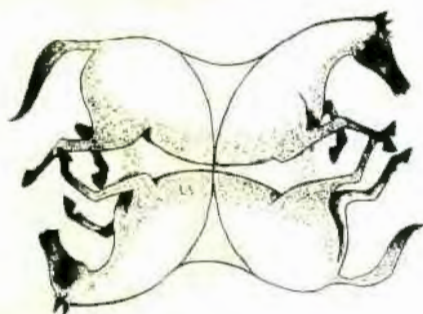


AUX CONFINS DE LA SCIENCE

LES SOUFIS ET L'ÉSOTÉRISME

Idries
Shah



PAYOT, PARIS

LES SOUFIS ET L'ÉSOTÉRISME

Ascètes et mystiques de l'Islam, les Soufis représentent une grande « tradition secrète » dont la méthode d'accès à la Connaissance a influencé non seulement la pensée orientale, mais également une grande partie de la pensée occidentale.

Si le Soufisme appartient à la pensée orientale, ce n'est que dans la mesure où il a gardé certaines croyances tombées en désuétude en Occident. S'il est occulte et mystique, ce n'est que dans la mesure où il suit une route différente de celle de tout système autoritaire et dogmatique.

L'histoire du Soufisme, c'est l'histoire d'une quête sans cesse renouvelée, sans cesse fuyante devant celui qui la poursuit. C'est aussi l'exemple des grands Maîtres vénérés. Mais c'est encore l'inspiration de bien d'autres quêtes : celle des Charbonniers et des Maçons, celle de la Pierre philosophale, celle des Chevaliers et de tant d'autres chercheurs de la Connaissance et de la Vérité.

IDRIES SHAH

LES SOUFIS
ET L'ÉSOTÉRISME



PAYOT, PARIS
106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN

—
1972
—

LA SITUATION

L'humanité dort, préoccupée seulement par ce qui est inutile et vivant dans un monde faux. Croire que l'on puisse s'élever au-dessus de cette condition est une habitude et une coutume non une religion.

Cette « religion » est inepte...

Ne bavardez pas devant les Gens de la Voie. Consu-
mez-vous plutôt de honte. Votre religion et votre
connaissance sont inverties si vous êtes tête-bêche
par rapport à la réalité.

L'humanité est en train de fabriquer le filet où elle
se prend.

Un lion (L'homme de la Voie) fait éclater sa cage.

(Du maître soufi SANAI d'Afghanistan,
le professeur DE ROUMI, dans *Le Jardin*
Muré de la Vérité, écrit en 1131.)

PRÉFACE DE L'AUTEUR

La dernière chose envisagée en écrivant ce livre, c'est qu'il puisse être considéré comme hostile à l'érudition ou à la méthode académique. Les érudits d'Orient et d'Occident ont héroïquement consacré le laheur de leur vie entière, à travers leurs disciplines propres, à mettre à la disposition du monde le matériel littéraire et philosophique soufi. Dans bien des cas, ils ont fidèlement rapporté l'affirmation réitérée par les Soufis eux-mêmes que la voie des Soufis ne peut être comprise au moyen de l'intellect, ni par l'étude livresque ordinaire. Que ce principe fondamental ne les ait pas empêchés d'essayer de faire entrer le soufisme dans le champ de leur propre compréhension, témoigne en faveur de leur honnêteté intellectuelle et de leur foi en leur propre système d'investigation.

Cependant, ce serait s'inscrire en faux contre le soufisme que de ne pas affirmer qu'on ne peut l'apprécier au-delà d'un certain point, à moins de se trouver dans les conditions d'un enseignement véritable, où la présence physique d'un maître soufi est nécessaire. Aux yeux d'un soufi, ce n'est pas par hasard que la « doctrine secrète » dont on a, depuis un temps indéfini, soupçonné et recherché l'existence, se révèle ici fuyante devant celui qui la poursuit. Si, peut-on dire, le communisme est une religion sans dieu, l'étude académique du soufisme sans que l'on soit, en quelque façon, un soufi pratiquant, est du soufisme privé de son élément essentiel. Si cette assertion milite contre la tradition rationaliste que l'individu peut trouver la vérité par le simple exercice des facultés dont il dispose, il n'y a qu'une réponse : le soufisme, la « tradition secrète », ne s'acquiert pas sur la base de principes appartenant à un autre monde, celui de l'intellect. Si l'on estime que la vérité sur le fait extraphysique ne peut être recherchée que grâce à une certaine façon de penser : la façon rationnelle et « scientifique », il ne saurait y avoir de contact entre le soufi et le chercheur présumé objectif.

La littérature soufie et l'enseignement préparatoire se proposent

d'aider à établir un lien entre ces deux modes de pensée. S'il était impossible d'y mettre un lien, ce livre n'aurait aucune valeur et n'aurait pas dû être entrepris.

Le Soufisme, en tant qu'aliment pour la société, n'a pas à subsister dans la société sous une forme immuable. Cela revient à dire que les Soufis ne construisent pas de systèmes comme on bâtit un édifice, pour l'étude et l'instruction des générations successives. Le Soufisme se transmet par l'Exemple humain, par le maître. Ce n'est point parce qu'il est un personnage peu familier au monde en général, ni parce qu'il a des imitateurs, qu'il faut en conclure qu'il n'existe pas.

On trouve des traces de soufisme dans des organisations égarées, où cet élément de transmission humaine de la « baraka » a cessé d'exister, où seule persiste la forme. Puisque cette coque extérieure est ce que l'homme peut percevoir le plus facilement, nous devons nous en servir pour attirer l'attention sur quelque chose de plus profond. Contrairement à l'homme ordinaire, nous ne pouvons dire que tel ou tel rituel, tel ou tel livre, incarnent le soufisme. Nous partons d'un matériel humain, social et littéraire qui est à la fois incomplet (car non accompagné actuellement de l'impulsion de l'Exemple vivant, du maître) et secondaire (en ce qu'il n'est que partiellement absorbé). Les faits historiques, tels qu'une organisation religieuse et sociale, lorsqu'ils persistent, sont des phénomènes secondaires, extérieurs, dont la survivance dépend de l'organisme, de l'émotion et des apparences. Ces facteurs, si essentiels pour la continuité des systèmes courants, ne sont, pour parler soufi, qu'un substitut à la vitalité d'un organisme, différente qu'est celle-ci de l'apparence et du sentiment ⁽¹⁾.

Une école soufie, comme n'importe quel autre facteur naturel, vient au monde pour s'épanouir et disparaître, et non pas pour laisser derrière elle un rituel mécanique ou des survivances intéressantes pour l'anthropologiste. La fonction d'un aliment, c'est d'être transformé, et non pas de laisser des traces inaltérables. C'est à cette tendance que se réfère le grand-maître soufi Jami lorsqu'il dit que si on laisse la barbe devenir toute broussailleuse, elle rivalise avec la chevelure pour attirer l'attention ou réclamer la préséance.

On comprendra aisément que les exigences « organique » et d'« exemple humain » du soufisme le mettent toutes deux d'emblée hors de portée d'une étude conventionnelle.

Pourtant, il n'est pas sans utilité de s'intéresser aux influences du soufisme sur la culture humaine. Tout d'abord, nous pouvons observer des tentatives faites pour combler la brèche entre la pensée ordinaire et l'expérience soufie — tentatives qui se situent en poésie, littérature ou autres, et qui étaient destinées à amener à une perception et une réalisation supérieure la conscience ordinaire, atténuée ou embryonnaire de l'homme.

En second lieu, les soufis soutiennent que, même dans les cultures

⁽¹⁾ Voir, plus loin, la note « Perspectives ».

où la pensée autoritaire et mécanique a étouffé toute compréhension, l'individualité humaine aura à s'affirmer en quelque chose, ne serait-ce même qu'à travers le sentiment primitif que la vie doit avoir plus de sens que le sens officiellement répandu.

C'est dans un but d'illustration que, dans ce livre, l'accent a été mis sur la diffusion de la pensée soufie pendant une certaine période (commençant au VII^e siècle de l'ère présente). Ce faisant, si l'on a présenté des matériaux tout à fait nouveaux, ce n'est nullement dans un but de scolastique. La scolastique s'intéresse à l'accumulation d'informations et aux déductions à en tirer. Le soufisme est engagé dans le développement d'une ligne de communication avec l'ultime connaissance, et non dans la combinaison de faits isolés, quelque passionnants qu'ils soient au point de vue historique, ni dans l'élaboration théorique, si peu que ce soit.

Il convient de rappeler que le soufisme n'appartient à la pensée orientale que dans la mesure où il a gardé certaines croyances, tombées en désuétude en Occident, telles que l'« exemple humain ». Il est occulte et mystique seulement dans la mesure où il suit une route différente de celle que tout système autoritaire et dogmatique a donnée pour vraie. Le soufisme prétend que cette dernière attitude ne constitue qu'une partie, qu'une phase de l'aventure humaine. Parce qu'il se réclame d'une source « réelle » de connaissance, le soufisme ne peut accepter les prétentions de cette phase temporaire qui, vue au-dedans d'elle-même, est considérée couramment comme la phase « logique ».

Une bonne partie du matériel présenté ici est incomplète, car il n'est pas possible d'accroître la masse littéraire formelle du soufisme sans la contrepartie de la pratique du soufisme. Pourtant, une grande partie de ce matériel est inconnue, hors des cercles soufis traditionnels. On n'a pas l'intention, ici, d'influer sur la tradition scolastique, avec laquelle ce matériel ne présente que les rapports les plus superficiels, qui ne sauraient être poussés trop loin sans déformation.

Le soufisme se connaît par le soufisme. Il est intéressant de noter la différence entre la Science telle que nous la connaissons aujourd'hui et telle que la voyait l'un de ses pionniers. Roger Bacon, que l'on considère comme le prodige des temps médiévaux et comme l'un des plus grands penseurs de l'humanité, fut le pionnier de la méthode d'acquisition de la connaissance par l'expérience. Ce moine franciscain apprit des soufis de l'école illuministe qu'il y a une différence entre les informations que l'on collecte et la connaissance des choses que donne l'expérience vécue. Il dit, dans son *Opus Maius*, où il cite l'autorité soufie :

« Il y a deux modes de connaissance, par l'argumentation et par l'expérience. L'argumentation amène à des conclusions et nous oblige à nous y soumettre, mais elle n'entraîne pas la certitude et n'enlève pas les doutes, de façon à ce que l'esprit puisse demeurer en paix dans la vérité, à moins que l'expérience n'y pourvoie ».

Cette doctrine soufie est connue en Occident, en tant que méthode scientifique procédant par induction, et la science occidentale qui en découle est fondée largement là-dessus.

La Science moderne, cependant, au lieu d'accepter l'idée de la nécessité de l'expérience dans toutes les branches de la pensée humaine, a pris ce mot dans son sens d'expérimentation, sens dans lequel l'expérimentateur reste autant que possible hors de l'expérience.

Aussi, du point de vue du soufisme, lorsqu'en 1268 il écrivit ces lignes, Bacon lançait la science moderne, tout en ne transmettant qu'une partie de la sagesse sur laquelle elle eût pu être établie.

Depuis lors, la pensée scientifique a travaillé continuellement et héroïquement dans cette tradition partielle. Bien qu'elle prenne racine dans le travail des soufis, cette tradition, en se dégradant, a détourné le chercheur scientifique d'une approche de la connaissance par elle-même, par l'expérience, et non pas simplement par l'expérimentation.

LES HABITANTS DE L'ÎLE

L'homme ordinaire se repent de ses péchés : Les élus se repentent de leur négligence.

(Dhu'l-Nun MISAI.)

La plupart des fables renferment au moins une part de vérité et souvent elles permettent aux gens d'absorber des idées que leurs formes ordinaires de penser les empêcheraient de digérer. Les fables ont donc été utilisées également par les maîtres soufi pour présenter une image de la vie plus en harmonie avec leurs sentiments (ce qui aurait été moins réalisable à l'aide d'exercices intellectuels).

Voici une fable soufi sur la situation humaine, résumée et convenablement adaptée, comme cela doit toujours être, au moment où elle est contée. Les fables ordinaires, faites pour se distraire, sont considérées par les auteurs soufi comme une forme d'art dégénérée ou inférieure.

Il y avait une fois une communauté idéale qui vivait dans une terre lointaine. Ses membres ne connaissaient pas toutes ces peurs dont nous sommes affligés maintenant. Au lieu d'incertitude et de fluctuations, ils avaient un but défini et des moyens plus complets de s'exprimer. Bien que leurs vies ignorassent toutes les pressions et les tensions que l'humanité considère maintenant essentielles à son progrès, elles étaient plus riches parce qu'à la place il y avait d'autres éléments, et meilleurs. Leur mode d'existence était donc légèrement différent. Nous pourrions presque dire que nos perceptions actuelles ne sont que la grossière contrefaçon des perceptions réelles que possédait cette communauté.

Ils avaient des vies réelles, non des demi-vies.

Nous pouvons les appeler le peuple El Ar.

Ils avaient un chef qui découvrit que leur pays allait devenir inhabitable pendant, disons, une période de vingt mille ans. Il organisa leur évasion, réalisant bien que leurs descendants ne pourraient retourner chez eux avec succès qu'après maintes épreuves.

Il trouva pour eux un lieu de refuge, une île dont les caractéristiques n'étaient que grossièrement semblables à celles de leur patrie d'origine. Du fait de la différence de climat et de situation, les immi-

grants durent subir une transformation. Elle les rendit physiquement et mentalement plus adaptés aux circonstances nouvelles ; des perceptions grossières, par exemple, remplacèrent des perceptions plus fines. Ainsi, la main du travailleur manuel devient-elle plus dure, ce qui répond aux besoins de son métier.

Pour réduire la douleur qu'aurait amené une comparaison entre les états anciens et les nouveaux, on leur fit presque entièrement oublier le passé. Seul en resta un obscur souvenir, suffisant pourtant pour qu'il soit réveillé quand le temps serait venu.

Le système était très compliqué mais bien mis en place. Les organes au moyen desquels le peuple pouvait survivre sur l'île étaient aussi ceux du plaisir physique et mental. Les organes réellement formés dans l'ancienne terre d'origine furent soumis à une forme spéciale de mise en sommeil et raliés à cette obscure mémoire, pour permettre son activation éventuelle.

Lentement et péniblement, les immigrants s'installèrent, s'ajustant aux conditions locales. Les ressources de l'île étaient telles que, conjuguées à l'effort guidé d'une certaine manière, les gens pouvaient s'échapper sur une autre île située sur le chemin de retour à la terre d'origine. Cette île était la première de toute une chaîne sur laquelle une acclimatation graduelle eut lieu.

La responsabilité de cette « évolution » était confiée à des individus qui pouvaient la porter. Ils étaient nécessairement un petit nombre parce que, pour la masse des gens, l'effort de garder dans leur conscience deux formes de connaissance était virtuellement impossible. L'un semblait toujours en conflit avec l'autre. Certains spécialistes étaient dépositaires de la « science spéciale ».

Ce « secret », la méthode pour effectuer le passage, n'était rien de plus ni de moins que la connaissance des arts maritimes et de leur application. L'évasion nécessitait un instructeur, les matières premières, des gens, l'effort et la compréhension. Cela leur étant donné, les gens pouvaient apprendre à nager et aussi à construire des navires.

Ceux qui, à l'origine, avaient la charge des opérations de l'évasion firent clairement entendre à chacun qu'une certaine préparation était nécessaire avant que quiconque pût apprendre à nager ou même prendre part à la construction d'un navire. Pendant un certain temps, l'opération se déroula de manière satisfaisante.

C'est alors qu'un homme, dont on avait jugé qu'il lui manquait, pour le moment, les qualités requises, se rebella contre cette mesure et trouva moyen de développer une idée magistrale. Il avait observé que l'effort nécessaire pour s'évader imposait aux gens un fardeau lourd et souvent importun, semblait-il. En même temps, ils étaient disposés à croire ce qui leur était dit sur le travail d'évasion. Il réalisa qu'il pouvait acquérir un certain pouvoir et aussi se venger de ceux qui l'avaient sous-estimé, ainsi qu'il le pensait, en exploitant simplement ces deux constatations.

Il proposa seulement d'enlever le fardeau, affirmant qu'il n'y avait pas de fardeau.

Il fit cette proclamation :

« Il n'est nul besoin pour l'homme d'intégrer son esprit et de l'exercer de la manière qui vous a été décrite. L'esprit humain est déjà une chose consistante, stable et continue. On vous a dit que vous deviez devenir un artisan dans le but de construire un navire. Moi je dis que non seulement vous n'avez pas besoin d'être un artisan — mais que vous n'avez pas du tout besoin de navire ! Un habitant de l'île a seulement besoin d'observer quelques règles très simples pour survivre et demeurer intégré à la société. En exerçant le sens commun, inné en chacun, il peut atteindre à quoi que ce soit sur cette île, notre demeure, la propriété et l'héritage communs de tous ! »

Le bavard, ayant suscité un grand intérêt parmi le peuple, apporta maintenant des preuves à ses dires et continua :

« S'il y a une quelconque réalité dans les navires et la natation, montrez-nous des navires qui aient fait le voyage et des nageurs qui soient revenus ! »

Ceci était un défi aux instructeurs qu'ils ne pouvaient pas relever. Il était basé sur une supposition dont le troupeau assoupi ne pouvait pas alors voir le caractère fallacieux. Vous voyez, les navires ne sont jamais revenus de l'autre terre. Les nageurs, quand ils revenaient, avaient subi une adaptation nouvelle qui les rendait invisibles à la foule.

La foule insista pour qu'on lui donne des preuves.

« La construction de navires », dirent les évadés, en tentant de raisonner la révolte, « est un art et un métier. L'étude et la pratique de cette science reposent sur des techniques spéciales. Prises ensemble, elles forment une activité totale qui ne peut pas être examinée par fragments, comme vous le demandez. Cette activité comporta un élément impondérable, appelé *baraka*, de là le mot « barque » — navire. Ce mot signifie « la Subtilité » et elle ne peut pas vous être montrée ».

« Art, métier, totalité, *baraka*, sottises », s'écrièrent les révolutionnaires.

Et ils pendirent autant d'artisans dans l'art des navires qu'ils purent en trouver.

Le nouvel évangile fut accueilli partout comme une libération. L'homme avait découvert qu'il était déjà arrivé à maturité ! Il se sentait, pour un temps du moins, comme débarrassé de responsabilité.

La plupart des autres manières de penser furent bientôt englouties par la simplicité tranquillissante du concept révolutionnaire. Bientôt, il fut considéré comme le fait de base qui n'avait jamais été contesté par aucun esprit rationnel. Rationnel, naturellement, s'appliquait à quiconque agréait la théorie générale sur laquelle la société était désormais basée.

Les idées en opposition aux nouvelles idées étaient facilement traitées d'irrationnelles. Tout ce qui était irrationnel était mauvais. Dorénavant, même s'il éprouvait des doutes, l'individu devait les

supprimer ou les écarter car il devait passer à tout prix pour un être rationnel.

Ce n'était pas très difficile d'être rationnel. On devait seulement adhérer aux valeurs de la société. De plus, les preuves de la vérité de la raison abondaient — pourvu que la pensée n'aille pas au-delà de la vie de l'île.

La société avait maintenant trouvé temporairement son équilibre dans les limites de l'île ; elle paraissait fournir l'image d'une complétude plausible, si on la voyait à travers ses propres critères. Elle était basée sur la raison plus l'émotion, les faisant paraître toutes deux plausibles. Le cannibalisme, par exemple, était permis sur des bases rationnelles. On trouvait que le corps humain était comestible. La comestibilité était une caractéristique de la nourriture. Donc le corps humain était une nourriture. En vue de compenser les insuffisances de ce raisonnement, on trouva un expédient. Le cannibalisme fut contrôlé dans l'intérêt même de la société. Le compromis étant le signe d'un équilibre temporaire, de temps en temps quelqu'un indiquait un nouveau compromis et la lutte entre la raison, l'ambition et la communauté produisait quelque nouvelle norme sociale.

