un porte-parole particulièrement entendu dans le milieu musulman traditionnel.*

La Parole de Dieu qui nous interpelle dans le Coran s'exprime selon des modes différents. Tantôt sous une forme littérale, et les mots ne sont alors susceptibles que d'être acceptés au ras de leur sens obvie. Ainsi, dans les versets qui traitent d'ontologie ou de métaphysique – *ilahiya* – est-il affirmé que Dieu est Un, que les Prophètes sont égaux devant Lui. Ou encore, dans les versets concernant le culte – *ibada* –, il est précisé que le jeûne du Ramadan doit avoir lieu du lever au coucher du soleil. Ou même dans les indications concernant les transactions financières – *mu'alama* –, il est stipulé les modalités à suivre en matière d'héritage. Aucune ambiguïté ne peut résulter des termes employés. Cela n'empêche pas que, dans le cas des versets théologiques, l'Unité ou l'Unicité de Dieu pourra faire l'objet de réflexion, d'approfondissement, ou, dans le cas de la *chari'a*, d'interprétation jurisprudentielle. Ou enfin, dans celui des *ibadat*, de modalités d'application. Mais tout ceci n'est pas de l'ordre du langage.

Il va en aller tout autrement lorsque le Coran emploie des images, paraboles ou similitudes – *amthal*. Il déclare : « Dieu propose des paraboles aux hommes » (Coran XIV, 25), « Il vous a proposé une image tirée de vous-mêmes » (Coran XXX, 28). Hakim Tirmidhi (824-892) définit ainsi ce terme : « L'image d'une chose, c'est son exemplarité. Dieu mentionne une chose qui est, dans l'immédiat, occulte et Il la décrit au moyen d'une autre qui est manifeste et connue, afin que par elle on soit conduit à la chose occulte<sup>1</sup>. » Il poursuit par ailleurs son explication :

Sache que l'on ne propose ces paraboles qu'à celui qui est absent aux choses et pour qui les choses restent cachées. Aussi les fidèles ont-ils besoin qu'on leur propose des paraboles, car les choses restent secrètes pour eux. Dieu leur propose « des paraboles tirées d'eux-mêmes » (Coran XXX, 28) et non de Lui, afin qu'ils appréhendent ce qui leur reste occulte (*ghâyb*). Quant à Celui à qui rien n'est caché, sur la terre et dans les cieux, Il n'a point besoin de similitudes, Lui qui est au-dessus de tout ! Et certes, Il n'a point proposé des similitudes de Lui tirées de Lui-même. Comment l'aurait-Il fait, alors qu'Il n'a ni égal ni semblable ? Aussi a-t-il dit : « Ne proposez pas au sujet de Dieu des similitudes » (Coran XVI, 74). Or, les similitudes sont des exemples proposés par la Sagesse sur ce qui reste occulte à l'ouïe et à la vue, afin que les âmes puissent s'orienter au moyen de ce qu'elles

appréhendent sensiblement. La conduite de Dieu avec Ses serviteurs impliquait qu'Il leur proposât des paraboles tirées d'eux-mêmes, car ils en avaient besoin pour comprendre et appréhender ce qui est occulte pour leur ouïe et leur vue externes<sup>2</sup>.

Ainsi, l'emploi des similitudes, des paraboles, aura-t-il un but didactique : celui de conduire de l'image à une vérité abstraite. « Les actions des incroyants sont semblables à un mirage dans un désert. Celui qui est assoiffé croit voir de l'eau ; mais, quand il y arrive, il ne trouve rien [...]. Elles sont encore comparables à des ténèbres situées au-dessus d'une mer profonde, une vague les recouvre, puis une autre vague » (Coran XXIV, 39-40). À la suite du Coran, les mystiques de l'islam auront constamment recours, à des fins d'enseignement, aux comparaisons, paraboles, anecdotes – *hikayat* – destinées à frapper l'esprit, à permettre de se souvenir aisément de la vérité qu'elles sont chargées de transmettre. Celle-ci peut demeurer plus ou moins cachée dans la mémoire mais, lorsqu'elle se présente à nouveau, même sous forme d'une vague réminiscence, elle est lourde de toute sa signification profonde et de sa logique interne. Elle condense aussi tous les sens qu'elle est susceptible de comporter et qui vont, l'heure venue, se déployer. Le grand mystique persan Mahmûd Shabestarî (1288-1340) écrit à ce propos :

Tout ce que l'on voit dans le monde visible est  
comme un reflet du soleil de ce monde [...]

Quand ces mots imagés sont entendus par l'oreille sensorielle,  
 Tout d'abord ils désignent des objets sensibles.  
 Le monde spirituel est infini, comment des mots finis peuvent-ils l'atteindre ?  
 (C'est pourquoi) quand les mystiques traitent de ces mystères,  
 Ils les traduisent par des images,  
 Car les objets des sens sont comme des ombres de ce monde-là<sup>3</sup>.

Parlant de la relation entre la forme et le sens, Djalâl ud-Dîn Rûmî (1207-1273) disait :

Les formes révèlent le sens profond et l'expliquent, car tout le monde ne parvient pas au sens [...]. Donc, il est nécessaire de revêtir d'une forme le sens, afin que ceux qui ne connaissent que la forme découvrent l'existence du sens et croient un peu à ce sens. Les cieux ont été créés sous un aspect très élevé, afin de faire comprendre ce que sont les hauteurs de l'âme<sup>4</sup>.

Ibn 'Arabî (1165-1240) évoque à son tour l'aspect didactique de la Révélation :

Les Prophètes se servent d'un langage concret parce qu'ils s'adressent à la collectivité et qu'ils se fient à la compréhension du sage qui les entendrait. S'ils parlent au figuré, c'est à cause du commun

et parce qu'ils connaissent le degré d'intuition de ceux qui comprennent vraiment [...]

Dès lors que les Prophètes, les Envoyés et leurs héritiers savent qu'il y a dans le monde et dans leurs communautés des hommes possédant cette intuition, ils s'appuient en leurs démonstrations sur un langage concret, également accessible à l'élite comme à l'homme du commun, de sorte que l'homme d'élite en tire à la fois ce qu'en tire l'homme du commun et davantage [...] et c'est par cette compréhension intuitive que les savants se distinguent les uns des autres<sup>5</sup>.

Pour arriver au sens – *ma'nî* – dissimulé sous les mots, un effort s'impose, une démarche. L'utilité de la parole sera donc « qu'elle te fait chercher et t'incite ; non que la chose recherchée soit obtenue par la parole : s'il en était ainsi, tu n'aurais pas besoin de faire tant d'efforts. La parole est comme une chose que tu vois bouger de loin, aussi tu cours après pour la voir, mais ce n'est pas à cause de son mouvement que tu la vois<sup>6</sup> ». La parole par excellence, celle du Coran, est fondamentalement un appel – *da'wa* – à la recherche du sens, dans toutes les acceptions de ce terme : c'est-à-dire direction et signification. Et pour lire le Livre saint comme s'il lui était révélé à lui-même, ainsi que l'y convient tous les mystiques de l'islam, le croyant devra appliquer à cette *lectio divina* toutes les ressources de son intelligence et de son esprit. Ce mode d'interprétation – *istinbâ* –, qui désigne étymologiquement l'acte de rechercher dans

les profondeurs ce qui y était caché, peut constituer un procédé juridique permettant de trancher une difficulté en vertu de l'acquis d'une recherche personnelle. C'est un terme d'origine coranique, employé par les soufis tant dans le domaine de la direction spirituelle de la part du *chaykh* à l'égard de son *murîd*, que dans celui des interprétations mystiques – *mustanbatât* – de l'Écriture. Il s'agira essentiellement, en ce cas, d'une intuition, d'une inspiration – *ilhâm* – faisant retrouver, par la Grâce divine, le sens spirituel du Coran – *bâtin* – que recèle le *zahîr*, le sens extérieur ou littéral<sup>7</sup>.

En ce qui concerne un point particulier, celui des Attributs de Dieu, on a connu, dans le monde sunnite, d'après controverses entre mu'tazilites et traditionalistes. En effet, comment fallait-il comprendre des expressions coraniques telles que celles-ci : « L'être que J'ai créé de Mes Mains » (Coran XXXVIII, 75) ; « La Face de ton Seigneur subsiste, pleine de majesté et de magnificence » (Coran LV, 27) ? Prises au pied de la lettre, cela conduisait à de l'anthropomorphisme – *tachbîh*. C'est pourquoi les mu'tazilites les considèrent comme des allégories, à quoi leur fut objecté les affirmations du Coran lui-même sur la clarté du Livre (XXXIX, 28 ; XLI, 3, etc.). En dernier recours, Ach'ari (873-935), partisan du juste milieu, en fit des « Attributs de Dieu ». Parmi les divers modes d'interprétation coranique, l'exégèse sunnite la plus classique est celle que définit par exemple Quchayrî (986-1072) comme une explication (*charh*) littérale<sup>8</sup>. Les commentateurs peuvent

étudier le Coran sous plusieurs aspects – grammatical, linguistique, historique – et les noms de Tabarî (839-923), Tha'labî (mort en 1035), Zamakhcharî (1070-1143), Râzî (1150-1210) sont restés célèbres. Toutefois, qu'il s'agisse d'une compréhension plus ou moins rationaliste, plus ou moins allégorique, nous nous trouvons toujours en présence d'une réflexion sur un Donné révélé, donc d'une exégèse explicative. Le lecteur du Coran devra se livrer à un effort – *himma, ijtihad* – mettant en jeu toutes les puissances de son intelligence afin de comprendre que les paraboles sont comme une mesure, et le sens comme le grain qu'elle contient ; il prendra le grain du sens et ne s'occupera pas de la mesure<sup>9</sup>. Une lecture proprement symbolique va se situer à un autre niveau, ou plutôt, elle sera d'un autre ordre.

Quelle que soit la difficulté qu'il y a à définir le symbole, que l'on recoure, pour les langues européennes, à l'étymologie rattachant ce mot au grec *sumbolon* – la tessère<sup>10</sup> d'argile, signe de reconnaissance, qu'il faut reconstituer pour qu'elle puisse avoir valeur d'échange ; que l'on pense à ce qu'un autre substantif grec, *asumboli*, évoque : idée de rencontre, de jonction, de fusion, de rapprochement des lèvres ou des paupières ; ou encore que, selon un adage persan bien connu, le symbole représente un pont menant à la réalité, une même notion est sous-jacente : celle d'une plénitude à réaliser. C'est ainsi qu'on a dépeint le symbole comme « la condition d'un esprit à qui n'est donné qu'une intuition indirecte ou une saisie réfractée. Il est le

signe d'un manque<sup>11</sup> ». Son efficacité ne va-t-elle pas justement consister en l'éveil à la conscience de ce manque, en l'incitation à une curiosité, en la provocation à une recherche, ce que saint Thomas d'Aquin (1225-1274) appelle cogitation ? Au point d'interférence de la Parole communiquée et de l'esprit qui la reçoit, c'est un état actif qui va être engendré : l'attention, qui requiert d'abord le silence : « Quand le Coran est récité, écoutez-le et taisez-vous afin de recevoir Miséricorde ! » (Coran VII, 204). C'est le silence extérieur qui va permettre à l'âme de « recevoir la Miséricorde », c'est-à-dire d'entendre le langage du mystère au plus profond de l'âme : « Je suis silencieux. Parle ô Âme de l'âme, ô Toi qui fais que chaque atome devient éloquent par désir de la Face », dit Rûmî à Dieu.

L'herméneutique symbolique – et non pas allégorique – des mystiques de l'islam n'est aucunement une analyse du texte sacré, mais une tentative pour accéder à la réalité ontologique du symbole, lequel « se situe au-dessus de toutes les constructions mentales. L'homme ne crée pas de symboles. Il est transformé par eux. Et c'est ainsi, par les mondes de signification qui résident secrètement dans chacune de ses phrases, que le Coran transforme et refaçonne l'âme humaine. Or, il est essentiel de comprendre que nous ne pouvons pas atteindre le sens intérieur du Coran tant que nous n'avons pas pénétré les dimensions les plus profondes de notre être [...]. Si nous abordons le Coran d'une manière superficielle et si nous

sommes nous-mêmes des êtres superficiels, à la surface de notre existence sans avoir conscience de nos racines, le Coran nous semblera n'avoir, lui aussi, qu'une signification superficielle. Il nous cachera ses mystères et nous ne pourrons pas les pénétrer. C'est par un travail spirituel que l'homme acquiert la possibilité d'atteindre le sens intérieur du texte sacré, c'est-à-dire par l'interprétation symbolique du Livre, alors que le *tafsir* est l'explication de son aspect extérieur<sup>12</sup> ».

Dès lors apparaît l'ambivalence du symbole dans les Écritures : il voile et dévoile à la fois, et la Vérité qu'il révèle est celle que nous sommes capables de recevoir, de même que nous reconnaissons la beauté uniquement dans la mesure où nous sommes capables de la percevoir :

Le Calife dit à Leylâ : « C'est pour toi que Majnûn est devenu fou ? Mais tu n'es pas mieux que les autres !

– Silence ! répondit-elle, C'est que, toi non plus, tu n'es pas Majnûn<sup>13</sup>. »

Rûmî, dont toute l'œuvre constitue un commentaire en poésie ou en prose du Coran, écrit à ce sujet<sup>14</sup> :

Le Coran est comme une jeune mariée : tu essaies de retirer son voile, et elle ne te montre pas son visage.

Au moment où la jeune mariée qu'est le sens du Coran retire son voile, le royaume de la foi est dénué de trouble.

Si l'examen du Coran ne te donne aucune satisfaction et ne te dévoile rien, c'est parce qu'il refuse que tu lui retires le voile ; il a rusé avec toi, en se montrant comme laid ; il te dit : « Je ne suis pas cette beauté. » Le Coran est capable de se montrer sous l'apparence qu'il veut. Mais si tu ne cherches pas à lui ôter le voile, tout en œuvrant à son contentement, en arrosant son champ et en lui rendant service de loin par tout ce qui peut lui donner satisfaction, alors, sans que tu lui retires le voile, il se montrera à toi.

L'accent est mis ici sur l'attitude intérieure de celui qui va s'efforcer de dégager un sens caché d'un sens apparent. Et puisqu'il n'existe pas de magistère dogmatique en islam, c'est au niveau d'un dialogue entre la Parole révélée et l'esprit qui l'accueille que va se faire la rencontre, et c'est le propre du symbole, nous l'avons dit, que d'opérer une union entre des plans différents. Il va donc apparaître comme ce qui permet à l'intelligence de transcender ses limites ordinaires : ainsi tout objet peut devenir un symbole de la beauté, qui est elle-même symbole de l'indicible. Seule l'exégèse symbolique – le *ta'wîl* – sera susceptible de reconduire de l'extérieur vers l'intérieur – du *zahir* vers le *bâtin* – en traversant ces significations concentriques caractéristiques des symboles coraniques. Et pour cela, nous retrou-

vons la nécessité de l'*istinbâ*, qui est tout à la fois tension et réceptivité, tension vers un dépassement, grâce à l'effort personnel, mais aussi ouverture vers une réalité perçue intuitivement, synthétiquement, sans mouvement discursif, où se réconcilient les contraires en une unité plus vaste : il s'agit toujours d'une plénitude à reconstituer, tel le *symbolon*, cette médaille qui n'aura de prix que lorsque seront conjointes ses deux moitiés.

Pour être capable de cette saisie, l'esprit devra être purifié comme un miroir sans tache, débarrassé de la « rouille sur le cœur » (Coran LXXXIII, 14), ainsi que des pensées oiseuses qui font écran à la lumière<sup>15</sup>. Ghazâlî (1058-1111) parle ainsi de la connaissance du cœur : « Figurez-vous, dit-il, un étang creusé dans la terre. On peut le remplir en y conduisant l'eau des ruisseaux coulant dans un terrain environnant situé plus haut. On peut aussi creuser jusqu'à un niveau situé plus haut, où jaillira l'eau des sources. Le bassin représente le cœur, l'eau des ruisseaux la connaissance fournie par les sens. Canalisez les sens par la solitude et la retraite, et purifiez votre cœur afin que les sources intérieures puissent le remplir de connaissances ! »<sup>16</sup>.

Rûmî insiste sur la nécessité d'une ascèse et cite à ce propos la parole du Coran : « Nettoyez ma maison ! » (II, 119). La tradition ne rapporte-t-elle pas que le cœur du Prophète avait été lavé avec de la neige<sup>17</sup> ? Et un *hadîth qudsî* affirme que le Seigneur est contenu dans le cœur de son fidèle adorateur. À l'effort se joindra la Grâce divine :

Chacun [...] voit les choses invisibles proportionnellement au polissage du miroir du cœur.

Plus il polit, plus il voit, et plus visible la forme des choses invisibles lui apparaît.

Si tu dis que cette pureté spirituelle est octroyée par la Grâce de Dieu, ce succès à polir le cœur provient aussi de cette Largesse divine.

Cet effort et cette prière sont en proportion de l'inspiration de celui qui prie. « L'homme n'a rien que ce qu'il a lutté pour obtenir » (Coran, LIII, 40).

Les mystiques de l'islam ont souvent comparé cette disponibilité intérieure à la virginité de Marie. « Nos consciences, disait Hallâj, sont une seule Vierge où seul l'Esprit de Vérité peut pénétrer<sup>18</sup> ». Et si le Prophète de l'islam était illettré – *ummi* – n'était-ce pas pour que son esprit fût vierge de tout savoir s'interposant à la réception du Message ?

Synthèse vivante, surmontant la dualité du monde et de la conscience, le symbole va aussi permettre une mise à l'unisson de l'univers. Le Coran où Dieu déclare : « Nous leur montrerons Nos Signes dans l'univers et en eux-mêmes jusqu'à ce qu'ils voient clairement que ceci est la Vérité » (XLI, 53) présente souvent la Nature comme un livre qui est la contrepartie macrocosmique du Coran lui-même et qui doit être, lui aussi, lu et compris, puis dépassé<sup>19</sup>.

Un maître soufi, 'Aziz Nasafi (mort en 1300) compare la Nature au Coran, de telle sorte que

chaque genre correspond à une sourate, chaque espèce à un verset, et chaque être particulier à une lettre. « Chaque jour, écrit-il, la destinée et le passage du temps placent ce Livre devant vous, sourate par sourate, verset par verset, lettre par lettre, afin que vous puissiez étudier le contenu de ces lignes et de ces lettres [...]. Mais celui qui [...] transcende le monde du commandement obtient la connaissance du Livre tout entier en un instant ; et celui qui a une connaissance complète du Livre entier, qui libère son cœur de ce Livre, ferme le Livre et le met de côté [...]. Ceci est le sens des mots : “Ce jour-là, Nous roulerons les cieux comme on roule des rouleaux d’écriture” (Coran XXI, 104)<sup>20</sup>. »

Les penseurs et mystiques de l’islam n’ont pas toujours poussé aussi loin la recherche des « correspondances ». Mais ils furent constamment enclins à cette vision du monde où tout est signifiant, tout est relié, tout procède par séries et par analogies, en un mot, à la présence du spirituel dans l’univers matériel, qui n’est, en définitive, que le miroir des archétypes. Le Coran, modèle archétypal du cosmos, n’est-il pas composé de versets qui sont eux-mêmes des signes – *aya* – permettant d’aller du signe à la chose signifiée, c’est-à-dire de retourner – *ta’wîl* – à l’Origine des signes, puisque aussi bien la Nature que le Coran ont le même Auteur.

La lecture symbolique du Coran, chez les mystiques musulmans, va s’effectuer à deux principaux niveaux : elle va s’appliquer tantôt à une expression, tantôt à un récit, mettant ou non en scène

des personnages ou des faits historiques qui vont dès lors assumer une portée transhistorique. En voici quelques exemples.

On sait toute l'importance du symbolisme de la plume – *qalam* – et de la Table gardée – *al-law al-mahfuz* – sur laquelle a été « écrit » le Coran éternel. Pour Ghazâlî, l'homme est un microcosme, qui de, par sa nature originelle – *fitra* – est « capable » de Dieu :

Le cœur ressemble à un miroir dans lequel se reflètent les formes et les réalités. Tout ce que Dieu a fixé par Son Décret depuis le commencement de la création du monde jusqu'à la fin est consigné dans un Objet créé par Dieu, qui est désigné dans le Coran tantôt par la « Table », tantôt par le « Livre manifeste » [...]. Il faut comprendre une fois pour toutes que la Table ne ressemble pas aux livres d'ici-bas, de même que Son essence et Ses attributs ne ressemblent pas à l'essence et aux attributs des créatures. Mais si tu cherches une comparaison, rappelle-toi que la présence des Décrets sur la Table ressemble à la présence des mots et des lettres du Coran dans le cerveau et dans la mémoire de celui qui sait ce livre par cœur. Le Coran y est représenté, de sorte que lorsque cet homme le récite, il l'a comme devant les yeux. Toutefois, si l'on examinait son cerveau atome par atome, on n'y trouverait aucune lettre. Ainsi faut-il se figurer la Table où tous les décrets de Dieu se

trouvent consignés, sans aucune écriture ou lettre visible.

La Table, de son côté, ressemble également à un miroir où apparaissent les formes. Quand un second miroir se trouve vis-à-vis de celui-ci, sa forme se réfléchit dans l'autre, à condition qu'il n'y ait pas de voile entre les deux. Lorsque le cœur est libre et qu'il est pur, le voile entre lui et la Table bien gardée se soulève, de sorte que quelque chose de ce qui est en elle tombe dans le cœur comme une image se réfléchit d'un miroir dans un autre<sup>21</sup>.

Le monde visible étant un moyen d'atteindre l'invisible (ou monde de la *malakut*), il n'existe rien dans le premier qui ne soit le symbole des réalités du second. À propos de la « vallée sacrée » – *al-wâdi' al-muqaddas* – dont il est question dans le Coran (XX, 12)<sup>22</sup>, Ghazâlî écrit :

Si la première station des Prophètes est celle où ils abandonnent le trouble des sens et de l'imagination pour s'élever au monde sacré, l'image de cette station est la *vallée sacrée*. On ne peut mettre pied dans cette vallée sacrée qu'en abandonnant les deux existences – ce monde et l'autre – et en se dirigeant vers l'Un, la Réalité. Ce monde et l'autre sont en vis-à-vis l'un de l'autre et tous les deux se présentent à la substance lumineuse de l'homme, de sorte qu'il lui est possible tantôt de les abandonner et tantôt de s'en approcher. L'image de l'abandon des deux mondes

correspond à l'action de prendre l'*ihrâm*<sup>23</sup> et celle d'« ôter ses sandales » est l'action de se diriger vers la sainte Ka'ba.

Ghazâlî commente lui-même ce passage en faisant remarquer la nécessité de ne pas opposer *zahir* et *bâtin*, temporalité et spiritualité :

Il serait erroné de conclure des exemples de ce symbolisme que je déclare licite la négation du sens extérieur du Coran, ou que je ne le nie en disant par exemple que Moïse n'avait pas de sandales et qu'il n'entendait pas le commandement de les ôter. Que Dieu me protège! [...] Seul celui qui combine les deux manières – c'est-à-dire qui s'abstient de nier le sens extérieur ou le sens intérieur – possède la méthode parfaite. [...] Moïse obéit extérieurement en ôtant ses sandales, et intérieurement en rejetant les deux mondes (ce monde-ci et le Paradis). Telle est la bonne méthode de compréhension du symbolisme, à savoir de prendre l'indication extérieure comme symbole de la disposition intérieure<sup>24</sup>.

Ce passage illustre le souci constant de Ghazâlî de conjointre mystique et orthodoxie, sans jamais les opposer. Dans un commentaire du « Verset de la Lumière »<sup>25</sup> (Coran XXIV, 35) où il décrit la structure de la psyché, Ghazâlî considère que la niche de lumière symbolise le sens commun, qui centralise les perceptions sensorielles. Le verre typifie

l'imagination, qui doit être rendue transparente à la lumière. Le rôle du verre est à la fois de laisser passer cette lumière qui brille dans la lampe, et en même temps de la protéger en contrôlant la connaissance intellectuelle. La lampe, qui fait rayonner la lumière, symbolise l'intelligence, capable de reconnaître les Attributs de Dieu. L'arbre représente la fonction de méditation et de réflexion, capable de se ramifier en diverses branches. C'est un olivier, dont l'huile symbolise l'Intellect actif, présent en tout homme, et susceptible d'éclairer sans secours extérieur, « sans que le feu ne la touche ».

Symboles concernant l'intériorité, tel celui du cœur, ou symboles cosmiques : l'eau, dont l'importance est si grande dans le Coran – symbole de la Vie et de la Grâce divines ; le jardin, dont l'image a tellement influencé l'architecture et la poésie, et qui, selon les commentaires ésotériques, compose le Paradis sous un quadruple aspect – jardin de l'âme, jardin du cœur, jardin de l'esprit, et jardin de l'Essence ; l'arbre, que le Coran lui-même propose comme symbole d'une bonne parole portant des fruits<sup>26</sup> ; bien d'autres encore, vont typifier ces Signes que Dieu répand aux horizons et dans les âmes.

Une autre catégorie de symboles est constituée par des personnages participant à des histoires. Ces récits anecdotiques peuvent paraître étranges, voire choquer l'homme du commun. Rûmî s'oppose à une telle attitude. « Ainsi, dit-il, l'on raconte que Jean-Baptiste, dans le sein de sa mère, s'est prosterné devant Jésus. L'imbécile objecte que toute cette

histoire est impossible. Mais celui qui connaît le sens caché la comprend, non pas comme celui qui a entendu des fables et reste attaché à leur sens littéral. » De même, l'histoire de Moïse et de Pharaon n'est pas simplement une histoire aux yeux de l'homme d'expérience, c'est la description d'un état spirituel :

Cette expression, « histoire des anciens », que les infidèles appliquaient aux mots du Coran, était une marque de leur hypocrisie.

L'homme qui transcende l'espace, en qui est la lumière de Dieu, que lui importent le passé, le futur, ou le présent ?