Puisque l'art de construire les navires n'avait pas d'application évidente dans la société, l'effort pouvait facilement être qualifié d'absurde. Il n'y avait pas besoin de navires — il n'y avait nulle part où aller. Les conséquences de certaines suppositions peuvent servir à « prouver » ces suppositions, elles-mêmes. C'est ce qui est appelé pseudo-certitude, substitut de la certitude réelle. C'est sur elle que nous reposons chaque jour quand nous supposons devoir vivre encore toute une journée. Mais les habitants de notre île l'appliquaient à tout.

Deux articles dans la grande *Encyclopédie Universelle de l'île* nous montrent comment opérait le processus. Distillant leur sagesse en partant de la seule nourriture mentale qui leur était accessible, les sages de l'île produisaient, au toute honnêteté, ce genre de vérité :

Navire : Déplaisant. Un véhicule imaginaire dans lequel les imposteurs et les fourbes ont proclamé qu'il était impossible de « traverser l'eau », ce qui est une absurdité scientifiquement établie aujourd'hui. On ne connaissait dans l'île aucun matériau imperméable à l'eau avec lequel un tel « navire » eût pu être construit, en laissant de côté la question de savoir s'il y a une destination au-delà de l'île. Prêcher la « construction des navires » est un crime majeur tombant sous la loi n° 17 du Code Pénal, subdivision J, concernant « la Protection des Crédules ». La folie de construire des navires est une forme extrême d'évasionisme mental, un symptôme d'inadaptation. Tous les citoyens sont soumis à l'obligation constitutionnelle d'avertir les autorités sanitaires s'ils soupçonnent chez quiconque la présence de cette tragique condition.

Voir : *Natation ; Aberrations mentales ; Crime (majeur)*.

Lectures : Smith J., *Pourquoi on ne peut pas construire de navires*, Monographie de l'Université de l'île, n° 1151.

Natation : *Désagréable*. Une prétendue méthode pour propulser le corps à travers l'eau sans se noyer, en général dans le dessein d'« atteindre un lieu en dehors de l'île ». L'« étudiant » en cet art désagréable devait se soumettre à un rituel grotesque. Pour la première leçon, il devait se coucher

sur le sol et remuer les bras et les jambes en obéissant aux ordres d'un « instructeur ». Le concept entier est basé sur le désir de prétendus instructeurs d'exercer une domination sur les crédules des époques barbares. Plus récemment, ce culte a pris la forme d'une folie épidémique.

Voir : *Navire, Hérésies, Pseudo-Arts*.

Lectures : Brown W., *La Grande Folie « Natatoire »*, 7 volumes, Institut de la Lucidité Sociale.

Les mots « déplaisant » et « désagréable » étaient utilisés dans l'île pour indiquer tout ce qui contredisait le nouvel évangile, connu sous le nom de « Please ». L'idée cachée était que les gens, maintenant, se satisfaisaient eux-mêmes dans le cadre de la nécessité générale qui était de satisfaire l'État. L'État était pris dans le sens de « tous les gens ».

Il est à peine surprenant que très tôt la seule pensée de quitter l'île emplît la plupart des gens de terreur. Semblablement, on a observé une terreur très réelle chez des prisonniers à long terme sur le point d'être relâchés. A l'extérieur du lieu de captivité, il y a un monde vague, inconnu, menaçant.

L'île n'était pas une prison. C'était une cage avec des barreaux invisibles plus efficaces que de vrais barreaux ne pourraient l'être.

La société insulaire devenait de plus en plus complexe. Nous ne pouvons examiner que quelques-uns de ses traits principaux. Sa littérature était riche. En plus des œuvres culturelles, il y avait de nombreux livres qui expliquaient les valeurs et les accomplissements de la nation. Il y avait aussi un système de fiction allégorique qui démontrait à quel point la vie eût été terrible si la société ne s'était pas organisée selon l'actuel et rassurant schéma.

De temps en temps, des instructeurs essayaient d'aider toute la communauté à s'échapper. Des capitaines se sacrifiaient pour qu'un climat soit rétabli qui permettrait aux constructeurs de navires actuellement cachés de continuer leur travail. Tous les efforts étaient interprétés par les historiens et les sociologues en référence aux conditions existant sur l'île, sans qu'ils pensent à un contact quelconque en dehors de cette société fermée. Des explications plausibles de presque tout étaient relativement faciles à fournir. Aucun principe d'éthique n'était impliqué parce que les savants continuaient à étudier avec une consécration authentique qui paraissait vraie. « Que pouvons-nous faire de *plus* ? », demandaient-ils, impliquant par ce mot « plus » que l'alternative pouvait résider dans un effort quantitatif. Ou bien ils se demandaient l'un à l'autre : « Que pouvons-nous faire d'*autre* ? » supposant que la réponse pourrait être dans « autre » — c'est-à-dire quelque chose de différent. Leur problème réel était qu'ils supposaient être capables de formuler les questions et qu'ils ignoraient le fait que les questions étaient tout aussi importantes que les réponses.

Naturellement, les habitants de l'île avaient toute licence de pensée et d'action à l'intérieur de leur propre petit domaine. La diversité des idées et les différences d'opinion donnaient l'impression de la

liberté de pensée. La pensée était encouragée, à condition qu'elle ne soit pas « absurde ».

La liberté de parole était permise. Elle était de peu d'usage en l'absence du développement de la compréhension qui n'était pas poursuivi.

Le travail et l'insistance des navigateurs devaient prendre différents aspects en accord avec les changements survenant dans la communauté. Ce fait rendait leur réalité encore plus déconcertante pour les étudiants qui essayaient de les suivre du point de vue de l'île.

Au milieu de toute cette confusion, même la capacité de se rappeler l'évasion possible pouvait parfois devenir un obstacle. La conscience réveillée de la potentialité de l'évasion n'était pas très discriminative. Le plus souvent, les prétendus évadés, bien qu'empressés, s'en tenaient à n'importe quelle sorte de substitution. Un vague concept de navigation ne peut être d'aucune utilité sans orientation. Même les plus ardents parmi les constructeurs de navires avaient été entraînés à croire qu'ils avaient déjà cette orientation. Ils étaient déjà mûrs. Ils haïssaient quiconque remarquait qu'ils pouvaient avoir besoin d'une préparation.

Des versions bizarres sur la natation ou la construction de navires excluaient souvent les possibilités d'un progrès réel. Les plus blâmables étaient les partisans de la pseudo-natation ou des vaisseaux allégoriques, simples fripons, qui offraient des leçons à ceux encore trop faibles pour nager, ou des passages à bord de navires qui n'avaient pas encore été construits.

Les besoins de la société avaient à l'origine rendu nécessaires certaines formes d'efficacité et de pensée qui se développèrent dans ce qui est connu comme science. Cette approche admirable, si essentielle dans le champ où elle trouvait son application, déborda finalement sa signification réelle.

L'approche appelée « scientifique », tôt après la révolution du « Please », se répandit jusqu'à recouvrir toute espèce d'idées. Finalement, les choses qui ne pouvaient être amenées à l'intérieur de ses limites furent nommées « non scientifiques », un autre synonyme commode pour « mauvais ». Les mots, sans qu'on le sache, étaient emprisonnés puis automatiquement asservis.

En l'absence d'une attitude convenable, ainsi que font les gens qui, laissés à leurs propres ressources dans une salle d'attente lisent fiévreusement des magazines, les habitants de l'île s'absorbèrent à trouver des substitutions à l'accomplissement qui était le but original (et en vérité final) de l'exil de cette communauté.

Quelques-uns purent détourner leur attention avec plus ou moins de succès dans des entreprises principalement émotionnelles. Il y avait différents ordres d'émotion mais aucune échelle adéquate pour les mesurer. Toute émotion était regardée comme « intérieure » ou « profonde » — en tout cas plus profonde que la non-émotion. L'émotion qui, on le voyait, poussait ces gens aux actes physiques et men-

taux les plus extrêmes que l'on connaisse était automatiquement qualifiée de « profonde ».

La majorité des gens se fixaient des objectifs ou laissaient les autres les fixer pour eux. Ils pouvaient se vouer à un culte après l'autre, ou à l'argent ou à l'importance sociale. Certains adoraient certaines choses et se sentaient supérieurs aux autres. D'autres, rejetant l'adoration telle qu'ils la concevaient, se croyaient sans idoles et se permettaient donc en toute sûreté de railler tout le monde.

Les siècles passèrent, l'île était envahie par les débris de ces cultes. Pire que les débris ordinaires, elle se perpétuait elle-même. Des gens bien intentionnés et d'autres arrangeaient ces cultes et les réarrangeaient et ils se propageaient à nouveau. Pour l'amateur et l'intellectuel, ceci constituait une mine de matériel académique ou « initiatique » donnant un sentiment réconfortant de variété.

De magnifiques facilités permettant de s'adonner à toutes les « satisfactions » limitées proliférèrent. L'île regorgeait de palais et de monuments, de musées et d'universités, de sociétés d'études, de théâtres et de stades. Naturellement, les gens s'enorgueillissaient de ces avantages liés pour la plupart — pensaient-ils — d'une manière générale à la vérité ultime. Comment exactement, ceci échappait à presque tous.

La construction des navires était en liaison avec certaines dimensions de cette activité, mais d'une façon inconnue de la plupart.

Clandestinement, les navires levaient leurs voiles, les nageurs continuaient à enseigner la natation...

Les conditions existant sur l'île n'effrayaient pas trop les gens qui s'étaient voués à cela. Après tout, eux aussi étaient originaires de cette même communauté et gardaient avec elle et sa destinée des liens indissolubles.

Mais souvent ils avaient à se préserver eux-mêmes des attentions de leurs concitoyens. Quelques habitants « normaux » de l'île essayaient de les sauver d'eux-mêmes. D'autres tentaient de les tuer, pour des raisons également sublimes. D'autres même cherchaient ardemment leur aide mais ne pouvaient les trouver.

Toutes ces réactions à l'existence des nageurs étaient le résultat d'une même raison, filtrée à travers différentes sortes d'esprits. Cette raison était qu'à peu près personne ne savait alors ce qu'était au juste un nageur, ce qu'il faisait et où on pouvait le trouver.

Tandis que la vie sur l'île devenait de plus en plus civilisée, une étrange mais logique industrie se développait. Elle se consacrait à imputer des doutes sur la validité du système sur lequel la société reposait. Elle réussit à éliminer les doutes sur les valeurs sociales en s'en moquant ou en en faisant la satire. L'activité pouvait prendre un visage triste ou heureux mais elle devint en réalité un rituel répétitif. C'était potentiellement une industrie valable, mais on l'empêchait d'exercer une fonction réellement créatrice.

Les gens sentaient qu'en permettant à leurs doutes de s'exprimer temporairement, ils pouvaient en quelque sorte les apaiser, les

exorciser, les rendre presque propices. La satire passait pour une allégorie pleine de sens ; l'allégorie était acceptée mais non digérée. Les pièces de théâtre, les livres, les films, les poèmes, les pasquinades étaient le véhicule habituel de ce développement, bien qu'une grande part empruntait des voies plus académiques. Pour beaucoup d'habitants de l'île, cela faisait plus émancipé, plus moderne ou progressiste de suivre ce culte de préférence aux plus anciens.

Ici et là, un candidat se présentait encore devant un maître-nageur pour conclure un marché. Habituellement, il s'ensuivait une conversation stéréotypée de ce genre :

- Je veux apprendre à nager.
- Vous voulez faire un marché?
- Non. Je veux seulement emporter ma tonne de choux.
- Quels choux?
- La nourriture dont j'aurai besoin sur l'autre île.
- Là, il y a une nourriture meilleure.
- Je ne sais pas ce que vous voulez dire. Je ne peux pas en être sûr. Je dois prendre mes choux.
- D'abord, vous ne pouvez pas nager avec une tonne de choux.
- Alors, je ne peux pas y aller. Vous appelez ça un fardeau, moi, j'appelle ça ma nourriture essentielle.
- Supposez, allégoriquement, que nous ne disions pas « choux » mais « suppositions » ou « idées destructrices »?
- Je vais porter mes choux à un instructeur qui comprendra mes besoins.

Ce livre parle de quelques-uns des nageurs et des constructeurs de navires et aussi de certains de ceux qui essayèrent de les suivre avec plus ou moins de succès. La fable n'est pas finie parce qu'il y a encore des gens sur l'île.

Les Soufis utilisent des chiffres variés pour communiquer ce qu'ils ont à dire. Recombinez le nom de la communauté originelle — El Ar — et, épelez « Real » ⁽¹⁾. Peut-être aviez-vous déjà remarqué que le nom adopté par les révolutionnaires — « Please » — peut se combiner pour former le mot « Asleep » ⁽²⁾.

⁽¹⁾ Réel.

⁽²⁾ Endormi.

LE CADRE

I. — LES VOYAGEURS ET LES RAISINS

Il y a trois formes de culture : la culture de ce monde, simple acquisition d'information ; la culture religieuse qui suit des règles ; la culture de l'élite, ou progrès personnel.

(Le maître HURWIRI, *Révélation des Choses Voilées.*)

Il y a dans les fables d'Ésope l'histoire d'une jeune taupe qui vint trouver sa mère et lui dit qu'elle voyait. Or, comme la plupart des gens le savent, la vue fait traditionnellement défaut aux taupes. La mère décida de la mettre à l'épreuve. Pour cela, elle mit devant elle un morceau d'encens, et lui demanda ce que c'était.

« Une pierre », dit la petite taupe.

« Tu n'es pas seulement aveugle », répondit la mère, « mais tu as également perdu l'odorat ».

Le sens apparent de ce conte n'a guère fait pour le prestige d'Ésope, que les Soufis tiennent traditionnellement pour un maître pratique d'une immémoriale tradition de sagesse acquise par l'exercice conscient de l'intellect, du corps et des perceptions. Beaucoup de ceux qui les ont étudiées ont remarqué la faiblesse de quelques-unes des morales des histoires d'Ésope (morales qui ne sont en réalité que gloses superficielles).

Nous pouvons analyser cette histoire pour voir ce qu'elle signifie réellement, si nous avons quelque connaissance de la tradition soufie et de sa méthode de cacher des significations dans les œuvres littéraires.

« Taupe », en arabe (*Khuld*, de la racine KHL D) s'écrit comme *khalad*, qui représente « l'éternité, le paradis, la pensée, l'esprit, l'âme », selon le contexte. Comme seules les consonnes sont écrites, on ne peut savoir, s'il est isolé, quel mot on a voulu dire. Si le mot a été employé poétiquement dans une langue sémitique, puis traduit en grec par quelqu'un qui n'en a pas compris la double signification, le jeu de mots aura été perdu.

Pourquoi la pierre et l'odeur ? Parce que, dans la tradition soufie, « Moïse (un guide pour son peuple) rendit une pierre aussi odorante que le musc » (Hakim Sanai, *Le Jardin Muré de la Vérité*).

« Moïse symbolise une pensée-guide qui transforme une chose en apparence inanimée et inerte en quelque chose d'« aussi odorant

que le muse » — chose douée de ce que l'on pourrait presque appeler une vie propre.

Maintenant, notre histoire montre que la « mère » de la pensée (son origine, sa matrice, sa qualité essentielle) présente de « l'encens » (l'expérience impalpable) à la pensée ou à l'esprit. Parce que l'individu (la taupe) s'attache à la « vue » (essayant de développer des facultés dans un ordre erroné) elle perd même le pouvoir d'utiliser celles qu'elle devrait posséder.

L'être humain, d'après les Soufis, au lieu d'aller au-dedans de lui-même d'une certaine manière, pour y trouver et y atteindre son développement, cherche au-dehors et poursuit des illusions (des systèmes métaphysiques développés à l'excès) qui, en fait, le dégradent.

Quelles sont les potentialités intérieures de la « taupe » ? Nous pouvons maintenant examiner l'ensemble des mots arabes dérivant de la racine KHL D qui nous intéresse :

Khalad (KHaLaD) : qui demeure toujours durable.

Khallad (KHALLaD) : perpétuer une chose.

Akhlad (AKHLaD) : se courber devant, être fidèlement lié à un ami.

Khuld (KHuLD) : éternité, paradis, continuité.

Khuld (KHuLD) : taupe, rat des champs, alouette.

Khalad (KHaLaD) : pensée, esprit, âme.

EL-Khualid (EL-KHUALid) : montagnes, roches, socles (pour un vase).

Pour le Soufi, ce groupe de mots autour d'une racine de base communie ce qui est essentiel à la progression du développement humain. C'est presque une carte du soufisme. Pour des raisons de coïncidence, on peut prendre la taupe comme symbole de l'esprit, ou de la pensée. Dans ce même esprit, il y a l'éternité, la continuité, le soutien. Le soufisme se préoccupe de perpétuer la conscience humaine au moyen de sa source dans l'esprit. La loyauté dans l'association avec les autres est un des points essentiels de cette tâche.

Ainsi donc, l'histoire d'Ésope ne signifie pas, comme pourraient le croire ses commentateurs, qu'il « est facile de démarquer un imposteur ». Nous n'avons pas besoin de nier que le conte ait pu remplir cette fonction des siècles durant. Mais, aidés par les mots utilisés — encens, taupe — et par la tradition soufie qui veut que certains secrets soient cachés dans des paroles comme celles d'Ésope, nous pouvons lever le voile. À considérer sous ce jour une grande quantité de ce qui est matériel littéraire et philosophique, nous revient irrésistiblement en mémoire le message de Rumi, grand fabuliste d'Asie Mineure, lui aussi, comme Ésope. Il dit que le canal ne boit pas lui-même mais qu'il accomplit la fonction d'apporter de l'eau aux assoiffés. Ceux qu'intéresse cette interprétation du symbolisme de la taupe pourraient bien avoir le sentiment que la sagesse d'Ésope, mise en pot d'un cœur léger, a véhiculé la nourriture que nous y trouvons maintenant.

Rumi vécut près de deux mille ans après Ésope, et il dit : « Un conte, inventé ou non, illumine la vérité ».

Il n'est pas besoin de s'attacher à la langue arabe elle-même comme étant la source réelle de la version sémite d'où vient ce conte d'Ésope. L'arabe nous est utile en tant qu'outil car, comme les philologues l'ont démontré, il garde étroitement associés des mots groupés suivant un schéma primitif et dont les significations se sont profondément corrompues dans les autres langues sémites.

Il y a en Occident aussi bien qu'en Orient des exemples tout à fait nombreux d'une semblable cristallisation d'enseignement dans la littérature, le rituel et la croyance populaire. Beaucoup de phénomènes de cet ordre sont considérés comme sans importance : ainsi, les plaisanteries attribuées à Nasrudin, Joe Miller et autres, qu'on lit pour leur intérêt superficiel. Bien des poèmes d'Omar Khayyam, destinés à faire penser clairement le lecteur, en réduisant la vie à l'absurde, ont été pris superficiellement dans le sens que Khayyam était un « pessimiste ». Le matériel platonicien, destiné, suivant les Soufis, à montrer les limites de la logique formelle et la facilité avec laquelle on tombe dans un raisonnement faux, a été considéré comme défectueux et rien de plus. Dans certains cas, comme pour Ésope, le canal charrie encore de l'eau, bien qu'il ne soit pas reconnu comme canal. Dans d'autres formulations les gens poursuivent des rituels dépourvus de sens et des croyances qu'ils ont rationalisés jusqu'à ce qu'ils n'aient plus de dynamisme réel et qu'ils soient seulement en réalité intéressants comme antiquités. Le grand poète soufi Jami dit, à leur propos : « Les nuages secs, sans eau, ne peuvent avoir qualité de donner de la pluie. » Et pourtant de tels cultes, qui ne sont souvent que de simples contrefaçons d'un symbolisme soigneusement organisé, basé sur l'analogie poétique, sont souvent étudiés sérieusement. Quelques personnes pensent qu'ils contiennent certaines vérités métaphysiques ou magiques, d'autres qu'ils sont en eux-mêmes d'importance historique.

Lorsqu'il s'agit d'un culte ou d'un groupement de gens qui suivent un thème dessiné à l'origine sur certains groupes de mots, il est impossible de les comprendre ou même de retracer leur histoire à moins que nous ne sachions que c'est cela qui s'est passé à l'origine. En raison de sa nature particulièrement mathématique, et parce qu'il fut choisi comme cadre de présentation d'une certaine connaissance en Orient et en Occident pendant les périodes médiévales, l'Arabe est très important dans cette étude.