Le fait que le temps soit passé ou futur n'existe que par rapport à toi-même : tous deux sont une même chose, c'est toi qui pense qu'ils sont deux [...]

La mention de Moïse est devenue un obstacle dans les pensées de mes lectures, qui supposent que ce sont là des histoires arrivées jadis.

La mention de Moïse sert de masque, la Lumière de Moïse est ce qui te concerne en fait, ô homme de bien !

Moïse et Pharaon sont dans ton propre être : c'est en toi-même que tu dois chercher ces deux adversaires<sup>27</sup>.

Enfin, sur un registre encore plus étendu, la sou-rate XVIII – intitulée « La Caverne » – réunit un certain nombre de thèmes fondamentaux empreints

d'un symbolisme profond. Cette sourate débute par l'histoire des sept dormants, ces jeunes gens réfugiés dans une grotte où ils restent trois siècles, après quoi Dieu les ressuscite. Puis il est question (Coran XVIII, 59-81) du voyage de Moïse à la recherche du confluent des deux mers, *al-majma al-bahrain*. Il s'arrête sur un rocher qui constitue justement cette limite séparant les deux mers, avec son jeune compagnon qui y dépose un poisson séché emporté comme provision de route et qui, redevenu tout à coup vivant, s'enfuit en nageant alors que les voyageurs sont endormis. Plus tard, Moïse rencontre un Serviteur de Dieu à qui le Seigneur déclare avoir accordé « une Miséricorde venue de Nous » et « une science émanant de Nous ». Ce personnage mystérieux n'est pas nommé dans le Coran. Ce sont la tradition musulmane et les commentaires qui le désignent comme « le Verdoyant » – *al-khadir*. L'étymologie (*khidr* : le vert) évoque la vie, la lumière, la renaissance. On raconte qu'il habite dans une île, ou sur une natte verte au cœur de la mer, et là où il se tient debout, la terre deviendra verte. Ici, Moïse devient le disciple de Khadir qui accepte de le guider à condition qu'il ne l'interroge pas sur les actes qu'il va accomplir. Mais Khadir accomplit par la suite des actes apparemment répréhensibles qui provoquent l'indignation de Moïse. Khadir et Moïse décident d'un commun accord de se séparer après que ce dernier a reçu la justification de ces actes. Dans cette même sourate, il est ensuite question

d'Alexandre le Grand partant à la recherche de la Source de l'Eau de la Vie qui confère l'immortalité<sup>28</sup>.

Plusieurs archétypes apparaissent ainsi : le sommeil ; la rencontre et l'initiation ; l'eau de la vie éternelle. Le sommeil correspond à l'oubli – *ghafla* – propre aux hommes ordinaires alors que le connaissant – '*ârif* – est éveillé aux choses de Dieu. Dans son commentaire, Tabarî déclare que le poisson séché sert à indiquer le chemin où il retrouvera la vie au contact de l'eau, et que c'est là que se trouve Khadir. Quant au confluent des deux mers, il peut avoir un sens hyperbolique, signifiant la rencontre de Moïse et de Khadir<sup>29</sup>. [...] Rûmî compare le cœur du soufi purifié de tout attachement terrestre à une ruine où est caché un trésor (Coran XVIII, 82), à un mur dont la destruction permet l'accès à l'Eau spirituelle<sup>30</sup>. Un de ses ghazals conjoint les thèmes du sommeil, de l'eau, de Khadir, de l'immortalité et de la caverne :

Tu es endormi, alors que l'eau de Khadir jaillit sur toi.

Lève-toi de ton sommeil, et saisis la coupe de l'éternité !

Le reste, c'est l'amour qui te le dira, en cachette de moi.

Nous sommes les Compagnons de la Caverne, à la fois endormis et éveillés<sup>31</sup>.

Khadir est devenu éternellement vivant parce qu'il a bu à la « Source de l'Unité divine ». Ainsi l'Eau de

cette Source représente le Verbe de Dieu et l'origine de cette fontaine, c'est le cœur du croyant<sup>32</sup>.

En guise de conclusion, évoquant la symbolique de la mer, Shabestarî synthétise l'odyssée humaine en une fulgurance saisissante :

Quelle est cette Mer dont la parole est le rivage ?  
Quelle est cette Perle qu'on trouve dans ses profondeurs ?

L'Être est l'océan, la parole est la rive,

Les coquilles sont les lettres, les perles, la connaissance du cœur. On ne trouve pas le noyau sans briser la coquille,

Cependant le noyau ne mûrit pas sans elle.

De la connaissance exotérique naît la douce connaissance de la foi.

Ô âme de mon frère, écoute mon conseil :

Va purifier les tablettes de ton cœur, pour qu'un ange vienne demeurer avec toi !

Acquiers de lui cette connaissance qui est ton héritage !

Commence à labourer ton champ pour la moisson de l'Au-delà !

Lis les Livres de Dieu, celui de ton âme, et celui des cieux<sup>33</sup> !



## 6

### La poétique de l'islam

*Née en Bulgarie, Julia Kristeva s'installe en France en 1966 et participe à la revue d'avant-garde Tel Quel fondée par Philippe Sollers dont elle devient l'épouse. Le groupe d'intellectuels qui anime la revue comprend notamment Michel Foucault, Roland Barthes, Jacques Derrida et Umberto Eco. Influencée par Simone de Beauvoir et Jacques Lacan, Julia Kristeva obtient une reconnaissance internationale en linguistique et plus particulièrement en sémiologie – la science des signes – qu'elle met en relation avec la psychanalyse. En 1973, alors qu'elle est maître de conférences à l'université Paris-VII, UFR Sciences des textes et documents, elle organise un séminaire regroupant des chercheurs spécialistes dans l'étude de diverses langues représentatives de la richesse du patrimoine de l'humanité. Outre Eva de Vitray-Meyerovitch pour la langue persane et la langue arabe, Madeleine Biardeau pour la langue indienne, François Cheng pour la linguistique chinoise et Daniel Sibony pour l'hébreu apportent leur témoignage et croisent leurs approches respectives. Le compte rendu de ces interventions et de ces échanges fait l'objet d'une*

parution chez Gallimard sous le titre *La Traversée des signes*.

*L'introduction de cet ouvrage aide à mieux saisir l'esprit avec lequel cette initiative a été accomplie : il s'agit d'« ouvrir au regard de l'étudiant et du chercheur en littérature française et généralement occidentale, des conceptions du “langage” et de la “littérature” produites par les grandes civilisations qui interpellent de plus en plus la nôtre : la Chine, l'Inde, l'islam, le judaïsme. Constaté la dépendance de ces théories et de ces pratiques à l'égard des idéologies et des religions qui accompagnent les modes de production, mais qui constituent néanmoins une autre temporalité – une autre historicité, différente de celle des rapports de production et de la lutte des classes. S'acheminer ainsi vers une nouvelle conception historique des pratiques signifiantes, soucieuse de leur formalité aussi bien que de leur sujet et de leur temps social, sans les enfermer dans la dichotomie rigide base/superstructure qui s'en trouve par conséquent mise en cause ».*

Plutôt que de « poésie arabe » et d'« auteurs arabes », comme on le dit généralement, il faudrait parler de littérature, de pensée et d'auteurs islamiques, parce que l'arabisme est un phénomène linguistique et politique qui ne couvre pas du tout l'ensemble de la littérature, de la pensée ou de la culture islamiques. Il y a aujourd'hui plusieurs centaines de millions de musulmans dans le monde<sup>1</sup> et la plupart d'entre eux

ne sont pas arabophones ; naturellement, si je puis dire, ils le sont dans une certaine mesure, au sein des couches cultivées et pour des raisons liturgiques, mais la langue véhiculaire n'est pas l'arabe. Il faut donc voir un ensemble beaucoup plus vaste de la pensée et de la culture islamiques en général. En effet, derrière cette grande diversité ethnique, géographique, linguistique, elles présentent un certain nombre de constantes, d'invariants, de structures fondamentales que l'on retrouve partout, et qui sont conditionnés par une certaine vision du monde.

Ce n'est pas ma spécialité, ni mon désir, ici, de parler vraiment de sémantique ou de sémiologie. Je désire vous parler plutôt, d'une manière générale, de ces constantes de la culture islamique, dans la mesure, aussi, où le « langage » – et quand je dis le langage, je pense aussi aux gestes, à la musique, à la danse – se veut un enseignement. Un trait spécifique de la culture islamique est que l'art pour l'art n'existe guère. Par exemple, Djalâl ud-Dîn Rûmî (1207-1273) se défendait toujours d'être un poète, ce qui peut sembler bizarre quand on sait qu'il était un poète de la stature de Dante (1265-1321) ou de Goethe (1749-1832). En fait, ce qu'il voulait dire, c'est que tout ce qu'il écrivait tendait à un enseignement. La forme vient donc en second, elle est médiatrice, et sa beauté fait partie du message lui-même. Il ne s'agit donc pas d'une littérature didactique, au sens sec et ennuyeux du mot, mais d'une littérature qui veut faire parvenir à quelque chose et dont le paradigme est toujours le Coran. Quelle

que soit la littérature issue du monde islamique que l'on étudie, l'esprit en est tellement nourri par la pensée religieuse que l'on retrouve en filigrane des textes coraniques ou des paroles du Prophète sous des textes qui, quelquefois, n'ont pas une portée religieuse et qui ne sont pas faits dans cet esprit. Il existe ainsi un « langage », une certaine vision du monde, que l'on retrouve un peu partout, que ce soit en Iran, en Afghanistan, au Turkestan, au Pakistan ou dans tous les pays qui ont été marqués par l'islam.

Au cours des siècles, l'arabe s'est adjoint un grand nombre de termes modernes. Étant une langue extrêmement souple, quand il est entré en contact avec la philosophie grecque, il a créé très facilement les mots dont il avait besoin pour traduire des concepts. Mais la langue coranique était inimitable dès l'origine. Elle sert d'archétype, et elle sert de paradigme : c'est un lieu commun de dire que personne ne peut faire mieux. Et de là vient cette caractéristique très particulière de toute la littérature musulmane, à savoir que c'est une civilisation de la parole. C'est une littérature où l'éloquence joue un rôle de premier plan. Le Coran est donc la parole par excellence, la Parole révélée, et l'écriture est une parole cristallisée. La langue coranique est un miracle, et c'est d'ailleurs le seul miracle que revendique l'islam à la différence de la plupart des autres religions : le miracle d'une langue qui va servir d'archétype immédiat.

Alors que d'autres religions disent : « Écoute ! », ou : « Lis ! », le Coran déclare à de nombreuses

reprises : « Dis, proclame ! » Et le Coran est considéré, dès l'abord, comme une dictée parfaite. Il faut noter, à ce propos, que lorsqu'on parle de révélation, il convient de s'entendre sur le sens que l'on donne à ce mot. Dans une culture judéo-chrétienne, la révélation correspondrait à ce que l'on appelle dans l'islam l'« inspiration » ; alors que, dans la tradition musulmane, il s'agit d'une dictée parfaite dans son sens et son expression. Cela va avoir pour conséquences que la grammaire et la théologie seront étroitement liées, et que c'est sur une méditation – ce qu'on appelait au Moyen Âge chrétien une *lectio divina* – constamment reprise du texte sacré que la mentalité islamique va se créer.

L'arabe est une langue, non seulement véhiculaire, mais une langue sacrée, comme le sanskrit en Inde. Elle va permettre aussi à tous les lettrés de se reconnaître, puisque, en dépit de la prononciation ou des expressions dialectales qui diffèrent d'un pays à l'autre, un professeur du Caire, un étudiant de Fez ou d'Alger se comprendront parfaitement, parce qu'ils vont parler l'arabe classique. C'est donc un modèle ainsi qu'une langue de transmission scientifique. L'arabe a eu un rôle comme moyen de transmission et l'Occident n'a connu la philosophie grecque, jusqu'à la Renaissance, qu'à travers des traductions arabes. On raconte qu'au XII<sup>e</sup> siècle, Ibn Tofayl (1100-1185), un ministre du sultanat de Marrakech, a invité un jour Averroès (1126-1198) pour discuter avec le sultan, qui semblait avoir été un homme très cultivé puisqu'ils ont parlé d'Aristote

(384 av. J.-C.-322 av. J.-C.). Le lendemain matin, Ibn Tofayl dit à Averroès : « Le sultan est mécontent, parce qu'il entend parler de notions alors qu'il n'y a rien d'écrit ni de traduit. Toi qui connais le grec, tu devrais commencer à les traduire... » À partir des traductions arabes, puis latines, le Moyen Âge a connu Aristote, et les commentaires d'Averroès ont eu une grande influence sur saint Thomas d'Aquin (1224-1274) et sur toute la scolastique.

Une des constantes de la pensée islamique est l'approche philosophique du temps : le monde n'est pas irréel et illusoire à la façon de la Maya de l'Inde, mais il n'a qu'une réalité secondaire. En fait, tout devient relatif face à un Absolu transcendant. La langue est, elle aussi, fonction d'une certaine notion du temps, puisque tout est relatif sauf l'Absolu. Et tout l'art musulman va découler de cette notion fondamentale, qui est énoncée dans le Coran sous la forme suivante : « Toutes les choses sont périssantes, sauf la Face du Seigneur qui, elle, demeure » (XXVIII, 88).

La démarche de saint Augustin (354-430) dans ses *Confessions*<sup>2</sup> et celle d'Abraham dans le Coran traduisent assez bien la différence entre l'approche gréco-latine et l'approche musulmane. Saint Augustin s'adresse à une étoile et lui demande : « Es-tu le Seigneur que je cherche ? », mais l'étoile disparaît. Puis il s'adresse à la lune, qui disparaît aussi, et enfin au soleil, qui se couche. Saint Augustin conclut : « Je les ai interrogés, aucun d'eux n'était le Dieu que je cherchais, mais leur réponse était leur harmonie et leur beauté. » Cette harmonie du cosmos constitue

la réponse platonicienne où la beauté du monde révèle quelque chose de ce qui se situe au-delà des signes matériels. Il y a à peu près la même histoire dans le Coran : Abraham part d'Our, en Chaldée, où son père, Azar, est fabricant d'idoles. Abraham, archétype de l'âme en quête de l'Absolu, s'en va dans le désert, à la recherche de Dieu. Il voit une étoile, mais elle disparaît, la lune aussi, puis il voit le soleil se coucher. Il comprend alors que ce dont les signes témoignent, c'est avant tout de la permanence qui subsiste au-delà de l'éphémère. Dans la pensée musulmane, la création est comparable à un océan immobile sur lequel il y a des vagues ou à un miroir sur lequel passent des images fugaces et des reflets. Ces reflets ne sont pas inexistantes, ils sont bien réels et sont un moyen de salut.

La notion du temps conditionne toute une vision du monde et montre les différences entre les cultures. Par exemple, il y a une vision cyclique de la pensée grecque, comme l'éternel retour de Nietzsche (1844-1900) ou celui de la pensée indienne. Il y a un temps linéaire dans la perspective judéo-chrétienne, qui aboutit à un messianisme – que ce messianisme soit spirituel ou temporel –, même si la félicité est au bout d'une révolution économique, d'une transformation des choses d'un point de vue social. Le marxisme est lui aussi une forme de messianisme temporel et il n'est peut-être pas fortuit que Marx, qui était juif et imbibé de cette culture messianique, l'ait transposée dans une perspective plus incarnée. D'une manière très schématique, le temps, dans la

philosophie de l'islam, est un temps vertical, un temps atomique. La théologie la plus orthodoxe de l'islam est une conception atomistique, et le temps est fait d'instantanés au cours desquels Dieu fait pleuvoir des Révélations, des Signes, des Bienfaits. On retrouve une idée de descente de quelque chose d'instantané et de constamment renouvelable : la création tout entière meurt et renaît à chaque instant. Les penseurs musulmans ont inventé la notion de *tafra*, ou « saut », qui est d'ailleurs parfaitement conforme aux mathématiques actuelles. C'est une philosophie du temps pointilliste, impressionniste qui va conditionner aussi une certaine forme d'art : la mosaïque est un assemblage de points et l'arabesque part d'un point qui est pris et indéfiniment repris.

Quand on aborde la littérature arabe, persane ou turque, la poésie nous frappe par son caractère décousu. Elle est composée de distiques qui, à première vue, ne sont pas reliés les uns aux autres, alors qu'en fait ils le sont. Un poème romantique de facture classique, d'Aragon (1897-1982) ou de Lamartine (1790-1869), de Baudelaire (1821-1867) ou de Rimbaud (1854-1891), aura un commencement, un milieu et une fin, c'est-à-dire un déroulement qui va partir de quelque chose pour arriver à quelque chose. Il n'en va pas de même pour la poésie turque, arabe ou persane, car elle présente des distiques qui ont un sens complet par eux-mêmes et qui semblent simplement juxtaposés. Et de même que, dans cette philosophie du temps, le temps peut

même être réversible – ce qui est une notion assez révolutionnaire –, là aussi, les distiques peuvent être changés de place, intervertis. Le poème est alors comparable à des perles sur le fil d'un collier où le fil va être la tonalité spirituelle sous-jacente à ces instants. De même, dans une peinture impressionniste, les petites touches de peinture ne sont là, en réalité, que pour signifier quelque chose qui se situe au-delà. Pour la musique, ce sera la même chose : la musique syncopée est comme les battements d'un cœur, c'est une musique de percussion, avec des brèves et des longues. La poésie aussi est scandée, donc faite de battements du temps.

Si l'on prend l'exemple d'un poème sur l'automne, dans la poésie chinoise ou japonaise, on aura de courts poèmes qui vont noter la pluie, les grenouilles qui coassent, la feuille qui tombe. Dans un poème de Baudelaire, par exemple, il y aura une description de ce qu'évoque l'automne. Dans la poésie dont nous parlons ici, un poème sur l'automne, fait de ces notes tout à fait distinctes et interchangeable, va exprimer une certaine mélancolie. Cette tonalité, très importante, et que l'on va retrouver dans la psychologie et la musique, on l'appelle le *hâl* ; la meilleure traduction serait le mot allemand *Stimmung*, le *mood* anglais n'étant pas tout à fait la même chose. Il s'agit là de l'état d'âme, de l'état spirituel du moment, de la coloration spirituelle de l'instant. D'ailleurs, il y a toujours une correspondance jouant sur plusieurs plans entre l'art – notamment la musique, par exemple – la psychologie, la littérature, la spiritualité

qui vont avoir un vocabulaire commun. Ce *hâl*, qui est la tonalité de l'instant, lui conférant sa nuance propre, est quelque chose de fugace, d'intemporel. Au contraire, dans la spiritualité, le *maqâm*, qui correspond donc à un mode en musique, est un degré qui, une fois atteint, normalement ne se perd plus.

Une telle vision du monde est donc conditionnée par une certaine approche du temps, où l'Absolu fonde, explicite le temps et lui confère une continuité apparente. Les mystiques de l'islam ont comparé le temps au mouvement que fait un tison lorsqu'on le fait virevolter : ce point enflammé que l'on fait tourner assez vite devient une ligne de feu. C'est aussi le principe du cinéma : la rapidité des images qui se succèdent donne une impression de continuité. Le monde nous donne cette impression, bien qu'il soit renouvelé à chaque instant et à chaque souffle, car le renouvellement constant de la création par l'Absolu est extrêmement rapide et nous ne percevons pas les vides entre les moments. Mais, si nous pouvions les percevoir, nous verrions qu'il y a en fait des « pleins » et des « vides ». De même, dans la poésie, il y a les « pleins » qui sont les distiques, le « vide » qui est l'absence de liaison entre eux, et la tonalité spirituelle qui en crée l'unité profonde. C'est toujours l'Océan immobile avec des vagues mouvantes, c'est-à-dire ce qui perdure sous l'apparence du changement.

Toute la recherche de la psychologie musulmane va être celle d'une psychologie transcendantale, ten-

tant de dépasser la volubilité du mental, dont ont parlé Pascal<sup>3</sup> (1623-1662), Bergson (1859-1941) et certains psychologues : ces reflets dans le miroir, le miroir étant ce qui dure et les reflets ce qui passe, se manifeste et s'évanouit. Il convient donc d'aller au-delà de ce qui est fugace – comme Abraham à la recherche de Dieu – à la rencontre de ce qui ne disparaît pas comme l'étoile ou la lune, ou ne se couche pas comme le soleil, de ce qui est permanent, puisque toute chose est périssante – non pas périssable, mais bien en train de périr à chaque instant : seul l'Absolu demeure. Ainsi, dans la psychologie, les impressions fugaces, sorte de « bavardage » du mental, doivent être dépassées pour arriver à un degré plus stable qui peut lui-même être nuancé par ces fugacités. L'itinéraire mystique ira d'une psychologie quotidienne à une transcendance, afin de dépasser le petit « moi » de la vie quotidienne pour arriver au « Soi » qui le fonde.

Dans la voie spirituelle, il y a des étapes à parcourir. Les penseurs islamiques ont été de très grands psychologues et se sont livrés à une introspection subtile. Ils ont beaucoup évoqué la notion d'échelle intérieure à l'homme qui consiste à franchir un à un des degrés, ces degrés étant appelés des *maqâmat*, comme pour les modes musicaux. Celui qui va suivre cette voie tentera de gravir les échelons jusqu'à une première étape qui sera, par exemple, celle de la confiance en Dieu. Cette confiance a un nom et des caractéristiques bien déterminées, et on admet qu'une fois arrivé à ce degré, il est acquis et on peut

s'y maintenir. De même, il y aura en musique une sourdine, une tonalité constante qui va être la base de la mélodie, sans quoi les notes seraient dispersées. Un tel degré peut être vécu de façons différentes : c'est-à-dire que cette étape de la confiance en Dieu, on peut la parcourir par exemple dans la joie, dans la douleur ou dans la résignation. La tonalité spirituelle est éphémère et transitoire ; elle n'a en fait pas d'importance. Il convient de ne pas s'y attacher, mais d'aller plus loin et de gravir un autre degré. Il en va de même pour la Révélation elle-même. Dieu fait descendre les révélations qui se ramènent toutes à une Révélation essentielle. S'il y a une pluralité de révélations, elles sont, en fait, toujours les mêmes ; elles vont varier selon l'époque, selon les conditions sociologiques, mais le fond, quant à lui, est toujours immuable.

La plupart des religions se caractérisent soit par le nom de leur fondateur – bouddhisme, mosaïsme, christianisme –, soit par le nom d'un pays – hindouisme, judaïsme – et se rattachent toujours à quelque chose d'incarné, géographiquement ou historiquement. Par contre, l'islam désigne uniquement une attitude d'esprit. Le mot *islam* veut dire « soumission », et aussi, selon la racine verbale, « paix ». C'est une soumission consistant à s'en remettre à un Absolu, remise qui engendre elle-même la paix. Il ne s'agit donc pas, à proprement parler, d'une dénomination confessionnelle, et théoriquement, tout croyant qui a cette attitude d'esprit est par là même musulman. Un théologien musulman pour-

rait s'exprimer ainsi : « Les arbres, la lune, le soleil, les étoiles, les atomes, les corps chimiques sont musulmans. » Une telle formulation peut paraître assez curieuse, mais elle signifie simplement que ces éléments de la création suivent la loi de leur être, car ils sont soumis à un Absolu qui les conditionne et les régit.

Donc, la Révélation ne va pas être une révélation déterminée pour un peuple déterminé, mais une révélation fondamentale. D'autres révélations sont admises par l'islam qui considère qu'il y a eu de très nombreux prophètes pour lesquels il ne s'agit pas de penser que l'un serait meilleur que l'autre. Il existe une Révélation *unique* au-delà de toutes ces révélations partielles et si celles-ci semblent différer entre elles – notamment par leur législation religieuse –, c'est parce qu'elles sont descendues à des moments particuliers de l'histoire de l'humanité, et il fallait qu'il en fût ainsi. Mais fondamentalement, toutes les révélations admettent un Absolu, un noumène derrière les phénomènes, une réalité ultime au-delà des réalités partielles. D'ailleurs, le nom souvent donné à Dieu par les mystiques musulmans est celui de « Vérité suprême », de « Réalité ultime ».

Dès lors, un musulman sera, de par sa profession de foi même, amené à attester la véracité des autres révélations dans la mesure où ces autres révélations ne se contredisent pas entre elles. L'islam accepte la révélation de Moïse, mais considère que l'exégèse qui a été ajoutée est œuvre humaine : elle a son intérêt,

mais n'a rien à voir avec la révélation essentielle. De même, la révélation contenue dans les Évangiles est reconnue, mais indépendamment de l'interprétation donnée aux textes par les conciles successifs. Ainsi, le Coran reconnaît Jésus comme prophète, ainsi que la naissance virginale<sup>4</sup>. Cependant, l'expression théologique « Marie, mère de Dieu » choque la sensibilité des musulmans pour qui la mère de Jésus ne saurait être la mère de l'Absolu.

L'islam a, avant tout, une valeur totalisante et unifiante. Le fondement de l'islam, c'est le dogme de l'unité et de l'unicité de Dieu. Tout d'abord, l'unité car l'Absolu qui est infini est Un. Ensuite, l'unicité car la création est unique et n'a de valeur et de justification que par rapport à l'Absolu. De même, il y a une unité de l'Être et de l'existence, qui n'est pas un panthéisme, mais plutôt un « panenthéisme », c'est-à-dire une participation à un cosmos sacralisé, uni par des lois d'interrelations constantes, et donc un cosmos fraternel dont le reflet terrestre sera une communauté fraternelle. Cela confère tout son sens à la fraternité musulmane, au-delà de toutes les nationalités : on est d'abord musulman, donc frère de tous les hommes, et on est frère d'un musulman avant d'appartenir à une nationalité déterminée. Là encore joue la loi d'analogie, puisque tout se fonde sur une unité profonde de l'Être et donc de la communauté humaine tout entière. Cette loi joue d'ailleurs sur tous les plans et ce sont surtout les penseurs musulmans qui ont fondé une vision du monde sur une analogie microcosme / macrocosme.