De plus, en raison de la méthode presque algébrique de produire des mots à partir d'une formule de base de trois lettres, l'arabe possède une grande simplicité à laquelle s'attendrait difficilement quiconque ne le connaît pas. Dans bien des cas, nous n'avons affaire qu'à des mots, des groupes de consonnes, non à de la grammaire, de la syntaxe, ni même aux caractères arabes car, pour notre dessein, on peut tous les rendre assez correctement par les caractères latins. On remplace un caractère par l'autre. Au plus, on modifie ce caractère, afin d'indiquer l'original. En substance, ceci est un art qui a été largement pratiqué dans les pays d'Orient, où les caractères arabes

et le savoir soufi ont pénétré, et pratiqué par des gens qui n'ont pas une profonde connaissance de l'Arabe lui-même. Ainsi on découvrit que l'Arabe était susceptible d'être utilisé comme code par certaines personnes en Orient et aussi dans l'Occident latin au Moyen Age ⁽¹⁾.

Les Soufis emploient la relation de parent à enfant (la taupe et sa mère) pour caractériser l'entraînement vers une « vision » entière, aussi bien que l'ultime relation entre le Soufi et l'ultime « vision » de la vérité objective. Pour le Soufi, une incarnation religieuse ou une effigie transmettant cette relation ne sont simplement qu'une méthode grossière et secondaire de représenter quelque chose qui est arrivé à un individu ou à un groupe, une expérience religieuse qui leur montre le chemin de la réalisation de soi.

« Le Soufi qui a atteint la perfection est grand, plein d'exaltation ; il est sublime. Par l'amour, le travail et l'harmonie, il a atteint le plus haut degré de maîtrise. Tous les secrets lui sont ouverts et son être entier est imprégné d'un éclat magique. C'est le Guide et le Voyageur sur le Chemin de la beauté infinie, de l'amour, de la réalisation, de la puissance, de l'accomplissement ; le Gardien de la Plus Ancienne Sagesse, le Guide vers les plus hauts secrets, l'ami bien-aimé dont l'être même nous élève, apportant un sens nouveau à l'esprit de l'humanité. »

Ceci est un portrait du Soufi par un écrivain contemporain qui n'est pas soufi lui-même, bien qu'ayant vécu parmi ceux qui suivent le Chemin de l'Amour.

Pour l'homme qui n'est pas régénéré, le Soufi a l'air de changer, mais il reste le même pour ceux qui ont la perception intérieure, parce que sa personnalité essentielle est à l'intérieur et non pas au-dehors. Un érudit du Cachemire, pays qui fut pendant des siècles un centre d'enseignement soufi, fit au ^{xvii}^e siècle ce qu'aujourd'hui on appellerait une revue d'ensemble des caractéristiques générales des mystiques soufis. C'était Sirajudin, qui voyagea dans tous les pays voisins, et même à Java, en Chine et au Sahara, parlant avec les Soufis et recueillant leur savoir non écrit.

« Le Soufi », dit-il, « c'est l'homme complet. Lorsqu'il dit : au milieu des roses, soyez une rose ; au milieu des épines, soyez une épine, il ne se réfère pas inévitablement au comportement social. Les Soufis sont des poètes et des amoureux. Selon le terrain où croît leur enseignement, ce sont des soldats, des administrateurs ou des médecins. Suivant les yeux qui les regardent, ils peuvent paraître des magiciens, des mystiques, des gens qui pratiquent des arts incompréhensibles. Si vous les révérez comme des saints, vous bénéficierez de leur sainteté ; mais si vous travaillez avec eux comme associés, vous bénéficierez de leur compagnie. Pour eux, le monde est un instrument formateur qui polit l'humanité. Ils sont eux-mêmes, par analogie avec le processus de création continue, les formateurs d'autres hommes complets. Certains parlent, d'autres sont silencieux ;

(1) Voir note « Langues ».

certains marchent, semble-t-il sans repos, d'autres sont assis et enseignent. Pour les comprendre, vous devez mettre en action une intelligence qui soit une intelligence intuitive que son ennemie amicale, l'intelligence de l'esprit logique, maintient en général en retrait. Jusqu'à ce que vous soyez capable de comprendre l'illogique et son contenu plein de sens, évitez les Soufis, sauf pour des services limités, précis, allant de soi ⁽¹⁾ ».

Un Soufi, les Soufis, ne se peuvent définir par aucun assortiment isolé de mots ou d'idées. Par une image mouvante, constituée de différentes dimensions, peut-être. Rumi, l'un des plus grands maîtres mystiques, nous dit dans un passage fameux que le Soufi est :

Ivre sans vin, repu sans nourriture, éperdu, sans nourriture et sans sommeil, un roi sous un humble manteau, un trésor dans une ruine ; ni d'air ni de terre ; ni de feu ni d'eau ; une mer sans limites. Il possède cent lunes et cieux et soleils. Il est sage de la vérité universelle — et non pas un érudit livresque ⁽²⁾.

Est-ce un homme de religion ? Non, il est plus, bien plus que cela : « Il est au-delà et de l'athéisme et de la foi ; aussi bien, que sont pour lui mérite et péché ? Il est caché — cherchez-le ! »

Le Soufi, comme il nous l'est dit dans ces très fameuses paroles du *Diwan de Shams de Tabriz* du XIII^e siècle, est caché, plus profondément caché que l'adepte de n'importe quelle école secrète. Et pourtant on connaît, en tant qu'individus, dans tout l'Orient, des Soufis par milliers. On trouve des Soufis implantés dans les pays arabes, chez les Turcs, les Persans, les Afghans, les Indiens, les Malais.

Plus les chercheurs obstinés du monde occidental ont tenté de déterrer les secrets des Soufis, et plus désespérément complexe leur est apparue la tâche. Aussi, leurs travaux encombrent-ils le domaine du mysticisme, de l'arabisme, de l'orientalisme, de l'histoire, de la philosophie et même de la littérature générale. « Le secret », selon le mot soufi, « se garde de lui-même. On ne le découvre que dans l'esprit et la pratique du Travail ».

La plus grande autorité d'Occident en vie, en ce qui concerne les Soufis, est peut-être un distingué professeur d'archéologie — parce que c'est un Soufi, non parce que c'est un académicien.

En Orient, l'homme ou la femme ordinaire considère souvent les Soufis comme un Occidental pourrait imaginer ce que devrait être un mystique d'Orient. Un homme doué de pouvoirs surnaturels, héritier de secrets transmis de main en main depuis des temps immémoriaux, symbole de sagesse et d'intemporalité. Le Soufi peut lire vos pensées et se transporter en un instant d'un lieu à un autre ; il a une relation spéciale et continue avec les choses d'un autre monde.

⁽¹⁾ Safarnama de Sirajudin Abbasi, 1649.

⁽²⁾ Le Rév. Canon Sell, spécialiste de Soufisme, semble penser que cette absence de livre a quelque chose à faire avec la théologie entre toutes choses : « La seule étude livresque ne fera pas un théologien », dit-il, en note à cela. (Dr Sell, *Sufism*, Christ. Lit. Soc. 1910, p. 63). Il trouve Rumi difficile et dit (*ibid.* p. 69) : « Seuls ceux qui l'étudient très patiemment peuvent trouver le sens ésotérique du poète ».

On croit habituellement que les Soufis possèdent le pouvoir de guérir et il ne manque pas de gens pour vous raconter comment, d'un regard ou de quelque autre façon inexplicable ⁽¹⁾, des Soufis les ont guéris. Des Soufis, on pense qu'ils excellent dans la vocation qu'ils ont choisie et, comme preuve de cette croyance, on cite de nombreux individus en exemple. A ce qu'on affirme, ils commettent bien plus rarement de fautes que les autres et ils s'approchent des choses d'une manière que personne d'autre n'emploierait. Aussi, leurs actions sont-elles justifiées par les événements, fait que l'on attribue à une forme de prescience. Ils pensent avoir un rôle dans l'évolution supérieure de l'humanité.

Si les croyances populaires, qui peuvent englober ce qui ressortit à l'adoration des saints d'un bout à l'autre du Moyen-Orient, vont très loin, elles sont éclipsées par les légendes et traditions de maîtres soufis, de personnages que révèrent les membres de toutes les confessions. Les anciens Soufis marchaient sur les eaux, décrivaient des événements se déroulant loin d'eux, expérimentaient la vraie réalité de la vie. Et bien d'autres choses de cette sorte. Quand tel maître parlait, ses auditeurs tombaient dans un état de ravissement mystique et des pouvoirs magiques se développaient en eux. Partout où allaient les Soufis, des mystiques d'autres croyances, souvent fort éminents, devenaient leurs disciples — parfois sans qu'une parole ait été prononcée.

Dans le monde matériel, l'ascendant des Soufis se base sur le travail et la créativité et il est en général accepté à cause de ce qu'accomplissent individuellement les Soufis. On considère largement que les découvertes philosophiques et scientifiques des Soufis ont été réalisées grâce à leurs pouvoirs spéciaux. Le théosophe ou l'intellectuel se trouve dans une position inconfortable car, bien qu'il lui faille souvent uier la vraisemblance d'une forme spéciale de conscience accessible à une élite de cette sorte, il doit accepter le fait que les Soufis sont des héros nationaux en certains pays et sont, en d'autres, responsables du développement de la littérature classique. On estime qu'entre vingt et quarante millions de personnes sont membres ou affiliées à des écoles soufies et les Soufis s'accroissent en nombre.

Il se peut que le Soufi soit votre voisin, l'homme qui est de l'autre côté de la rue, votre femme de ménage ; un reclus, à certains moments, riche ou pauvre.

Une investigation du soufisme dans sa réalité ne peut être faite entièrement de l'extérieur, parce que le Soufisme comprend participation, entraînement et expérience. Bien que les Soufis aient écrit des livres innombrables, il se peut que ceux-ci s'appliquent à des circonstances spécifiques, semblent se contredire l'un l'autre, ne puissent être compris par les non initiés, ou se trouvent avoir des significations autres que superficielles. Ils ne sont habituellement étudiés que très superficiellement par les profanes.

(1) Voir note « Conscience ».

De nombreux érudits qui l'ont entrepris ont remarqué une difficulté à embrasser le Soufisme à travers sa littérature orientale — y compris le Professeur Nicholson qui a longtemps travaillé à comprendre et à rendre accessible en Occident la pensée soufie. Présentant un choix de quelques écrits soufis, il admet que : « Une grande partie est particulière et unique, si bien que les textes où elle apparaît livrent rarement leur signification réelle, excepté à ceux qui possèdent la clé du code, alors que celui qui n'est pas initié, ou bien les comprendra littéralement, ou bien ne les comprendra pas du tout (1). »

Un livre tel que celui-ci « dispose de lui-même » d'une manière soufie car, par définition, il doit suivre un modèle soufi et non pas conventionnel, d'où il décule que son matériel et la façon de le traiter sont d'une nature spéciale, ne se laissant pas approcher au moyen de critères familiers. C'est la méthode dite « éparpillement », dans laquelle on considère qu'un impact est efficace en vertu de son activité multiple.

Dans la vie ordinaire, certaines formes de compréhension deviennent possibles à cause de l'expérience. L'esprit humain est ce qu'il est en partie à cause des chocs auxquels il a été exposé et de son aptitude à utiliser ces chocs. L'interaction du choc et de l'esprit détermine la qualité de la personnalité. Dans le Soufisme, ce processus normal, physique et mental est mis en jeu consciemment. On sent que le résultat est plus efficace et la « sagesse », au lieu d'être affaire de temps, d'âge et d'accident, est considérée comme inévitable. Les Soufis comparent ce processus à la situation analogue d'un sauvage qui mange n'importe quoi et d'un homme qui, par discernement, mange ce qui lui est à la fois bénéfique et agréable.

Pour les raisons précédentes, il serait absurde d'essayer de transmettre le sens de la pensée et de l'action soufies de façon conventionnelle, simplifiée ou narrative. Cette absurdité tient en raccourci dans la citation soufie : « Envoyer un baiser par messenger ». Le Soufisme peut être naturel mais c'est aussi une partie du développement supérieur de l'homme et d'autant plus un développement conscient. Il n'existe habituellement pas de véhicule adéquat pour sa présentation dans les sociétés où il n'a pas été à l'œuvre sous cette forme avancée. D'autre part, on a préparé en d'autres endroits un climat, pour sa présentation (en partie sous forme littéraire, en partie sous forme d'exposition, en partie sous forme d'exemple, etc.).

Les personnes tournées vers la métaphysique, et particulièrement celles qui se trouvent à l'aise dans le domaine du mysticisme ou de la « perception intérieure », ne sont pas mieux placées au départ que la généralité des humains pour ce qui est d'accepter le Soufisme. Leur subjectivité, surtout là où elle s'allie à un sens vigoureux d'être personnellement « unique », qu'ils ont « attrapé » des autres, peut en fait constituer une sérieuse inaptitude.

Il n'y a pas de Soufisme simplifié. Il disparaît même du champ des

(1) R. A. Nicholson, *Tales of Mystic Meaning*, London, 1931, p. 171.

connaissances de ces esprits définis de telle façon erronée qu'ils peuvent se croire en mesure de le comprendre et de pénétrer tout ce qui est « spirituel », en vertu de ce qui est en vérité une faculté de perception nuageuse qu'on se donne à soi-même. Pour le Soufi, une telle personnalité, quelles que puissent être ses manifestations verbales (et souvent, elles sont grandes), existe à peine. Quiconque déclare : « Tout cela est si indescriptible, mais je *sens* bien ce que vous voulez dire » n'est vraisemblablement pas capable de tirer profit du soufisme. Car les Soufis travaillent, accomplissent l'effort d'éveiller un certain champ de conscience grâce à une approche qui est spécialisée et non fortuite. Le Soufisme ne fait pas commerce de féerie éthérée, d'admiration mutuelle, ou de tièdes généralités. Lorsque « l'élément incisif » disparaît, disparaît aussi l'élément soufi d'une situation. L'inverse aussi est vrai. Le Soufisme ne s'adresse pas à une partie de la communauté — car une telle partie n'existe pas — mais à une certaine faculté intérieure des individus. Là où cette faculté n'est pas rendue active, il n'y a pas de Soufisme. Il contient ce qui est « dure réalité » aussi bien que « tendre », discorde aussi bien qu'harmonie, le vif éclat de l'éveil aussi bien que la douce obscurité d'une berceuse.

Cet élément central est bien exprimé dans la poésie soufie qui est souvent parfaite au sens technique, et quelquefois humaine, quelquefois étonnamment différente. Des générations de prosodistes conventionnels ont passé leur vie à analyser cette unique propriété, en se servant d'un critère différent — en termes de « variations en qualité » d'un poète. Un poète soufi répond ainsi :

Oh! chat qui as du goût pour la crème aigre, connaisseur des nuances de l'amertume! Tu es de la portée qui a donné ses suffrages au yoghourt. Tu détestes de façon également significative le fromage, le beurre et le lait tiède pris au pis. Tu n'es pas marchand de fromage, dis-tu? En vérité, il t'est plus proche que ta veine jugulaire.

Et un autre, avec un air étrangement moderne de faire allusion à des écrits bien léchés :

Peindrons-nous une image parfaite, ou dessinerons-nous un tapis parfait? Tournerons-nous alors notre langue toute la nuit pour trouver en quoi chacun s'est écarté de la perfection? Ceci est bien; c'est une tâche pour un homme complet, et pour un enfant capable d'être absorbé par la consistance des matériaux qui seuls rendront parfait son pâté de sable.

Quiconque a goûté les fromages aseptiques, fermes, mais pas trop durs des supermarchés contemporains, sera en mesure de partager les sentiments du poète sur la nourriture, à défaut d'autre chose.

Hilaly, accusé de « se servir d'une épée pour couper un fil », dit : « Me servirai-je plutôt de miel pour noyer un chameau ? »

Il est des Soufis d'imitation qui essaient de bénéficier du prestige qui s'attache au nom. Certains d'entre eux ont écrit des livres qui ne font qu'ajouter à la perplexité générale des profanes.

De l'esprit soufi, il se sent que beaucoup soit transmissible par

écrit, si l'on accepte le fait que le Soufisme doit être continuellement expérimenté aussi bien que mis à l'épreuve sur les autres. Il ne dépend pas de l'impact des formes artistiques seules, mais de l'impact de la vie sur la vie.

Le Soufisme, selon une définition, est la vie humaine. Les pouvoirs occultes et métaphysiques sont largement fortuits, bien qu'ils puissent jouer leur rôle dans le processus, à condition que ce ne soit pas pour l'importance ou la satisfaction personnelle. C'est un axiome de dire que si l'on essaie de devenir Soufi par désir du pouvoir personnel, tel qu'on l'entend normalement, on ne réussira pas. Seule est valable la recherche de la vérité avec pour motif le désir de sagesse. La méthode, c'est l'assimilation, non l'étude.

Si nous observons les Soufis au moyen de ce que sont, en fait, les techniques soufies, nous devons considérer bien des choses qui peuvent, d'abord, être importantes, mais qui cesseront d'avoir la même signification lorsque nous avancerons. On peut aisément illustrer cette technique. Un enfant apprend à lire en acquérant la maîtrise de l'alphabet. Lorsqu'il sait lire les mots, il garde la connaissance des lettres, mais lit des mots entiers. S'il devait se concentrer sur les lettres, il serait sévèrement handicapé par ce qui ne lui était utile qu'à un stade antérieur. Mots et lettres doivent tous deux entrer maintenant dans une perspective plus organisée. Ainsi de la méthode soufie.

Le processus est plus aisé qu'il ne paraît, ne serait-ce que parce que, souvent, il peut être plus aisé de faire quelque chose que de le décrire. Je donne un aperçu de Soufis dans leur cercle (*halka*). L'unité de base est le cœur même du Soufisme actif. Un groupe de chercheurs a été attiré vers un maître qui enseigne et assiste à l'assemblée qu'il tient le Jeudi soir. La première partie de la réunion est la moins formelle où l'on pose des questions et où les étudiants sont reçus.

À cette occasion, un nouveau venu vient de demander à notre maître, l'Agha, s'il y avait, partagé par toute l'humanité, un besoin fondamental d'expérience mystique.

« Nous avons un mot », répondit l'Agha, « qui résume tout cela. Il décrit ce que nous sommes en train de faire et condense notre façon de penser. Il vous fera comprendre la raison même de notre existence et pourquoi, en général, l'humanité s'exprime de travers. Le mot est *Anguruzuminabstafil* ». Et il l'expliqua par une histoire soufie traditionnelle.

Quatre hommes — un Persan, un Ture, un Arabe et un Grec — se trouvaient dans une rue de village. C'était des compagnons de voyage, en route pour quelque endroit éloigné mais, en ce moment, ils discutaient de la façon de dépenser l'unique pièce de monnaie qui constituait tout leur bien.

« Je veux acheter de l'augur », dit le Persan.

« Je veux de l'uzum », dit le Turc.

« Je veux de l'inab », dit l'Arabe.

« Non » dit le Grec, « nous devrions acheter du stafil ».

Un autre voyageur, un linguiste qui passait, dit : « Donnez-moi l'argent. Je prends sur moi de satisfaire vos désirs à tous. »

D'abord, ils ne voulurent pas lui faire confiance. En fin de compte, ils lui donnèrent l'argent. Il alla à la boutique d'un fruitier et acheta quatre petites grappes de raisin.

« C'est mon angur », dit le Persan.

« Mais c'est ce que j'appelle de l'uzum », dit le Turc.

« Vous m'avez apporté de l'inab », dit l'Arabe.

« Nou », dit le Grec, « dans ma langue, ceci est du staïll ».

Ils partagèrent entre eux le raisin et chacun se rendit compte que le désaccord avait été dû à sa mauvaise compréhension de la langue des autres.

« Les voyageurs », dit l'Agha, « sont les gens ordinaires du monde. Le linguiste, c'est le Soufi. Les gens savent qu'ils veulent quelque chose car il y a en eux un besoin intérieur. Ils peuvent lui donner différents noms mais c'est la même chose. Ceux qui l'appellent religion ont pour elle différents noms et même différentes idées de ce qu'elle pourrait être. Ceux qui l'appellent ambition essaient de trouver son champ d'action de différentes façons. Mais ce n'est que lorsqu'apparaît un linguiste, quelqu'un qui sache ce qu'ils veulent dire en réalité, qu'ils peuvent interrompre leur lutte et se mettre à manger les raisins ».