L'homme est un miroir, un miroir du divin, un miroir du monde. Son rôle au point de vue éthique consistera à polir le miroir qu'il est, pour refléter le monde tel qu'il est. Ainsi, si les orientalistes traduisent généralement la notion de *kuf*r par « impiété », « incroyance », cette notion renvoie surtout au fait que l'homme se rend très souvent incapable, par sa propre faute, d'être un miroir suffisamment fidèle.

L'arabe, comme les langues sémitiques, se présente sous une forme symbolique, puisqu'il s'agit toujours de reconstituer une plénitude, d'aller d'un signe à la chose signifiée. Le Coran sera donc lu par chaque orant comme un symbole à déchiffrer, comme les deux moitiés de la pièce d'argile, de la tessère, selon l'étymologie du mot *symbole*, en grec. Ainsi, il faut lire le Coran comme s'il vous était révélé à vous-même, et l'interpréter selon votre propre capacité spirituelle. Il s'agit d'essayer de retrouver, sous l'émiettement des mots, ce qui le fonde. L'arabe, cette langue qui s'écrit en consonnes et qu'on vocalise, se prête merveilleusement à cet effort d'interprétation personnelle. Louis Massignon (1883-1962) disait d'ailleurs qu'apprendre à vocaliser est comme apprendre à penser. Dans cette langue synthétique et extrêmement riche, les sens sont imbriqués les uns dans les autres, jamais contradictoires, mais de plus en plus interiorisés. C'est pour cela que l'arabe, en tant que langue sacrée, ne peut guère être traduit dans une langue européenne sans être trahi.

Rien ne demeure, rien ne dure et ce qui est important pour le musulman est d'être dépouillé des

images. Quand, au terme du voyage, il parvient en haut de l'échelle, il retrouve l'univers dans toute son essence. Une très belle légende raconte qu'au jour du Jugement, Dieu verra tous les atomes du monde qui étaient dispersés, morcelés, qui n'avaient pas de sens en eux-mêmes, se réunir, fusionner. Sur cette lave en fusion, Dieu appliquera Son Sceau, et les choses coïncideront parfaitement : à ce moment-là, retournées à l'Absolu, les choses sont justifiées et retrouvent leur fondement.

## L'humilité du croyant

*Fondée en 1954 par les pères jésuites, la revue trimestrielle Christus cherche à faire connaître la personnalité d'Ignace de Loyola ainsi que différents auteurs spirituels rattachés à la Compagnie de Jésus. Elle réfléchit aux problèmes d'aujourd'hui et s'intéresse aux courants spirituels contemporains, même éloignés de la tradition ignatienne, pour y discerner les valeurs que tous peuvent apporter à la grande famille humaine. Christus est conçue pour aider et soutenir ses lecteurs dans leur aventure spirituelle. Le projet s'articule autour de trois axes forts : mieux prendre la mesure de l'expérience de Dieu que nous vivons ; la comprendre davantage à la lumière de la Parole de Dieu et à l'aide des traditions spirituelles qui ont fécondé l'histoire du christianisme ; la partager avec d'autres, au travers de contributions d'auteurs reconnus, femmes et hommes, religieux et laïcs venant d'horizons variés.*

*En 1979, paraît dans la revue le premier article traitant une thématique spirituelle spécifiquement d'un point de vue musulman. Eva de Vitray-Meyerovitch est choisie pour présenter à des lecteurs très majoritaire-*

*ment chrétiens l'approche de l'humilité en islam. Étant de souche chrétienne et familière des rencontres islamo-chrétiennes, elle apparaît de façon naturelle comme l'auteur capable d'exposer certains fondements de l'islam sans choquer une sensibilité chrétienne encore frileuse à accueillir dans ses colonnes une approche non chrétienne. L'article aborde opportunément la figure de Marie, la mère de Jésus, vénérée par les musulmans et souvent comparée par les mystiques à l'âme remplie d'humilité. Il se conclut par la traduction de prières traditionnelles qui illustrent de façon saisissante l'indigence du musulman devant son Créateur, rejoignant ainsi la situation de tout croyant sincère quelle que soit sa religion. Cette pauvreté intérieure n'est-elle d'ailleurs pas préconisée conjointement par les disciples de saint François d'Assise – i poveri – et ceux d'une voie soufie – al-fûqara ? Le point de rencontre entre les religions ne peut se situer qu'en leur centre, c'est-à-dire là où les âmes apurées par un long cheminement se retrouvent spontanément dans une communion des cœurs, au-delà de toute querelle d'ordre théologique. La phrase concluant l'article prend alors tout son sens : « Ainsi l'humilité s'ouvre-t-elle sur l'espérance. »*

« Celui qui se connaît connaît son Seigneur. »  
 Cette parole attribuée au prophète Muhammad et méditée par tous les penseurs et mystiques musulmans s'ouvre sur une perspective plus religieuse que son pendant socratique : car se connaître dans

sa vérité propre, c'est se situer par rapport à une Transcendance, et par là même faire acte d'humilité, c'est-à-dire, d'*islam*. À la différence des grandes religions du monde qui tirent leur nom de celui de leur fondateur – christianisme, bouddhisme – ou de leur lieu d'origine – hindouisme, judaïsme –, le terme « islam » désigne en effet, de par son étymologie même, une attitude spirituelle : la remise confiante et paisible à Dieu. Certes, tout croyant, quelle que soit sa tradition, poursuit sa quête avec une âme de pauvre. Nous tenons seulement à souligner que la notion de l'humilité est incluse dans l'acception même du mot « islam » et cela à trois niveaux.

Tout d'abord il désigne – sur un plan cosmique, peut-on dire – la loi qui régit tout ce qui existe. Un théologien musulman moderne considère ainsi que, si le feu brûle, le soleil brille, la planète tourne dans son orbite, ils sont « musulmans », puisque soumis au Créateur des mondes. Une acception beaucoup plus restreinte s'applique à la Communauté fondée au VII<sup>e</sup> siècle de notre ère et qui embrasse aujourd'hui, de la Méditerranée à la Chine, plusieurs centaines de millions de fidèles. Mais c'est la prise de position subjective de l'homme face à son Seigneur que nous retiendrons ici, puisque elle seule implique l'humilité de l'individu. Tout ce qui est créé ne peut qu'obéir. Seul l'être humain a reçu de Dieu le « dépôt » (*âmana*) de la responsabilité et cette charge constitutive de sa liberté donne à sa condition son tragique et sa grandeur. Notons au passage combien est erronée l'accusation de « fata-

lisme » si souvent répétée contre l'islam, alors que l'accent est constamment placé sur l'acceptation ou le refus volontaires du bien et de l'adoration.

Le Coran rapporte que dans la prééternité, un pacte (*mithaq*) a été instauré entre le Créateur et l'humanité qui n'existait pas encore. Dieu, interrogeant les germes des êtres humains à l'état de « possibles », leur demanda : « Ne Suis-Je pas votre Seigneur ? » Ils répondirent : « Oui, en vérité, Tu l'es ! » (Coran VII, 171), établissant ainsi un lien volontaire de vassalité envers leur Souverain. D'autres versets coraniques montrent Dieu établissant Adam comme son représentant sur la terre et ordonnant aux anges de lui rendre hommage. Ceux-ci s'étonnent qu'une créature qui se rendra, dans l'avenir, coupable des plus grandes fautes, mérite un tel respect. Dieu les informe alors que Lui sait ce qu'ils ne savent pas (Coran II, 30 *sq.*). L'humilité consistera donc, non pas à subir un complexe d'infériorité ou à se complaire dans le sentiment de son indignité, mais à s'accepter à sa véritable place, à être conscient de sa faiblesse, mais aussi de sa dignité d'être créé à l'image de Dieu. La profession de foi qui suffit, sans aucun intermédiaire ni sacrement, à faire entrer dans la communauté musulmane, est un témoignage (*chahâda*) : « J'atteste qu'il n'y a de dieu que Dieu. » C'est récuser comme relatif tout ce qui n'est pas l'Absolu. Et la grande leçon de l'islam, c'est avant tout d'enseigner à l'homme qu'il n'est pas une fin en soi, qu'il n'existe en réalité que par Celui qui l'a fait sortir du néant et le rappellera à

Lui : « Nous sommes à Dieu, et nous retournerons à Lui » (Coran II, 156).

La Révélation coranique a débuté par la proclamation de la dépendance de l'homme à l'égard de son Créateur : « Lis, au nom de ton Seigneur qui t'a créé... » (Coran XCVI). Tout aussitôt, il est question de la connaissance, symbolisée par la plume, le calame. Dieu a instruit l'homme. Il lui a enseigné « les noms de toutes choses » (Coran II, 28-31), lui permettant ainsi de former des concepts et de s'approcher de l'aspect observable de la réalité. « Le trait le plus remarquable du Coran, remarque l'un des plus grands penseurs modernes de l'islam, Mohammed Iqbal (1877-1938), c'est l'importance qu'il attache à cet aspect de la réalité qui peut être observé [...] et, dans cette observation réfléchie de la nature, d'éveiller en l'homme la conscience de ce dont la nature est considérée comme un symbole. Mais ce qu'il y a lieu de noter, c'est l'attitude empirique en général du Coran, laquelle engendra dans ses adeptes un sentiment de respect pour les faits et fit d'eux en définitive les fondateurs de la science moderne<sup>1</sup>. » Le Coran appelle ainsi constamment à la réflexion sur tout ce qui nous entoure : vents, pluie, fruits de la terre, alternance de la nuit et du jour, diversité de langues et de races parmi les hommes, miracle de l'embryologie. « Il n'y a pas de contrainte dans la religion » (Coran II, 256), est-il affirmé avec force : ni contrainte physique ni contrainte spirituelle. Le conformisme aveugle – le *taqlid* – est un péché. C'est en appliquant toutes les

ressources de son intelligence à percevoir la manifestation de Dieu dans sa Création qu'il est possible de parvenir à la certitude. Il n'est pas fortuit que le même terme serve à désigner à la fois les phénomènes de la nature et les versets du Livre révélé : *âyât*, signes. La Parole de l'Écriture et l'univers ayant le même Auteur, il s'agit toujours de considérer ces signes comme devant reconduire à la chose signifiée et, au-delà, au Créateur des signes.

Mais, une fois mis en œuvre toutes les facultés humaines et tous les moyens d'investigation dont on dispose et pourra disposer à l'avenir, le respect du réel, c'est-à-dire l'humilité de l'intelligence, doit amener à reconnaître qu'une certaine dimension des choses échappera toujours à une atteinte rationnelle. La seconde sourate du Coran pose ainsi, comme préalable de toute propédeutique à la connaissance, l'acceptation d'un autre « ordre », qui est celui du mystère. « En vérité, ce Livre (le Coran) est un guide pour ceux qui croient au *ghayb* » (Coran II, 2-3). Ce terme, difficile à traduire, dénote ce qui élude la perception sensible, l'invisible, ce que l'esprit ne peut embrasser. C'est à l'Absolu que doit être rapporté tout ce qui est relatif : c'est le sens même, nous l'avons dit, de la profession de foi musulmane : « Il n'y a pas de réalité autre que la Réalité ultime, rien ne doit être associé à Dieu. » Reconnaître les limites de sa propre intelligence, c'est être conscient que « Dieu sait mieux » (*Allahu 'alam*), c'est refuser de se prendre pour critère de la vérité, après avoir cependant tout fait pour la trouver. « Il faut cher-

cher la science du berceau jusqu'à la tombe, fût-ce même en Chine. » C'est un devoir absolu pour tout musulman et toute musulmane de s'instruire, et un célèbre *hadîth* du Prophète déclare que l'encre du savant est aussi précieuse que le sang des martyrs.

Cette même sourate précise les modalités du comportement qui conditionne une recherche effectuée avec humilité, et qui aussi résulte de celle-ci. L'orientation de l'esprit – croyance au mystère – permettra de se rendre compte de la véracité de l'Écriture sacrée et de son caractère de « guide » ; et il se traduira dans la conduite par l'accomplissement volontaire des rites prescrits : prières, charité fraternelle. La sacralisation de la vie quotidienne, essentielle en islam, lequel ignore la séparation entre le profane et le religieux, se fonde sur ce sentiment de dépendance à l'égard de ce qui la dépasse de toutes parts.

Le musulman « doit vivre dans un sentiment d'humilité, l'humilité qui doit tout à son Créateur », écrit Louis Gardet (1904-1986) qui rappelle que « Ibn Hazm (994-1064), le strict zâhirite andalou, centre son *Traité de morale* sur la lutte contre l'orgueil ; et le hanbalite Ibn Taymiyya (1263-1328) enseignera que la foi, qui présuppose la soumission ponctuelle aux prescriptions objectives de l'islam, demande, comme allant de soi, à s'enraciner dans les sentiments de crainte de Dieu, d'abandon à Dieu, d'humilité ». La véritable « guerre sainte », c'est celle qu'il faut mener contre les passions, et tout particulièrement l'orgueil qui s'oppose au respect de l'autre. « Dieu n'aime pas l'insolent plein de gloriole », dit le Coran (LVII, 24).

On a souvent dit de l'islam qu'il était « un vouloir-vivre ensemble ». La note communautaire « tend à colorer le comportement de chacun : non point pour en diluer l'intensité personnelle, mais pour donner au contraire à la personnalité du croyant son épanouissement plénier<sup>2</sup> ». Une fois de plus, le « vécu » de l'humilité apparaît, non pas comme mépris de soi, mais, de façon positive, comme une attitude de respect à l'égard de son frère, laquelle doit se traduire dans les plus petites choses. « Ô vous qui croyez ! Lorsqu'on vous dit : "Faites place aux autres dans les assemblées", exécutez-vous et Dieu vous ménagera une place ! » (Coran LVIII, 11).

Le Prophète, dont sa famille disait que sa manière de vivre était le Coran, a toujours donné l'exemple. Le Livre saint insiste sur le fait qu'il n'est qu'un homme pareil aux autres hommes : « Il n'appartient pas à un mortel auquel Dieu a donné le Livre, la Sagesse et la Prophétie, de dire ensuite aux hommes : "Soyez mes serviteurs, et non pas ceux de Dieu" » (Coran III, 79). Le Prophète ne dédaignait pas de se livrer à des travaux ménagers. Il avait à cœur de saluer toujours le premier et de témoigner de la courtoisie à tout le monde. Il a eu la loyauté – et l'humilité – de rapporter fidèlement une révélation qui lui reproche d'avoir montré de l'agacement, sans doute envers un importun (Coran LXXX, « Il s'est renfrogné »). Il reconnaissait facilement ses erreurs, quand il se trompait en donnant des conseils sur un plan pratique, comme par exemple la culture des dattiers. Orphelin, pauvre, exerçant le métier de

caravanier, et surtout illettré, Muhammad éprouva les plus grandes difficultés à croire à sa mission et n'y parvint qu'après avoir acquis la certitude que les révélations qu'il recevait lui venaient bien de Dieu et qu'il était Son Messager. Mais il se présente avant tout comme un *'abd*, un serviteur entièrement soumis à son Seigneur. Par son comportement, il fournit ainsi un exemple vivant de cette pauvreté et de cette sobriété spirituelles si caractéristiques de l'islam. Toutes les générations de musulmans ont ainsi eu pour idéal de se conformer à ce modèle.

On demanda un jour au grand maître soufi iranien Abû Saïd Abû Khayr (967-1049) les conditions pour qu'un homme soit délivré des besoins. À cela il répondit :

Ceci n'est possible que lorsque Dieu l'en délivre et ne s'opère pas grâce aux efforts de l'homme, mais avec l'Aide et la Grâce divines. Tout d'abord, Dieu produit en l'homme le désir de parvenir à ce but. Puis, Il lui ouvre la porte du repentir (*tawba*). Ensuite, Il le jette dans la mortification (*mujâhada*), de telle sorte qu'il continue à lutter et, pour un temps, à se louer de ses efforts, pensant qu'il est en train de progresser et de réaliser quelque chose. Ensuite, l'homme tombe dans le désespoir et n'éprouve plus de joie. Alors, il sait que son œuvre n'est pas pure, mais souillée ; il se repent des actes de dévotion qu'il avait crus être les siens propres et s'aperçoit qu'ils avaient été accomplis par la Grâce et le Secours divins et qu'il était

coupable de polythéisme (*chirk*) en les attribuant à ses propres efforts<sup>3</sup>.

Quand ceci lui devient évident, un sentiment de joie pénètre dans son cœur. Alors, Dieu lui ouvre la porte de la certitude (*yaqîn*), de sorte que pendant un temps il prend n'importe quoi de quiconque, accepte l'insolence, endure l'abaissement et sait avec certitude par Qui cela est produit et le doute à ce sujet est écarté de son cœur. Alors Dieu lui ouvre la porte de l'amour (*mahabba*) et, là encore, l'égoïsme apparaît pendant un temps et il est exposé au blâme (*malâma*) : cela montre que, dans son amour pour Dieu, il affronte sans crainte tout ce qui peut lui arriver et ne prend pas garde aux reproches. Cependant, l'homme pense encore « j'aime » et ne trouve pas de repos avant de s'apercevoir que c'est Dieu qui l'aime et qui le maintient dans cet état d'amour et que c'est là le résultat de l'Amour et de la Grâce de Dieu, et non de ses propres efforts. Alors Dieu lui ouvre la porte de l'unité (*tawhîd*) et fait qu'il comprend que toute action dépend du Dieu Tout-Puissant. Alors il voit que tout est Lui, que tout est fait par Lui et que tout est à Lui. Il perçoit qu'Il a donné à ses créatures cet amour-propre afin de les mettre à l'épreuve et que c'est Lui qui, dans Son Omnipotence, veut qu'elles s'en tiennent à cette fausse opinion, parce que l'Omnipotence est Son Attribut, de sorte que, lorsqu'elles considèrent Ses Attributs, elles savent qu'Il est le Seigneur. Ce qu'il savait auparavant par ouï-dire lui devient à présent connu intuitivement

tandis qu'il contemple les Œuvres de Dieu. Alors l'homme reconnaît pleinement qu'il n'a pas le droit de dire « je » ou « mon ». À ce degré, il contemple sa misère ; les désirs l'abandonnent et il devient libre et tranquille. Il souhaite ce que Dieu souhaite : ses propres souhaits ont disparu, il est délivré de ses besoins et a acquis paix et joie dans les deux mondes [...]. Ainsi, l'action est nécessaire de même que la connaissance, afin que tu puisses savoir que tu ne sais rien et que tu n'es rien. Ceci n'est pas facile à savoir. C'est un Don de Dieu.

« Le moment n'est-il pas venu pour les cœurs des croyants de s'humilier en entendant le Rappel de Dieu et ce qui est descendu de la Vérité ? » (Coran LVII, 16). « Si Nous avions fait descendre le Coran sur une montagne, tu aurais vu celle-ci s'humilier et se fondre sous l'effet de la crainte de Dieu. Tels sont les exemples que Nous proposons aux hommes. Peut-être réfléchiront-ils ? » (Coran LIX, 21). Le Coran, nous l'avons rappelé, incite tout à la fois à rechercher la connaissance et à se rendre pleinement compte des limites de la raison. Nous sommes encore ici dans le domaine de l'intelligence discursive, parfois obligée d'avouer son impuissance concernant des problèmes tels que l'eschatologie, par exemple. Les versets du Coran cités plus haut touchent à un autre ordre, au sens pascalien du terme : il s'agit de dépasser le plan de la psychologie habituelle ; et l'humilité de l'esprit va consister, comme le dit Rûzbehân Baqlî (1128-1209) dans son commentaire aux *Tawâsin* de

Hallâj (857-922), « à reconnaître son incapacité à saisir Dieu dans Sa Sagesse même. Car la Sagesse de Dieu est précisément aussi illimitée que l'ignorance de sa créature ». Dès lors, c'est la nescience qui constitue la véritable connaissance. « Vends l'intelligence et achète l'émerveillement en Dieu ! », écrit Djalâl ud-Dîn Rûmî (1207-1273)<sup>4</sup> dans son *Mathnawî* (III, 1120 sq.) et le grand mystique Chiblî (861-946) affirme : « La connaissance spirituelle (*ma'rifa*) est un émerveillement perpétuel<sup>5</sup>. » L'émerveillement devant la Grandeur de Dieu et Sa Parole requiert la pureté du cœur :

De même que l'enfant lave d'abord sa tablette avant d'y inscrire des lettres, Dieu transforme le cœur en sang et en larmes pitoyables ; et puis Il grave sur lui les mystères<sup>6</sup>.

L'esprit d'enfance est un émerveillement qui permet la virginité du regard posé sur les choses. L'âme remplie d'humilité est souvent comparée par les mystiques musulmans à la Vierge Marie. Comme le dit admirablement l'un d'entre eux :

De même que le Souffle de l'Esprit saint, insufflé en Marie, lui a fait concevoir l'Enfant divin (Coran XXI, 91 et LVI, 12), de même, lorsque la Parole de Dieu (*kalâm al-haqq*) pénètre dans le cœur de quelqu'un et que l'Inspiration divine emplît son cœur et son âme, sa nature est telle qu'alors est produit en lui un enfant spirituel (*walad-e-ma'nawi*) ayant le souffle de Jésus qui ressuscite les

morts. L'appel de Dieu, qu'il soit voilé ou non, octroie ce qu'il a octroyé à Maryam. Ô vous qui êtes corrompus par la mort à l'intérieur de votre corps, revenez de la non-existence à la voix de l'Ami ! En vérité, cette voix provient de Dieu. Dieu a dit au saint : « Je suis ta langue et tes yeux, Je suis tes sens, Je suis ton contentement et ton courroux. » Va, car tu es celui dont Dieu a dit : « Par Moi il entend, et par Moi il voit. » Puisque tu es devenu, par ton émerveillement, « celui-qui-appartient-à-Dieu ». Je suis à toi, car « Dieu-lui-appartiendra ». Parfois, Je te dis : « C'est toi », parfois : « C'est Moi ». Quoi que Je dise, Je suis le Soleil illuminant toutes choses<sup>7</sup>.

« La connaissance de Dieu, est-il dit dans le plus ancien traité de soufisme, n'est obtenue que par un émerveillement incessant de la raison et la Faveur de Dieu n'est acquise par aucun acte humain, mais elle est révélée miraculeusement au cœur des hommes<sup>8</sup>. » C'est pourquoi il importe que rien ne fasse « écran » à cette révélation. Le véhicule du Message divin dans l'islam étant l'âme du Prophète, celui-ci « doit être illettré pour la même raison que la Vierge Marie doit être vierge. La nature illettrée du Prophète montre à quel point le réceptacle humain est complètement passif devant le Divin. Sans cette pureté et cette virginité de l'âme, la Parole divine se serait entachée, en quelque sorte, de savoir strictement humain et n'aurait pu être donnée à l'humanité dans sa pureté originelle<sup>9</sup> ».

Les mystiques musulmans ont toujours considéré l'humilité comme une attitude spirituelle indispensable<sup>10</sup>. Certains d'entre eux ont poussé si loin cette exigence qu'ils ont cherché à s'attirer le blâme (*malâma*). Hujwîrî (mort en 1076) précise que c'est là une voie « très efficace pour parvenir à un amour pur et véritable. C'est un chemin parfait. Les hommes de Dieu affrontent tout spécialement le blâme des gens. C'est précisément réservé aux élus et aux hommes choisis par Dieu ». Le comportement des soufis *malâmâti* non seulement s'oppose radicalement à toute ostentation, à tout pharisaïsme – ce qui est le cas de tout croyant sincère –, mais encore recherche les reproches en affectant de se livrer à des actions opposées à la foi religieuse. On rapporte d'un célèbre soufi, Sufiân Sûri (714-788), que, s'étant rendu chez un de ses voisins pour dire les prières des morts, il entendit les assistants faire l'éloge du disparu. Il dit alors : « Si j'avais su que tous ces gens étaient contents de lui, je ne serais pas allé dire des prières sur son corps. En effet, s'il n'avait pas été toute sa vie un hypocrite, ces gens ne lui adresseraient pas autant de louanges<sup>11</sup>. »

Dans l'enseignement donné par le maître spirituel, l'accent est toujours mis sur l'humilité, et l'ascèse imposée au disciple, notamment lors des retraites – *khalwa* –<sup>12</sup>, tend à faire grandir en lui cette vertu. Enfin, l'hagiographie musulmane se plaît à rapporter des épisodes de la vie de saints soufis épris de pauvreté spirituelle. Les récits suivants sont très caractéristiques à cet égard.

Un jour, Ibrâhim<sup>13</sup> vit un mendiant qui se plaignait de son sort.

« Je suppose que tu as acheté la mendicité pour rien, lui dit-il.

– Eh ! quoi, la mendicité se vend-elle ? demanda le mendiant stupéfait.

– Assurément, répondit Ibrâhim. Je l'ai achetée en échange du royaume de Balkh. J'ai d'ailleurs fait une bonne affaire. »

« Depuis que tu es entré dans la Voie, as-tu jamais connu la joie ? demanda-t-on à Ibrâhim.

– Oui, plusieurs fois, répondit-il. Une fois, j'étais dans un navire ; le capitaine ne me connaissait pas. J'étais vêtu de haillons, mes cheveux étaient hirsutes et je me trouvais dans un état d'extase ignoré par tous ceux qui se trouvaient à bord. Ils se moquaient de moi et me tournaient en dérision. Il y avait là un bouffon qui passait son temps à me tirer les cheveux, les arracher et me frapper. J'avais atteint mon désir et me sentais parfaitement heureux d'être ainsi humilié. Ma joie atteignit son plus haut point le jour où ce bouffon s'approcha et urina sur moi.

Une autre fois, je vins à une mosquée pour y dormir, mais on ne m'y laissa pas entrer et j'étais si faible et épuisé que je ne pouvais me lever. On me prit par les pieds et on me traîna dehors. Or cette mosquée avait trois marches ; ma tête cogna chacune d'elles et le sang coula. À chacune des marches, un mystère me fut révélé. Je m'écriais :

“Ah ! Si la mosquée pouvait avoir plus de marches, afin que soit augmentée ma félicité !”

Une autre fois, j'étais enveloppé dans un manteau de fourrure rempli de puces qui me dévoraient. Tout à coup, je me souvins de mes beaux habits que j'avais déposés dans le trésor de mon palais. Mon âme s'écria en moi-même : “Qu'est-ce que cela ?” Alors je me rendis compte que j'avais obtenu la satisfaction de mon désir. »

Un jour, Ibrahim passa près d'un ivrogne dont la bouche était souillée. Il alla chercher de l'eau et lui lava la bouche. « Comment laisser souillée la bouche qui a prononcé le nom de Dieu ? Ce serait de l'irrespect », se dit Ibrâhim. Quand l'ivrogne se réveilla, on lui raconta que l'ascète du Khorassan lui avait lavé la bouche. « Je me repens », dit l'homme avec sincérité. Ibrahim entendit alors en rêve : « Tu as lavé une bouche par amour pour Moi. Moi, J'ai lavé ton cœur. »

Les prières musulmanes traduisent bien ce profond sentiment d'humilité du croyant, telle cette supplication que l'on formule lors du Pèlerinage à La Mecque, aussi bien que les invocations des mystiques.

Je viens à Toi, mon Dieu, d'un pays lointain, portant mes fautes nombreuses et mes actions mauvaises, ayant besoin de Toi et craignant Ton Châtiment. Je Te prie de me recevoir dans

Ta Clémence et de m'introduire en Ton grand Paradis. Mon Dieu, Tu entends ma parole, Tu vois ma place, Tu connais mes plus intimes secrets et mes moindres gestes. De mon être, rien n'est mystérieux pour Toi. Je suis le misérable, le pauvre qui implore Ton Assistance et cherche Ta Protection. Je viens à Toi, espérant en Ta Miséricorde, me plaignant de la dureté de mon cœur, craignant à cause de mes fautes. [...] Ô Très Miséricordieux, fais-nous goûter la fraîcheur de Ta Clémence et la douceur de Ton Pardon !

Mon Dieu, je suis le pauvre dans ma richesse ;  
comment ne serais-je pas le pauvre dans ma  
pauvreté ?

Mon Dieu, je suis l'ignorant dans ma science ;  
comment ne serais-je pas plus ignorant dans ma  
nescience ?

Mon Dieu, si le bien se manifeste en moi, c'est Ta  
Libéralité ; et avant que ma faiblesse vînt même  
à l'existence, m'en priverais-Tu maintenant que  
j'existe ?

Mon Dieu, si le bien se manifeste en moi, c'est Ta  
Libéralité ; et à Toi de T'en glorifier !

Et si le mal se manifeste en moi, c'est par Ta  
Justice, et à Toi d'en prendre acte contre moi !

Mon Dieu, comme Tu es proche de moi, et  
comme je suis loin de Toi !

Mon Dieu, comme ta pitié est grande pour moi !  
Qu'est-ce donc que ce voile qui me sépare de  
Toi ?

Mon Dieu, comment T'évoquer par ce qui, dans son être même, est en indigence vis-à-vis de Toi ?  
 Mon Dieu, comment serais-je déçu, alors que Tu es mon espérance ; et comment serais-je méprisé alors que je m'abandonne à Toi<sup>14</sup> ?

Je n'ai rien que ma détresse pour plaider ma cause auprès de Toi,

Et, dans ma pauvreté, je te présente cette détresse comme ma plainte.

Je n'ai d'autre pouvoir que de frapper à Ta Porte,

Et, si je suis renvoyé, à quelle porte frapperai-je ?

À qui en appellerai-je, en criant Ton Nom,

Si Ta Générosité est refusée au pauvre que je suis ?

Je suis venu à Ta Porte, sachant que celui qui est abaissé y trouve le secours.

Dans un abandon total, je place en Toi ma confiance,

En tendant vers Toi mes mains, mendiant qui Te supplie<sup>15</sup>.

Cette prière n'est pas une prière, Seigneur, si mon cœur ne Te voit face à face.

Je m'oriente vers la *qibla*<sup>16</sup> par amour pour Ton Visage ; sinon, je renoncerais à la prière et à la *qibla*.

Mon but, en priant, c'est de me lamenter, de Te confier ma peine d'être séparé de Toi.

Quelle prière serait-ce, si, restant auprès de Toi, dans la mosquée, mon cœur demeure dans le bazar ?

Prier vraiment, c'est ressembler aux anges,  
Mais moi, je suis encore la proie des bêtes et des  
démons.

De cette prière hypocrite, j'éprouve la honte et je  
n'ose lever mes regards vers Toi<sup>17</sup> !

Seigneur, je suis Ton esclave très soumis : ne m'expose  
donc pas à la vente au jour de ma vieillesse.

Si je n'ai pas à mon crédit le moindre acte de  
dévotion, j'ai néanmoins des cheveux qui sont  
devenus blancs dans la foi de l'islam. [...]

Je suis las et égaré ; Tu es le Très-Haut : relève-moi  
de ma bassesse !

Nombreux sont les torts que je me suis faits, ô  
mon Seigneur, sauve-moi de moi-même !

Délivre-moi de ce moi si Tu veux me sauver, car  
tout ce que Tu veux, Tu le peux [...].

Me dépouillant de mon moi, attache-moi à Toi-  
même, ne me laisse jamais revenir à moi<sup>18</sup>.

Se sentir indigne devant la Perfection et la Majesté  
divines n'empêche nullement la confiance de celui  
qui s'en remet totalement à Dieu : « Mon Dieu, je  
Te prie par Ton Nom qui est bon, pur, béni, bien-  
aimé. Si l'on T'invoque par lui, Tu exauces ; si par lui  
on Te demande miséricorde, Tu fais miséricorde ; si  
par lui on Te demande consolation, Tu soulages... »  
Le Coran ne cesse de répéter que « celui qui s'est  
soumis à Dieu et qui fait le bien aura sa récompense  
auprès de son Seigneur » (Coran II, 112). Les « ser-  
viteurs du Miséricordieux » sont « ceux qui marchent

humblement sur la terre et qui disent “Paix” à ceux qui ne savent pas » (Coran XXV, 63). « Heureux sont les croyants qui sont humbles dans leur prière » (Coran XXIII, 1-2). En vérité, à ceux et celles dont le cœur est soumis à Dieu, « Il a préparé un pardon et une récompense sans limites » (Coran XXXIII, 35). Ainsi l'humilité s'ouvre-t-elle sur l'espérance<sup>19</sup>.

## Sur les traces d'Adam et d'Abraham

*Le Magazine littéraire est une revue qui fait figure d'institution dans le milieu de la littérature. Fondé en 1966, ce mensuel se définit comme « le journal des livres et des écrivains » et se propose de conjuguer des dossiers thématiques sur de grands auteurs avec l'actualité des livres, des critiques et des écrivains. En février 1982, la revue fait une entorse à sa ligne rédactionnelle habituelle et choisit un angle doctrinal et civilisationnel – et non spécifiquement littéraire – pour aborder une thématique qui commence à envahir les salles de rédaction, les plateaux de télévision et les ondes radio : le réveil de l'islam. La présentation du dossier en question permet de saisir l'ambition qui est sous-jacente : « Depuis quelques années, aussi bien politiquement qu'idéologiquement, l'islam interpelle l'Occident avec vigueur. De plus en plus d'États fonctionnent ou prétendent fonctionner selon la loi islamique. Les études islamiques en France et dans le monde sont de plus en plus sérieuses, et nous forcent à abandonner l'idée d'une religion "exotique" parfumée pendant longtemps pour nous par les relents de la*

colonisation. [...] Aussi nous a-t-il semblé nécessaire de voir ce qu'il en était de l'Islam d'aujourd'hui, de son histoire, de ses ambitions, de ses principes, de ses perversions aussi. » Le choix des collaborateurs appelés à nourrir cette réflexion montre que le parti pris de la revue s'appuie avant tout sur l'érudition et l'ouverture d'esprit : parmi eux, citons Jacques Berque, Paul Balta, Vincent-Mansour Monteil, Jean Grosjean, Edward Saïd ou Stéphane Ruspoli.

La contribution d'Eva de Vitray-Meyerovitch consiste en une approche générale des fondements de la religion musulmane afin de rappeler la dimension avant tout spirituelle et non socio-politique qui prévaut. L'évocation précise des cinq piliers de l'islam et la méditation autour de la signification du témoignage de foi servent de canevas pour amener progressivement le lecteur à quitter ses repères pragmatiques et rationnels pour s'immerger dans une immanence touchée par la Transcendance. Les qualités de traductrice d'Eva de Vitray-Meyerovitch se révèlent au grand jour lorsqu'il s'agit de cerner le sens profond du mot « islam ». En effet, en se démarquant de la traduction couramment usitée et rendue par « soumission » dont l'emploi ouvre le champ à certaines confusions d'interprétation, l'auteure puise aux racines mêmes du terme arabe pour proposer une expression magistrale : « Être musulman, c'est se remettre à Dieu dans la paix ».

La fin de l'article est particulièrement éclairante sur la sensibilité personnelle d'Eva de Vitray-Meyerovitch. En filigrane, elle fait état de son ressenti profond lorsqu'elle effectua le pèlerinage à La Mecque en 1971.

*En simple croyante parmi des centaines de milliers de croyantes et de croyants venus de tous les continents, elle réalisa la portée ontologique et métaphysique de la prière effectuée dans l'enceinte sacrée : « C'est là que, parvenu au centre des centres, [...] l'orant ou l'orante va rencontrer, pour la première fois de son existence, le visage de son frère ou de sa sœur inconnus prosternés dans la même direction, et donc lui faisant face. Expérience bouleversante que celle de retrouver, au point focal de cette immense roue mystique, le visage du prochain, de l'autre, symbole du Visage sans visage... »*

L'islam, dernière venue des trois grandes religions monothéistes, se rattache, comme le judaïsme et le christianisme, à Abraham, que le Coran appelle « l'ami de Dieu » (IV, 125). De nombreux versets du Coran décrivent son itinéraire, qui typifie celui de toute âme en quête de la vérité. Après avoir rejeté les idoles fabriquées par sa tribu, nous le voyons cheminer dans le désert et interroger, tour à tour, une étoile, la lune, le soleil, s'imaginant que leur beauté était la preuve de leur divinité<sup>1</sup>. Mais, comme tous trois disparaissent à sa vue, Abraham s'écrie : « Ô mon peuple ! Je désavoue ce que vous associez à Dieu » (Coran VI, 78). En s'adressant à son père et à son peuple, il déclare : « Votre Seigneur est le Seigneur des cieux et de la terre ; Il les a créés, et moi, j'en suis témoin » (Coran XXI, 56).

Nous voyons ainsi Abraham effectuer ce saut dans l'inconnu que requiert tout acte de foi. Mais, au cours de sa démarche solitaire, il va faire montre d'esprit critique : la constatation du caractère éphémère de ce qu'il avait cru, à diverses reprises, être le but de sa quête va l'amener à conclure que rien de tout cela, en raison de sa fugacité, ne peut être divin. Car, comme il est dit, « Toute chose est périssante, sauf la Face de Dieu » (Coran XXVIII, 88). Nous touchons ici l'une des constantes de la pensée islamique ; constante qui va informer toute sa culture : une certaine conception du temps. La réponse qu'attend Abraham est la pérennité, l'unité profonde sous-jacente à la multiplicité des phénomènes. Il récuse comme illusoire – ou, en tout cas, relatif – ce qui disparaît. La conception du temps dans l'islam est étroitement liée au fondement même du témoignage de la foi en l'Unicité divine, lequel est transhistorique.

Pour l'islam, en effet, les Révélations divines, qui ne sont toutes que la répétition d'un message unique et universel, descendent, à divers moments de l'histoire, sur ceux que Dieu S'est choisis comme Envoyés. Et puisque la Vérité ne saurait être qu'une, à toutes les époques et en tous lieux, la Révélation ne pourra qu'être essentiellement la même pour l'humanité entière. S'il existe des divergences entre les traditions religieuses, elles sont imputables à une transmission erronée, ou encore à des interprétations purement humaines de la Parole divine, pouvant conduire à une altération, voire à une déformation,

de cette Révélation. Les Prophètes-témoins ont pour mission de rappeler ces bases de la foi centrée sur l'Unicité divine. Ils constituent une lignée ininterrompue, tout en manifestant chacun un aspect particulier de la Vérité. C'est le même esprit qui les remplit ; ils participent également à la même Lumière, et le Coran interdit aux croyants d'établir une différence ou une précellence entre eux. Ils sont donc tous absolument égaux devant Dieu. C'est ainsi que le prophète Muhammad reçoit de Dieu l'ordre de suivre la religion d'Abraham (Coran XVI, 123), qui est aussi celle de Noé, de Moïse et de Jésus (Coran XLII, 13). Tous sont ainsi porteurs du même enseignement. Dieu dit à Son Prophète : « Nous n'avons envoyé aucun Prophète avant toi sans lui révéler : "Il n'y a de Dieu que moi : adorez-Moi !" » (Coran XXI, 25).

Cette unité dans la pluralité des Prophètes est sans doute le caractère le plus spécifique de la religion musulmane. Si le Coran est considéré comme le sceau de la Prophétie, c'est qu'il est avant tout un rappel, en langue claire, de ce que tous les Envoyés, d'Adam à Noé, Moïse, Jésus, Muhammad, ont toujours affirmé ; c'est la mise au point définitive rectifiant ce qui a lieu de l'être. Cette lignée de Témoins se rattache à Dieu Lui-même qui, en raison de Son Omniprésence et de Son Omniscience, connaît « les clés du mystère » (Coran VI, 59), l'invisible et le visible. En recevant le pacte des Prophètes, Dieu déclare : « Je vous ai vraiment donné quelque chose du Livre et de la Sagesse [...]. Soyez donc témoins,

et Moi, Me voici avec vous parmi les Témoins » (Coran III, 81). Dieu Seul peut parler de Dieu, Lui Seul peut témoigner de Lui-même, puisque Lui Seul peut Se connaître Lui-même : « Moi, Je suis Dieu, Point de Divinité si ce n'est Moi » (Coran XX, 14). Dieu témoigne de Sa propre Véridicité et c'est de ce Témoignage que découlera le témoignage du croyant.

Le croyant – *al-mûmin* – sera donc celui qui, répondant à l'appel – *da'wa* – que Dieu lui adresse, se fie à ce témoignage que Dieu, de toute éternité, porte sur Lui-même. Le témoignage du musulman, sa profession de foi, suffit, en dehors de tout intermédiaire, puisqu'il n'y a point de clergé en islam, à faire entrer dans la communauté – *oumma*. Cette profession consistera à attester que l'on adhère, en toute pureté de cœur et en toute sincérité, aux Vérités que Dieu, dans Sa Miséricorde, a révélées par la bouche de Ses Prophètes ; et, ce faisant, il invoque la Parole divine : « Dieu témoigne, et avec Lui les Anges et ceux qui sont doués d'intelligence : il n'y a de Dieu que Lui, Lui qui maintient la justice, il n'y a de Dieu que Lui, le Puissant, le Sage » (Coran III, 18).

L'attestation de la foi (ou *chahâda*), qui s'appuie donc sur la Révélation pour formuler la doctrine de l'Unité transcendante de Dieu (*tawhîd*) – fondement de l'islam et qui contient en définitive la totalité du message islamique –, nie tout ce qui est relatif et atteste que l'Absolu est Un, et que rien ne doit Lui être associé. Elle se compose de deux parties. La

première comporte une négation : « J'atteste qu'il n'y a pas de Dieu (ou de réalité)... » – *ach hadû ana lâ ilâha* – qui est suivie d'une affirmation apportant un équilibre : « si ce n'est Dieu (ou la Réalité ultime) » – *ilâ-Llâh* – aucune définition ne pouvant être donnée de la Divinité inconnaissable. Dans la seconde partie de la *chahâda*, le croyant atteste que le Prophète Muhammad est bien le Messager de Dieu et, par là, reconnaît que celui-ci a fidèlement transmis la Parole qui lui était révélée, devenant de ce fait – tout en restant un homme comme les autres hommes – « une Miséricorde pour tous les mondes » (Coran XXI, 107). Cette seconde partie du témoignage vient compléter la première, celle-ci récusant la réalité de ce qui est autre que l'Absolu, celle-là rappelant le don de Dieu.

Quant au « contenu » du témoignage, les données sur lesquelles il porte, c'est-à-dire les « croyances nécessaires », sont résumées ainsi dans le Coran : « Dites : nous croyons en Dieu, à ce qui nous a été révélé, à ce qui a été révélé à Abraham, à Ismaël, à Jacob et aux tribus ; à ce qui a été donné à Moïse et à Jésus, à ce qui a été révélé aux prophètes par leur Seigneur, sans établir entre eux aucune différence » (Coran II, 136). « L'homme pieux est celui qui croit en Dieu, au Jugement Dernier, aux anges, au Livre et aux Prophètes » (Coran II, 177). Pour acquérir sa pleine dimension, le témoignage doit être objectif – par exemple en matière juridique –, ce qui correspond, sur le plan religieux, au détachement. Pour être en mesure de nier le relatif, il faut

d'abord se dépandre de soi-même. Comme l'écrit l'un des plus grands poètes mystiques de l'islam, Djalâl ud-Dîn Rûmî (1207-1273) : « Pour parvenir à contempler Dieu sans intermédiaire et être son témoin voyant (*châhid*), il faut d'abord devenir un ascète (*zâhid*), car c'est l'absence de détachement qui occulte les yeux<sup>2</sup>. »

Le témoignage, option engageant l'essentiel et dont une forme suprême est le martyr<sup>3</sup>, doit, en outre, être librement consenti. Le terme « islam » signifie une attitude à l'égard du Créateur et de l'univers : une remise à Dieu volontaire. « Pas de contrainte en religion », affirme le Coran (II, 256) avec force ; pas de fatalisme en islam, contrairement à un préjugé trop répandu. C'est dans le choix possible entre l'acceptation et le refus du ce « dépôt sacré » – *âmana* – (Coran XXXIII, 72) de la responsabilité que réside la grandeur et le tragique de la condition humaine. En outre, cette « remise à Dieu » doit se faire dans la paix et engendrer la paix : l'étymologie du mot « islam » se rattache directement à ce dernier terme. Le mot « islam » provient d'une racine arabe qui signifie à la fois « paix » et « soumission ». Être musulman, ce sera donc se remettre à Dieu dans la paix.

Aux yeux de l'islam, l'homme, créé à l'image de Dieu, est, de par sa nature originelle, capable de connaître Dieu. Or, si l'homme peut de par sa nature, et doit, par son libre choix devenir en ce monde le témoin de Dieu, c'est parce qu'un pacte primordial a, de toute éternité, instauré ce témoignage.

Il nous est dit dans le Coran que Dieu interrogea les germes de l'humanité future, avant même qu'elles ne viennent à l'existence : « “Ne suis-Je pas votre Seigneur ?” Ils répondirent : “Oui, nous l'attestons !” » (Coran VII, 172). À cette alliance prééternelle entre Dieu et la race adamique se rattache le lien de vassalité de cette dernière envers son Créateur. La chaîne des témoins va ainsi remonter jusqu'à Adam, le premier Prophète de l'humanité, et s'achever avec Muhammad, qui clôt la lignée des Messagers venus, tout au long de l'histoire, redire et préciser les mêmes vérités. La foi-témoignage de l'islam ayant sa formulation finale, il n'est plus besoin d'autre Prophète. C'est désormais à la communauté musulmane qu'il sera demandé de témoigner pour Dieu et les hommes.

Si la profession de foi représente la clé de voûte de l'édifice, les obligations rituelles en sont considérées comme les piliers : ce sont la prière, la *zakat* – ou dîme prélevée sur les biens –, le jeûne et le pèlerinage. Rappelons qu'il n'existe dans la religion musulmane ni clergé ni hiérarchie religieuse d'aucune sorte, et que la pratique revêt une double dimension : individuelle, tirant sa valeur de l'intention, et communautaire, en union, non seulement avec les autres fidèles, mais avec le cosmos tout entier.

C'est ainsi que les cinq prières quotidiennes qui impliquent une purification – à la fois corporelle par les ablutions et spirituelle par l'intention – vont représenter une mise au diapason d'un univers sacralisé où tout célèbre les louanges du Créateur « jusqu'aux

oiseaux en étendant leurs ailes » (Coran XXIV, 41). Ces oraisons vont se faire à des heures déterminées, variant avec le mouvement des planètes, et les attitudes symbolisent les trois règnes de la nature : on prie debout comme un arbre, agenouillé comme un être vivant, prosterné comme une pierre.

Le jeûne du mois de Ramadan, apprentissage de l'autodiscipline et de la patience, est aussi une expérience de la faim et de la soif des plus déshérités, incitant chaque croyant à plus de solidarité. La *zakat* est un prélèvement, volontaire mais obligatoire, sur les biens en faveur des pauvres, ceux-ci sachant qu'ils y ont droit, et cela tend à établir une véritable justice sociale.

Enfin, le pèlerinage à La Mecque – prescrit à tout musulman, une fois au moins dans sa vie, si ses moyens le lui permettent sans léser personne – entraîne un énorme rassemblement, chaque année, de croyants venus de toutes les parties du monde, et communiant dans une même adoration du Dieu unique, auquel Abraham avait jadis élevé le temple de la Ka'aba<sup>4</sup>. C'est là que les pèlerins, hommes et femmes, vont proclamer leur témoignage : « *Labbayka, labbayka...* », « Me voici, Seigneur, me voici... » C'est là aussi que, parvenu au centre des centres, vers lequel, de tous les horizons, s'orientent, depuis quatorze siècles, les prières de centaines de millions, voire de milliards de musulmans, l'orant ou l'orante va rencontrer, pour la première fois de son existence, le visage de son frère ou de sa sœur inconnus prosternés dans la même direction, et donc

lui faisant face. Expérience bouleversante que celle de retrouver, au point focal de cette immense roue mystique, le visage du prochain, de l'autre, symbole, comme le dit Rûmî, du Visage sans visage<sup>5</sup>...



## Le chemin des contes soufis

*En 1982, les Éditions Retz publient un ouvrage d'Eva de Vitray-Meyerovitch intitulé Les Chemins de la lumière : 75 contes soufis. Le texte de présentation en dos de couverture restitue l'esprit qui a prévalu dans la sélection des contes : « Ces 75 contes soufis nous emmènent en un voyage vers les sources de l'être. Un voyage dans le temps, qui nous fait revivre l'atmosphère enchantée des pays arabes au temps de la floraison de leur civilisation, un voyage en spirale qui, d'histoire en histoire, nous fait goûter la subtile magie des déserts, la poésie de leurs oasis et de leurs villes et la savoureuse philosophie de l'existence de leurs habitants en quête, chacun à leur manière, de vérité. Voici tracé un parcours initiatique qui, partant de menus événements de la vie quotidienne, fait apparaître les valeurs profondes chères au soufisme, cette mystique qui porte le sens caché de l'islam et retrouve l'unité transcendante du sacré, l'élan de la création. Un livre de chevet, qui se médite conte à conte. »*

*En contrepoint de cette parution, Eva de Vitray-Meyerovitch est invitée par Marc de Smedt à contri-*

buer au n° 47 du périodique *Question de afin de sensibiliser le lecteur à la dimension profondément initiatique de beaucoup de contes et d'histoires qui circulent de bouche à oreille au sein des sociétés musulmanes. Ce type de support constitue un moyen privilégié pour le guide spirituel de transmettre à ses disciples un enseignement sur eux-mêmes en touchant leur sensibilité. C'est en définitive l'âme d'enfant nichée en chacun de nous qui est éveillée et qui perçoit plus ou moins consciemment la subtilité de ces anecdotes. « La valeur pédagogique de ces histoires tient au fait qu'elles peuvent se lire à différents niveaux, incitant l'esprit à un effort d'interprétation : c'est en mettant en œuvre toutes les ressources de son intelligence et de sa culture que l'on comprendra que les paraboles sont, comme le disent les soufis, une mesure, et leur sens, le grain qu'elles contiennent. Ainsi, ces contes, ces histoires merveilleuses, pourront-ils transmettre une morale, une vérité mystique, sous une forme accessible, concrète, frappant l'imagination et permettant de s'en souvenir aisément. »*

*Dans cet article, Eva de Vitray-Meyerovitch évoque la sourate XVIII du Coran dans laquelle plusieurs histoires initiatiques sont narrées successivement : la légende des dormants de la caverne, la rencontre et le voyage de Moïse avec Khadir et l'épopée d'Alexandre le Grand sur les terres d'Orient à la recherche de l'Eau de la vie. Elle montre avec simplicité et concision comment ces récits apparemment sans lien les uns avec les autres restituent en fait symboliquement le cheminement de l'âme en quête d'elle-même : plongée tout d'abord dans*

*le sommeil de l'inconscience, cette âme va se réveiller, partir à la rencontre d'une initiation et retrouver in fine le chemin, la Source éternelle dont le breuvage délivre à jamais du monde éphémère des illusions. Perçu dans cette perspective, le texte coranique agit sur le lecteur comme un signal fort, une sonorité pénétrante qui brise soudain le ronronnement des certitudes de l'ego. Le désir d'aller vers Dieu grandit alors et suit la trace d'un chemin « autre » qui peut prendre des détours inattendus et souvent étranges. Les Voies de Dieu sont impénétrables, mais exigent la sincérité du chercheur en chaque instant.*

Tout maître spirituel cherche à éveiller les âmes endormies à la Réalité ultime qu'en fait elles possèdent, sans le savoir, au plus profond d'elles-mêmes. Les grands soufis, notamment, ont mis en œuvre tous les moyens dont ils disposaient pour faire accéder leurs disciples à cette prise de conscience. Leur rôle est dès lors comparable à celui du guide qui vous prend par la main pour vous conduire le long du chemin. Étant donné la différence de capacités existant entre les élèves, le maître devra s'adapter à leurs aptitudes. Une tradition (*hadîth*) du Prophète de l'islam déclare : « Parlez aux hommes selon la mesure de leur compréhension, et non pas selon la mesure de votre compréhension, pour que Dieu et Ses Messagers ne soient pas démentis ! » Le plus grand poète mystique de langue persane, Djalâl ud-Dîn

Rûmî (1207-1273), auteur entre autres d'une vaste théodicée, le *Mathnawî*, auquel nous avons emprunté plusieurs des apologues cités ici, fait de fréquentes allusions à la forme progressive que doit revêtir l'enseignement :

Puisque j'ai affaire à un enfant, je dois en conséquence tenir le langage qui convient aux enfants.