Le groupe de voyageurs qu'il avait décrit, continua-t-il, était plus avancé que la plupart en cela qu'ils avaient une idée positive de ce qu'ils voulaient, même s'ils ne pouvaient la communiquer. Il est bien plus courant pour un sujet d'être à un stade d'aspiration plus primitif qu'il ne pense. Il veut quelque chose mais ne sait pas ce que c'est, bien qu'il puisse penser le savoir.

La façon de penser soufie convient particulièrement bien à un monde de communication de masse, lorsque tous les efforts tendent à faire croire aux gens qu'ils veulent certaines choses ou en ont besoin, que par conséquent ils devraient faire certaines choses que ceux qui les manipulent voudraient qu'ils fassent.

Le Soufi parle du vin, le produit du raisin, et de son potentiel secret comme le moyen pour lui d'atteindre « l'ivresse ». Dans le raisin, on voit la matière brute du vin. Aussi, raisins signifient-ils religion ordinaire, alors que le vin est la vraie essence du fruit. On voit donc que les voyageurs sont quatre personnes ordinaires, de religion différente. Le Soufi leur montre que leurs religions sont en fait les mêmes à la base. Il ne leur offre pourtant pas le vin, l'essence, qui est la doctrine intérieure attendant d'être produite et utilisée dans le mysticisme, lequel est un champ bien plus développé que la simple religion organisée. C'est là un stade ultérieur. Mais le rôle du Soufi comme serviteur de l'humanité est mis en lumière par le fait que, bien qu'il opère à un niveau supérieur, il aide autant qu'il le peut celui qui suit une religion en formaliste, en lui montrant l'identité fondamentale de la foi religieuse. Il aurait pu, bien sûr, se lancer dans une discussion des mérites du vin mais c'était du raisin que voulaient

les voyageurs et c'est du raisin qu'ils reçurent. Lorsque les querelles sur des questions mineures cessent, suivant les Soufis, l'enseignement majeur peut être dispensé. Entre-temps, une certaine sorte de leçon primaire a été donnée.

Le besoin fondamental d'expérience mystique n'est jamais, chez l'homme non modifié, assez clair pour être reconnu pour ce qu'il est.

Rumi, dans sa version de cette histoire (*Mathnawi*, BK. II), fait allusion au système d'entraînement soufi lorsqu'il dit que les raisins écrasés ensemble donnent un jus — le vin du Soufisme.

Les Soufis partent souvent d'un point de vue non religieux ⁽¹⁾. La réponse, disent-ils, se trouve dans l'esprit de l'homme. Il doit être libéré, de telle sorte que, par la connaissance de soi, l'intuition devienne le guide de l'accomplissement humain. L'autre voie, celle de l'entraînement, supprime et calme l'intuition. Les systèmes non soufis transforment l'homme en animal conditionné, tout en lui enseignant qu'il est libre et créateur, qu'il a un choix dans la pensée et dans l'action.

Le Soufi est un individu qui croit qu'en pratiquant tour à tour détachement et identification à la vie, il devient libre. C'est un mystique, parce qu'il croit qu'il peut se mettre en accord avec le dessein de toute vie. C'est un homme pratique parce qu'il croit que ce processus doit prendre place à l'intérieur de la société ordinaire. Et il doit servir l'humanité parce qu'il en fait partie. Le grand El-Tughrai, contemporain d'Omar Khayyam, écrivit cet avertissement en 1111 après J.-C. : « Oh ! Homme qui es si rempli de connaissances pénétrantes des secrets, écoute, car dans le silence se trouve l'assurance contre l'erreur. — Ils t'ont nourri pour un dessein, si seulement tu pouvais comprendre. Prends soin de toi de crainte que tu ne manges avec les brebis égarées. » Ceci a été traduit par Edward Pococke en 1661.

Pour réussir dans cette entreprise, il doit suivre les méthodes qui ont été établies par des maîtres plus anciens, méthodes pour passer au travers du système de discipline qui rend la plupart des gens prisonniers de leur environnement et de l'effet de leurs expériences. Les exercices des soufis ont été développés en se fondant sur l'interaction de deux choses : l'intuition et les aspects changeants de la vie humaine. Différentes méthodes se proposeront d'elles-mêmes intuitivement dans différentes sociétés et à des époques diverses. Il n'y a pas ici d'inconséquence parce que la véritable intuition est elle-même toujours conséquente.

La vie soufie peut se vivre n'importe quand, n'importe où. Elle ne requiert pas le retrait du monde, ni de mouvements organisés, ni de dogme. Elle a une frontière commune avec l'existence de l'humanité. On ne peut donc la qualifier avec exactitude de système oriental. Elle a profondément influencé à la fois l'Orient et les bases mêmes de la

(1) « On ne peut utiliser les mots pour se référer à la vérité religieuse, si ce n'est comme analogie » (Hakim Sanai, *Le Jardin Muré de la Vérité*).

civilisation occidentale dans laquelle beaucoup d'entre nous vivent — mélange d'héritage chrétien, juif, musulman et proche-oriental ou méditerranéen, communément appelé « Occidental ».

L'humanité, selon les Soufis, est perfectible à l'infini. La perfection vient grâce à la mise en accord avec la totalité de l'existence. La vie physique et la vie spirituelle se rencontrent mais seulement lorsqu'il y a un équilibre complet entre elles. Les systèmes qui enseignent le retrait du monde sont considérés comme non équilibrés.

Les exercices physiques sont reliés à des schémas théoriques. Dans la psychologie soufie, il y a une importante relation entre, par exemple, la doctrine des « Sept Niveaux de l'Homme »...

« Sept Niveaux de l'Homme » ⁽¹⁾ et l'intégration de la personnalité et entre le mouvement, l'expérience et l'acquisition progressive d'une personnalité supérieure.

Quand et où la façon de penser soufie commence-t-elle ?

Pour la plupart des Soufis, ceci n'a guère de rapport avec le travail en cours. La « place » du Soufisme est à l'intérieur de l'humanité. La « place » du tapis de votre salon est sur le plancher de votre maison — et non pas en Mongolie, d'où son dessin est peut-être venu originellement.

« La pratique des Soufis est trop sublime pour avoir un commencement formel » dit l'*Asrar el Qadim wa'l Qadim* (Secrets du Passé et de l'Avenir). Mais tant que l'on se rappelle que l'histoire a moins d'importance que le présent et l'avenir, il y a beaucoup à apprendre d'une revue de l'extension du courant soufi moderne depuis qu'il se ramifia au-dehors des pays qui ont été arabisés il y a près de 1400 ans. Par un coup d'œil sur cette période de développement, les Soufis montrent comment et pourquoi le message de perfection de soi peut être amené au sein de toute espèce concevable de société, quelle que soit sa religion nominale ou son engagement social.

Ceux qui suivent le Soufisme croient qu'il est l'enseignement intérieur « secret » qui se cache en chaque religion et, puisque les bases en sont déjà dans l'esprit de chaque homme, le développement soufi doit inévitablement trouver partout son expression. La période historique d'enseignement part de l'explosion qui a mené l'Islam du désert aux sociétés statiques du Proche-Orient.

Vers le milieu du VII^e siècle, l'expansion de l'Islam hors des confins de l'Arabie défiait les empires du Moyen-Orient et devait bientôt les renverser. Chacun d'eux avait une tradition vénérable dans les sphères politique, militaire et religieuse. Les armées de l'Islam, principalement composées à l'origine de Bédouins, mais ensuite grossies de recrues d'autres origines, menèrent l'assaut au Nord, à l'Est et à l'Ouest. Les Califes devinrent les héritiers des terres des Hébreux, des Byzantins, des Perses et des Gréco-Bouddhistes, les conquérants atteignirent à l'Ouest le Sud de la France et, à l'Est, la vallée de l'Indus. Ces conquêtes politiques, militaires et religieuses forment le

(1) Les « niveaux » dans la littérature soufie correspondent à la transmutation des sept « Soi » pour lesquels le terme technique est *Nafs*. Voir note « Sept Hommes ».

tiques restent attachés à une symbolisation dans leur ravissement de quelque concept dérivé de leur religion. Le Soufi se sert de la religion et de la psychologie pour aller au-delà de tout ceci. Après quoi, il « retourne au monde » pour guider les autres sur la voie.

Le professeur Nicholson souligne cette vision de la religion obtenue d'un point de vue objectif, dans cette traduction de *Rumi* (1).

S'il est au monde quelque amant, ô Musulmans, c'est moi.

S'il est quelque croyant, ou ermite chrétien, c'est moi.

La lie du vin, l'échanson, le ménestrel, la harpe et la musique,
La bien-aimée, la chandelle, la boisson et la joie des hommes ivres —
c'est moi

Les soixante et douze croyances et sectes du monde

N'existent pas vraiment : je jure par Dieu que toute croyance et secte —
c'est moi

Terre et air et eau et feu, mieux : corps et âme aussi — c'est moi.

Vérité et mensonge, bien et mal, aise et difficulté, du premier au dernier,
Savoir et étude et ascétisme et pitié et foi — c'est moi.

Le feu de l'Enfer, soyez-en sûr, avec ses limbes enflammés,

Oui, et le Paradis et l'Éden et les Houris — c'est moi.

Cette terre et ce ciel avec tout ce qu'ils renferment,
Anges, Péris, Génies et Genre humain — c'est moi.

Rumi a fait éclater les limites de la conscience ordinaire. Maintenant, il peut voir les choses telles qu'elles sont en réalité, comprendre l'affinité et l'unité de celles qui semblent être différentes, percevoir le rôle de l'homme et en particulier du Soufi. C'est là quelque chose de bien plus avancé que ce qu'on appelle ordinairement mysticisme. Il n'était pas toujours sans danger, face au grand nombre des fanatiques musulmans enthousiastes et victorieux, de proclamer, comme faisaient les Soufis, que la réalisation de l'homme vient seulement de l'intérieur et non pas simplement en faisant certaines choses et en n'en faisant pas d'autres. En même temps, l'attitude soufie considérait qu'il fallait dépouiller le mysticisme de son caractère totalement secret s'il devait devenir une force qui pénétrait l'humanité entière.

Dans leur propre tradition, les Soufis se considéraient comme les héritiers d'un enseignement unique — ailleurs divisé en facettes si nombreuses — et que l'on pouvait faire servir comme l'instrument du développement humain. « Avant que le jardin, la vigne ou le raisin soient au monde », est-il écrit, « notre âme était ivre de vin immortel ».

Le travail préparatoire pour la vaste diffusion de la pensée et de l'action soufies fut accompli par les maîtres de la période classique — pour laquelle on peut compter les huit cents premières années après l'apparition de l'Islam — entre environ 700 et 1500 de l'ère chrétienne. Le Soufisme était basé sur l'amour, opérait par une dynamique d'amour et se manifestait au travers de la vie ordinaire de l'homme, de la poésie et du travail.

Puisque les Soufis reconnaissaient en l'Islam une manifestation de l'émanation essentielle de l'enseignement transcendantal, il ne pouvait

(1) R. A. NICHOLSON, *Les Mystiques de l'Islam*, Londres 1914, p. 161 et suiv.

y avoir de conflit intérieur entre l'Islam et le Soufisme. On considérait que le Soufisme correspondait à la réalité intérieure de l'Islam, comme à ce qui tient une place équivalente dans toute autre religion ou tradition authentique.

Le grand Soufi Khayyam dans son *Rubaiyat*, met l'accent sur cette expérience intérieure qui n'a pas de lien réel avec la version théologique de ce que les gens considèrent, par défaut, être la religion réelle.

Dans la cellule et le cloître, le monastère et la synagogue, l'on git
 Dans la terreur de l'enfer : on rêve du paradis.
 Mais s'il connaît les divins secrets,
 Nul ne cultive en son cœur de telles fantaisies.

La phase dans laquelle entrait maintenant ce que nous appelons le Soufisme différait par le climat et le milieu mais était identique en ce qui concerne la continuité de l'enseignement. Il se peut que des ecclésiastiques rigides — des formalistes — n'aient pas reconnu ceci, mais ils étaient relativement sans importance. « Celui qui peut voir le tableau tout entier peut à la fois le comprendre et y participer. » Le professeur E. G. Browne commente : « Mais même les Soufis authentiques différaient considérablement l'un de l'autre, car leur système était essentiellement individualiste et peu disposé à la propagande. « L'arif », le gnostique ou Adepté pleinement développé avait passé par de nombreux degrés et par une discipline de longue durée sous de nombreux « pirs », « murshids », ou directeurs spirituels, avant que d'atteindre à la gnose (irfan) qui regardait toutes les religions existantes comme des expressions plus ou moins faibles de cette grande Vérité sous-jacente avec laquelle il était finalement entré en communication ; et il ne concevait pas qu'il fût possible ni désirable de partager sa conception de cette Vérité avec quiconque, sauf le petit nombre de ceux-là qui étaient, grâce à un entraînement similaire, prêts à la recevoir (1). »

Il est parfois difficile pour un esprit conventionnel de saisir combien est grande la portée de la règle d'action essentielle du Soufisme. Puisque le Soufisme devait exister en Islam aussi bien qu'ailleurs, il pouvait s'enseigner aisément par l'Islam. Il est instructif de noter que deux recueils de lois et de théologie qui s'efforcent, à l'évidence, de présenter publiquement le Soufisme comme étant religieusement orthodoxe, ont été écrits par des géants du Soufisme : le « *Taaruf* » de Kalabadhi de Boukhara (mort en 995) et le premier traité public persan, le « *Kashf* » de Hujwiri (mort en 1063). Les auteurs sont tous deux des Soufis du plus haut rang et pourtant chacun parle souvent comme s'il était un observateur et non un initié, ainsi que le fait fréquemment lui aussi Omar Khayyam, pour la mystification de quelques-uns de ses commentateurs les plus fidèlement littéraux. Les œuvres de ces auteurs sont emphatiques de sens cachés que la traduction ne reproduit jamais, et c'est justement de cette manière que procédaient beaucoup des ordres du Soufisme médiéval. Ils poursui-

(1) E. G. BROWNE, *Histoire Littéraire de la Perse*, 1909, p. 424.

vaient leur œuvre qui était entièrement valide au sein du monde islamique. Pourtant, ainsi que quelques Soufis le remarquent : « A une époque, le Soufisme s'enseignait même exclusivement par signes. » Dans les deux cas, le résultat final, l'Homme Rendu Complet, est le même. Le symbolisme et la chaîne d'expériences par lesquels l'Islam et d'autres systèmes sont réconciliés grâce à la pratique du Soufisme est une autre affaire, accordée seulement à ceux qui pratiquent et enfermée dans le dicton : « Celui qui goûte connaît. »

Bien que, pour diverses raisons, on donne de nombreuses explications de l'adoption du mot « Soufi », il en est une significative, que l'on enseigne à ceux qui se joignent à ces mystiques — le mot contient, sous forme chiffrée, le concept d'Amour. Les mots suivants, qui transportent en raccourci un message, y sont aussi mis en code, cette fois au moyen d'un chiffre numérique conventionnel : au-dessus ; transcendant ; qui corrige ; un legs ; quantité suffisante pour, ou à un moment raisonnable. Le Soufisme, ainsi, est une philosophie transcendante, qui corrige, qui est transmise du passé de main en main et qui convient à la communauté contemporaine.

Toute religion est sujette à se développer. Pour les Soufis, l'évolution du Soufi est à l'intérieur de lui-même ; et aussi dans sa relation avec la société. Le développement de la communauté et la destinée de toute création — y compris même la réaction inanimée de par son nom — sont en étroite relation avec la destinée des Soufis. Il se peut qu'il ait à se détacher lui-même pour un temps de la société — pour un moment, un mois, ou même plus — mais il est ultimement lié avec le tout éternel. Le Soufi a donc une immense importance et ses actions, l'apparence qu'il montre aux autres, sembleront varier en fonction de nécessités humaines et extrahumaines. Jalaluddin Rumi souligne la nature évolutionnaire de l'effort humain, qui est vraie à la fois pour l'individu et pour le groupe : « Je mourus en tant que matière inerte et devins une plante. En tant que plante, je mourus et devins un animal. Je mourus en tant qu'animal et devins un homme. Aussi, pourquoi redouterais-je de perdre mon « caractère humain » ? Je mourrai en tant qu'homme pour renaître sous une forme « angélique... » (Mathnawi, 111, Histoire xvii).

Cette attitude explique d'une manière soignée quelque chose des différences apparentes des Soufis dans leur conduite et leur attitude. Se maintenant au rythme des réalités de la communauté, les Soufis de la période islamique primitive mettaient l'accent sur le besoin de renoncement et de discipline, facteurs qui faisaient grandement défaut dans la Société dépensière et prospère qui était en train de se former sur la base de succès militaires au Proche-Orient. Les historiens ordinaires manquent à remarquer ce fait et par conséquent voient les Soufis d'un point de vue historique, en croyant pouvoir discerner quelque chose qui se développe indépendamment au milieu des rangs des militants. Rabia, par exemple, la sainte soufie (morte en 802) a, dit-on, prôné l'amour ; Nuri (mort en 907) l'éloignement du monde. Et puis, nous dit-on, survint une autre tendance, avec une vision

loi. Ils ne pouvaient définir Allah qui était au-delà de la définition humaine, non plus qu'ils ne pouvaient interpréter avec précision le Messager qui représente une relation unique de la déité et de l'homme. Avant qu'il fut longtemps, les Soufis purent librement dire des choses de ce genre : « Je suis un adorateur d'idoles, car je comprends ce que veut dire adorer des idoles et l'idolâtre ne le sait pas. »

La dissolution de l'ordre ancien dans le Proche-Orient réunit, suivant la tradition soufie, les « gouttes de mercure » qu'étaient les écoles ésotériques œuvrant dans les empires égyptien, persan et byzantin, dans le « courant de vif argent » qui était le Soufisme intrinsèque, évolutionnaire.

Les Soufis établirent même le principe qui devait être adopté souvent par les tribunaux islamiques suivant lequel des déclarations apparemment irrévérentes faites en état d'extase mystique ne pouvaient pas être retenues, au point de vue pénal, d'après leur tournure extérieure. « Si un buisson peut dire : Je suis la « Vérité », dit un Soufi fameux, un homme aussi peut le faire »...

Il y avait aussi une croyance, bien établie parmi le public en général, selon laquelle Mohammed avait eu une relation spéciale avec d'autres mystiques et que les fervents et hautement respectés « Chercheurs de Vérité »⁽¹⁾ qui l'entouraient pendant sa vie avaient pu être le réceptacle d'une doctrine intérieure qu'il leur communiquait en particulier. Mohammed, on s'en souviendra, ne prétendait apporter aucune religion nouvelle. Il continuait la tradition monothéiste qui, affirmait-il, était à l'œuvre longtemps avant son époque. Il inculquait le respect envers les membres d'autres croyances et parlait de l'importance de nombreuses sortes de maîtres spirituels. Le Coran lui-même était révélé par des méthodes mystiques et donnait de nombreuses indications d'une pensée mystique.

Dans la sphère religieuse, le Coran maintient l'unité des religions et l'identité d'origine de chacune d'elles. « Chaque nation eut un homme pour l'avertir. » L'Islam acceptait Moïse, Jésus et d'autres comme prophètes inspirés. De plus, la reconnaissance de la mission de Mohammed par de nombreux hommes jusque-là Juifs, Chrétiens et Mages (y compris des prêtres) dont certains avaient fait le voyage d'Arabie, pendant qu'il vivait, à la recherche d'un maître, donnait une assise supplémentaire à la croyance dans la continuité d'un enseignement ancien, non localisé, et dont les religions précédentes, hautement organisées pouvaient être de simples élaborations ou formes populaires.

C'est à cause de ceci que, dans la tradition soufie, on peut faire remonter la « Chaîne de Transmission » des écoles soufies jusqu'au Prophète, suivant une ligne, et jusqu'à Élie, suivant une autre ligne. L'un des maîtres soufis les plus respectés du VII^e siècle — Uways, qui mourut en 657 — ne rencontra jamais Mohammed, quoique vivant en Arabie à la même époque et lui ayant survécu. De plus, on rapporte

(1) *Tulab el Haqq.*

avec autorité que le nom « Soufi » était en usage avant la déclaration par Mohammed de sa mission prophétique⁽¹⁾. Il est essentiel de saisir ce sens de la continuité de l'enseignement intérieur et aussi la croyance dans l'évolution de la société si l'on doit réellement, en quelque mesure, comprendre les Soufis.