Disant : « Va à l'école, et je t'achèterai un oiseau, ou je te rapporterai des noix, des pistaches<sup>1</sup>. »

Petit à petit, le guide spirituel va nourrir le disciple du lait de la connaissance, jusqu'à ce qu'il puisse se passer de son aide :

Quand le bébé allaité est séparé de sa nourrice, il se met à manger, et l'abandonne.

Toi, comme les semences, tu es asservi au lait de la terre : efforce-toi de te sevrer toi-même en te nourrissant d'aliments spirituels !

Bois la parole de Sagesse, car elle est devenue une lumière voilée, ô toi qui es incapable de recevoir la lumière dévoilée,

Afin que tu puisses devenir capable, ô âme, de recevoir la lumière, et que tu puisses contempler sans voile ce qui est à présent caché<sup>2</sup>.

Quand le maître donne des indices justes, quelque chose en l'esprit du disciple lui en fait reconnaître la vérité ; alors lui vient la certitude qui ne laisse pas de place au doute :

Cet indice devient un baume pour ton âme malade ; alors, tu diras : « Ô mon ami, tu as dit la vérité. Va devant moi ! Il est temps de se mettre en route ; sois mon guide, je te suivrai, ô toi qui dis la vérité<sup>3</sup>. »

La tradition des maîtres soufis – qui n'est autre que la mystique musulmane – s'est toujours adjoint les procédés qu'elle jugeait favorables à la transmission d'un enseignement, à l'établissement d'un « pont » entre le sensible et l'intelligible. Les récits du Coran, les thèmes folkloriques, viennent constituer un « arsenal de clichés mentaux, mis à la portée de la méditation de chacun » et sur lequel l'esprit se trouve « en prise directe »<sup>4</sup>. Une place essentielle sera donc faite au symbolisme dans ces innombrables contes, anecdotes, apologues – *hikayat* – que l'on retrouve sous la plume des soufis ou dans la littérature orale qui reflète leur pensée. Ils peuvent sembler dépourvus de liens apparents ; pourtant, ils se recoupent en vertu d'affinités cachées entre les significations spirituelles susceptibles de leur être attribuées, et qui utilisent des images familières, souvent pleines d'humour et de réalisme. Leur but est le même : être l'instrument d'une initiation, d'une Connaissance salvatrice.

Tout, et même ce qui pourrait paraître accidentel ou trivial, doit être considéré dans cette perspective. La valeur pédagogique de ces histoires tient au fait qu'elles peuvent se lire à différents niveaux, incitant l'esprit à un effort d'interprétation : c'est en mettant

en œuvre toutes les ressources de son intelligence et de sa culture que l'on comprendra que les paraboles sont, comme le disent les soufis, une mesure, et leur sens, le grain qu'elles contiennent. Ainsi, ces contes, ces histoires merveilleuses, pourront-ils transmettre une morale, une vérité mystique, sous une forme accessible, concrète, frappant l'imagination et permettant de s'en souvenir aisément. L'anecdote demeure plus ou moins cachée dans la mémoire, mais lorsqu'elle se présente de nouveau à l'esprit, sous forme parfois d'une vague réminiscence, elle est lourde de toute sa signification profonde et de sa logique interne. Elle condense aussi tous les sens qu'elle est susceptible de comporter et qui peuvent, l'heure venue, se déployer, à la façon de ces fleurs japonaises dont parle Proust (1871-1922), s'épanouissant dans l'eau qui les fait revivre.

Par ailleurs, comme ces thèmes sont souvent choisis, nous l'avons dit, dans un folklore dont les légendes actualisent un certain nombre d'archétypes fondamentaux, que l'on retrouve à toutes les époques, dans les civilisations et chez les peuples les plus divers, ils bénéficient de toutes ces résonances plus ou moins subconscientes qui en prolongent l'écho. Le symbolisme de ces contes va donc permettre la révélation d'une vérité, saisie selon la formule de chacun, et qui ne peut s'exprimer par aucun autre mode. Il ne suffit pas de prendre plaisir à lire une anecdote, il faut en rechercher le sens profond.

On sait, par ailleurs, la difficulté qu'il y a à définir le symbole et, plutôt que de recourir exclusivement

à l'étymologie rattachant directement ce mot au grec *symbolon*, qui est un signe de reconnaissance, il faut aussi songer à tout ce qu'un autre substantif grec, *symbolè*, évoque : l'idée de rencontre avec l'objet d'un enseignement spirituel. Au point d'interférence de la réalité communiquée et de l'esprit qui la reçoit, c'est un état actif qui va être engendré : essentiellement cette attention dont Malebranche (1638-1715) et après lui Simone Weil (1909-1943) font une vertu majeure. Sous l'effet du symbolisme, en quoi l'on pourrait ne voir que son pouvoir d'incantation, la pensée est en effet incitée à un effort personnel, à une curiosité provoquée, à une recherche. Le premier pas sur la voie de la connaissance mystique sera ce pressentiment d'un au-delà de ce qui n'était perçu que comme une réalité concrète. Dès lors, commence le voyage de l'extérieur vers l'intérieur, de l'apparence à l'inconnu, en vertu de la bivalence du symbole qui voile et dévoile tout à la fois.

Notons au passage que le terme *chari'a*, qui désigne dans l'islam la Loi divine, de même que celui de *tariqa*, dimension intérieure de l'islam – plus généralement connue sous le nom de *tassawuf* (soufisme) –, dérivent tous deux étymologiquement d'une racine qui signifie « chemin ». « Le fait que la Loi divine et la Voie spirituelle se fondent sur le symbolisme de la voie ou du voyage a une grande signification symbolique. Toute vie est un passage, un cheminement à travers ce monde transitoire, vers la Présence divine. La *chari'a* est la voie la plus large, celle qui est destinée à tous les hommes et

leur permet d'atteindre toutes les possibilités de l'état humain sur le plan de l'individu. La *tariqa* est un chemin plus étroit, destiné au petit nombre de ceux qui éprouvent profondément le besoin, et sont capables, d'atteindre la sainteté, ici et maintenant, et cherchent le sentier conduisant à la pleine réalisation de la réalité d'Homme universel, état d'être qui transcende le plan individuel<sup>5</sup>. »

La démarche progressive de l'âme qui aboutit à retrouver ce qu'elle ignorait posséder va être dépeinte par les maîtres de l'islam avec les mots mêmes qui s'appliquent au symbole : il s'agit toujours de la recreation d'une unité perdue. Le but de toute maïeutique est d'actualiser ces potentialités latentes. Un tel itinéraire s'effectuera forcément par étapes, par degrés, décrits par les soufis avec une finesse psychologique inégalée. Nos propos n'étant pas de rappeler un enseignement doctrinal, mais de l'illustrer au moyen d'apologues, nous les avons choisis selon le déroulement d'un itinéraire spirituel, allant de l'Appel de Dieu qui s'adresse au pèlerin pour qu'il se mette en route, jusqu'à la fin du voyage, qui doit lui permettre de « devenir ce qu'il est », de réaliser sa pleine stature spirituelle.

L'invitation au voyage... Pourquoi partir et ne pas rester plutôt à sommeiller tranquillement, tels ces dormants dont parle le Coran dans l'une de ses plus mystérieuses sourates, la dix-huitième, dite de la Caverne ? – archétype universel, comme on le sait, du lieu de la naissance : Zeus en Crète, Jésus

à Bethléem, voient le jour dans une grotte. L'âme endormie dans le monde de la matière est incapable de s'imaginer qu'une autre dimension de l'être existe. Rûmî la compare, dans une lettre, à l'embryon qui ne saurait concevoir ce qui se trouve au-delà de sa prison charnelle<sup>6</sup> :

Pourtant, tu te trouveras en dehors de ce monde pareil au sein maternel : tu quitteras cette terre pour pénétrer dans une vaste étendue, sachant que la parole « La terre de Dieu est vaste » (Coran IV, 97) désigne cette ample région où sont arrivés les saints.

Mais il advient qu'un jour, à une heure, retentit l'Appel à cette Voix divine, « les âmes mortes se lèvent dans leur linceul » : « Debout, amis, partons ! Il est temps de quitter ce monde. »

Le tambour résonne du ciel, voici qu'il nous appelle. Vois le chamelier s'est levé, il a préparé la caravane et veut s'en aller. Ô voyageurs, pourquoi dormir ?

Devant nous, derrière nous, s'élève le tintement des clochettes du départ [...].

Un lourd sommeil est tombé sur toi des sphères tournoyantes :

Prends garde à cette vie si légère, méfie-toi de ce sommeil si lourd.

Aime, cherche le Bien-Aimé ; ami, cherche l'Ami. Ô veilleur, sois sur tes gardes : il ne sied pas au veilleur de dormir<sup>7</sup>.

Tiré de son engourdissement, le pèlerin va prendre son bâton et se mettre en route. Tout au long du chemin, il va vivre des aventures, faire des rencontres. Et l'on retrouve une fois de plus ce symbolisme à double niveau qui caractérise l'enseignement des maîtres du soufisme : l'itinéraire spirituel, dont les différentes étapes sont minutieusement décrites dans les différents traités, va revêtir la forme d'une « histoire ». Aidé par des interventions surnaturelles, le héros lutte contre des adversaires terribles, accomplit des tâches qui semblaient impossibles, va chercher au loin un objet mystérieux ou une femme élue, ce qui est le processus figuré du travail initiatique, le développement des états supérieurs sous une influence spirituelle. Le vrai sujet est toujours « l'histoire d'un homme, sa progression spirituelle malgré tous les obstacles<sup>8</sup> ».

Le Livre saint de l'islam est, lui aussi, susceptible d'une double lecture ; car, le monde visible étant un moyen d'atteindre l'invisible, il n'existe rien dans le premier qui ne soit le symbole des réalités du second. L'un des plus grands penseurs musulmans, Ghazâlî (1058-1111) commentant un passage du Coran dans lequel il est dit que Moïse, entrant dans « *la vallée sacrée* » reçoit l'ordre d'« *enlever ses sandales* » (Coran, XX, 11), fait remarquer la nécessité de ne pas opposer la temporalité et la spiritualité : « Seul celui qui combine les deux manières d'interpréter – c'est-à-dire qui s'abstient de nier le sens extérieur ou le sens intérieur – possède la méthode parfaite. Je dis donc que Moïse entendait par le Comman-

dement d'ôter ses sandales le renoncement aux deux mondes. Il obéit extérieurement en ôtant ses sandales, intérieurement en rejetant les deux mondes, à savoir ce monde-ci et le Paradis<sup>9</sup>. »

Une sourate tout entière qui représente elle-même une constellation de symboles, peut faire l'objet, dans son déroulement et sa cohérence interne, d'une herméneutique symbolique. Prenons par exemple la sourate XVIII, « La Caverne », que nous avons déjà mentionnée. Elle réunit un certain nombre de thèmes fondamentaux qui, à première vue, constituent une série de récits sans lien apparent, alors qu'au contraire ils sont reliés par une profonde logique. On sait que cette sourate débute par l'histoire des dormants, ces jeunes gens réfugiés dans une grotte où ils restent trois siècles, après quoi Dieu les ressuscite. Le sommeil, c'est, bien sûr, le sommeil de l'oubli – *ghafla* : les hommes ordinaires se trouvent plongés dans un état de léthargie spirituelle, c'est donc à une « résurrection » que les âmes sont appelées.

Puis, il est question (Coran XVIII, 60-82) du voyage de Moïse à la recherche du confluent des deux mers. Il s'arrête sur un rocher qui constitue justement cette limite séparant les deux mers, avec son jeune compagnon qui y dépose un instant un poisson séché emporté comme provision de route et qui, redevenu tout à coup vivant, s'enfuit en nageant. Plus tard, Moïse rencontre un Serviteur de Dieu à qui le Seigneur déclare avoir accordé « une Miséricorde venue de Nous » et « une Science émanant de Nous » (Coran XVIII, 65). Ce personnage

mystérieux n'est pas nommé dans le Coran. Ce sont la tradition musulmane et les commentaires qui le désignent comme le « Verdoyant » – *al-khadir* en arabe, *al-khezr* en persan et en turc. [...] Il est le patron des marins en Turquie, identifié en Inde au fleuve Indus – appelé *Rajah Kidar* – et représenté comme un vieillard habillé de vert. Moïse prie Khadir de le guider. Celui-ci accepte, mais enjoint à Moïse de ne pas l'interroger sur les actes qu'il va accomplir. Or, durant le périple qu'ils effectuent ensemble, Khadir se livre à des actions apparemment répréhensibles : c'est ainsi qu'il fait une brèche dans un bateau, destinée à le faire couler. Il tue un jeune homme. Il relève bénévolement un mur menaçant de s'écrouler dans une cité dont les habitants ont refusé de les recevoir. Moïse s'indigne. Khadir lui explique alors les raisons qui l'ont fait agir et qui, en fait, sont dues à la Miséricorde<sup>10</sup>.

Il est ensuite question des expéditions d'Alexandre le Grand (356 av. J.-C.-323 av. J.-C.) – nommé Dhûl-Qarnayn dans le Coran – tentant de découvrir, en traversant l'Orient et l'Occident, la source de l'Eau de la vie qui confère l'immortalité (Coran XVIII, 83-101). Ainsi, plusieurs archétypes apparaissent successivement dans la sourate selon un ordre bien établi : tout d'abord le sommeil, puis la rencontre et l'initiation, et enfin l'Eau de la vie éternelle. Une lecture symbolique de cette sourate nous fait retrouver, dès le début, le thème de la caverne qui typifie, aussi bien dans la psychologie des profondeurs que dans

l'histoire des religions, l'inconscient d'où quelque chose doit naître. Examiné sous cet éclairage, le récit coranique traduit un itinéraire spirituel : les âmes, une fois éveillées de leur inconscience, ne vont-elles pas s'interroger sur l'étrangeté des Voies de Dieu, loin de toute logique humaine ? L'Eau de la vie, qui confère l'immortalité, se trouve « au pays de là où le soleil se couche » (Coran XVIII, 86), c'est-à-dire dans les ténèbres, au-delà de la raison claire. Car c'est d'un autre ordre de connaissance qu'il s'agit. Ces ténèbres ne sont-elles pas celles de la région de l'âme la plus secrète – *sirr* – où réside la Réalité ultime – *haqq* – que les êtres endormis ignoraient posséder au tréfonds d'eux-mêmes ? Car, comme le dit une parole du Prophète de l'islam, « celui qui se connaît connaît son Seigneur ».

Ainsi, reprenant les thèmes qui jalonnent la sourate de la Caverne, Rûmî compare le cœur purifié de tout attachement terrestre à la ruine relevée par Khadir où en fait se trouve un trésor (Coran XVIII, 82). Il est rapporté que Khadir est devenu éternellement vivant parce qu'il a bu à la « Source de l'Unité divine ». L'eau de cette Source, dit encore Rûmî, « c'est le Verbe de Dieu. L'origine de cette fontaine, c'est le cœur du croyant<sup>11</sup> ».

Pour finir, laissons encore une fois la parole à Rûmî afin d'illustrer la dimension éducative des contes, qui est d'autant plus marquante qu'elle s'accompagne d'une pointe d'humour susceptible de provoquer une totale adhésion de l'auditeur<sup>12</sup> :

Un homme captura un oiseau au moyen d'un leurre ; l'oiseau lui dit : « Ô noble sire, Tu as mangé bien des bœufs et des moutons, tu as sacrifié nombre de chameaux ; Tu n'as jamais été rassasié par eux, tu ne le seras pas non plus par moi.

Laisse-moi m'en aller, que je puisse te donner trois conseils, afin que tu te rendes compte si je suis sage ou stupide.

Le premier de ces trois conseils, je te le donnerai perché sur ta main, le second sur ton toit, et le troisième sur un arbre.

Laisse-moi partir, car ces trois conseils t'apporteront la prospérité.

Le premier, qui doit être dit sur ta main, c'est ceci :  
“Ne crois pas une absurdité quand tu l'entends de quelqu'un !” »

Quand l'oiseau eut énoncé le premier conseil sur la paume de la main, il fut libéré et alla se percher sur le mur de la maison et dit :

« Le second conseil est : “Ne t'afflige pas de ce qui est passé ! Quand cela est passé, n'en éprouve pas de regret !” »

Après quoi, il lui dit : « Dans mon corps est cachée une très grosse et très précieuse perle, du poids de dix dirhams.

Aussi vrai que tu es en vie, ce joyau était ta fortune et la chance de tes enfants.

Cette perle t'a échappé, car ce n'était pas dans ton destin de l'acquérir – cette perle qui n'a pas sa semblable en ce monde. »

Comme une femme qui gémit en enfantant, l'homme se mit à pousser des cris.

L'oiseau lui dit : « Ne t'avais-je pas conseillé : “Ne t'afflige pas pour ce qui s'est passé hier” ? Puisque c'est passé et fini, pourquoi te chagrines-tu ?

Ou bien tu n'as pas compris mon conseil, ou tu es sourd.

En ce qui concerne le premier conseil que je t'ai donné, à savoir, “Ne crois pas à une affirmation absurde”,

Ô brave homme, je ne pèse pas moi-même dix dirhams : comment le poids de dix dirhams pourrait-il se trouver à l'intérieur de moi ? »

L'homme recouvrit ses esprits et dit : « Écoute, dis-moi à présent le troisième excellent conseil.

– Eh bien ! dit l'oiseau, tu as fait un si bon usage de ces autres conseils que je ne vois pas pourquoi je te donnerais ce troisième conseil en vain ! »

Donner un conseil à un ignorant obtus, c'est semer dans une terre infertile<sup>13</sup>.



## Présence de Mevlânâ

*En 1987, Eva de Vitray-Meyerovitch reçoit le titre de docteur honoris causa de la part de l'Université Selçuk de Konya pour tous les services rendus à la promotion de l'œuvre de Rûmî et à celle de la culture turque. La remise de ce titre se déroule dans les locaux de l'université, en marge de l'organisation du 1<sup>er</sup> congrès international sur le fondateur de l'ordre des Derviches tourneurs. L'hommage de Konya à la traductrice et commentatrice de Rûmî s'est prolongé bien au-delà de cette distinction puisque, quelques années après la mort d'Eva de Vitray-Meyerovitch, les autorités de la ville firent les démarches nécessaires pour que sa dépouille soit transférée du cimetière de Thiais à celui qui fait face au mausolée de Rûmî à Konya.*

*En 1989, Eva de Vitray-Meyerovitch publie un livre consacré à cette ville chargée d'histoire et de légendes : Konya ou la danse cosmique. Anciennement chef-lieu des Hittites, berceau du christianisme ayant accueilli saint Paul, puis capitale de l'Empire seldjoukide au Moyen Âge, Konya est désormais connue à travers Rûmî que l'on appelle affectueusement « Mevlânâ »,*

*c'est-à-dire « Notre maître ». L'auteure conclut son ouvrage en évoquant, d'une part, la dimension spirituelle de Konya à travers les époques et, d'autre part, le lien profond qui l'unit personnellement avec la capitale de l'Anatolie et le berceau des Derviches tourneurs.*

*« Ainsi sommes-nous partis à la rencontre de l'Anatolie, de son plus intime secret. Sur l'écran du souvenir se déroulent les images témoins de la vie, dans le temps sans épaisseur qui est l'horizontale des choses. La verticale de la croix plonge dans la durée, enracinée dans cette Terre nourricière qui est la Grande Mère. En son sein, la semence de l'esprit atteint le mûrissement qui requiert les âges. Peuples et civilisations apparaissent, pour s'évanouir comme un songe. Danse cosmique, aussi, de vie et de mort, mais dont chaque élan se perpétue dans le cycle des devenir.*

*Conforme, de par sa configuration physique même, à cette fonction matricielle, et telle cette mer intérieure qui la baigna jadis, Konya a vu se déverser en elle le flux et le reflux des apports convergents. Et tous furent de l'ordre du message : message de découvertes et de communications, pensée pour la première fois se cristallisant dans une écriture capable de la transmettre ; message d'éclectisme et de symbiose au niveau des traditions, des arts, des cultes, et plus haut message de communion spirituelle avec l'univers. Et toujours, il s'est agi de dépassement, de rechercher ce qui, en l'homme, est plus grand que lui.*

*Dès lors, se conjoignent sans s'exclure deux notions : celle de la fugacité de l'histoire événementielle et l'instaurant perpétuel qui contient à la fois la permanence de*

*l'être dans le passé et la durée de l'être dans l'avenir, et qui les réunit car il n'y a en Dieu ni matin ni soir. [...]*

*Dans les sons de la flûte qui invite à la danse, puisse-t-il nous être donné de percevoir qu'il est, dans la musique même un mystérieux silence, que dans ce tournoiement vertigineux se trouve le lieu de notre repos. Image d'éternité, au-delà de tout ce qui change ou perdure ce qui ne saurait finir, c'est en nous que Konya appelle à la prière. »*

Djalâl ud-Dîn Rûmî (1207-1273), affectueusement appelé dans toute la Turquie « Mevlânâ », est un homme de son temps, ayant vécu pleinement l'aventure humaine et subi les vicissitudes de son époque, et un homme de tous les temps : une présence vivante et fraternelle vers qui l'on a tendance à se tourner lors des épreuves ou des grandes joies, en disant : « *Ya hazreti Mevlânâ !* » – *hazrat* ne vient-il pas d'ailleurs, étymologiquement de *hudhur*, la présence ? Or, il se trouve que dans notre monde hanté par le spectre de l'absurde, qui a perdu, dans une grande mesure, le sens du sacré et qui est en quête de celui des valeurs, cette grande voix évoque de plus en plus d'échos. Et lorsque moi-même, dont la rencontre avec lui a été le tournant décisif de ma vie, la transformant de fond en comble, je désire transmettre un peu de ce que j'ai reçu, c'est son message que je m'efforce de communiquer, car il

me paraît, plus que nul autre, être au diapason de ces aspirations, répondre à cette attente. C'est dire avec quelle joie j'ai traduit pour la première fois en français *Fihî-ma-fihî*<sup>1</sup>, les *Ghazals*<sup>2</sup>, les *Rubâi'yât*<sup>3</sup>, les *Ma'arif*<sup>4</sup> et le *Valed-Nameh*<sup>5</sup> de Sultân Valâd, et termine actuellement la traduction du *Mathnawî*<sup>6</sup>. Si je me permets de parler de mes travaux personnels, c'est parce que le passage dans ma langue maternelle m'a permis de mesurer tout l'impact de cette pensée. Je voudrais tenter de préciser ici ce qui me semble constituer essentiellement l'actualité de ce message, spécialement pour une jeunesse occidentale, avide et frustrée de spiritualité.

Tout d'abord, Rûmî représente l'universalisme de l'islam. On a dit que le *Mathnawî* était un Coran en langue persane. Cette formulation choque un peu la musulmane que je suis, parce qu'il ne peut y avoir qu'un seul Coran inimitable. Toutefois, si l'on entend par là que tout ce que dit Mevlânâ n'est qu'un commentaire du Livre saint, alors cela est profondément vrai. Et l'esprit de son œuvre est l'esprit même de l'islam. Quand nous lisons, sur le fronton de son centre spirituel devenu aujourd'hui musée : « Viens, viens, qui que tu sois, viens ! C'est ici la demeure de l'espoir », n'est-ce pas là la parole coranique, rappelant que tout homme qui fait le bien, quelle que soit sa dénomination confessionnelle, n'a rien à craindre de son Seigneur (Coran II, 62) ? Nulle distinction de race, de caste, de pratique formaliste, dans une telle vision du monde<sup>7</sup>.

À l'heure actuelle, un triple risque se présente en ce qui concerne la spiritualité : soit un rejet total, soit une fuite malheureuse dans un dogmatisme figé ou des sectes excentriques, soit un syncrétisme facile et sécurisant, mais terriblement réducteur, qui fait penser à ce que serait le mélange dissonant de jazz et de musique classique turque. Or, ce qui est admirable chez Rûmî et les grands soufis, c'est que cet universalisme d'une Révélation qui ne peut être qu'essentiellement une, pour tous les siècles et tous les mondes, s'accompagne du profond respect de la spécificité d'une tradition – paradoxalement d'autant plus universelle qu'elle est plus spécifique – comme les rayons d'une roue qui, tout divers qu'ils soient, se rejoignent au centre. Il y a bien des chemins de recherche, les voies sont différentes, mais toutes aboutissent au même point. J'aimerais rappeler ici le souvenir de mon premier pèlerinage à La Mecque et mon émerveillement de constater que pour la première fois de ma vie, ce n'étaient pas les côtés ou les dos de ceux qui priaient avec moi que j'apercevais, mais le visage d'un autre fidèle, me faisant face, puisque nous étions tous deux prosternés vers un même centre, l'espace étant aboli. C'est donc l'autre que l'on retrouve lorsque toutes les frontières sont annihilées, et là encore je pensais à la merveilleuse parole de Rûmî évoquant « le Visage sans visage », puisque aussi bien partout où l'on se trouve est la « Face de Dieu » (Coran II, 115), dont la figure humaine n'est que le reflet.

Un deuxième aspect du Message de Mevlânâ, qui découle d'ailleurs de celui-ci, c'est son humanisme, sa tendresse pour tous les êtres, fût-ce les plus humbles. Un saint chrétien, François d'Assise (1181-1226), est célèbre dans toute la chrétienté pour sa douce pitié envers les animaux. J'ai toujours été émue par celle de Mevlânâ, comme nous le rapporte Ahmed Aflaki (mort en 1356)<sup>8</sup>. Cet humanisme, plein d'amour, est aussi teinté d'humour. Il faudrait aussi parler de l'amour de la beauté qui par elle-même est sacralisante. Caractéristique de Mevlânâ, il l'est de toute sa *tariqa* qui a donné, pendant des siècles, à l'Empire ottoman ses plus grands poètes, musiciens, calligraphes.

Enfin, je voudrais m'étendre davantage sur un troisième aspect de la pensée de Rûmî qui me semble d'une importance capitale pour le dialogue avec d'autres cultures. Je veux parler de la convergence de ses conceptions métaphysiques et de ses intuitions fulgurantes concernant les vérités scientifiques. Mevlânâ disait que la religion, en définitive, n'est qu'un perpétuel émerveillement – ce terme de *hayrat* revient souvent sous sa plume. Il est fidèle, là encore, à l'enseignement du Coran qui met constamment l'accent sur la nécessité d'avoir recours à la réflexion, à l'observation, fondant, de ce fait, la méthode expérimentale des temps modernes. Et de cette contemplation va naître l'émerveillement.

Ce sentiment, Mevlânâ l'éprouve devant la double dimension de la Réalité : d'une part, celle de l'intériorité, l'homme étant bien plus que ce que l'on peut déduire de son être apparent et qui ne peut être perçu

que sur un autre plan – celui de l'esprit – et, d'autre part, celle de l'univers. En avance de plusieurs siècles sur son époque, Rûmî ne parle-t-il pas de l'atome et des dangers de la fission nucléaire, aussi bien que des systèmes solaires existant dans des univers non encore découverts ? Ou encore de l'évolution, en des termes que ne renierait pas le plus moderne des savants ? Mais Mevlânâ va plus loin, puisqu'il prédit à l'homme, sur l'échelle de l'Être, une ascension qui s'élève jusqu'à l'ange et au-delà.

Cette prescience, difficile à imaginer, vient à l'appui d'un enseignement purement mystique, et c'est en cela que sa valeur pédagogique s'avère irremplaçable. Il ne s'agit pas seulement, en effet, de s'interroger sur l'extraordinaire divination de Mevlânâ, mais ce qui importe surtout, c'est de comprendre que cet aspect extérieur – *zâhir* – des choses n'est aussi essentiel que parce qu'il est un signe. Cela correspond aussi à une exigence de notre époque : pouvoir concilier la foi en un donné révélé, sur lequel se fonde une communauté située dans le temps et l'espace, mais pourtant les transcendant, avec une démarche incessante de l'esprit humain vers plus de connaissance. Et certes, nous pouvons être stupéfaits lorsque Rûmî nous dit que le geste le plus intime d'un homme sur cette planète est perçu sur Sirius. J'avoue avoir éprouvé un choc quand l'un des plus éminents physiciens actuels, Olivier Costa de Beauregard (1911-2007), me disait exactement la même chose, sept siècles plus tard<sup>9</sup>.

Or, si ces intuitions fulgurantes témoignent de l'inspiration et de l'illumination de Rûmî, leur portée, je le répète, est d'ordre métaphysique. L'homme est un microcosme, un résumé de l'univers, ou plutôt, il est en réalité le macrocosme. Car, « bien que le corps humain provienne du firmament et de la terre, le firmament et la terre proviennent du sens profond – *mâ'ni* – de l'homme et de la connaissance [...]. Le ciel et la terre sont la demeure des corps et des volumes. Les corps, qui sont l'enveloppe de l'homme, sont la demeure des âmes, de la raison et de la foi. Donc, le corps est la demeure du sens profond et l'univers est la demeure de la forme. La forme est limitée, et le sens profond est illimité »<sup>10</sup>.

L'homme est comparable à un isthme, situé entre deux ordres de réalité<sup>11</sup>, et lorsqu'il est parvenu à sa pleine stature spirituelle, devenu intermédiaire entre Dieu et le monde, il peut être considéré comme détenant une double fonction : forme totalisante des Attributs divins, il actualise la Conscience divine ; il est un miroir, qui capte l'Image de Dieu et la renvoie aux autres miroirs tournés vers lui. Fait à l'Image de Dieu, il devient Son témoin. C'est pourquoi Mevlânâ déclare : « Dieu n'a créé ni sur la terre, ni dans les cieux sublimes rien de plus mystérieux que l'esprit de l'homme<sup>12</sup>. » S'il se connaissait dans sa vérité, il connaîtrait, comme le dit le *hadîth*, son Seigneur.

À une occasion, Rûmî décrit une séance de psychanalyse où un « médecin » spirituel fait prendre conscience à une jeune fille malade des problèmes

qui troublent son subconscient. Mais, à la différence des psychanalystes ou psychiatres modernes, il va transcender la psyché. En effet, si en dessous de la conscience claire sont refoulés les complexes, au-delà de cette conscience existe une supra-conscience qui est de l'ordre de l'esprit. Bien souvent, Mevlânâ fait allusion à l'abîme existant entre le petit « moi » de l'homme et son « Soi » transcendant. « Entre l'un et l'autre, dit-il, il y a une distance plus grande que la mer d'Oman<sup>13</sup>. » Ainsi, de degrés en degrés, d'étapes en étapes, comme il en a été sur le plan physique, du minéral à l'être humain, la découverte de la Réalité ultime (*haqq*) va-t-elle se faire à l'image de l'ascension d'une échelle qui se trouve dans le for intérieur de l'être humain.

Cette recherche d'une autre dimension de l'être, se basant sur une psychologie transcendantale ou transpersonnelle, est l'un des thèmes étudiés, de façon très actuelle, par les penseurs d'Occident. Au-delà d'une psychothérapie, le but sera l'éveil à un autre plan de réalité. Cependant, ceci ne sera possible qu'au contact d'un maître spirituel vivant qui a l'habilitation de délivrer un enseignement authentique<sup>14</sup>. Mevlânâ disait de lui-même que la fonction qui lui avait été dévolue par Dieu était d'éveiller les âmes endormies. Une fois tirée de son sommeil de l'insouciance, de l'ignorance – *ghafla* – quel va être, pour l'âme, l'objet de la découverte et le but de la quête ? C'est de parvenir progressivement à une connaissance non discursive – *ma'rifa* – et à une certitude intérieure – *yaqîn* – de l'Unité absolue. La

première remise en question est elle-même signe d'éveil : « L'homme s'interroge : "Quel est celui qui regarde par mes yeux, qui parle par ma bouche ? Quel est celui enfin dont je suis le témoin ?" »<sup>15</sup> » et arrive alors le passage, le salut. Le maître d'éveil peut alors être comparé à celui qui, non seulement ouvre les portes, mais fait pressentir l'existence de ces seuils à franchir :

Tout est le lieu de la Vision de Dieu, mais, tant qu'elle n'est pas ouverte, qui dit : "Là-bas se trouve une porte !" ?

À moins que le veilleur n'ouvre la porte, cette idée ne prend pas vie en lui<sup>16</sup>.

Tout est lieu de vision, tout est aussi contenu dans le point du présent. En un sens, le temps est une illusion, mais il constitue aussi la possibilité de déploiement des étapes d'un itinéraire, d'une progression. L'image du tison que l'on fait virevolter et qui fait apparaître une longue ligne de feu, on la trouve, non seulement chez Rûmî, mais aussi dans les *Upanishad*, et chez plusieurs mystiques musulmans comme Shabestarî (1288-1340) ou Hatef Isfahanî (mort en 1783). Ce qui est privilégié, c'est l'instant qui, au-delà des événements de la vie quotidienne, se situe par rapport à une transcendance. Ici apparaît à nouveau la rencontre de deux plans de la réalité, cette notion atomistique du temps étant celle du mystique comme du physicien.

À l'instar du Coran, qui parle souvent par *amthal*, c'est-à-dire de façon symbolique, Mevlânâ a constamment recours par le symbole à cette maïeutique avec laquelle l'esprit est incité à compléter de lui-même ce qui lui est ainsi offert. On sait que l'étymologie grecque du symbole est cette pièce d'argile que transportaient avec eux les voyageurs de l'Antiquité – un *traveller's check*, en quelque sorte – que l'on cassait en deux moitiés. Le créancier devait présenter l'une d'elles pour recevoir ce qui lui était dû. Ainsi, l'histoire symbolique – la *hikaya* –, si fréquente chez Rûmî, va-t-elle permettre une lecture à plusieurs niveaux, selon le degré de perception de celui à qui elle est présentée.

Avant de terminer, je voudrais citer un passage d'une des lettres de Mevlânâ, où il fait comprendre, de manière extraordinairement frappante, les différents niveaux ou plans de connaissance existant pour l'esprit humain et l'impossibilité de concevoir ce qui est au-delà de la prison charnelle.

Observe le prodigieux façonnement de l'embryon humain, dans le sein maternel, où il n'y avait ni mains ni outillage ! Dieu a créé les fenêtres de la bouche, des yeux et des oreilles, la langue et le gosier, et le trésor de la poitrine où Il a mis un cœur qui est à la fois une goutte, un monde, une perle, un océan, un esclave et un roi.

Puis Dieu dit : « As-tu vu depuis où Je vous ai amenés et jusqu'où ? Maintenant encore, Je te dis que Je ne te laisserai pas ici non plus. Je t'emmènerai

au-delà de ce ciel et de cette terre, en une terre très douce et un ciel qu'on ne peut ni imaginer ni se représenter : sa nature est de dilater l'âme dans la joie. Et au sein de ce firmament, ce qui est jeune ne devient pas vieux, ce qui est nouveau ne devient pas ancien, nulle chose ne se corrompt ni ne s'abîme, rien ne meurt. Et si tu ne le crois pas, réfléchis un instant : comment cette goutte de sperme aurait pu te croire si tu lui avais dit que Dieu a créé un monde en dehors de ce monde de ténèbres, un monde où il y a un ciel, un soleil, un clair de lune, des provinces, des villes, des villages, des jardins ; où il existe des créatures, parmi lesquelles il y a des rois, des riches, des gens en bonne santé, des malades, des aveugles ? [...] Aucune imagination et aucune intelligence ne pourraient croire à cette histoire, et pourtant il existe en dehors de ces ténèbres et de cette nourriture du sang un autre monde et une autre nourriture. Or, bien que cette goutte ignorât et niât une telle possibilité, elle n'a pu pourtant éviter de sortir, car on l'a amenée de force au-dehors. »

Tu te trouveras en dehors de ce monde pareil au sein maternel : tu quitteras cette terre pour pénétrer dans une vaste étendue,

Sachant que la parole « La terre de Dieu est vaste » (Coran XXXIX, 10) désigne cette ample région où sont arrivés les saints<sup>17</sup>.

Rien ne pouvait mieux que cette parabole nous convier à aller du signe à la chose signifiée. Le chan-

gement de perspective implique une réorientation salutaire car elle permet de transcender une vision anthropomorphiste et simpliste de l'univers. C'est à cela même que nous invitent toutes les recherches de la science moderne dont le langage ressemble souvent à celui des mystiques, car il dépasse les catégories de la logique. Je crois que l'œuvre de Mevlânâ, qui constitue un retour à l'essence même de la Révélation coranique, est en même temps une ouverture sur un devenir encore inexploré. La beauté et la clarté de son langage, ainsi que la mise au diapason d'un cosmos sacralisé, mû par l'universalité de l'amour, favorisent l'accès à de très hautes vérités métaphysiques : quel plus noble message pouvait être apporté aux hommes de notre temps ?



## La soif du pur amour

*En 1984, Eva de Vitray-Meyerovitch choisit de suivre l'enseignement d'un guide soufi vivant, Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich, qu'elle a pu rencontrer au Maroc par l'intermédiaire de Faouzi Skali. Les circonstances de cette rencontre rappellent la magie et la fulgurance de la rencontre entre Rûmî et son propre maître, Chams ud-Dîn de Tabriz, au cours de laquelle les mots échangés furent le vecteur d'une transmission directe de cœur à cœur. En effet, dès que Sidi Hamza vit celle qui cherchait si ardemment une guidance, il dit : « Rûmî est ici ! » en montrant du doigt l'emplacement de son propre cœur. Cette phrase et ce geste eurent un impact inattendu sur sa visiteuse qui s'effondra, en larmes, saisie par un état spirituel irrépressible. Elle, qui était déjà une septuagénaire, qui avait tellement voyagé, qui avait connu bien des honneurs, qui avait acquis tant de connaissances, succombait spontanément à l'appel de son cœur pour ce maître qui se présentait à elle. Eva de Vitray-Meyerovitch avait consacré toute sa vie de traductrice, d'érudite et de chercheuse à Rûmî et à son œuvre, mais elle avait gardé intact son potentiel*

*de disciple, c'est-à-dire cette pauvreté intérieure sans laquelle il n'y a pas de transformation véritable de l'être.*

*Le rattachement à une voie authentique constitue la clé de voûte de toute démarche visant à vivre de l'intérieur l'enseignement soufi. En effet, le guide spirituel vivant est l'héritier de ceux qui l'ont précédé dans la lignée de transmission jusqu'au Prophète de l'islam et, à ce titre, il a la capacité d'apporter une aide précieuse à ses disciples sur le périlleux chemin menant à la pleine réalisation de l'être. Ainsi que le précise Eva de Vitray-Meyerovitch, « le rôle du maître vivant ne consistera pas seulement dans l'enseignement d'une méthode conformément aux aptitudes des disciples, mais d'une transmission initiatique, de la communication d'un influx divin – sirr –, que peut seul conférer un représentant d'une chaîne remontant au Prophète lui-même ». Cet influx est véritablement le vecteur agissant par lequel une nouvelle conscience de soi peut émerger dans des proportions incomparables avec la connaissance théorique véhiculée par les livres qui ne détient pas ce potentiel de transformation.*

*La pleine participation aux modalités pratiques d'une voie soufie permet de goûter à une saveur bien particulière : celle de l'amour spirituel vis-à-vis duquel tout autre considération s'évanouit. Ce pur amour constitue la couronne des œuvres et il apparaît très révélateur qu'il soit la thématique principale du dernier article important écrit par Eva de Vitray-Meyerovitch : la fin d'une vie lumineuse se conjugue alors avec la*

*pleine expression d'un amour inconditionnel. Selon toute vraisemblance, les vers de Rabi'a cités en guise de conclusion dévoilent l'état de dépouillement intérieur de l'auteure : « O mon Dieu, si je T'adore par crainte de l'Enfer, brûle-moi en Enfer, et si je T'adore par espoir du Paradis, exclus-moi du Paradis, mais si je T'adore uniquement pour Toi-même, ne me prive pas de Ta Beauté éternelle ! » Tout l'itinéraire d'Eva de Vitray-Meyerovitch se résume à une infatigable quête d'Absolu dont l'issue se confond avec la quintessence de la liberté intérieure.*

Qu'est-ce que le soufisme ? Traduction occidentale de l'arabe *tassawuf*, intériorisation vécue d'un donné révélé, conjointe à la stricte observance des pratiques rituelles, il ne s'agit aucunement, contrairement à ce qu'ont trop souvent prétendu les orientalistes, d'un courant de pensée marginal. L'étymologie se rattache au port d'un froc de laine, *suf*, dont les adeptes se revêtaient pour attester de leur détachement des parures terrestres. Les commentateurs ont aussi rapproché ce terme de *safa*, la pureté. L'un des maîtres a dit : « Celui qui est purifié par l'amour est pur, et celui qui est absorbé dans le Bien-Aimé et a renoncé à tout le reste est un soufi<sup>1</sup>. » Le soufisme, expérience spirituelle, est une voie, un itinéraire vers la Réalité ultime – *haqq* – qui est l'Unité absolue et que les pèlerins s'efforcent d'atteindre. Le rôle du maître vivant – le *chaykh* – ne consistera pas seulement

dans l'enseignement d'une méthode conformément aux aptitudes des disciples, mais d'une transmission initiatique, de la communication d'un influx divin – *sirr* –, que peut seul conférer un représentant d'une chaîne – *silsila* – remontant au Prophète lui-même. Ce chemin que parcourt le chercheur est jalonné d'étapes, étudiées avec une finesse psychologique inégalée par les théoriciens du soufisme. Mais, d'entre toutes les « stations », « la plus achevée, la plus extrême, le faite de l'apogée des degrés, déclare Ghâzâli (1054-111), l'Algazel du Moyen Âge, c'est l'amour, qui appartient à Dieu<sup>2</sup>. Nul n'est digne d'amour si ce n'est Dieu. La suprême jouissance est de contempler Dieu face-à-Face : [...] l'intimité, le désir ardent, la douceur de la confiance obligent celui qui aime à un comportement digne de ces faveurs<sup>3</sup> ».

Contrairement à une opinion trop répandue en Occident, les penseurs et les poètes musulmans sont unanimes – à commencer par l'un des plus célèbres, Ibn 'Arabî<sup>4</sup> (1165-1240) – à fonder sur le Livre saint lui-même, ainsi que sur les *hadîths* inspirés au Prophète, la place fondamentale de l'amour dans l'islam. Dieu ne Se désigne-t-Il pas Lui-même, dans le Coran, par ses attributs de *Rahman* et *Rahim*, que l'on traduit, faute de mieux, par « le Compatissant, le Miséricordieux », mais dont l'étymologie, le terme sémitique « *rahm* », veut dire la matrice, le sein maternel ? Cela signifie que le Créateur a pour Ses créatures une tendresse de mère. « Il les aime, et ils L'aiment » (Coran V,

54) : l'Appel divin est premier, l'amour de l'homme n'est qu'une réponse. C'est ce que rappelle un texte fondamental de l'émir Abd el-Kader (1807-1883), héros de l'indépendance algérienne, et aussi grand poète mystique.

Dieu a dit à l'un de ses serviteurs : « Prétends-tu M'aimer ? Si tel est le cas, sache que ton amour pour Moi est seulement une conséquence de Mon Amour pour toi ! Tu aimes Celui qui est. Mais Je t'ai aimé, Moi, alors que tu n'étais pas. »

Il lui dit ensuite : « Prétends-tu que tu cherches à t'approcher de Moi ? Mais Je te cherche, Moi, bien plus que tu ne Me cherches. Je t'ai cherché afin que tu sois en Ma Présence, sans nul intermédiaire, le Jour où J'ai dit : "Ne suis-Je pas votre Seigneur ?" (Coran VII, 172) alors que tu n'étais qu'esprit (*rûh*). Puis tu M'as oublié, et Je t'ai cherché de nouveau, en envoyant vers toi Mes Envoyés, lorsque tu as eu un corps. Tout cela était amour de toi pour toi et non pour Moi. »

Il lui dit encore : « Que penses-tu de ce que tu ferais si alors que tu te trouvais dans un état extrême de faim, de soif et d'épuisement, Je t'appelais à Moi en t'offrant Mon Paradis avec ses houris, ses palais, ses fleuves, ses fruits, ses pages, ses échansons, après t'avoir prévenu qu'auprès de Moi tu ne trouverais rien de cela ? » À cela, le serviteur répondit : « Je me réfugierais en Toi contre Toi. »

Quiconque adore Allâh par crainte du feu de l'enfer, ou pour obtenir le Paradis, quiconque L'invoque pour que sa part des biens de ce monde soit élargie, ou pour que les visages se tournent vers lui, c'est-à-dire pour être glorifié, ou pour écarter le mal que lui cause un oppresseur [...] quiconque fait cela, son adoration est viciée [...]. C'est pourquoi Dieu a prescrit à Ses serviteurs de L'adorer d'une foi parfaitement pure, ce qui implique de ne désirer d'autre récompense que Sa Face.

Celui qui ne suit pas la voie des initiés et n'acquiert pas leurs sciences spirituelles afin de se connaître soi-même n'atteindra pas la parfaite pureté dans l'adoration [...] Mais si la Miséricorde divine lui octroie la connaissance de soi, alors son adoration sera pure et pour lui, le paradis et l'enfer, les récompenses, les degrés et toutes les choses créées seront comme si Dieu ne les avait jamais créés<sup>5</sup>.

Ces passages concernant le pur amour font allusion à deux sujets essentiels sur lesquels nous croyons devoir revenir. Tout d'abord, lorsque Dieu déclare : « Je t'ai cherché », cette parole évoque le verset coranique qui parle du Pacte primordial entre le Créateur et Ses créatures. Dieu interroge, dans la prééternité, les hommes non encore créés, encore « dans les reins d'Adam : “Ne suis-Je pas votre Seigneur ?” et ils répondent : “Oui, en vérité Tu l'es !” » (Coran VII, 172). De ce fait, toute l'humanité est engagée à

reconnaître sa vassalité, attestée par le témoignage de foi : « Il n'y a de dieu que Dieu », ou « Il n'y a de réalité que la Réalité ultime » – *Lâ ilaha illa Allâh* – qui se rattache ainsi, au-delà du temps, à l'anamnèse, à la « re-connaissance », au sens platonicien du terme, puisqu'on ne peut attester que de ce que l'on connaît. Ainsi, c'est Dieu qui a pris les devants de cette « chaîne » spirituelle – *silsila* – dont le pacte contracté entre le disciple et son maître, dans le soufisme, ne sera qu'une réactualisation. Quant au *dhikr* – répétition des Noms et des Attributs divins qui est conféré par le *chaykh* à son disciple –, il signifie « souvenir » dans le sens de la Parole divine : « Souvenez-vous de Moi, et Je me souviendrai de vous » (Coran II, 152).

Ainsi, l'amour de l'homme pour Dieu traduit la nostalgie de son Origine :

J'étais au jour où les noms n'étaient pas, ni aucun signe d'une existence douce d'un nom.

Avant qu'il y eût un jardin, des vignes ou du raisin dans le monde, notre âme était enivrée du vin immortel.

De même que la délicieuse suavité du cri : « Ne suis-Je pas votre Seigneur ? » (Coran VII, 172) subsiste dans le cœur de chaque vrai croyant jusqu'à la Résurrection<sup>6</sup>.

Celui qui se souvient est caché à l'intérieur de nous-mêmes. Dans l'intemporalité de la supra-conscience, l'âme va chercher à retrouver ce qu'elle

ignorait posséder mais qu'elle pressent et Rûmî (1207-1273), comme Platon (424 av. J.-C.-348 av. J.-C), évoque les réminiscences qui naissent dans l'esprit à la façon d'un songe ; il compare aussi cette redécouverte à celle de traces de pas. Indices, empreintes, signes de reconnaissance ou « confuses paroles » : il s'agit toujours en définitive de la recréation d'une unité perdue. Ainsi, l'âme qui glorifie Dieu en ce monde, c'est qu'elle L'a glorifié lors de sa préexistence. Parlant ainsi des signes qui sont donnés à ceux-là seuls qui les ont vus auparavant, Rûmî précise qu'ils sont « tirés du Livre » (Coran XI, 1). La véritable Connaissance que les élus ont apprise de Dieu Lui-même avant qu'ils ne viennent au monde est contenue dans le Coran et dans son « archétype céleste<sup>7</sup> ». Tout savoir partiel dérive de cette Connaissance primordiale. De même, selon une image employée par les soufis, l'amour profane est le reflet de l'Amour divin, comme la lumière de la lune est celui du soleil. Et l'on retrouve ici le thème du miroir, si cher aux mystiques de toutes les traditions.

Une fois qu'il a perçu l'appel de l'Amour divin, l'esprit humain, éveillé à sa dimension transcendante, va aspirer à rejoindre son origine, cette patrie perdue, dont il est séparé par le voile de l'individualité et de l'oubli. Un conte soufi illustre symboliquement cette notion d'exil :

Un roi ordonna un jour que l'on saisisse l'un des plus beaux paons qui vivaient dans le jardin de son palais et qu'on le maintienne dans un sac dissimulant son plumage. Ainsi, seule la tête du paon

pouvait émerger de sa camisole afin de manger les graines au sein d'une corbeille placée à proximité. Triste et misérable, dans cette sombre prison, le paon finit par s'accoutumer à son nouveau statut et à oublier le passé. Parfois, cependant, en entendant les chants des oiseaux, en respirant le parfum des fleurs porté par la brise, il se souvenait confusément d'un monde auquel il n'avait plus accès. Il éprouvait alors une vive nostalgie et un amour pour le Bien-Aimé dont il ne se rappelait plus le visage. Enfin, un beau jour, on le libéra et il prit alors conscience de son être véritable en contemplant sa parure.

Une telle nostalgie, c'est la soif – le « *chawq* » qu'évoquent les soufis – ce désir essentiel de s'unir à la seule Réalité. La quête du disciple est un retour à l'intérieur de soi-même par l'intermédiaire du *chaykh* dont le visage reflète la Présence divine. On comprend alors la place centrale qu'occupe le guide dans le cheminement vers Dieu :

Pendant longtemps, j'ai cherché l'image de mon âme, mais nul ne réfléchissait mon image.

Le miroir de l'âme n'est rien d'autre que le visage de l'ami qui provient de la Patrie divine. [...]

Quand ton œil est devenu un œil pour mon cœur, mon cœur aveugle s'est noyé dans la vision.

J'ai vu que tu étais le Miroir universel pour toute l'éternité, j'ai vu dans tes yeux ma propre image.

J'ai dit : "Enfin, je me suis trouvé moi-même : dans ses yeux j'ai trouvé la Voie de Lumière"<sup>8</sup>.

Dans ce dernier distique, on retrouve la connaissance de soi qu'évoquait l'émir Abd el-Kader dans le passage cité plus haut. L'amour spirituel est en effet indissociable de la Connaissance primordiale, qui se situe bien au-delà de la raison discursive et qui implique une transmutation préalable. La voie initiatique passe nécessairement par l'expérience que l'homme, comme le dit Pascal (1623-1662), « dépasse infiniment l'homme<sup>9</sup> ». Au cours de cet itinéraire de l'âme vers sa Source, tout attachement à ce qui ressort encore du domaine de l'individualité ne peut constituer qu'un obstacle, un voile, séparant de l'union avec la Réalité suprême. Les aphorismes, les anecdotes et les prières des soufis nous fournissent d'innombrables exemples de cette exigence qu'incarne la doctrine du pur amour<sup>10</sup>. À titre d'illustration, voici une narration relatant l'enseignement de l'un des premiers soufis :

Un matin, les disciples de Dhû-l-Nûn Misri (796-859) le virent pleurer si fort que des larmes coulaient dans sa barbe blanche. Ils n'osaient pas questionner le *chaykh* sur la raison de ses pleurs. Enfin, le disciple le plus âgé s'enhardit et pria le *chaykh* de leur expliquer la cause de sa tristesse. Il répondit : « La nuit dernière, j'ai rêvé que je montais au ciel ; j'aperçus une grande et splendide lumière qui m'illuminait. J'entendis Dieu me

parler, non pas seulement avec l'oreille du corps, mais de tout mon être.