Mais peut-être la plus grande contribution de l'Islam à l'expansion de la pensée soufie fut-elle dans son absence d'exclusivisme et dans son acceptation de la théorie que la civilisation est évolutionnaire, voire organique. L'Islam, ne ressemblant en cela à aucun de ses prédécesseurs, insistait sur le fait que la vérité devient accessible à tous les peuples, à des époques spécifiques de leur développement, et que l'Islam, loin d'être une nouvelle religion, n'était ni plus ni moins que la dernière de la chaîne des grandes religions adressées aux peuples du monde. En affirmant qu'il n'y aurait pas de prophète après Mohammed, l'Islam, dans son sens sociologique, reflétait la prise de conscience par les hommes que l'époque pour l'avènement de nouveaux systèmes théocratiques prenait fin. Les événements des quinze siècles qui ont suivi ont montré que ce n'était que trop vrai. Il est inconcevable, en raison du développement de la société telle que nous l'avons aujourd'hui, que de nouveaux maîtres religieux de l'envergure de ceux qui ont fondé les religions universelles atteignent quelque prééminence comparable à celle qu'avaient acquise Zoroastre, Bouddha, Moïse, Jésus et Mohammed.

Après le plein développement de la civilisation islamique au Moyen Âge, le contact entre les profondes aspirations intérieures de tous les peuples vers un développement mystique organique devait se faire bien plus étroit qu'aux jours légendaires où le mysticisme pratique restait confiné à des groupes relativement petits et très secrets. Désormais, le Soufisme commença à se répandre de nombreuses et différentes façons. Les maîtres qui se spécialisaient dans la concentration et la contemplation neutralisaient le courant plus fort vers les choses matérielles, en équilibrant matérialisme et ascétisme. L'ascétisme, selon l'avertissement du grand Soufi Hasan de Basra (mort en 728), peut être masochiste et, dans ce cas, il en est fait usage par manque de force d'âme. Chaque Soufi devait traverser une période d'entraînement — longue ou courte selon sa capacité — avant qu'il puisse être considéré comme suffisamment équilibré pour être « dans le monde tout en n'étant pas du monde ». Adaptant leurs enseignements aux besoins de la société, les poètes et chantres soufis ont créé des chefs-d'œuvre qui devaient constituer une partie de l'héritage classique de l'Orient. Dans des cercles où prévalaient l'amusement et la frivolité, les techniques soufies s'adaptèrent à la musique et à la danse, à l'enseignement par le moyen de contes romantiques et merveilleux et spécialement à l'humour. La concentration sur le thème de l'amour et de la séparation de l'être humain de son

(1) *Kitab el-Luma*.

but fut tôt introduite dans des sphères militaires, où la chevalerie et le thème de la quête de la bien-aimée et d'un accomplissement ultime amenèrent une production littéraire ultérieure et la formation d'ordres de chevalerie, par la suite significatifs, en Orient et en Occident.

LE CADRE

II. — L'ÉLÉPHANT DANS LE NOIR

Un homme qui n'a jamais vu l'eau y est jeté les yeux bandés, et l'éprouve. Lorsqu'on enlève le bandeau, il sait ce qu'elle est. Jusque-là, il ne la connaissait que par son action.

(RUMI, *Fihî Ma Fihî*.)

Avec l'expansion de la science et des arts dans le monde sarrazin médiéval, le génie soufi s'affirmait tandis que les Soufis devenaient médecins et hommes de science, et laissaient dans leurs édifices et leur art décoratif des symboles (de nos jours, on appelle certains d'entre eux arabesques) qui étaient représentés dans le but de maintenir sous une forme visible certaines vérités éternelles résumant, croyaient-ils, la recherche et le progrès de l'âme humaine vers une harmonie et une intégration finale avec la création tout entière ⁽¹⁾.

Les résultats du système extrêmement pratique des Soufis, tout obscurs qu'ils soient souvent aux yeux d'observateurs extérieurs du fait de leur ignorance de la signification réelle du système, il faut les trouver d'un bout à l'autre de la pensée, de l'art et des phénomènes magico-occultes aussi bien d'Orient que d'Occident. A approcher de plus près l'expérience soufie, nous devons avoir un aperçu des méthodes de pensée et des idées de base de ces mystiques. Nous pourrions partir d'un poème, d'une plaisanterie, d'un symbole.

Les avenues de la pensée soufie sont, dit-on traditionnellement, aussi variées que le nombre de Soufis existants. La religion, par exemple, ne saurait être acceptée ou rejetée de prime abord, avant que l'étudiant ne sache exactement ce que religion veut dire. L'unité essentielle de toutes les fois religieuses n'est pas universellement reconnue, disent les Soufis, parce que la plupart des croyants ne sont nullement avertis de ce qu'est essentiellement la religion. Elle n'a pas à être ce qu'on accepte en général qu'elle soit.

Pour le Soufi, le dévôt et le railleur sont comme celui qui croit que la terre est plate discutant avec celui qui la tient pour cylindrique — aucun d'eux n'en a d'expérience réelle.

⁽¹⁾ Cela confond certains hommes de science du ^{xx}^e siècle de savoir que, près de mille ans avant Einstein, le derviche Hujwiri discutait, dans les écrits techniques, l'identité du temps et de l'espace dans l'expérience appliquée soufie (*Révélation des Choses Voilées*, « Récapitulation de Leurs Miracles »).

Ceci amène une différence fondamentale entre la méthode des Soufis et celle d'autres systèmes métaphysiques. Trop souvent, on tient pour assuré qu'une personne doit être soit croyante, soit incroyante, ou peut-être agnostique. Si c'est un croyant, il s'attendra à ce que lui soit offert une foi ou un système qui lui semble combler ce qu'il pense être ses besoins. Peu de gens lui disent qu'il peut ne pas comprendre ce que sont ses besoins.

Le monde du Soufi a des dimensions en plus : pour lui, les choses ont une signification dans un sens où elles n'en ont pas pour les gens qui suivent seulement l'entraînement qui leur est imposé par la société ordinaire. De tels gens ont des perceptions limitées. « Un homme affamé, à qui l'on demande d'ajouter deux et deux, répondra : quatre (ou même huit) miches de pain. »

La vie dans sa totalité ne peut être comprise, c'est ainsi qu'il en va dans l'enseignement soufi, si on l'étudie seulement par les méthodes que nous utilisons dans la vie de tous les jours. La raison en est partiellement que si l'on peut évidemment mettre en une suite nominalement raisonnable de mots la question : « Qu'est-ce que tout cela veut dire ? », la réponse ne peut s'exprimer d'une manière analogue. Elle vient par l'expérience et l'éclairement. Un instrument capable d'évaluer une petite chose n'est pas nécessairement capable d'en évaluer une grande. « Mettez votre savoir en pratique, car le savoir sans pratique est un corps sans vie. » — Abu Hanifa ⁽¹⁾. Un homme de science peut vous dire que temps et espace sont la même chose, ou que la matière n'est nullement solide. Il peut être capable de le prouver par ses propres méthodes. Cela pourtant ne modifiera guère votre compréhension, et nullement votre expérience de ce que cela implique. Toute matière est divisible à l'infini, dirons-nous. Mais, pour la plupart des intentions pratiques, il y a une limite au nombre des divisions que vous puissiez faire d'un morceau de chocolat, s'il doit encore jouer le rôle que vous attendez d'un morceau de chocolat. Ainsi, vous pouvez d'une part considérer un morceau de chocolat, et d'autre part un objet que vous voulez diviser en autant de morceaux que possible. L'esprit humain tend à généraliser à partir d'une évidence partielle. Les Soufis croient pouvoir avoir l'expérience de quelque chose de plus complet.

Une histoire soufie traditionnelle jette la lumière sur cette question sous l'un de ses aspects et montre les difficultés qui assaillent même les érudits, lorsqu'ils approchent les Soufis avec le dessein de les comprendre en leur appliquant des méthodes d'étude limitées :

Un éléphant, appartenant à une expédition itinérante, avait été parqué près d'une ville où l'on n'avait pas vu d'éléphant auparavant. Quatre citoyens curieux, entendant parler de la merveille cachée, allèrent voir s'ils pouvaient d'avance la regarder. Lorsqu'ils arrivèrent

(1) Abu Hanifa est le fondateur de l'une des quatre grandes écoles législatives de l'Islam, la Quatrième École. C'était le maître soufi de Daud de Tai (mort en 781). Daud transmet son enseignement à son disciple Maaruf Karkhi (« Salomon le Roi »), fondateur de la fraternité soufie appelée « Les Bâtisseurs ».

à l'étable, ils virent qu'il n'y avait pas de lumière. Il leur fallait donc mener l'investigation dans le noir.

L'un, touchant la trompe, pensa que la créature devait ressembler à un tuyau d'arrosage ; le second sentit une oreille et conclut que c'était un éventail. Le troisième, sentant une patte, ne put l'assimiler qu'à un pilier vivant ; et lorsque le quatrième posa la main sur son dos, il fut convaincu que c'était quelque espèce de trône. Aucun ne put former l'image complète ; et chacun ne put se rapporter à la partie qu'il avait sentie qu'en termes de choses déjà connues de lui. Le résultat de l'expédition fut la confusion. Chacun était sûr d'avoir raison ; nul parmi les autres habitants de la ville ne put comprendre ce qui s'était passé, ce dont les investigateurs avaient effectivement eu l'expérience.

L'homme moyen qui veut s'informer de ce qu'est la pensée des Soufis s'adressera normalement à des livres de référence. Il peut regarder au mot « Soufi » dans une encyclopédie, ou avoir recours aux livres écrits par diverses sortes d'érudits, experts en religion et en mysticisme.

S'il agit ainsi, il trouvera un très admirable exemple de la mentalité « éléphant dans le noir ».

Selon un érudit persan, le Soufisme est une aberration chrétienne. Un professeur d'Oxford pense qu'il est influencé par le Védanta hindou. Un professeur arabo-américain en parle comme d'une réaction contre l'intellectualisme en Islam. Un professeur de littérature sémite prétend y trouver des traces de chamanisme d'Asie Centrale. Un Allemand nous y fera trouver du christianisme, plus du bouddhisme. Deux très grands orientalistes anglais misent sur une forte influence néo-platonicienne ; l'un d'eux, cependant, accordera qu'il naquit peut-être de façon indépendante. Un Arabe, qui publie ses opinions par le canal d'une université américaine, assure à ses lecteurs que le néo-platonisme (qu'il invoque en tant qu'ingrédient soufi) est lui-même grec, plus persan. L'un des plus grands arabisants espagnols, tout en affirmant une initiation du monasticisme chrétien, donne tous ses suffrages au manichéisme, en tant que source soufie. Un autre académicien, de non moindre réputation, trouve du gnosticisme parmi les Soufis ; cependant que le professeur anglais qui est le traducteur d'un livre soufi préfère y penser comme à « une petite secte persane ». Mais un autre traducteur trouve la tradition mystique des Soufis « dans le Coran même ». « Bien que les nombreuses définitions du Soufisme qui se rencontrent dans les livres arabes et persans sur le sujet soient historiquement intéressantes, leur importance principale tient à ce qu'elles montrent que le Soufisme est indéfinissable » (1).

Un Pakistanais considère Rumi (1207-1273) comme l'héritier de virtuellement tous les grands courants de la pensée ancienne telle qu'elle est représentée dans le Proche-Orient. Pour ceux qui ont été

(1) Prof. R. A. NICHOLSON, *The Mystics of Islam*, Londres, 1914, p. 25.

réellement en contact avec des Soufis et qui ont assisté à leurs réunions, point n'est besoin d'ajustement mental ni d'effort de volonté pour considérer que le Soufisme contient en lui-même les myriades de fils qui apparaissent dans les systèmes non-soufis, comme le gnosticisme, le néo-platonisme, l'aristotélisme, etc. « Des vagues sans nombre, roulant et reflétant momentanément le soleil, toutes de la même mer », dit le Maître Halki. L'esprit qui a été entraîné d'autre part à croire que les idées de certaines écoles leur sont particulières ou exclusives n'arrivera pas facilement à apporter, dans sa vision du Soufisme, cette compréhension synthétisante.

Le Dr Khalifa Abdu-Hakim montre qu'il peut envisager toutes les écoles philosophiques partageant leurs idées avec Rumi, sans être obligé de considérer qu'elles dérivent l'une de l'autre... Il dit : « Son *Mathnawi* est un cristal aux nombreuses facettes. Nous y voyons se refléter les bris de lumière du monothéisme sémitique, de l'intellectualisme grec, de la théorie platonicienne, des idées et de la théorie de la causalité et du développement d'Aristote, de l'Un de Plotin et de l'extase qui unit à l'Un, des controverses des « *mutakallimun* » (membres de l'École), des problèmes *Erkenntnistheoretisch* d'Ibn Sina et al-Farabi, de la théorie de la Conscience Prophétique de Gbazali et du monisme d'Ihn El-Arabi. »

Ce qui n'est pas pour impliquer, si ma position n'est pas encore claire, que Rumi a confectionné un système de mysticisme à partir des éléments ci-dessus. « On ne trouve pas de poires qu'à Samarcande. »

La littérature mondiale sur le Soufisme est étendue ; un grand nombre de textes soufis ont été traduits par des érudits occidentaux. Peu — s'il en est — ont eu l'avantage d'expérimenter le Soufisme ou d'en connaître la science orale ou même l'ordre dans lequel s'étudie son matériel formel. Ceci ne veut pas dire que leurs travaux n'aient eu une très grande valeur. Ils ont été très utiles à l'orientaliste mais peuvent avoir tendance à l'incohérence. A la manière du scribe légendaire qui devait accompagner sa lettre et la lire lui-même parce qu'elle était illisible, beaucoup de ces œuvres nécessitent le commentaire d'un Soufi.

L'effet que les traductions et les livres discursifs sur le Soufisme produisent sur l'étudiant non-initié doit être remarquable et ne sera certainement pas oublié aisément. La méthode par laquelle on aborde le problème des traductions a ses bizarreries. Laissant de côté la question des divergences entre traducteurs du point de vue précision et signification (divergences qui ont provoqué parmi eux une activité fort féline, quoique en réalité inappropriée), nous trouvons que le matériel littéraire offert au lecteur sous forme de traduction peut subir d'étranges aventures.

Parfois des essais sont faits de reproduire en anglais la cadence ou les rythmes originaux de la poésie orientale, parce que le traducteur a le sentiment que ce procédé aide à transmettre le sens de l'original. Mais d'autres traducteurs soutiennent le point de vue opposé et renoucent à tout essai de reproduire le mètre, car ils soutiennent

qu'il est impossible, voire même indésirable d'y parvenir. Certains textes, encore, sont traduits avec l'aide de commentaires non soufis (en général musulmans et même chrétiens théologiques et formels). Puis il y a les traductions partielles, présentées sélectivement, qui ont souffert d'amputations que le traducteur se considère en quelque sorte habilité à faire. Moins il connaît des pratiques des Soufis et plus hardies paraissent être ces mutilations. Pourtant, les écrits soufis ne sont jamais un matériel uniquement littéraire, philosophique ou technique.

Il y a une traduction anglaise d'un livre persan faite non pas à partir du persan mais à partir de la traduction française d'une transcription en urdu d'un abrégé classique persan d'un original arabe. Il y a des versions modernes de classiques persans éditées quelquefois pour supprimer des références offensantes pour les croyances religieuses iraniennes courantes. Ajoutez-y les œuvres des écrivains non académiques et des vulgarisateurs chrétiens (missionnaires) hindous et néo-hindous d'occident et néo-soufis d'occident. La présentation du Soufisme faite dans une langue occidentale au lettré moyen révèle une condition littéraire qui n'a peut-être son pareil dans aucun autre domaine.

Ce processus kaléidoscopique contient incidemment des sujets de réjouissance bien à lui. La tendance déviationniste — pour trouver un terme à ce qui semble impossible à nommer, à moins que ce ne soit celui de « polychotomie » (à la manière de dichotomie) — avait en fait atteint un degré amusant il y a près de mille ans. C'était au moment où le penseur juif Avicébron de Malaga (environ 1020 — environ 1050 ou 70) écrivait la *Fontaine de Vie*, livre basé sur la philosophie illuministe soufie. Comme il écrivait en arabe, beaucoup de chrétiens faisant autorité, de l'école européenne du Nord, qui s'imprégnaient alors d'érudition « arabe », pensèrent qu'il était arabe. Quelques-uns au moins considérèrent qu'il était un chrétien de « saine doctrine » et le dirent. Les Franciscains acceptaient ses enseignements qu'ils firent passer avec ardeur dans le courant de pensée chrétienne après les avoir recueillis dans une traduction latine faite un siècle environ après la mort d'Avicébron.

Une dame académiquement distinguée qui a écrit avec autorité sur le mysticisme du Moyen-Orient a senti plus d'une partie de l'éléphant car, dans un seul et même livre, elle dit que le Soufisme pourrait avoir été directement réalisé (*sic*) par des idées hounddhistes, et que les premiers Soufis « pouvaient avoir eu de petits contacts avec la littérature hellénistique d'une sorte ou d'une autre » — et pourtant leurs idées étaient dérivées de sources hellénistiques. Elle termine alors son étude de la voie soufie en décidant que « son origine et sa source réelle doivent être trouvées dans le désir de toujours qu'a l'âme humaine de Dieu ».

L'activité soufie a eu une influence considérable sur l'occident chrétien, tant et si bien qu'on a pu faire un sort meilleur que la moyenne à l'assertion soufie qui veut qu'une vérité objective contienne

en elle un dynamisme qu'on peut difficilement nier. Cette force vitale, cependant, dépend pour son expression correcte d'un alignement correct du récepteur humain. Si cette préparation fait défaut, le courant soufi risque de prendre un tour particulier. La manipulation sélective ou fragmentaire du courant soufi est spécialement susceptible de cette déviation. En Europe, le destin de l'œuvre de Ghazali pourrait en constituer une excellente illustration.

Ghazali d'Asie Centrale (1058-1111) écrivit un livre nommé *Destruction des Philosophes*, qui fut bientôt partiellement traduit et utilisé par des apologistes chrétiens contre les écoles, aussi bien musulmanes que chrétiennes. La partie qui parvint aux mains des occidentaux, cependant, n'était que la partie consacrée à une exposition préparatoire de la philosophie. Les œuvres soufies de Ghazali doivent être lues comme un tout et ses avis sur la valeur des exercices soufis doivent aussi être suivis si l'on veut le comprendre bien. A ce livre, cependant, répondit un autre Arabe Ibn Rushd de Cordoue (1126-1198). Lui aussi fut traduit sous le nom d'Averroès. Il ne réussit nullement par ses méthodes scolastiques à réfuter Ghazali mais crut y avoir réussi. Pourtant, l'averroïsme domina la pensée scolastique occidentale et chrétienne pour non moins de quatre cents ans — du xii^e à la fin du xvi^e siècle. Pris ensemble, les fragments de Ghazali et l'aristotélisme d'Averroès constituaient un double courant soufi (action et réaction) qui nourrit une chrétienté pleinement ignorante (en ce qui concernait les scolastiques) de la cause initiale et du ghazalisme et de l'averroïsme.

« Il est nécessaire de noter », dit Rumi, « que des choses opposées travaillent ensemble, bien que nominalement opposées » (*Fihî Ma Fihî*).

La conscience fondamentale du Soufi que le Soufisme soit à la fois un enseignement et une partie d'une évolution organique, est rarement partagée par ceux qui se sont donné pour objet de tenter une étude du système. En conséquence, il n'y a guère de possibilité que celui qui observe du dehors soit capable d'arriver à des conclusions justes. Parce qu'il se fie à sa seule faculté discursive, il en est rendu incapable avant de commencer. C'est à l'externaliste d'aujourd'hui, aussi bien que d'hier, que Rumi s'adresse dans son *Mathnawî* :

Danad o ki nekbakt wa muharam ast :
Ziraki az Iblis wa ishq Adam ast

Ce qui revient à dire que :

Celui qui a la fortune d'être illuminé (le Soufi)
Sait que la sophistication vient du diable et l'amour d'Adam.