Il me dit : “Écoute-Moi, ô Ma créature ! J'ai créé le monde, et j'ai créé les hommes, les répartissant en dix groupes. Neuf d'entre eux ont été fascinés par les plaisirs terrestres. Ils M'ont oublié et sont partis pour satisfaire leurs désirs charnels.

“Alors, J'ai créé l'Enfer. Ceux qui étaient restés à Mes côtés se sont eux-mêmes divisés en dix groupes. Neuf d'entre eux M'ont oublié, trop occupés aux rituels religieux et à ce qui pouvait les protéger contre ce châtement. Ils se sont éloignés de Moi par la crainte et le souci des formes apparentes de la religion.

“Ensuite, J'ai créé le Paradis. Ceux qui étaient encore restés auprès de Moi et qui n'étaient ni enivrés par les plaisirs du monde, ni effrayés par la peur de l'Enfer, se sont encore divisés en dix groupes. Neuf groupes sont partis vers le Paradis, et ils M'ont oublié dans l'espoir de gagner la joie éternelle grâce à la prière, l'observance des rites, les œuvres charitables et l'ascèse.

“Alors, J'ai regardé Mes créatures qui étaient restées : une poignée de gens fidèles qui Me cherchaient, Me demandaient ; des personnes simples qui n'étaient ni attirées par les joies terrestres, ni par celles du monde spirituel, ni par la peur de l'enfer, ni par le désir du Paradis. Je leur dis alors : ‘Ô Mes créatures, que voulez-vous donc ?’ Ils Me répondirent : ‘Ô Seigneur, c'est Toi seul qui sais ce que nous voulons !’<sup>11</sup>”<sup>12</sup>. »

Pour les mystiques, il s'agit bien là de la religion véritable, c'est-à-dire l'Amour de Dieu sans aucune motivation personnelle. Vivre pour aimer Dieu et mourir dans l'espoir de Le contempler. Dès lors, même l'accomplissement des prescriptions religieuses peut constituer un voile s'il est dépourvu d'amour. L'une des plus grandes mystiques soufies des débuts de l'islam, Rabi'a Adawiya (717-801), allait par les rues, ainsi que le raconte Jean de Joinville (1224-1317), tenant d'une main une torche pour brûler le paradis et de l'autre un seau d'eau pour éteindre les flammes de l'enfer<sup>13</sup>. On lui doit, entre autres, cette prière<sup>14</sup> :

Ô mon Dieu, tout ce que Tu m'as réservé en fait de choses terrestres, donne-les à Tes ennemis ; et tout ce que Tu m'as réservé dans le monde à venir, donne-le à Tes amis, car Toi seul me suffis !

Ô mon Dieu, si je T'adore par crainte de l'Enfer, brûle-moi en Enfer, et si je T'adore par espoir du Paradis, exclue-moi du Paradis, mais si je T'adore uniquement pour Toi-même, ne me prive pas de Ta Beauté éternelle !

Ô mon Dieu, ma seule préoccupation et tout mon désir en ce monde, c'est de me souvenir de Toi et, dans le monde à venir, c'est de Te rencontrer. Il en est ainsi pour moi ainsi que je l'ai dit ; mais Toi, fais tout ce que Tu veux !

Je T'aime de deux amours. Un amour qui vient de moi et un Amour qui Te revient de droit. Concernant l'amour qui vient de moi, c'est mon

absorption exclusive dans le souvenir de Toi. Et quant à l'Amour qui Te revient de droit, c'est de ne rien voir sans que je ne Te voie d'abord. Je ne mérite aucune louange ni pour l'un ni pour l'autre, car de ces deux amours, la louange revient à Toi Seul<sup>15</sup>.



## Notes

### 1. *Temps et mystique en islam*

1. Mohammed Iqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, trad. E. de Vitray-Meyerovitch, Éd. du Rocher/Unesco, 1996.

2. *Hadith* rapporté par Abû Hurayra (599-676).

3. « L'Auteur du monde s'est préoccupé de fabriquer une certaine imitation mobile de l'éternité et, tout en organisant le Ciel, il a fait, de l'éternité immobile et une, cette image éternelle qui progresse suivant la loi des Nombres, cette chose que nous appelons le Temps. En effet, les jours et les nuits, les mois et les saisons n'existaient point avant la naissance du Ciel, mais leur naissance a été ménagée, en même temps que le Ciel a été construit. Car tout cela, ce sont des divisions du Temps : le passé et le futur sont des espèces engendrées du Temps, et lorsque nous les appliquons hors de propos à la substance éternelle, c'est que nous en ignorons la nature », Platon, *Timée*, 37d-38a, Les Belles Lettres.

4. Saint Augustin, *Confessions*, Livre onzième, trad. de P. de Labriolle, Les Belles Lettres, 1969.

5. Louis Massignon, « Les Méthodes de réalisation artistique des peuples de l'islam », in *Écrits mémorables*, tome 2, Laffont, coll. « Bouquins », 2009.

6. Cité par L. Massignon, « Le temps dans la pensée islamique », in *Parole donnée*, Le Seuil, 1983.

7. Mohammed Iqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam, op. cit.*

8. Voir dans le présent ouvrage, page 104.

9. Dans l'Antiquité grecque, Zénon est considéré comme le « philosophe du continu ». Il a proposé certains paradoxes afin de montrer que la divisibilité du mouvement aboutit à des conséquences absurdes. Dans le paradoxe de la flèche, il considère qu'une flèche lancée est en fait toujours immobile. En effet, la flèche en vol se trouve à une position précise à chaque instant et, si l'instant est très court, alors la flèche n'a pas le temps de se déplacer pendant cet instant. Au cours des instants suivants, elle va rester immobile pour la même raison : ainsi, la flèche reste immobile et ne peut se déplacer. La théorie du calcul infinitésimal développée notamment par Leibniz (1646-1716) permettra de résoudre ce paradoxe. Pour les développements métaphysiques sur le sujet, voir : René Guénon, *Principes du calcul infinitésimal*, Gallimard, coll. « Tradition ».

10. La théorie des quanta tente de modéliser le comportement de l'énergie à très petite échelle à l'aide de quantités discontinues : les quanta. Elle a servi de base au développement de la physique quantique qui a permis de décrire le comportement des atomes et des particules de façon beaucoup plus aboutie que la physique classique dite « newtonienne ».

11. En écho, cet aphorisme du moraliste Joseph Joubert (1754-1824) : « Où vont nos pensées ? Elles vont dans la Mémoire de Dieu. »

12. Reynold Nicholson (1868-1945), dans une traduction anglaise qu'il donne de ce passage, précise ici en note : « Le cercle de l'existence commence et finit en un point unique : l'Essence de Dieu, qui est perçue par nous sous la forme d'une extension. »

13. Rûmî, *Mathnawî*, I, 1142-1148, trad. E. de Vitray-Meyerovitch et Djamshid Mortazavi, Éd. du Rocher, 2004.

14. Le vocabulaire technique employé ici provient de la langue persane.

15. Ibn 'Arabî (1165-1240) déclare : « Le soufi est le maître du temps. »

16. « La conscience est un trait d'union entre ce qui a été et ce qui sera, un pont jeté entre le passé et l'avenir », in Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, PUF, 2001.

17. Mohammed Iqbal, *Le Livre de l'Éternité*, trad. E. de Vitray-Meyerovitch et Mohammad Mokri, Albin Michel, 1962.

18. Shabestarî (1288-1340), *La Roseaie du Mystère*, trad. E. de Vitray-Meyerovitch et D. Mortazavi, Sindbad, 1995.

19. Rûmî, *Mathnawî*, III, 1426-1437, *op. cit.*

20. Louis Massignon, « Le temps dans la pensée islamique », in *Parole donnée*, *op. cit.*

## 2. Aperçu sur l'enseignement de Rûmî

1. La rencontre entre le jeune Rûmî et l'illustre soufi andalou est une hypothèse plausible, mais n'est pas formellement démontrée.

2. Konya est située au cœur de la partie asiatique de la Turquie actuelle.

3. La relation d'amour entre le maître et son disciple est une constante dans l'histoire de l'enseignement soufi. À une époque récente, Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich (né en 1922), celui qui deviendra le maître d'Eva de Vitray-Meyerovitch en 1984, fait part de la relation qu'il vécut avec son propre maître, Sidi Abû Madyan (1873-1955), marquée par une profonde admiration. Il précise que l'amour est parfait lorsque l'amour du disciple envers le *chaykh* est complété par l'amour du *chaykh* envers le disciple.

4. Rûmî, *Odes mystiques*, trad. E. de Vitray-Meyerovitch et M. Mokri, Le Seuil, 2003.

5. Voir Coran (VII, 172) : « Et lorsque ton Seigneur tira des lombes des fils d'Adam leurs descendants et les fit témoigner contre eux-mêmes, en leur demandant : “Ne suis-Je pas votre Seigneur ?” Et ils répondirent : “Oui, nous en témoignons !” Et ce, afin que vous ne puissiez plus dire le Jour de la Résurrection : “Nous avons été pris au dépourvu !” »

6. Rûmî, *Le Livre du dedans*, traduction et présentation d'Eva de Vitray-Meyerovitch, Actes Sud, coll. « Babel », 2010.

7. Rûmî, *Mathnawî, la Quête de l'Absolu*, *op. cit.*

8. Œuvre majeure de Dante (1265-1321) qui eut un impact considérable dans tout l'Occident du Moyen Âge et de la Renaissance et qui est aujourd'hui considéré, tout comme le *Mathnawî*, comme l'un des chefs-d'œuvre de la littérature mondiale de tous les temps.

9. Œuvre majeure de John Milton (1608-1674) qui est un long poème développant la vision chrétienne de la création de l'univers. Il aborde notamment l'origine de l'homme, la tentation d'Adam et Ève par Satan, leur expulsion du jardin d'Éden et l'histoire d'Israël.

10. « C'est l'amour qui met les cœurs à l'œuvre, en mouvement, qui fait agir. L'amour amincit le voile qui nous sépare de la Réalité divine. On éprouve alors une joie profonde du fait de cette proximité et on est envahi par la perception de la beauté », in Karim Ben Driss, *Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich : le renouveau du soufisme au Maroc*, p. 215, Éd. Arché/alBouraq, 2002.

11. Le mot arabe *sourour* traduit l'idée de joie et provient de la racine verbale *sarra* dont l'un des sens est « couper le cordon ombilical ». De cette même racine dérive le mot *sirr* qui caractérise le secret spirituel diffusé dans les voies soufies bénéficiant de la présence d'un maître vivant. Il y a donc un lien entre l'aspect initiatique de la voie soufie – correspondant à une seconde naissance – et la joie que procure la perspective pour l'âme de se libérer de ses attachements terrestres.

12. Le mot persan « derviche » est l'équivalent de l'arabe *fâqir* et signifie littéralement « pauvre ». On trouve la même allusion à la pauvreté spirituelle chez saint François (1181-1226) qui était appelé le « *Poverello* d'Assise ». Il s'agit là d'une notion ne visant pas forcément la pauvreté matérielle mais plutôt un état de détachement envers toute forme d'attribut, ainsi que l'évoque Ibn 'Ata Allah al-Iskandiri (1250-1309) : « Moi qui suis pauvre dans ma richesse, comment ne le serais-je pas dans

ma pauvreté ? », in *Ibn 'Ata Allah et la naissance de la confrérie shadhilite*, colloque mystique n° 1, trad. Paul Nwyia, Beyrouth, Éd. Dar el-Machreq, 1986.

### 3. *L'âme et le visage du soufisme*

1. René Guénon (1885-1951) a mis en garde ses lecteurs tout au long de son œuvre sur les assimilations excessives entre les différentes formes traditionnelles : chaque forme est en fait une voie d'accès spécifique ramenant *in fine* à ce qu'il nomme « la Tradition primordiale ». Si l'on retrouve des points communs entre différentes formes, cela ne signifie pas qu'il y a une parenté directe entre elles, mais plutôt que les supports de méditation ou l'approche métaphysique sont susceptibles de présenter des ressemblances car la Vérité est une. Concernant spécifiquement le Vedânta, R. Guénon précise : « Le Vedânta, contrairement aux opinions qui ont cours le plus généralement parmi les orientalistes, n'est ni une philosophie, ni une religion, ni quelque chose qui participe plus ou moins de l'une et de l'autre. C'est une erreur des plus graves que de vouloir considérer cette doctrine sous de tels aspects, et c'est se condamner d'avance à n'y rien comprendre ; c'est là, en effet, se montrer complètement étranger à la vraie nature de la pensée orientale, dont les modes sont tout autres que ceux de la pensée occidentale et ne se laissent pas enfermer dans les mêmes cadres », in *L'Homme et son devenir selon le Vedânta*, Éditions traditionnelles, 1947.

2. Voir sur le sujet : Henry Corbin (1903-1978), *Corps spirituel et terre céleste*, Buchet-Chastel, 2005.

3. Voir sur le sujet : Miguel Asin Palacios (1871-1944), *L'Islam christianisé*, Trédaniel, 1996.

4. Hamilton A. R. Gibb, *Encyclopaedia of Islam*, Brill.

5. Rûmî, *Mathnawî*, III, 1150, *op. cit.*

6. Ibn 'Arabî, *La Sagesse des prophètes*, Albin Michel, 2008.

7. Rabi'a, *Les Chants de la recluse*, Arfuyen, 1988.

8. Thérèse d'Avila, *Œuvres complètes*, 4 tomes, Éd. du Cerf, 1982.

9. Ibn 'Arabî, *La Vie merveilleuse de Dhu-l-Nun l'Égyptien*, Sindbad, 1988.

10. Rûmî, *Le Livre du dedans*, Albin Michel, 1997.

11. Eva de Vitray-Meyerovitch, *Rûmî et le soufisme*, Le Seuil « Points Sagesses », 2005.

12. « Le cœur et l'intime des consciences sont le lieu où jaillissent les Lumières » (hikma n° 143), « La prière purifie les cœurs et ouvre les portes de l'invisible – *ghayb* – » (hikma n° 111), Ibn 'Ata Allah al-Iskandiri (1250-1309), *Ibn 'Ata Allah et la naissance de la confrérie shadhilite*, *op. cit.*

13. Titus Burckhardt (1908-1984), *Introduction aux doctrines ésotériques de l'islam*, Dervy, 1969.

14. Louis Massignon, « *Tarîka* », in *Encyclopédie de l'islam*, tome IV, Brill, 1934.

15. On désigne chaque *tarîqa* à partir du nom de son fondateur. Parmi les plus répandues dans le monde, on peut citer : la *Qâdirya*, la *Chadhiliya*, *Naqchabandiya* ou la *Tijaniya*. La voie à laquelle Eva de Vitray-Meyerovitch choisit de se rattacher en 1984 est la *tarîqa Qâdiriya Boudchichiya* qui a connu par la suite une grande expansion au Maroc et au-delà. À ce sujet, voir : Karim Ben Driss, *Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich : le renouveau du soufisme au Maroc*, *op. cit.*

16. La pratique centrale des soufis est la répétition de Noms divins. Sur le lien entre répétition et souvenir, voir le chapitre 2 et le chapitre 11.

17. Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich (né en 1922), guide spirituel d'Eva de Vitray-Meyerovitch, relie la pratique assidue à la libération de l'être : « Tout homme est esclave de quelque chose, sauf les hommes libres intérieurement. Faites beaucoup de *dhikr* afin que vous deveniez libres vous aussi ! »

18. Pour pouvoir diffuser un enseignement, le *chaykh* doit de surcroît avoir reçu une Autorisation divine – *idhn* – lui permettant d'enseigner à un ou plusieurs disciples.

19. Ce rite d'initiation au sein d'une voie soufie est une modalité qui n'a pas de caractère systématique. Dans bien des cas, l'entrée dans une voie soufie s'accomplit par la remise d'un « pacte », symbolisée par une poignée de main entre l'aspirant et le guide au cours de laquelle le guide – ou l'un de ses représentants – prononce intérieurement une formule particulière, généralement tirée du Coran.

20. Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich évoque cet aspect de la voie : « L'amour entre les disciples, et entre les disciples et le *chaykh*, est infini et il grandit sans cesse. On voudrait ne jamais se séparer. Cet amour est dû au *sirr* (secret) et se manifeste car nous ne sommes réunis que pour Dieu. Il fait tomber toutes les différences culturelles. »

21. Une sentence affirme que le chercheur de vérité qui n'a pas de maître a en fait Satan pour maître. Celui qui décide de pratiquer le *dhikr* sans l'autorisation préalable d'un guide spirituel peut subir des perturbations psychiques importantes. Ce phénomène est partiellement à l'origine du « ravissement » que subissent certaines personnes – les *majdhûb* – qui, après une expérience spirituelle forte, ne parviennent pas à se réadapter à la société et vivent en marginaux.

22. Voir sur le sujet : Faouzi Skali, *Jésus dans la Tradition soufie*, Albin Michel, 2013.

#### 4. La roue et le cercle en Orient

1. Carl Gustav Jung (1875-1961), *L'Homme et ses symboles*, Gallimard, coll. « Folio », 1988.

2. Georges Poulet (1902-1991), *Les Métamorphoses du cercle*, Avant-propos, Flammarion, coll. « Champs », 1979.

3. Marguerite Rutten (1898-1984), « Emblèmes géométriques dans la civilisation ancienne du Moyen-Orient », *Revue d'Histoire et des sciences*, 1949, 2, p. 333 sq.

4. *Ibid.*

5. Cf. Elizabeth Douglas van Buren (1881-1961), *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art*, Pontificio Istituto Biblico Rome, 1945.

6. Phyllis Ackermann (1893-1977), in *A Survey of Persian Art*, ouvr. coll., Mazda Pub., 2005.

7. Najm ud-Dîn Bammate (1922-1985), « La Croix et le Croissant », in *La Table ronde*, n° 120 (décembre 1957), Plon.

8. *Les Quatrains d'Omar Khayyam*, Albin Michel, 2005.

9. Toufic Fahd, « La naissance du monde selon l'islam », in *Sources orientales, vol. 1 : La Naissance du monde* (ouv. coll.), p. 237 sq., Le Seuil, 1959.

10. Eva de Vitray-Meyerovitch, *Thèmes mystiques dans l'œuvre de Djâlâl ud-Dîn Rûmî*, Desclée de Brouwer, 1968, p. 226.

11. « L'homme, en cette vie, est comme un point qui se déplace sur une roue en mouvement ; Dieu, l'Un, est au centre, et le juste qui Lui est uni échappe aux vicissitudes de sa condition présente pour accéder à l'éternel et immuable *nunc aeternitatis* », Jules-Augustin Bizet, *Mystiques allemands du XIV<sup>e</sup> siècle*, note au sermon d'Eckhart, « *Intravit Iesus* », Aubier, 1992.

12. N. Bammate, « La Croix et le Croissant », article cité, p. 140.

13. Al-Ghazâlî, « *lhyâ'* », cité par M. Hamidullah, in *Sources orientales, vol. 3 : Les Pèlerinages* (ouv. coll.), p. 112, Le Seuil, 1960.

14. Edward Westermarck (1862-1939), *Ritual and Belief in Morocco*, University Books, 1968.

15. Rûmî (1207-1273), *Rubâi'yât*, n° 60 et 61, trad. E. de Vitray-Meyerovitch et D. Mortazavi, Albin Michel, 1993.

16. Maxime Rodinson (1915-2004), « La Lune chez les Arabes et dans l'islam », in *Sources orientales* (ouv. coll.), vol. 5, p. 175, Le Seuil, 1963.

17. Tout reposait dans Ur et dans Jerimadeth ;  
 Les astres émaillaient le ciel profond et sombre ;  
 Le croissant fin et clair parmi ces fleurs de l'ombre  
 Brillait à l'Occident, et Ruth se demandait,

Immobile, ouvrant l'œil à moitié sous ses voiles,  
 Quel Dieu, quel moissonneur de l'éternel été,  
 Avait, en s'en allant, négligemment jeté  
 Cette faucille d'or dans le champ des étoiles.

Victor Hugo, *La Légende des siècles*, « Booz endormi », NRF poésie, Gallimard, 2002.

18. M. Robinson, « La Lune chez les Arabes et dans l'islam », *op. cit.*, p. 179.

19. *Ibid.*, p. 178.

20. Antoine Court de Gébelin (1719-1784), *Le Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne*, tome IV, p. 107, Paris, Sorin, 1781.

21. Cf., entre autres, Robert W. Hamilton (1905-1995), *Khirbat al Maffar : an arabian mansion in the Jordan Valley*, Clarendon Press, 1959.

22. Voir E. Westermarck, *op. cit.*, et *Dictionnaire des symboles*, Laffont/Jupiter, 1969.

## 5. Approche symbolique du Coran

1. Hakim Tirmidhi, *Le Livre de la connaissance des secrets*, non traduit en langue française.

2. Hakim Tirmidhi, *Le Livre des paraboles tirées du Coran et de la sūnna*, non traduit en langue française.

3. Mahmūd Shabestarî, *La Roseraie du Mystère*, vers 719 sq., *op. cit.*

4. Sultân Valâd (mort en 1312), *Maître et disciple*, chap. 17, Sindbad, 1982.

5. Ibn 'Arabî, *La Sagesse des prophètes*, *op. cit.*, p. 178-179.

6. Rûmî, *Le Livre du dedans*, Sindbad, 1975, p. 246.

7. La pratique des interprétations mystiques chez les soufis est fondée sur la tradition qui rapporte que, le Prophète Muhammad ayant demandé à un certain nombre de ses compagnons, parmi lesquels se trouvait Abdallah ben 'Umar : « Quel est l'arbre qui

ressemble à l'homme ? », Abdallah devina que c'était au dattier que le Prophète pensait.

8. Quchayrî, *Taysîr fi'ilm at-tafsîr* (l'aisance dans la science de l'exegèse), Princeton Library.

9. Rûmî, *Mathnawî*, II, 3622, *op.cit.*

10. Tessère : plaquette de reconnaissance utilisée dans l'Antiquité pour de multiples fonctions (vote, marque de fabrique, entrée au spectacle...).

11. Jean Trouillard (1907-1987), « Symbole et distance », in *Recherches et débats (Le symbole)*, cahier 29, Arthème Fayard, déc. 1959.

12. Seyyed Hossein Nasr (né en 1933), *Islam, perspectives et réalités*, p. 71-75, Buchet-Chastel, 1994.

13. Rûmî, *Mathnawî*, I, 407-408, *op. cit.*

14. Rûmî, *Le Livre du dedans*, trad. E. de Vitray-Meyerovitch, Albin Michel, 1997.

15. Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich (né en 1922) conditionne la pureté du cœur à la pratique du *dhikr* ainsi qu'il le recommande à ses disciples : « Essayez de garder votre intérieur propre et pur. Le *dhikr* que vous pratiquez permettra de faire sortir ce qui subsiste d'impur. »

16. Ghazâlî, *La Revivification des sciences de la religion*, tome III, 20, trad. A. Massouli, Alger, Entreprise nationale du livre, 1985.

17. Rûmî, *Mathnawî*, IV, 2909 *sq.*, *op. cit.*

18. Cité par Louis Massignon, revue *Eranos-Jahrbuch*, XV, 1947.

19. À rapprocher de cette citation de Ghazâlî : « Le monde visible a été créé pour correspondre au monde invisible, et il n'y a rien dans ce monde-ci qui ne soit un symbole de quelque chose dans cet autre monde », in *La Revivification des sciences de la religion*, *op. cit.*

20. Nasafî, *Kachf al-haqaiq* (Le Dévoilement des vérités), Éd. Mahdawi Damghani, 1965.

21. Ghazâlî, *La Revivification des sciences de la religion*, tome IV, 457, *op. cit.*

22. « Et lorsqu'il s'approcha, une voix l'interpella : "Ô Moïse ! Je suis ton Seigneur. Ôte tes sandales, car tu es dans la vallée sacrée de Tuwâ !" » (Coran XX, 11-12).

23. *Ihram* : vêtement traditionnel du pèlerin de La Mecque et Médine.

24. Ghazâlî, *Le Tabernacle des Lumières*, trad. Roger Deladrière, Le Seuil, « Points Sagesses », 2000.

25. « Dieu est la Lumière des Cieux et de la Terre, et le symbole de Sa Lumière est un foyer où se trouve une lampe qui elle-même est nichée dans un récipient de cristal ayant l'éclat d'un astre brillant qui tire sa luminosité d'un arbre béni : un olivier qui n'est ni d'Orient ni d'Occident et dont l'huile jette sa clarté presque d'elle-même, sans avoir été touchée par aucune étincelle, donnant ainsi lumière sur lumière. Dieu guide vers Sa Lumière qui Il veut et propose des paraboles aux hommes, car Sa Science n'a point de limites » (Coran XXIV, 35).

26. « N'as-tu pas vu comment Dieu propose en parabole une très bonne parole ? Elle est comparable à un arbre excellent dont la racine est solide, la ramure élevée dans le ciel et les fruits abondants en toute saison. » (Coran XIV, 24-25).

27. Rûmî, *Mathnawî*, Livre III, 1150 *sq.* et 1251 *sq.*, *op. cit.*

28. Cette sourate fait également l'objet d'un commentaire dans le chapitre 9, pages 153 à 159.

29. Tabarî, *L'Exégèse du saint Coran*, Éd. Dar al-kotob al-ilmiyah, 2009.

30. Rûmî, *Mathnawî*, II, 1208, *op. cit.*

31. Rûmî, *Odes mystiques*, n° 863, *op. cit.*

32. Voir sur le sujet : Faouzi Skali, *Moïse dans la Tradition soufie*, Albin Michel, 2011.

33. Cité dans Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, p. 135-137, Sindbad, 1978, rééd. Albin Michel, 1995.

## 6. La poésie de l'islam

1. En 2003, le nombre de musulmans dans le monde est estimé à environ 1,3 milliard. Les pays comptant le plus grand nombre de musulmans sont : l'Indonésie (200 millions), le Pakistan (140 millions), l'Inde (130 millions), le Bangladesh (110 millions), la Turquie (65 millions), l'Iran, l'Égypte et le Nigeria (60 millions chacun).

2. Saint Augustin, *Les Confessions*, Garnier-Flammarion, 1993.

3. « L'ultime démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la dépassent », Blaise Pascal, *Pensées*, Le Seuil, 1978.

4. « Nous envoyâmes à Marie Notre Esprit (Gabriel), qui se présenta à elle sous la forme d'un homme parfait. Elle lui dit : "Je cherche refuge contre toi auprès du Tout-Miséricordieux. Si tu es pieux, ne m'approche pas !" Il répondit : "Je suis en fait un Messager de ton Seigneur pour te faire don d'un fils pur. – Comment aurais-je un fils, s'étonna-t-elle, alors qu'aucun homme ne m'a touchée, et que je ne suis pas une femme aux mœurs légères ?" Il lui fut répondu : "Ainsi en a décidé ton Seigneur qui a dit : 'Cela M'est facile ! Nous ferons de cet enfant un Signe pour les hommes et une Miséricorde de Notre part'". Et il en fut ainsi » (Coran XIX, 17-21).

## 7. L'humilité du croyant

1. Mohammed Iqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, *op. cit.*

2. Louis Gardet, *Les Hommes de l'islam, Approches des mentalités*, Éd. Complexe, 1999.

3. Ce texte a été traduit spécifiquement par E. de Vitray-Meyerovitch.

4. Djalâl ud-Dîn Rûmî, *Mathnawî*, Livre III, 1120 *sq.*, *op. cit.*

5. Eva de Vitray-Meyerovitch, *Mystique et poésie en islam*, Desclée de Brouwer, 1972, p. 118.

6. Djalâl ud-Dîn Rûmî, *Mathnawî*, Livre II, 1821 *sq.*, *op. cit.*
7. *Ibid*, I, 1934 *sq.*
8. Hujwirî, *Somme spirituelle*, trad. Djamshid Mortazavi, Sindbad, 1988.
9. Seyyed Hossein Nasr (né en 1933), *Islam, perspectives et réalités*, *op. cit.*, p. 52-53.
10. « L'indigence extrême est la meilleure demande que tu puisses adresser dans tes prières car la pauvreté est ce qui attire vers toi les dons » (hikma n° 121), Ibn 'Ata Allah al-Iskandiri (1250-1309), *Ibn 'Ata Allah et la naissance de la confrérie shadhilite*, trad. Paul Nwyia, Beyrouth, Éd. Dar el-Machreq, 1986.  
À rapprocher du verset : « Ce sont pour les pauvres que sont destinées les aumônes » (Coran IX, 60).
11. Farid ud-Dîn 'Attâr (1142-1229), *Le Mémorial des Saints*, traduit par Eva de Vitray-Meyerovitch, Le Seuil, 1976, p. 191-195.
12. Il n'existe pas d'ordres monastiques en islam, mais des confréries, présentant des analogies avec les tiers ordres chrétiens. On s'y rassemble auprès d'un maître – *chaykh* – pour des durées qui varient de quelques heures à quelques semaines. Dans ce dernier cas, il s'agit généralement de retraites.
13. Ibrâhim ibn Adam (700-782), prince de Balkh, abandonna son royaume pour mener une vie d'ascète, vivant du travail de ses mains. Sa légende est restée célèbre.
14. Ibn 'Ata Allah al-Iskandiri (1250-1309), dans *Aspects intérieurs de l'islam*, traduit par Jean Abd-el Jalîl, Le Seuil, 1949, p. 176 *sq.*
15. Litanie de l'Imam Chafi'i (767-820).
16. La direction de La Mecque, vers laquelle on se tourne pour prier.
17. Djalâl ud-Dîn Rûmî, *Mathnawî*, *op. cit.*
18. Farid-ud-Din 'Attâr, *Le Livre divin*, traduit par Fuad Rouhani, Albin Michel, 1990, p. 436.
19. « La vraie connaissance ne s'obtient que lorsqu'on la demande vraiment avec humilité. La démarche pour se rapprocher d'elle est comparable à celle d'une personne désirant

boire de l'eau d'un ruisseau. Cette personne devra se baisser jusqu'au niveau du ruisseau pour pouvoir boire. L'eau étant toujours située dans le lieu le plus bas, il nous faut acquérir la capacité de s'abaisser jusqu'à elle », *in* Karim Ben Driss, *Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich : le renouveau du soufisme au Maroc*, *op. cit.*, p. 160.

## 8. Sur les traces d'Adam et d'Abraham

1. « Lorsque la nuit l'enveloppa, il vit une étoile et il dit :  
 “Voici mon Seigneur !”  
 Mais il dit, lorsqu'elle eut disparu :  
 “Je n'aime pas ceux qui disparaissent.”  
 Lorsqu'il vit la lune qui se levait, il dit :  
 “Voici mon Seigneur !”  
 Mais il dit, lorsqu'elle eut disparu :  
 “Si mon Seigneur ne me dirige pas, je serai au nombre des égarés.”  
 Lorsqu'il vit le soleil qui se levait, il dit :  
 “Voici mon Seigneur ! C'est le plus grand !”  
 Mais il dit, lorsqu'il eut disparu :  
 “Ô mon peuple ! Je désavoue ce que vous associez à Dieu.  
 Je tourne mon visage, comme un vrai croyant, vers Celui qui a créé les cieux et la terre.  
 Je ne suis pas au nombre des polythéistes” » (Coran VI, 76-79).

2. Rûmî, *Le Livre du dedans*, *op. cit.*

3. Le martyr n'est cependant pas considéré en islam comme la voie privilégiée ainsi que l'atteste le *hadîth* : « L'encre du savant est plus précieuse que le sang du martyr. »

4. « Le souvenir d'Adam est aussi attaché aux Lieux saints de l'islam. Une tradition rapporte ainsi que le premier homme et la première femme, après avoir été chassés du Paradis, furent séparés l'un de l'autre et s'égarèrent sur terre, jusqu'à ce que la

Grâce divine leur permet de se retrouver enfin au mont Arafat, à l'est de La Mecque. Il est dit, également que la première Ka'ba avait été édifée par Adam et détruite lors du Déluge avant d'être reconstruite par Abraham, puis rendue par Muhammad au culte du pur monothéisme oublié depuis des générations. [...] Ainsi, le pèlerin qui se rend au Centre, représenté sur terre par La Mecque, confirme non seulement son appartenance à la communauté de Muhammad, mais son rattachement à la tradition d'Abraham et même, au-delà, à celle d'Adam. Au lieu même où le premier couple humain avait trouvé grâce devant Dieu, il a conscience de se "laver de ses péchés", car le jour d'Arafat est celui du pardon » (Roger du Pasquier, *Découverte de l'islam*, Le Seuil), 1984.

5. Voir dans le présent ouvrage, page 163.

### 9. Le chemin des contes soufis

1. Rûmî, *Mathnawî*, IV, 2577, *op. cit.*

2. *Ibid*, III, 1286 *sq.*

3. *Ibid*, II, 2981.

4. Louis Massignon, « Le folklore chez les mystiques musulmans », in *Opera Minore*, II, Dar Al Maaref, 1969, p. 345-352.

5. Seyyid Hossein Nasr, *Islam, perspectives et réalités*, *op. cit.*, p. 114.

6. Voir dans le présent ouvrage le chapitre 10.

7. Rûmî, *Diwane-Chams e-Tabrizi*, in *Anthologie du soufisme*, p. 227-228, *op. cit.*

8. Émile Dermenghem, *Contes kabyles*, Éd. Chariot, 1945.

9. Ghazâlî, *Le Tabernacle des lumières*, *op. cit.*

10. Voir Faouzi Skali, *Moïse dans la tradition soufie*, chapitre 14, Albin Michel, 2011.

11. Rûmî, *Mathnawî*, II, 1208, *op. cit.*

12. Beaucoup d'histoires initiatiques soufies sont ponctuées d'humour, telles les histoires d'un simple d'esprit – appelé Nasrudîne en Orient et Djouha au Maghreb – dans lesquelles

une profonde sagesse est cachée derrière les facéties. Voir J.-L. Maunoury, Nasr-Eddin Hodja, *Absurdités et paradoxes de Nasr Eddin Hodja*, Phébus.

13. Rûmî, *Mathnawî*, IV, 2245 sq., *op. cit.*

#### 10. Présence de Mevlânâ

1. Rûmî, *Le livre du dedans*, *op. cit.*

2. Rûmî, *Odes mystiques*, *op. cit.*

3. Rûmî, *Rubâiy'ât*, *op. cit.*

4. Sultân Valâd, *Maître et disciple*, *op. cit.*

5. Sultân Valâd, *La Parole secrète*, Éd. du Rocher, 1988.

6. Eva de Vitray-Meyerovitch publiera ce travail trois années plus tard : Rûmî, *Mathnawî : la quête de l'Absolu*, *op. cit.*

7. Cette vision est corroborée par le propre guide d'Eva de Vitray-Meyerovitch, Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich (né en 1922) : « Nous devons nous efforcer de créer des ponts et chercher à entretenir des relations de proximité avec les autres communautés. Qu'on soit juif, chrétien ou musulman, nous sommes tous sur terre pour louer Dieu et se respecter mutuellement. »

8. Aflaki, *Les Saints des derviches tourneurs*, trad. Clément Huart, Sindbad, 1978.

9. Olivier Costa de Beauregard, *La Notion de temps, équivalence avec l'espace*, Hermann, Librairie philosophique Vrin, 1983.

10. Sultân Valâd, *Maître et disciple*, *op. cit.*

11. Voir aussi cette sentence de Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich : « La répétition de *Lâ ilaha illâ Llâh* est le point de jonction entre le Ciel et la Terre. » Les séances de *dhikr* qu'effectuent les soufis permettent d'actualiser les potentialités spirituelles contenues en chacun.

12. Rûmî, *Mathnawi*, VI, 2877, *op. cit.*

13. Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich évoque une image assez proche : « Prenons l'exemple d'une boule de neige que l'on jette

dans l'océan, la boule de neige symbolisant ici le "moi" et l'océan symbolisant la Réalité divine. La boule de neige n'est rien d'autre que de l'eau gelée, et une fois jetée dans l'océan, elle redevient liquide, petite goutte dans l'océan. L'ego (*nafs*) n'a qu'une existence éphémère et illusoire si on le considère en lui-même, coupé de son origine. De même, pour la boule de neige, si on se fie à son état présent, à sa consistance du moment, elle semble bien différente de l'eau, elle paraît être d'une nature originale, autre que celle de l'océan, mais en réalité, elle n'est qu'un peu d'eau, quelques gouttes semblables à toutes les autres gouttes de l'océan. Il n'y a qu'une eau et différents états de cette même eau. »

14. La nécessité pour le disciple d'un rattachement à un maître vivant est notamment confirmée par Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich : « Celui qui se base uniquement sur les écrits des maîtres soufis du passé ne fait que suivre leurs djellabas (vêtements). Les méthodes appropriées de l'enseignement varient en fonction des conditions de l'époque, et seul le maître vivant détient les clés de la progression initiatique. » Voir Karim Ben Driss, *Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich : le renouveau du soufisme au Maroc*, *op. cit.*

15. Rûmî, *Mathnawi*, trad. Eva de Vitray-Meyerovitch et Djamshid Mortazavi, *op. cit.*

16. *Ibid.*, I, 3763 *sq.*

17. Eva de Vitray-Meyerovitch, *Mystique et poésie en islam*, *op. cit.*, p. 242.

## 11. La soif du pur amour

1. Cette citation est à rapprocher de la parole de Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich à l'attention des ses disciples : « Soyez les gardiens de votre cœur et rendez-le propre et pur comme un lieu de prière ! »

2. « L'Amour est la plus élevée des stations, c'est le diadème des œuvres », in Karim Ben Driss, *Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich : le renouveau du soufisme au Maroc*, *op. cit.*, p. 213.

3. Ghazâlî, *Le Livre de l'amour de Dieu*, ENAL (Éditions nationales algériennes), Alger, 1986.

4. Voir Ibn 'Arabî, *Traité de l'amour*, Albin Michel, 2000.

5. Abd el-Kader, *Écrits spirituels*, Michel Chodkiewicz, Le Seuil, 2000.

6. Rûmî, *Mathnawi*, III, 2344 sq., *op. cit.*

7. *Ibid.* II, 170.

8. *Ibid.* II, 93 sq.

9. Blaise Pascal, *Pensées*, *op. cit.*

10. Par exemple : « Comment un cœur pourrait-il être illuminé tant que les formes des choses existantes se reflètent dans son miroir ? », Ibn 'Ata Allah al-Iskandiri (1250-1309), *Ibn 'Ata Allah et la naissance de la confrérie shadhilite*, hikam n° 13, *op. cit.*

11. *Ibid.*, « Le mieux que tu puisses Lui demander est ce que Lui-même te demande », hikam n° 70.

12. Ibn 'Arabî, *Vie merveilleuse de Dhû-l-Nûn l'Égyptien*, trad. Roger Deladrière, Sindbad-Actes Sud, 1990.

13. Joinville, *Vie de Saint Louis*, Classiques Garnier, 1995.

14. Rabi'a, *Chants de la recluse*, trad. de l'arabe par Mohammed Oudaimah et Gérard Pfister, postface de Louis Massignon, Arfuyen, 1988.

15. En écho à ce poème de Rabi'a, Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich confirme la prééminence de l'Amour dans le cheminement :

Nous voguons dans l'océan de l'Amour divin alors que  
l'Union est notre bruine,

Sois à nos côtés et tu réussiras, ô toi l'émir et le lion !

Si tu évoques l'Union, elle est de Lui vers Lui :

L'Amour est l'océan englobant qui s'est révélé à celui qui  
a atteint la pure connaissance.

Le soleil resplendissant des Vérités, dans le cœur, s'est  
levé,

Et tout s'est anéanti quand, dans le cœur, il est descendu.  
(in Karim Ben Driss, *Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich : le  
renouveau du soufisme au Maroc*, *op. cit.*, p. 217.)

## Glossaire des termes techniques employés

*Abad* : post-éternité

*'Abd* : serviteur

*Âmana* : dépôt

*Amthal* : parabole

*An* : instant

*Anamnesis* : réminiscence

*'Ârif* : connaissant

*Asl* : principe

*Aya* : signe, verset

*Azal* : prééternité

*Baraka* : bénédiction, influx

*Bast* : expansion

*Bâtin* : secret, intérieur

*Chahâda* : témoignage, profession de foi

*Châhid* : témoin

*Chams* : soleil

*Charh* : explication

*Chari'a* : loi, voie

*Chawq* : soif, désir

*Chaykh* : maître spirituel

*Chirk* : polythéisme

*Dahr* : temps

*Da'wa* : appel

*Dhikr* : répétition, rappel, souvenir

*Dîn* : religion

*Djalâl* : majesté

*Fâqir, derviche* : pauvre, disciple

*Fitra* : nature originelle

*Furqân* : critère

*Ghafla* : oubli, ignorance

*Ghâyb* : occulte, caché

*Hadîth* : parole rapportée

*Hadra* : présence

*Hâl* : état fugitif

*Haqq* : vérité

*Hayrat* : émerveillement

*Hikaya* : anecdote

*Hikma* : sagesse

*Himma* : attraction

*Hudhur, hazrat* : présence

*Ibada* : culte

*Idhn* : autorisation

*Ihrâm* : vêtement du pèlerin

*Ijtihad* : effort

*Ijtimâ* : réunion rituelle

*Ilahiya* : divin

*Ilhâm* : inspiration

*'Ilm* : science

*Imtidâd* : expansion

*Instibâ* : interprétation

*Islam* : soumission, abandon dans la paix

*Kalâm* : discussion

*Khabar* : fait historique

*Khadir* : verdoyant

*Khalwa* : retraite spirituelle

*Khirqa* : manteau cérémonial

*Kufr* : incroyance

*Mahabba* : amour

*Majdhûb* : ravi en Dieu

*Malakut* : monde imaginal

*Malâma* : blâme

*Malâmati* : « gens du blâme »

*Ma'nî* : signification

*Maqâm* : station

*Ma'rifa* : connaissance

*Mithaq* : pacte primordial

*Mu'alama* : transaction

*Mujâhada* : mortification

*Mûmin* : croyant

*Murchid* : guide

*Murîd* : disciple

*Nafs* : ego, âme

*Oumma* : communauté

*Qalam* : plume

*Qalb* : cœur

*Qibla* : direction

- Qudsî* : sacré, saint  
*Rûh* : esprit  
*Safa* : pureté  
*Sahib* : compagnon, seigneur  
*Sama'* : oratorio, écoute  
*Silsila* : chaîne de transmission  
*Sirr* : secret spirituel  
*Suf* : laine  
*Sufi* : adepte accompli  
*Sumbolon* : tessère d'argile  
*Tachbîh* : anthropomorphisme  
*Tafra* : saut  
*Taqlid* : conformisme  
*Tarîqa* : voie  
*Tassawuf* : soufisme  
*Tawba* : repentir  
*Tawhîd* : unité  
*Ta'wîl* : exegèse  
*Ummi* : illettré  
*Wadi'* : vallée  
*Wajd* : extase  
*Yaqîn* : certitude  
*Waqt* : instant  
*Zâhid* : ascète  
*Zâhir* : extérieur  
*Zakat* : dîme, purification  
*Zâman* : temps  
*Zaouïa* : centre spirituel

## Sources

1. Temps et mystique en islam : paru dans *Mélanges Georges Jamati : création et vie intérieure / Recherches sur les sciences et les arts*, éditions du CNRS, 1956.

2. Aperçu sur l'enseignement de Rûmî : paru sous le titre *Djâlâl ud-Dîn Rûmî et la mystique persane au XIII<sup>e</sup> siècle*, Bulletin de la Société Ernest Renan, compte rendu de la séance du 26 octobre 1957.

3. L'âme et le visage du soufisme : paru dans la revue *Planète*, n° 18, septembre 1964.

4. La roue et le cercle en Orient : paru dans la revue *Archéologia*, n° 23 / juillet-août 1968, p. 18-23.

5. Approche symbolique du Coran : paru sous le titre *De l'écriture chez quelques mystiques musulmans*, in *II<sup>e</sup> Rencontre islamo-chrétienne : Sens et niveaux de la Révélation*, Série *Études islamiques* n° 6, édité par le Centre d'études et de recherches économiques et sociales de l'Université de Tunis, p. 285-299.

6. La poétique de l'islam : paru in *La traversée des signes* de Julia Kristeva, Le Seuil, coll. « Tel Quel ».

7. L'humilité du croyant : publié dans le périodique *Christus*, n° 104 / octobre 1979, p. 484-495.

8. Sur les traces d'Adam et d'Abraham : publié sous le titre *Une doctrine de l'unicité*, in revue *Le Magazine littéraire*, n° 181 / février 1982, p. 33-36.

9. Le chemin des contes soufis : paru dans *Question de*, n° 47 / avril-mai 1982, Éditions Retz, p. 84-94.

10. Présence de Mevlânâ : publié dans la cadre du *1<sup>er</sup> Congrès international sur Mevlâna*, 3-5 mai 1987, Konya, édité par l'Université Selçuk, p. 27-33.

11. La soif du pur amour : publié sous le titre *La Doctrine du pur amour dans le soufisme*, in *L'Amour transpersonnel*, éditions Trismégiste, 1989, pp. 53-62.

# Table

|   |     |
|---|-----|
| <i>Avant-propos :</i>                                 |     |
| <i>Eva de Vitray-Meyerovith, un destin</i> .....      | 7   |
| <i>Introduction</i> .....                             | 17  |
| 1. Temps et mystique en islam (1956).....             | 25  |
| 2. Aperçu sur l'enseignement<br>de Rûmî (1957) .....  | 39  |
| 3. L'âme et le visage du soufisme (1964)...           | 45  |
| 4. La roue et le cercle en Orient (1968)....          | 61  |
| 5. Approche symbolique<br>du Coran (1975).....        | 71  |
| 6. La poétique de l'islam (1975).....                 | 95  |
| 7. L'humilité du croyant (1979) .....                 | 111 |
| 8. Sur les traces d'Adam<br>et d'Abraham (1982) ..... | 131 |
| 9. Le chemin des contes soufis (1982) .....           | 143 |
| 10. Présence de Mevlânâ (1987).....                   | 159 |
| 11. La soif du pur amour (1989) .....                 | 173 |
| <i>Notes</i> .....                                    | 187 |
| <i>Glossaire des termes techniques employés</i> ..... | 205 |



## DU MÊME AUTEUR

*Aux Éditions Albin Michel*

JÉSUS DANS LA TRADITION SOUFIE  
avec Faouzi Skali  
Coll. « Spiritualités vivantes poche », 2013

LA PRIÈRE EN ISLAM  
Coll. « Spiritualités vivantes poche », 2003

ANTHOLOGIE DU SOUFISME  
Coll. « Spiritualités vivantes poche », 1995

ISLAM, L'AUTRE VISAGE  
Entretiens avec Rachel et Jean-Pierre Cartier  
Coll. « Espaces libres », 1995

*Textes traduits du persan et présentés  
par Eva de Vitray-Meyerovitch*

LES SECRETS DU SOI, SUIVI PAR  
LES SECRETS DU NON-MOI,  
de Mohammad Iqbal  
Coll. « Spiritualités vivantes poche », 1989

RUBÂ'YÂT, DE DJALÂD-UD-DÎN-RÛMÎ  
Coll. « Spiritualités vivantes poche », 1993

LES QUATRAINS DE RÛMÎ, DE DJALÂD-UD-DÎN-RÛMÎ  
Calligraphies de Hassan Massoudy  
Coll. « Les carnets du calligraphe », 2000



« Espaces libres »  
au format de poche

DERNIERS TITRES PARUS

200. *Simon le Mage*, de J.-Cl. CARRIÈRE.
201. *Œdipe intérieur. La présence du Verbe dans le mythe grec*, d'A. de SOUZENELLE.
202. *Saint François d'Assise ou la puissance de l'amour*, de S. ROUGIER.
203. *Dieu versus Darwin*, de J. ARNOULD.
204. *Sagesses pour aujourd'hui*, entretiens réalisés par C. MESNAGE.
205. *Jésus, l'homme qui évangélisa Dieu*, de R. LUNEAU.
206. *Anthologie du chamanisme*, de J. NARBY et F. HUXLEY.
207. *La Roue de la médecine*, de SUN BEAR et WABUN.
208. *Moine zen en Occident*, de R. RECH et B. SOLT.
209. *Enquête sur la réincarnation*, dir. par P. VAN EERSEL.
210. *Une femme innombrable, le roman de Marie Madeleine*, de J.-Y. LELOUP.
211. *Sœur Emmanuelle, la chiffonnière du ciel*, de Sœur SARA et G. COLLARD.
212. *S'ouvrir à la compassion*, collectif dir. par L. BASSET.
213. *Le Livre du vide médian*, de F. CHENG.
214. *Préceptes de vie de l'Abbé Pierre*, d'A. NOVARINO.
215. *Préceptes de paix des Prix Nobel*, de B. BAUDOUIN.
216. *Cheminer vers la sagesse*, de D. CHOPRA.
217. *Le Chant des profondeurs*, collectif dir. par N. NABERT.
218. *Islam et démocratie*, de F. MERNISSI.
219. *Le Harem politique*, de F. MERNISSI.
220. *Contes de la chambre de thé*, de S. de MEYRAC.
221. *Deux mille dates pour comprendre l'Église*, de M. HEIM.

222. *La Femme dans l'inconscient musulman*, de F. AÏT SABBAH.
223. *La Consolation des consolations. L'Abbé Pierre parle de la mort*, d'A. NOVARINO.
224. *La mort est une question vitale*, d'E. KÜBLER-ROSS.
225. *Les Araignées sans mémoire*, d'A. JODOROWSKY.
226. *Une spiritualité d'enfant*, collectif dir. par Lytta BASSET.
227. *Quel devenir pour le christianisme ?*, Mgr BARBARIN et L. FERRY.
228. *Thérapie de l'âme*, de Cheikh K. BENTOUNES.
229. *Cathares, la contre-enquête*, d'A. BRENON et J.-Ph. de TONNAC.
230. *La Foi des démons ou l'athéisme dépassé*, de F. HADJADJ.
231. *Rastenberg*, de Ch. SINGER.
232. *Cabaret mystique*, d'A. JODOROWSKY.
233. *Le Sens du sacré*, ouvr. collectif.
234. *À l'écoute du ciel*, de F. MIDAL.
235. *J'ai mal à mes ancêtres*, de P. VAN EERSEL et C. MAILLARD.
236. *Jésus rendu aux siens*, de S. MALKA.
237. *L'Islam sans soumission*, d'A. BIDAR.
238. *De l'éducation*, de KRISHNAMURTI.
239. *Dans les pas de Rûmi*, de N. TAJADOD.
240. *Éloge d'une vieilleuse heureuse*, dir. par COLETTE MESNAGE.
241. *La fragilité, faiblesse ou richesse ?* ouvrage collectif.
242. *Transformer sa vie par la méditation*, de N. FERRON.
243. *La Presqu'île interdite. Initiation au Mont Athos*, d'A. DUREL.
244. *La Libellule et le Philosophe*, d'A. CUGNO.
245. *Les Amitiés célestes*, de J. KELEN.
246. *Universalité de l'islam*, d'E. de VITRAY-MEYEROVITCH.