Si les Soufis confondent l'érudit par leurs contradictions apparentes et le font quelquefois entourer ses conclusions de qualifications trop nombreuses pour être de grande valeur, ils peuvent susciter la sainte colère du théologien. On ne peut admettre que l'amour,

qui est un principe actif du développement et de l'expérience soufie, aussi bien mécanisme que but, soit authentique. Le Révérend professeur W. R. Inge, dans *Mysticisme chrétien*, se précipite sur ce qu'il prend pour la cible : « Les Soufis, ou mystiques mahométans, utilisent très librement un langage érotique, et semblent, comme de vrais Asiatiques, avoir essayé de donner un caractère sacramentel ou symbolique à leur abandon aux passions. »

Cet exemple classique évoque l'image de certains érudits d'Occident qui ont embrassé le Soufisme et trahit en eux l'asiatique d'imitation, adonné au langage érotique (en secret car ils ne le publient pas) qui, lui-même recouvre leur abandon aux passions. Ils pourraient à leur tour se consoler avec l'opinion d'un professeur de Cambridge qui, de façon plus respectable, voit dans le Soufisme « le développement de la religion primordiale de la race aryenne ». Et si le symbolisme soufi n'est pas tel, en fait, mais représente plutôt des expériences effectivement vécues, alors nous pourrions bien trouver que les Soufis ont encore plus de talents variés que ne le savent leurs plus résolus partisans. Le Soufi, au sens propre, serait capable d'avaler cent océans, d'adorer des idoles tout en ne les adorant pas, de faire le voyage de Chine en état d'ivresse — étant dans le monde tout en n'étant pas du monde — pour ne pas mentionner ses cent lunes et soleils.

A ceux qui plaident pour une interprétation littérale de l'expression mystique, des spécialistes tels qu'Evelyn Underhill ont déjà répondu de façon adéquate : « Le symbole — vêtement que le plan spirituel emprunte au matériel — est une forme d'expression artistique. C'est-à-dire qu'il n'est pas littéral mais suggestif, quoique l'artiste qui l'a utilisé puisse parfois perdre de vue cette distinction. De là vient que les personnes qui imaginent que le mariage spirituel de sainte Catherine ou de sainte Thérèse voile une sexualité perversie, que la vision du Sacré-Cœur comportait une expérience anatomique incroyable, ou que la divine ivresse des Soufis est l'apothéose de l'ébriété, ne font qu'afficher leur ignorance du mécanisme des arts : comme cette dame qui pensait que Blake *devait* être fou parce qu'il disait qu'il avait touché du doigt le ciel » (1).

Il faut admettre qu'il est plus facile pour l'érudit d'approcher et de décrire un aspect de l'Éléphant dans le Noir que de former une vision extérieure cohérente du Soufisme. Beaucoup d'érudits souffrent d'une incapacité psychologique de manier ce thème. « En dehors de l'incapacité elle-même, dit Ghazali, d'autres défauts empêchent d'atteindre la vérité intérieure. L'un d'eux est la connaissance acquise par des moyens extérieurs » (Alchimie du Bonheur).

En plus du mur infranchissable de l'expérience soufie, il y a le problème de la personnalité soufie. N'importe quelle venue ordinaire des études et carrières soufies suffirait à dérouter l'investigateur le moins doctrinaire. Parmi les Soufis il y eut d'anciens prêtres zoroas-

(1) *Mysticism*, Londres, 1911. — New York, 1960.

triens, chrétiens, hindous, bouddhistes et autres ; des persans, des grecs et des arabes, des égyptiens, des espagnols et des anglais. Il y a dans les rangs des maîtres soufis, des théologiens, un capitaine réformé de « banditti », des esclaves, des soldats, des marchands, des vizirs, des rois et des artistes. Deux seulement sont bien connus de nombreux lecteurs contemporains d'Occident. Ce sont le poète et mathématicien Omar Khayyam de Perse et le prince Abu ben-Adam d'Afghanistan — qui est le sujet d'un poème de Leight Hunt : « Abu ben-Adam, puisse sa tribu croître... »

Parmi ceux directement influencés par le Soufisme, nous pouvons nommer au hasard Raymond Lulle, Goethe, le Président de Gaulle et Dag Hammerskjöld des Nations-Unies.

Écrivant souvent sous la menace de la persécution de l'inquisition, les Soufis ont préparé des livres qui réconcilient leurs pratiques avec l'orthodoxie et qui défendent l'usage d'une imagerie pleine de fantaisie. Afin d'obscurcir la signification d'éléments rituels, ou dans le but nécessaire d'apparaître comme de simples compilateurs de traités soufis, ils ont donné des manuscrits d'où l'essence soufie ne peut être distillée que par ceux qui ont le hagage nécessaire. En adaptant leurs travaux à des lieux, des époques et des tempéraments différents, ils ont tour à tour mis l'accent sur le rôle de l'ascétisme, de la piété, de la musique et du mouvement, de la solitude et de la vie en groupe. Seuls parmi les manuels soufis, ceux d'un caractère respectueusement religieux sont accessibles en dehors des cercles soufis.

Que l'on puisse être complètement ignorant de la cohérence qui se cache derrière l'enseignement soufi et apprécier pourtant l'œuvre de ses grands poètes, les traducteurs l'ont maintes et maintes fois démontré. Gertrude Bell, qui a sans relâche étudié et traduit en anglais le grand Hafiz, fut saluée par l'orientaliste Sir Denison Ross pour son érudition et son jugement. Elle est pourtant la première à admettre « qu'il est difficile de déterminer exactement les éléments pour lesquels on l'apprécie (Hafiz) en Orient, et il est peut-être impossible de comprendre ce que son enseignement représente pour ses compatriotes » (1).

Ceci ne donne que davantage d'intérêt à sa tentative faite au hasard, où elle essaie de se faire une opinion quant aux objectifs réels de Hafiz : « Ainsi, à notre point de vue, le résumé de sa philosophie paraît être qu'il y a peu de choses dont nous puissions être certains, que ce peu de choses doit toujours être l'objet du désir de tout homme ; chacun de nous devra pour le chercher s'engager sur un chemin différent, et nul ne trouvera son chemin facile à suivre, chacun pourra, s'il est sage, découvrir des compensations à son labeur sur le bord du chemin » (2). Elle ne voit pas dans l'activité soufie un processus en cours — comme le voient les Soufis — mais elle ne pouvait man-

(1) Voir note « Hafiz ».

(2) G. L. BELL, *Poems from the Divan of Hafiz*, London, 11^{le} éd., 1928, p. 81.

quer d'apercevoir le caractère étrange et totalement soufi de Hafiz, alors qu'elle voyait et parlait d'un panorama de la pensée humaine dans ce qui est pour nous le présent, et qui était évidemment pour lui l'avenir éloigné :

C'est comme si son œil mental, doué d'une merveilleuse acuité visuelle, avait pénétré dans ces provinces de la pensée que nous, à une époque ultérieure, étions destinés à habiter ⁽¹⁾.

La prescience de Hafiz était trop évidente pour lui échapper ; mais elle était aussi surprenante. Elle ne put arriver à conclure à son sujet.

Pour revenir à notre éléphant, les érudits sont heureusement beaucoup moins doctrinaires que les ecclésiastiques. Pour les Soufis, les uns et les autres ressemblent à ceux qui visitent la case de l'éléphant. Se peut-il qu'ils aient, en vérité, tous vu une partie des parties ? Les Soufis disent : « Ce n'est pas une religion ; c'est *la* religion » et : « Le Soufisme est l'essence de toutes les religions ». Existe-t-il donc, chez les Soufis et ailleurs, une tradition disant qu'une doctrine secrète s'est transmise par initiation et a été préservée par une chaîne de succession — et qui puisse expliquer que celui qui observe de l'extérieur selon ses préjugés voie presque toutes les formes de religion dans les écrits des Soufis ?

Afin de déterminer ceci, nous aurons à nous reporter aux opinions des Soufis sur ce point — opinions qui ont été généralement négligées par les étudiants non-soufis ; et aussi suivre les traditions d'autres écoles, aussi bien que la transmission au Moyen Age, et à d'autres époques, d'une croyance en un enseignement intérieur par-delà la religion devenue formelle. La recherche n'est en aucune façon dépourvue d'intérêt.

« Autrefois » d'après le Sheik Abu el-Hasan Fushanji, « être Soufi était une réalité sans nom. Aujourd'hui, c'est un nom sans réalité ». Cette proposition, prise superficiellement, signifie, considère-t-on, que les gens se disant Soufis abondaient, alors que la recherche réelle des Soufis n'était pas comprise. Et, bien que ce puisse être aussi une interprétation de ces propos, nous voulons ici éclaircir un point tout différent.

L'impulsion à faire remonter un phénomène historique à un commencement défini, si bien marqué dans la phase présente de l'enseignement, est sans nul doute liée au besoin qu'a l'esprit ordinaire d'avoir pour toute chose un commencement, et, si possible, une fin. Pratiquement tout ce que l'homme connaît par ses sens ordinaires a pour lui un commencement et une fin. Savoir ce que quelque chose est, donne une sensation de stabilité, un sentiment de sécurité. On a collé l'étiquette sur le livre, on peut maintenant le placer sur le rayon — le A à Z d'une chose ou d'une autre. Il y a des méthodes variées, plus ou moins acceptées, pour établir commencements et

(1) *Ibid.*

fins, ou pour leur créer des substituts. Ils peuvent se créer par combinaisons de mythes et de légendes, qui souvent ont rapport avec la façon dont les choses ont commencé et la façon dont elles finiront. Une autre manière est celle de l'Empereur de Chine, qui décréta que l'histoire commencerait avec lui et que tous les livres antérieurs devaient être détruits. Une troisième technique consiste à admettre qu'un certain événement, situé dans le temps et peut-être dans l'espace, représente un commencement. C'était en général la manière religieuse, et elle est très fortement marquée dans le christianisme familial, dont le dogme officiel dépend d'elle, nonobstant saint Augustin.

La croyance qu'un certain et unique événement religieux amena un changement complet de la destinée humaine libéra une grande force d'énergie dans la chrétienté, mais deux facteurs au moins en limitèrent sérieusement l'effet. Le temps, en premier lieu, qui finalement montra qu'il y avait une limite à l'expansion naturelle et même artificielle du christianisme d'Eglise, et une limite à son dynamisme à l'intérieur de son domaine propre. L'autre facteur fut un problème scolastique. Puisque l'enseignement de Jésus était tenu pour unique (quoique peut-être « préfiguré et prédit dans les prophéties »), il était difficile d'atteindre à une perspective spirituelle qui ne soit pas conditionnée par cette croyance. La religion, le mysticisme, la spiritualité ne pouvaient maintenant être aisément envisagé comme un développement naturel ou une possession commune de l'humanité. Selon les Soufis, la principale façon de contrebalancer le pouvoir de la chrétienté devenue formaliste était l'expérience continuée de la tradition réelle dont elle est une distorsion.

Avant même le x^e siècle, alors que l'Islam possédait la culture la plus puissante et la civilisation la plus en expansion de tout le monde connu, la théorie d'une doctrine secrète, d'un enseignement qui avait été chéri depuis les temps les plus reculés, avait fait son chemin depuis ce centre de gravité vers l'Ouest. La première, et la plus puissante école soufie classique en Europe fut fondée en Espagne il y a bien plus de mille ans ⁽¹⁾. La tradition ne fut pas, comme on pourrait le penser, inventée en Occident pour rendre compte de l'ascendant des pays arabisés. Elle s'accordait assez bien avec l'Islam, et fut même incidemment encouragée par lui — Islam dont nous avons noté qu'il voyait la religion comme étant aussi un processus continu représenté dans chaque communauté. Elle existait en Extrême-Orient, et aurait pu éveiller une réponse dans les cœurs de ceux qui gardaient encore des souvenirs d'enseignements spirituels antérieurs. C'était, en partie, la théorie de la théosophie qui rendait compte des différentes manifestations religieuses parmi des communautés qui, selon une religion doctrinaire d'une autre sorte, ne devraient pas exister du tout.

Ce sens de l'unité de la religion intérieure, expérimentale ou symbolique, était sans aucun doute à l'œuvre aux temps où les gens de

⁽¹⁾ Les Soufis accompagnaient les armées arabes qui conquièrent l'Espagne en 711 de notre ère.

l'ancien monde assimilaient l'un à l'autre leurs dieux réciproques — Mercure avec Hermès, Hermès avec Thoth en sont des exemples. Et c'est cette théorie théosophique que les Soufis considèrent comme étant leur propre tradition, non limitée pourtant au domaine religieux. De là, comme le dit le Soufi :

Je suis dans le païen ; je me prosterne à l'autel des Juifs ; je suis l'idole des Yéménites, le véritable temple de l'adorateur du feu ; le prêtre des Mages ; la réalité intérieure du Brahmine méditant jambes croisées ; le pinceau et la couleur de l'artiste ; la personnalité refoulée, puissante, du railleur. L'un ne supplante pas l'autre — si l'on jette une flamme sur une autre flamme, elles s'unissent dans le flamboiement. Vous jetez une torche sur une chandelle puis vous dites : voyez j'ai annihilé la flamme de la chandelle ! (Ishan Kaiser dans *Discours des Sages*.)

Les Soufis utilisent un point de vue nouveau afin de surmonter le conditionnement qu'a imposé la société matérialiste unilatérale. Toute philosophie a été dévalorisée parce que la sagesse a été mise en capsules. Les gens se répètent sans cesse l'un à l'autre des truismes, sans réellement expérimenter ce qu'ils signifient. Si un Soufi déclare : « Ce qu'il faut, c'est une approche nouvelle », il n'est nullement invraisemblable que tout un chacun qui l'entende soit aussitôt d'accord (parce que la proposition a l'air sensé) et en perde immédiatement tout souvenir. Le sens des mots n'a pas été assimilé. « Prenez le blé, et non pas la mesure qui le contient » (Rumi, *Mathnawi*, livre 11).

Telle est l'importance de libérer le penser des adhésions de la pensée rigide que le grand Rumi a commencé deux de ses œuvres majeures avec des exercices dans ce sens. En cela il reste en accord avec le procédé suivi normalement dans les écoles d'enseignement soufi ; et, bien que les traducteurs externalistes ne le sachent sans doute pas, deux de ses livres sont en fait des commentaires sur les stades et les états du développement soufi tel qu'il s'incarne dans une école soufie.

Dans *Fihî Ma Fihî*, au tout début, Rumi prend une parole de Mohammed qui est passée dans le langage courant et devenue un proverbe, sagement passé de bouche à oreille. On raconte que Mohammed a dit : « Le pire des sages est visiteur de princes, le meilleur des princes est visiteur de sages. »

Rumi fait ressortir que la signification intérieure de cet enseignement est que la signification de la « visite » dépend de la qualité du visiteur et du visité. Si un grand sage visite un prince, c'est le prince qui en bénéficie ; et on doit donc considérer qu'il a lui-même « visité » le sage. Ceci est très loin d'être un simple jeu de mots, comme quelques personnes moins réfléchies l'ont supposé.

En ce qui concerne les tactiques de choc, le *Mathnawi* ouvre son enseignement, après le célèbre « Chant des Roseaux », avec quelque chose qui ressemble à un conte de fées, et qui parle d'un prince parti à la chasse et d'une belle fille. Alors que l'auditoire s'apprête à goûter une histoire conventionnelle, Rumi la manipule, afin d'amener l'esprit à penser, et de combattre la tendance à « dormir », qui, en

Soufisme, est considérée comme la réaction habituelle aux histoires folkloriques.

Un prince, parti à la chasse, vit sur la route une belle servante. Il en tomba amoureux, et l'acheta. Peu après, elle tomba malade. Désespéré, le potentat offrit à ses médecins tout ce qu'ils pourraient désirer comme biens terrestres pour sa guérison. Ils ne purent l'obtenir, et l'état de la jeune fille empira. Le prince, profondément bouleversé d'amour et de crainte, courut à une mosquée implorer l'aide divine.

Il eut une vision au cours de laquelle un vieillard lui assura qu'un médecin apparaîtrait bientôt. Le lendemain, comme prédit, arriva ce personnage. Le médecin considéra la jeune fille et se rendit compte que tous les remèdes essayés par les poseurs de sangsues avaient été inutiles, et même pires que cela. Il comprit que la maladie de la jeune fille était en rapport avec sa condition intérieure. Adoptant une méthode psychologique, il lui posa des questions et la fit parler, jusqu'à ce qu'il découvre qu'elle était amoureuse d'un certain orfèvre de Samarcande.

Il dit au prince que la guérison serait obtenue en faisant venir l'orfèvre au chevet de la jeune fille, et le prince accepta. L'orfèvre, pour sa part, ne vit dans la sommation du prince qu'une reconnaissance de sa propre importance en tant qu'orfèvre. Il ne se rendit pas compte de ce que devait être son destin.

Lorsqu'il arriva, on les maria, et la jeune femme guérit tout à fait. Jusque-là, le caractère anodin de l'histoire a bien pu agir sur l'auditoire, qui s'abandonne aux délices du « tout est bien qui finit bien ».

Mais le médecin prépara alors une médecine pour l'orfèvre ; une médecine qui rendit si évidents ses défauts intérieurs que la jeune femme le vit tel qu'il était et se mit à le haïr. Il mourut, et la jeune femme put aimer le prince, qui de tout temps lui était destiné.

En dehors de l'imagerie compliquée du conte dans sa forme originale, l'enseignement contient une force d'impact à de nombreux niveaux. Il ne s'agit pas seulement de raconter une histoire avec une morale primaire ; c'est un commentaire de quelques-uns des processus de la vie.

Hadrat-i-Paghman dit de cette histoire : « Méditez-la, car, à moins de l'éprouver à fond, vous serez semblable au petit enfant qui veut que tout soit à sa convenance, et pleure lorsqu'il semble ne pas en aller ainsi. Vous vous ferez une prison autour de vous-même, une prison d'émotion. Lorsque vous serez dans cette prison, vous vous blessez aux arêtes des barreaux que vous aurez vous-même disposés. »

Autrefois, les idées et les enseignements soufis étaient effectivement vécus, et il pouvait y avoir un Soufi sans que son culte ait de nom. Vint alors la période moderne, où le nom existe pour le culte, mais où il est difficile de le vivre, car il a fallu s'adapter au conditionnement « qui voile », lequel commence au berceau, et s'achève presque au tombeau.

Quelle est l'ancienneté exacte du mot « Soufisme » ? Il y eut des Soufis, dit la tradition, en tous temps et en tous pays. Les Soufis existèrent en tant que tels, et sous ce nom, avant l'Islam. Mais si celui qui pratiquait avait un nom, la pratique n'avait pas de nom. Le mot anglais « Sufism » est anglicisé à partir du mot latin *Sufismus*, ce fut un érudit tentonique qui, aussi récemment que 1821, inventa la latinisation, qui maintenant va presque de soi en anglais. Avant lui, il y avait le mot *tasawwuf* — état pratique ou condition de celui qui est un Soufi. Ceci peut ne pas paraître un point important, mais il l'est pour les Soufis. C'est une des raisons pour lesquelles il n'y a pas de terme statique en usage parmi les Soufis pour leur culte. Ils l'appellent une science, un art, une connaissance, une Voie, une tribu — ou même d'un mot à rallonges du x^e siècle, traduisible peut-être par psychoanthropologie (*nafsaniyyatalinsaniyyat*) mais ils ne l'appellent pas Soufisme.

Tarika-sufiyya représente la Voie Soufie, avec un très bon parallélisme en anglais, car « *tarika* » représente le Chemin aussi bien que la façon de faire quelque chose, et renferme aussi la notion de suivre un chemin, une ligne ou trace — le Chemin des Soufis. On se réfère au Soufisme par différents noms, suivant le sens dans lequel on en discute. Ainsi peut-on trouver *ilm-al-ma'arifat* (la science de la Connaissance) ; ou *el-irfan* (la gnose) ; et l'on a tendance à appeler *tarika* les Ordres ou groupes organisés. De la même façon, le Soufi est connu sous le nom de : le Chercheur, l'Enivré, l'Illuminé, le bon, l'Ami, le Proche, le derviche, un Fakir (humble, pauvre en esprit), ou *Kalendar*, celui qui sait (gnostique), sage, amant, ésotéricien. Comme il ne saurait y avoir de Soufisme sans les Soufis, le mot s'applique toujours aux personnes et ne peut être pris sous forme abstraite, de la manière dont, disons, « philologie » ou « communisme » pourraient signifier respectivement étude des mots ou théorie d'action communiste. Aussi le Soufisme implique-t-il l'ensemble des Soufis aussi bien que la pratique effective de leur culte. En aucun cas il ne peut signifier une présentation théorique quelconque de la voie des Soufis. Il n'y a pas de Soufisme théorique ou intellectuel, pas plus qu'il ne peut y avoir un mouvement soufi — ce qui est un pléonasse, car tout élément soufi est mouvement, et un mouvement qui embrasse tous les phénomènes de même espèce. Il y a, par exemple, des « Soufis Chrétiens », expression qui pouvait être utilisée, et qui a été utilisée, par les Soufis en général. Le Soufi est même appelé *masihi-i-batini* (Chrétien ésotérique), dans certains contextes.

Si un Soufi devait présenter certains faits concernant les Soufis à un esprit conventionnellement catalogueur, un calculateur mental ou électrique pourrait bien se détraquer en essayant d'en élaborer un quelconque système. Heureusement, cependant, il y a encore beaucoup de gens qui peuvent accepter des informations à différents niveaux, et qui seront capables d'en former un ensemble. Voici une série de faits sur les Soufis :

Les Soufis apparaissent aux temps historiques surtout au sein de

l'Islam. Ils ont produit de grands théologiens, poètes, hommes de science. Ils ont accepté la théorie atomique et formulé une science de l'évolution plus de six cents ans avant Darwin. Ils ont été acclamés comme saints, exécutés et persécutés comme hérétiques. Ils enseignent qu'il n'y a qu'une vérité sous-jacente dans tout ce qui s'appelle religion.

Certains ont dit : « Je ne crois en rien » ; d'autres : « Je crois en toute chose ». Certains disent « Qu'il n'y a point de légèreté chez les Soufis » ; d'autres : « Il n'y a point de Soufi sans humour ». Scolastique et mysticisme s'opposent l'un à l'autre. Mais les Soufis donnèrent naissance, entre autres, à une école de chaque. Étaient-ce des écoles musulmanes ? Non, elles étaient chrétiennes, associées aux Augustiniens et à saint Jean de la Croix, comme le professeur Palacios et d'autres l'ont établi. Après avoir été un mystique oriental, le Soufi apparaît maintenant comme le prédécesseur de mystiques et de philosophes catholiques. Ajoutons encore quelques faits. Le café que nous buvons fut traditionnellement utilisé en premier par les Soufis, pour augmenter la vigilance. Nous portons leurs vêtements (chemise, ceinture, pantalons), nous écoutons leur musique (musique andalouse, musique mesurée, chants d'amour), dansons leurs danses (valse, Morris-danse), lisons leurs histoires (Dante, Robinson Crusoë, Chaucer, Guillaume Tell), employons leurs expressions ésotériques (« moment de vérité », « esprit humain », « homme idéal ») et jouons à leurs jeux (cartes) ⁽¹⁾. Nous appartenons même à des sociétés dérivées des leurs, comme la Franc-Maçonnerie et certains ordres de chevalerie. De tels éléments soufis seront examinés ultérieurement dans ce livre.

Le moine dans sa cellule, le Fakir au sommet de la montagne, le marchand dans sa boutique, le roi sur son trône — ils peuvent être des Soufis, mais cela n'est pas le Soufisme. La tradition soufie veut que le Soufisme soit un levain (Le Soufisme est levain) au sein de toute société humaine. S'il n'a jamais été retiré du domaine de l'étude académique, c'est qu'il n'a jamais été mis, en tant que sujet d'investigation, à la portée de la scolastique. Sa diversité même l'empêche d'être systématisé d'une façon semi-permanente qui puisse le rendre assez statique pour être investigué. « Le Soufisme », selon les Soufis, « est une aventure vécue, une aventure nécessaire. »

Si le Soufisme est une aventure, un but de perfection humaine atteint par la reconsidération et l'éveil au sein de l'humanité d'un organe supérieur d'accomplissement, de finitude, de destinée, pourquoi est-il si difficile de l'évaluer, de le situer dans le temps, de le toucher du doigt ? C'est précisément parce que le Soufisme est mis en œuvre dans chaque communauté et à chaque époque qu'il a une telle diversité — et ceci est l'un de ses secrets. Les Soufis n'ont pas besoin de la mosquée, de la langue arabe, des litanies, des livres de philosophie, ni même de stabilité sociale. La relation avec l'humanité

(1) Voir note « Tarot ».

est évolutionnaire et capable d'adaptation. Le Soufi ne dépend pas de sa réputation d'être capable d'actes magiques ou de miracles — cela est tout à fait accessoire, bien qu'il puisse avoir cette réputation. Celui qui, dans d'autres systèmes, s'adonne aux pratiques magico-religieuses part du point opposé ; sa réputation est édifiée sur ses miracles, et probablement soutenue par eux. Le Soufi a sa réputation, mais elle est de peu d'importance par rapport à son travail et à ce qu'il est en tant que partie d'un organisme soufi.

L'ascendant moral, ou la personnalité magnétique auxquels atteint le Soufi, n'est pas son but, mais un à-côté de son accomplissement intérieur, la réflexion de son développement.

Un Soufi déclare : « La phalène, si elle pensait, pourrait bien croire que la flamme de la bougie est désirable, car elle semble représenter la perfection. La flamme est le produit de la cire, de la mèche et de l'étincelle qui l'allume. La phalène humaine recherche-t-elle la flamme ou l'étincelle même ? Observez la phalène. Sa destinée — être détruite par la flamme — vous est visible et lui est cachée » (*Langue des Muets*, citant Paiseem).

Il n'est, évidemment, jugé par le monde qu'à la lumière de ce qu'il dit et fait. Supposons qu'il soit devenu millionnaire. L'observateur extérieur, qui se rend compte que cet homme est devenu millionnaire depuis qu'il s'est engagé dans une manière de vivre appelée Soufisme, peut considérer le phénomène comme un procédé pour faire des millionnaires. Pour le Soufi en question, cependant, c'est la réalisation et l'évolution intérieure qui lui ont donné son accomplissement intérieur. L'argent peut en être une réflexion extérieure, mais cela compte bien moins que les expériences soufies. Cela ne veut pas dire, comme beaucoup de gens pourraient le supposer, qu'il est devenu un millionnaire obsédé par le mysticisme, et que l'argent ne signifie rien pour lui. Un tel développement ne serait pas possible pour un Soufi, car ce qui est matériel et ce qui est métaphysique sont liés d'une manière qu'il est mieux de regarder comme un continuum. Il serait un millionnaire tel qu'il ne soit pas seulement riche, mais aussi complètement intégré sur le plan psychologique. Il est difficile pour beaucoup de gens d'absorber suffisamment bien ce fait fondamental pour qu'il leur soit de quelque utilité.

Dans la pratique populaire courante, de Calcutta à la Californie, l'homme ordinaire s'élèvera à des hauteurs philosophiques telles qu'il répétera sagement pour lui-même, ou pour quiconque l'écouterait, que « l'argent n'est pas tout » — ou que « l'argent ne fait pas le bonheur ». Le fait même qu'une telle idée puisse être proférée montre qu'elle est enracinée dans la proposition préalable que l'argent peut être considéré comme ayant d'une façon ou d'une autre une importance transcendante. La pratique montre qu'il ne l'a pas. Mais le philosophe d'occasion ne peut saisir pourquoi il pourrait en être ainsi. Les plus pressants problèmes de l'homme qui n'a pas le sou paraissent pouvoir être résolus par l'argent. Le prêtre lui dit que l'argent n'est pas une bonne chose. Lorsqu'il trouve de l'argent,

peut-être ne se sent-il pas comblé pour autant. Et ces trois facteurs, il est incapable de les intégrer.

La psychologie moderne a fait quelque bien, lorsque, par exemple, elle a signalé que le besoin de faire de l'argent peut être un symptôme d'insécurité. Mais elle ne s'est pas encore intégrée elle-même ; historiquement, elle lutte encore parfois contre le courant. L'attitude soufie opère en partant d'une base différente. Toute vie est une lutte, dit le Soufi, mais la lutte doit être une lutte cohérente. L'individu moyen lutte contre trop de choses à la fois. Si une personne confuse et incomplète fait de l'argent, ou réussit dans sa profession, elle n'en reste pas moins confuse et incomplète.

Tout en suivant son cours, la psychologie apprend — le Soufisme a déjà appris ; partant de l'incohérence naturelle et acquise de l'esprit, il le transforme en un instrument grâce auquel la dignité et la destinée humaines peuvent être conduites à une étape ultérieure.

La psychologie de Freud et de Jung n'a pas pour l'esprit soufi la fraîcheur qu'elle a apportée à l'Occident. Les arguments sexuels de Freud sont notés par le Sheikh soufi Ghazali dans son *Alchimie du Bonheur* (écrit il y a plus de neuf cents ans), comme étant classiques pour les théologiens musulmans. La théorie des archétypes, de Jung, n'est pas née avec le professeur Jung, mais fut établie par le maître soufi Ibn El-Arabi, comme le professeur Rom Landau le note dans *La philosophie d'Ibn El-Arabi* (New York, Macmillan, 1940, p. 40 et suiv.).

Les Soufis de tous ordres se nourrissent de l'*Alchimie du Bonheur*, de Ghazali, et des œuvres d'Ibn El-Arabi, et sont donc familiarisés avec ces modes de pensée supposés modernes et leurs limitations.

Le Soufisme n'est pas susceptible d'être étudié par la psychologie, pour plusieurs raisons. La plus intéressante pour les Occidentaux sera probablement que le Soufisme est lui-même un système psychologique beaucoup plus avancé qu'aucun de ceux qui se sont déjà développés en Occident. Cette psychologie n'est pas non plus d'essence orientale, mais humaine. Il n'est pas requis d'affirmer ce fait sans arguments. Nous pouvons mentionner l'aveu de Jung que la psychanalyse occidentale n'est que celle d'un débutant, comparée à celle de l'Orient :

« La psychanalyse elle-même, et les lignes de pensée auxquelles elle donne essor — et qui sont certainement un développement particulier à l'Occident — ne sont qu'une tentative de débutant en comparaison de ce qui est un art immémorial en Orient (1). »

Et pourtant Jung ne s'est référé qu'à certaines parties de la pensée orientale. On ne peut étudier la totalité au moyen des parties, et le débutant ne peut juger du travail de l'adepte, en aucun domaine, Soufisme inclus.

L'approche soi-disant scientifique du phénomène humain et de la relation de l'homme avec le reste de ce qui existe est tout à fait aussi limitée que la philosophie ordinaire. Comme la raison discursive, la

(1) C. G. JUNG, *Modern Man in Search of a Soul*, London 1959, pp. 250-51 ; voir aussi la note « Conscience ».

science n'opère qu'à l'intérieur du cercle commode de ce qui s'accorde avec ses idées préconçues, ainsi que nous le rappelle le Professeur Graves :

« ... les scientifiques prennent soin d'exprimer leurs suppositions en formules mathématiques qui, appliquées avec art à des problèmes tels que la structure de l'atome ou la température interne des étoiles, donnent de « beaux » résultats. On ne les applique qu'à des cas assurés, préparés — cependant qu'elles demeurent inutilisables dans des cas non stéréotypés : il faut qu'il y ait une équivalence sympathique entre la formule et le cas... Un beau résultat est aussi bon qu'une preuve démontrable et ne peut être supplanté que par un résultat encore plus beau ⁽¹⁾. »

De nouveau, la doctrine que la totalité ne peut être étudiée au moyen des parties, plus le fait qu'une chose ne peut étudier simultanément la totalité de ses propres éléments : le maître Soufi Pir-i-Dō-Sara déclare : « Imaginez-vous un esprit s'observant dans sa propre totalité — s'il était tout entier engagé dans l'observation — qu'observerait-il ? S'il était tout entier engagé dans son rôle d'esprit, qu'est-ce qui ferait l'observation ? L'observation de soi est nécessaire, tant qu'il y a un soi distinct de ce qui n'est pas soi... ⁽²⁾. »

Les Soufis affirment que l'organisme généralement connu sous le nom de Soufisme a été le seul courant d'expérience directe, évolutionnaire, qui a été le facteur déterminant de toutes les grandes écoles de mysticisme. Afin de vérifier ceci aussi loin que possible, il y a quelque intérêt à suivre le mouvement des idées soufies. Si elles font la preuve d'une puissance de pénétration, d'une capacité d'influencer la pensée et l'action, dans diverses communautés, on peut fort bien conclure au dynamisme interne du système. En d'autres termes, y a-t-il lieu de supposer que le courant soufi a pouvoir d'influencer la pensée humaine, disons, en Europe occidentale ? A-t-il, au cours de la période classique du Soufisme, passablement bien documentée, traversé l'écran des époques sombres et apporté puissance et développement aux communautés qui ont un fondement différent ? A cet égard, le Soufisme est-il organique ?

Cette suggestion implique que, depuis des temps reculés, les maîtres soufis ont transmis leur science à presque toutes les sociétés. La tradition soufie prétend qu'il en fut ainsi. En des temps plus modernes, cette affirmation ne peut être vérifiée qu'en constatant visiblement des pratiques soufies dans des communautés fort éloignées des centres soufis d'Asie. L'essence de l'activité soufie ne saurait être aussi visible. Tout ce que l'on pourrait espérer trouver serait des traces, ici et là, du savoir et de la pratique soufis caractéristiques, qui garderaient encore sa couleur locale — à la manière des traceurs radioactifs parfois injectés dans le courant sanguin de l'homme.

Prenons un exemple. Si Alphonse le Sage a écrit en arabe, ce pour-

⁽¹⁾ Robert GRAVES, *The Crowning Privilege*, London, 1959, pp. 306-7.

⁽²⁾ *Mountain of Illumination*, XVI, vers 9951-57, MS.

rait être l'évidence d'une influence arabe. Si, pourtant, on découvrait le symbole d'une société initiatique soufie chez les Irlandais du *ix^e* siècle (ce qui fut le cas), ce pourrait être, encore avec évidence, l'indication d'un mouvement vers l'Ouest de la science soufie.

Nous avons considéré certaines caractéristiques éminentes du Soufisme, mais n'avons pas mis davantage en relief le besoin des faits superficiellement plausibles de l'expression soufie. Voici donc, transmis d'une façon aussi approchée que le permettent les mots ordinaires, le reste des convictions soufies :

Les Soufis croient que, pour l'exprimer d'une certaine façon, l'humanité évolue vers une certaine destinée. Nous prenons tous part à cette évolution. Des organes viennent à exister par suite du besoin d'organes spécifiques (Rumi). L'organisme de l'être humain est en train de produire un nouveau complexe d'organes en réponse à un tel besoin. Dans cet âge de transcendance du temps et de l'espace, le complexe d'organes est en rapport avec le transcendance du temps et de l'espace. Ce que les gens ordinaires considèrent comme des éclosions sporadiques et occasionnelles de pouvoirs télépathiques ou prophétiques, les Soufis n'y voient rien de moins que les premiers soubresauts de ces mêmes organes. La différence entre toute l'évolution à ce jour et le besoin présent d'une évolution réside en ce qu'il nous a été donné, pendant les dix millénaires écoulés, ou à peu près, la possibilité d'une évolution consciente. A ce point essentielle est cette évolution plus raréfiée, que notre avenir en dépend. On peut l'appeler « apprendre à nager » dans le contexte de notre fable.

Comment ces organes se développent-ils ? Par la méthode soufie. Comment savons-nous que nous sommes en train de les développer ? Par l'expérience seulement. Il y a, dans le système soufi, un certain nombre de « stades ». Le fait d'atteindre ces stades est marqué par une expérience indubitable, toute ineffable qu'elle soit. Cette expérience, lorsqu'elle survient, active l'organe en question, nous donne un soulagement après notre montée et nous accorde assez de force pour poursuivre la montée. Une fois le stade atteint, il l'est de façon permanente. Jusqu'à ce qu'un de ces stades ait été atteint, la plaque photographique, pour ainsi dire, a pu être exposée et développée, mais n'a pas été fixée — et ce sont les expériences effectives qui sont la substance fixatrice.

Telle est la signification de l'expérience mystique, qui pourtant, lorsqu'on s'y complait sans être en harmonie convenable avec l'évolution, paraît simplement être quelque chose de sublime, une sensation d'omnipotence ou de grâce, mais non une assurance quant à la destination que va prendre ensuite le mortel heureux ou malheureux.

Les Soufis croient que l'activité soufie produit et concentre ce que l'on pourrait qualifier de force centrifuge ou magnétique. Cette force en appelle ailleurs à une force similaire. Avec le rassemblement de telles forces, le travail continue. C'est l'explication des mystérieux « messages » que reçoivent les maîtres soufis, leur disant de se rendre à tel et tel endroit, pour répondre au besoin qu'il y a là de cette force

— qui a été délaissée (dans le sens d'abandonnée), ou qui a besoin d'être renforcée par eux.

Ceci va jusqu'aux limites des explications possibles, en termes formels, d'un quelconque élément du Soufisme. Pour ce qui est du reste, la seule chose valable est le mot d'ordre soufi : « Celui qui ne goûte point ne connaît point » (Rumi).

LES SUBTILITÉS DE MULLA NASRUDIN

Quand vous arrivez à la mer, vous ne parlez pas de l'affluent.

(Hakim SANAI, *Le Jardin Muré de la Vérité*.)

Mulla (Maître) Nasrudin est le personnage classique imaginé par les derviches dans le but, entre autres, de fixer pour un moment des situations dans lesquelles certains états d'esprit sont éclaircis. Les histoires de Nasrudin, connues dans tout le Moyen-Orient, constituent (dans le manuscrit *Les Subtilités de l'Incomparable Nasrudin*) une des plus étranges réalisations de l'histoire de la métaphysique. Superficiellement, la plupart des histoires de Nasrudin peuvent servir de plaisanteries. Elles sont dites et redites sans fin dans les maisons de thé et les caravansérails, dans les demeures et sur les ondes de la radio, en Asie. Mais il est inhérent à l'histoire de Nasrudin qu'on puisse la comprendre à l'un ou l'autre de ses nombreux niveaux de profondeur. Il y a la plaisanterie, la moralité et la petite chose en plus qui amène la conscience du mystique potentiel un peu plus loin sur la voie de la réalisation.

Puisque le Soufisme est quelque chose qui est vécu aussi bien que perçu, un conte de Nasrudin ne peut pas, par lui-même, produire un éclaircissement complet. D'un autre côté, il jette un pont entre la vie mondaine et une transmutation de la conscience d'une manière qu'aucune forme littéraire produite à ce jour n'a pu égaler.

Les Subtilités n'ont jamais été présentées en entier à un public occidental, probablement parce que les histoires ne peuvent pas être correctement traduites par un non-Soufi ou même être étudiées en dehors de leur contexte et garder leur impact essentiel. Même en Orient, la collection est utilisée à des fins d'étude seulement par des Soufis initiés. Des « plaisanteries » prises séparément du recueil ont fait leur chemin dans presque toutes les littératures mondiales et une certaine somme d'attention scolastique leur a été accordée de ce fait, en tant qu'exemple de l'apport d'une culture à d'autres ou pour étayer les arguments en faveur d'une identité fondamentale de l'humour en tous lieux. Mais que ces histoires, du fait qu'elles font appel à l'humour éternel, aient prouvé leur pouvoir de survivance, est entièrement secondaire par rapport à l'intention du recueil qui est de fournir une

base rondant accessible l'attitude soufie devant la vie et possible l'acquisition de la réalisation soufie et de l'expérience mystique.

La légende de Nasrudin, rattachée aux *Subtilités* et datant au moins du XIII^e siècle, touche à quelques-unes des raisons de faire connaître Nasrudin. On ne peut empêcher l'humour de se répandre ; il a une façon à lui de se glisser à travers les schémas de pensées imposés à l'humanité par l'habitude et à dessein. En tant que système complet de pensée, Nasrudin existe à tant de niveaux qu'on ne peut pas le tuer. On peut prendre une mesure de la vérité de cette affirmation en voyant que des organisations si diverses et étrangères les unes aux autres que la Société Britannique pour la Promotion de la Connaissance Chrétienne et le Gouvernement Soviétique ont mis toutes deux Nasrudin à leur service.

La S. P. C. K. a publié quelques-unes de ces histoires sous le titre des *Contes du Hodja*, tandis que (peut-être partant du principe « Si vous ne pouvez pas les battre, joignez-vous à eux ») les Russes ont fait un film sur Nasrudin intitulé *Les Aventures de Nasrudin*. Même les Grecs, qui n'acceptèrent pas grand-chose d'autre des Turcs, le considèrent comme partie intégrante de leur héritage culturel. La Turquie laïque, par le canal de son ministère de l'Information, a publié une sélection des plaisanteries métaphysiques attribuées à ce supposé prédicateur musulman qui est l'archétype du Soufi mystique. Et pourtant les Ordres derviches furent supprimés par la loi de la Turquie républicaine.

Personne ne sait réellement qui était Nasrudin, où il vivait et quand. Ceci s'accorde en vérité avec le personnage de Nasrudin, car toute l'intention est de fournir un personnage ne pouvant réellement être caractérisé, et en dehors du temps. C'est le message, non l'homme, qui a de l'importance pour les Soufis. Ceci n'a pas empêché certains de le pourvoir d'une réalité historique falsifiée et même d'une tombe. Les savants, de la pédanterie desquels Nasrudin, dans ses histoires, sort fréquemment triomphant, ont même essayé de démonter ses « subtilités » dans l'espoir de trouver un matériel biographique approprié. Une de leurs « déconvertes » aurait réchauffé le cœur de Nasrudin, lui-même. Nasrudin disait qu'il se considérait comme étant sens dessus dessous dans ce monde, argumente un des savants ; et il en infère que la date supposée de la mort de Nasrudin, sur sa pierre tombale, devrait se lire non pas 386 mais 683. Un autre professeur a le sentiment que les chiffres arabes utilisés, si on les renversait vraiment, ressembleraient plus aux caractères 274.

Il rapporte gravement qu'un derviche à l'aide duquel il eut ici recours dit simplement : « Pourquoi ne pas jeter une araignée dans l'encre et voir quels signes elle fera en se trainant au-dehors. Ceci devrait donner la date correcte ou montrer quelque chose ».

En fait 386 signifie 300 + 80 + 6. Transposé en lettres arabes ceci se décode en SH, W, F, qui forme le mot ShaWaF : « amener quelqu'un à voir ; montrer une chose ». L'araignée du derviche « montrait » quelque chose, comme il le disait lui-même.

Si nous regardons quelques-unes des histoires classiques de Nasru-

din d'une manière aussi détachée que possible, nous découvrons bientôt que l'approche entièrement scolastique est bien la dernière que le Soufi autorisera :

Nasrudin passant un pédant à travers un mauvais cours d'eau lui dit quelque chose qui n'était pas correct grammaticalement : « N'avez-vous jamais étudié la grammaire ? » demanda le savant.

« Non. »

« Alors vous avez perdu la moitié de votre vie. »

Quelques minutes après Nasrudin se tourna vers son passager :

« Avez-vous jamais appris à nager ? »

« Non. Pourquoi ? »

« Alors toute votre vie est perdue. Nous coulons ! »

L'accent est mis ici sur le Soufisme en tant qu'activité pratique, niant que l'intellect formel puisse arriver à la vérité et que le penser par schémas dérivés du monde familial puisse s'appliquer à la vraie réalité qui se meut dans une autre dimension.

Ceci est mis en valeur avec plus de force encore dans une histoire oblique qui se passe dans une maison de thé, un terme Soufi désignant un lieu de rencontre des derviches. Un moine entre et affirme :

— « Mon maître m'a appris à répandre cette parole : l'humanité ne sera pas accomplie jusqu'à ce que l'homme qui n'a pas été traité injustement soit aussi indigné par l'injustice que celui qui a vraiment été traité injustement. »

L'assemblée est momentanément impressionnée. Alors Nasrudin prend la parole :

— « Mon maître m'a appris à moi que personne ne devrait jamais s'indigner de quoi que ce soit jusqu'à ce qu'il soit sûr que ce qu'il pense être une injustice soit en fait une injustice et non pas une bénédiction déguisée. »

Nasrudin, dans sa fonction de maître Soufi, fait un usage fréquent de la technique derviche qui consiste à jouer lui-même le rôle de l'homme non éclairé de l'histoire en vue de mettre en lumière une vérité. Un conte célèbre niant la croyance superficielle à la loi de cause et d'effet fait de lui la victime.

Mulla Nasrudin déambulait dans une ruelle un jour lorsqu'un homme tomba d'un toit et vint lui atterrir sur la tête. L'homme ne fut même pas blessé mais le Mulla fut transporté à l'hôpital.

— « Quel enseignement inférez-vous de cet événement, Maître », lui demanda un de ses disciples.

— « Évitez de croire à l'inévitable, même si cause et effet semblent inévitables ! Fuyez les questions théoriques du genre : Si un homme tombe d'un toit se brisera-t-il le cou ? Il est tombé mais j'ai le cou brisé. »

Parce que l'homme moyen pense selon des schémas et ne peut pas s'ajuster à un point de vue réellement différent, il perd une part importante du sens de la vie. Il peut vivre, progresser même, mais il ne peut comprendre tout le processus en cours. L'histoire du contrebandier éclaire bien ceci : Nasrudin avait coutume de passer la frontière chaque

jour avec son âne, les paniers chargés de paille. Il admettait qu'il était un contrebandier, aussi, quand il retournait chez lui chaque soir, les gardes-frontières le fouillaient-ils encore et encore. Ils examinaient sa personne, passaient la paille au crible, la trempaient dans l'eau, y mettaient même le feu de temps en temps. En attendant Nasrudin devenait visiblement de plus en plus prospère.

Puis il se retira et s'en alla vivre dans un autre pays. C'est là qu'un des officiers de la douane le rencontra quelques années plus tard.

— « Maintenant, Nasrudin, tu peux bien me le dire : de quoi faisais-tu la contrebande que jamais nous ne pûmes te mettre la main dessus ? »

— « Des ânes », dit Nasrudin.

Cette histoire aussi met en relief une des affirmations majeures du Soufisme : l'expérience surnaturelle et le but mystique sont quelque chose de plus proche de l'humanité qu'on ne le réalise. La supposition que l'ésotérique ou le transcendantal doivent être éloignés ou compliqués a été avancée par l'ignorance des individus. Et cette sorte d'individu est la moins qualifiée pour être juge en la matière. C'est « loin » seulement dans une direction qu'ils ne réalisent pas.

Nasrudin, comme le Soufi lui-même, ne viole pas les règles de son temps. Mais il ajoute une dimension nouvelle à sa conscience, refusant d'accepter, par exemple, que la vérité, pour une intention spécifique et limitée, soit mesurable, comme n'importe quoi. Ce que les gens appellent vérité est relatif à leur situation. Et il ne peut la trouver tant qu'il ne s'en est pas rendu compte. Une des histoires de Nasrudin, une des plus ingénieuses, montre qu'aucun progrès ne peut être fait jusqu'à ce qu'on puisse voir par-delà la vérité relative.

Un jour Nasrudin se trouvait à la cour. Le Roi se plaignait de la fausseté de ses sujets. « Majesté, dit Nasrudin, il y a vérité et vérité. Les gens doivent pratiquer la réelle vérité avant de pouvoir user de la vérité relative. Ils procèdent toujours inversement. Le résultat est qu'ils prennent des libertés avec leur vérité fabriquée par l'homme parce qu'ils savent d'instinct qu'elle n'est qu'une invention. »

Le Roi trouva ceci trop compliqué : « Une chose doit être vraie ou fausse. Je veux faire dire aux gens la vérité et de cette manière ils en prendront l'habitude. »

Quand s'ouvrirent les portes de la ville le lendemain matin, devant elles une potence avait été dressée sous les ordres du capitaine de la garde royale. Un héraut annonça :

— « Quiconque voudrait entrer dans la ville devra d'abord répondre par la vérité à la question qui lui sera posée par le capitaine de la garde. »

Nasrudin qui attendait dehors s'avança le premier. Le capitaine de s'écrier :

— « Où allez-vous ? Dites la vérité. Autrement c'est la mort par pendaison. »

— « Je vais, dit Nasrudin, être pendu à cette potence. »

— « Je ne vous crois pas ! »

— « Très bien, alors si j'ai dit un mensonge, pendez-moi ! »

— « Mais cela en ferait la vérité ! »

— « Exactement, dit Nasrudin, votre vérité. »

Celui qui aspire à être un Soufi doit aussi comprendre que les critères du bien et du mal dépendent de ceux de l'individu ou du groupe, non du fait objectif. Jusqu'à ce qu'il expérimente ceci intérieurement et qu'aussi bien il l'accepte intellectuellement, il sera incapable de se préparer pour une compréhension intérieure. Cette échelle changeante est illustrée par une histoire de chasse :

Un roi, qui goûtait fort la compagnie de Nasrudin, et aimait aussi chasser, lui ordonna de l'accompagner à une chasse à l'ours. Nasrudin était terrifié.

Quand Nasrudin fut de retour au village, quelqu'un lui demanda :

— « Comment cette chasse s'est-elle passée ? »

— « Merveilleusement. »

— « Combien d'ours avez-vous vus ? »

— « Aucun. »

— « Comment alors est-il possible que tout se soit passé merveilleusement ? »

— « Quand vous chassez l'ours et que vous êtes moi, ne pas voir d'ours du tout, c'est une merveilleuse expérience. »

L'expérience intérieure ne peut pas être transmise à travers la répétition, mais elle doit constamment être rafraîchie à la source. Beaucoup d'écoles continuent à opérer longtemps après que leur dynamique réelle soit épuisée, devenant de simples centres répétant une doctrine qui s'affaiblit progressivement. Le nom de l'enseignement peut rester le même. L'enseignement peut n'avoir plus de valeur et même s'opposer à la signification originelle dont il est presque toujours une parodie. Nasrudin souligne ceci comme un point important dans son histoire de la « soupe au canard » :

Un parent vint du fin fond de la campagne voir le Mulla, lui apportant un canard en guise de cadeau. Ravi, Nasrudin mit le volatile à cuire et le partagea avec son invité. Bientôt, cependant, les uns après les autres, de nouveaux villageois vinrent se présenter, chacun se proclamant l'ami de l'ami de « l'homme qui vous a apporté le canard », mais de nouveaux présents point.

À la fin, le Mulla se sentit exaspéré. Un jour, un autre étranger apparaît encore. « Je suis l'ami de l'ami de l'ami du cousin qui vous apporta le canard. »

Il s'assit, comme avaient fait tous les autres, dans l'attente du repas. Nasrudin lui tendit un bol d'eau chaude.

— « Qu'est-ce que c'est ? »

— « C'est la soupe de la soupe de la soupe du canard que mon cousin m'apporta. »

La perception affinée que le Soufi atteint lui permet quelquefois d'expérimenter des choses à d'autres imperceptibles. Ignorant ceci, les membres d'autres écoles trahissent généralement leur manque de perception en disant ou en faisant quelque chose qui est si évidemment le résultat de l'immaturité spirituelle que le Soufi peut lire en eux comme

dans un livre. Dans de telles circonstances les Soufis prennent rarement la peine de dire quelque chose. Cette perception, cependant, est illustrée par une autre histoire de Nasrudin :

Nasrudin se présenta dans une grande maison pour une collecte de charité. Le serviteur de dire : « Mon maître est sorti. » Très bien, fit le Mulla, bien qu'il ne lui ait pas été possible d'apporter sa contribution, je vous prie de transmettre de ma part à votre maître un bon conseil. Dites lui : « La prochaine fois que vous sortirez, ne laissez pas votre tête à la fenêtre, quelqu'un pourrait bien vous la voler. »

Les gens ne savent pas où regarder quand ils cherchent la bonne voie. Il est donc à peine surprenant qu'ils puissent s'attacher à n'importe quel culte, se plonger dans toutes sortes de théories, croyant avoir la capacité de distinguer le vrai du faux.

Nasrudin enseigna ceci de plusieurs manières. Une fois, un voisin le trouva à genoux en train de chercher quelque chose.

— « Qu'avez-vous perdu, Mulla ? »

— « Ma clef, » dit Nasrudin.

Après quelques minutes de recherche, l'autre demanda :

— « Où l'avez-vous laissée tomber ? »

— « Dans la maison. »

— « Alors, pour l'amour du ciel, pourquoi la cherchez-vous ici ? »

— « Ici il y a plus de lumière. »

C'est une des plus célèbres de toutes les histoires de Nasrudin ; beaucoup de Soufis l'utilisent comme commentaire sur les gens qui cherchent des sources exotiques pour être éclairés. Karl Valentin, le défunt « clown métaphysique » de Munich, jouait sur scène cette histoire qu'il avait inclus dans son répertoire.

Le mécanisme de rationalisation est un de ceux qui barrent efficacement la route à l'approfondissement de la perception. L'impact soufi bien des fois sera gaspillé parce que l'individu ne l'absorbera pas correctement.

Un voisin vint emprunter la corde à linge de Nasrudin.

— « Je suis désolé mais je fais sécher ma farine dessus. »

— « Mais comment pouvez-vous faire sécher de la farine sur une corde ? »

— « C'est moins difficile que vous ne pensez, quand on n'a pas envie de la prêter. »

Nasrudin ici se présente comme la part évasive de l'esprit qui ne veut pas accepter qu'il y ait d'autres voies d'approche de la vérité que les formes conventionnelles.

Dans le développement de l'esprit humain il y a un changement constant et une limite à l'utilité de n'importe quelle technique particulière. Cette caractéristique de la pratique soufie est ignorée dans les systèmes répétitifs qui conditionnent l'esprit et créent une atmosphère de réalisation ou de réalisation proche sans la produire réellement. Nasrudin est le héros d'une histoire qui tente de mettre ceci en lumière.

Le Mulla faillit tomber dans un étang. Un passant le sauva in extremis. Chaque fois qu'ils se rencontrèrent par la suite, l'homme ne man-

quait pas de rappeler à Nasrudin comment il l'avait empêché de prendre un bain forcé.

A la fin, incapable de se contenir plus longtemps, le Mulla emmena son ami jusqu'à l'étang, s'y plongea jusqu'au cou et s'écria : « Maintenant je suis aussi trempé que je l'aurais été si je ne vous avais jamais rencontré! Voulez-vous me laisser tranquille ? »

La fable ou la plaisanterie ordinaires, contenant seulement un point où l'accent est mis, ne peuvent être comparées au système de Nasrudin, idéalement un récit avec participation qui exerce un effet intérieur aussi bien qu'extérieur ou superficiel. La parabole, la fable et la plaisanterie ordinaires sont regardées comme stériles mystiquement de par leur manque de pénétration ou de vraie force régénératrice.

En même temps que l'ingénuité complexe et l'intention de l'histoire de Nasrudin se situent loin devant, disons, le personnage du Russe Baldakiev, le Joha arabe ou le Bertoldo des Italiens — tous personnages comiques bien connus — quelque chose de la différence de profondeur dans les histoires peut être évaluée si l'on compare les plaisanteries de Nasrudin et leurs équivalents apparus sporadiquement ailleurs.

Une histoire Zen fournit un exemple intéressant. Un moine y demande au maître de lui donner une version de la réalité au-delà de la réalité. Le maître ramasse vivement une pomme pourrie et le moine perçoit la vérité au moyen de ce signe. Ce qui se tient derrière l'illumination ou y conduit est laissé dans l'ombre.

L'histoire de Nasrudin à propos de la pomme comble grandement le manque de détails : Nasrudin est assis au milieu d'un cercle de disciples lorsque l'un d'entre eux lui demande quelle est la relation entre les choses de ce monde et les choses appartenant à une dimension différente. Nasrudin répond : « Vous devez comprendre l'allégorie. » Le disciple de dire : « Montrez-moi quelque chose de pratique, par exemple une pomme du Paradis. »

Nasrudin cueille une pomme et la lui tend :

— « Mais cette pomme est mauvaise d'un côté. Sûrement une pomme céleste serait parfaite. »

— « Une pomme céleste serait parfaite dit Nasrudin, mais aussi loin que vous pouvez en juger, situés comme nous sommes dans cette demeure de corruption, et avec vos facultés actuelles, c'est la pomme la plus proche d'une pomme céleste que vous aurez jamais. »

Le disciple comprit que les termes dont nous usons pour les choses métaphysiques sont basés sur des termes physiques. Pour pénétrer dans une autre dimension de connaissance, nous devons nous ajuster à la manière de comprendre qui lui appartient.

L'histoire de Nasrudin, qui peut bien être à l'origine de l'allégorie de la pomme, a pour dessein d'ajouter à l'esprit de l'auditeur quelque chose de la saveur nécessaire à l'édification de la conscience appropriée pour des expériences qui restent inaccessibles tant qu'un pont n'a pas été créé.

Cette édification graduelle de la conscience intérieure est carac-

téristique de la méthode soufie de Nasrudin. L'éclair d'illumination intuitive qui vient comme résultat de ces histoires est en partie un éclaircissement mineur en lui-même ; non une expérience intellectuelle. Il est aussi un pas en avant vers le rétablissement de la perception mystique dans un esprit captif, implacablement conditionné par le système d'éducation de la vie matérielle.

Une plaisanterie de Nasrudin détachée (peut-être par la traduction) de sa terminologie technique peut encore laisser passer le courant de par sa valeur humoristique. En de tels cas une grande partie de son impact peut être perdue. La plaisanterie du sel et de la laine en est un exemple. Nasrudin emmène un chargement de sel au marché. Son âne passe à gué un cours d'eau et le sel est dissous. Quand il atteint la rive opposée, l'âne est fringant car son fardeau est allégé. Mais Nasrudin, lui, est en colère. La fois suivante, il bourre les paniers de laine. L'animal manque de se noyer avec le surplus de charge absorbant l'eau du gué.

— « Là! dit Nasrudin triomphant, cela t'apprendra à penser que tu gagnes quelque chose chaque fois que tu traverses l'eau. »

Dans l'histoire originale, deux termes techniques sont utilisés : sel et laine. « Sel » (milh) est l'homonyme d'« être bon », de « sagesse ». L'âne est le symbole de l'homme. En rejetant son fardeau de bonté générale, l'individu se sent mieux, perd du poids. Le résultat est qu'il perd sa nourriture parce que Nasrudin n'a plus de sel à vendre pour acheter du fourrage. Le mot « laine » est naturellement un autre mot pour « Soufi ». A son second voyage, l'âne, parce que c'est l'intention de son maître Nasrudin, porte un surcroît de charge, du fait de la laine. Le poids est augmenté pour le temps qu'il se rend au marché. Mais le résultat final est meilleur parce que Nasrudin vend la laine humide, plus lourde maintenant qu'auparavant, pour un prix supérieur à celui de la laine sèche.

Une autre plaisanterie que l'on trouve aussi dans Cervantès (*Don Quichotte*, ch. 5) reste plaisanterie tant que le terme technique « peur » est simplement traduit et non expliqué.

« Je te ferai pendre, dit à Nasrudin un roi cruel et ignorant, si tu ne prouves pas que tu as des perceptions profondes telles qu'on t'en attribue. »

Nasrudin, immédiatement, dit qu'il pouvait voir un oiseau d'or dans le ciel et les démons à l'intérieur de la terre. « Mais comment peux-tu faire ? » demanda le roi. « La peur, dit le Mulla, c'est tout ce dont vous avez besoin. »

Peur, dans le vocabulaire soufi, c'est l'activation de la conscience ; des exercices d'activation peuvent produire la perception extra-sensorielle. C'est un domaine où l'intellect formel n'est pas utilisé, ce sont d'autres facultés de l'esprit qui sont appelées à jouer un rôle.

Pourtant Nasrudin, d'une manière tout à fait unique, s'arrange pour faire servir l'édifice même de l'intellectualité à ses propres fins. On trouve un écho de cette intention délibérée dans la *Légende de Nasrudin* où il est raconté que Hussein, le fondateur du système,

arracha son messenger désigné des griffes mêmes du « Vieux bandit », le grossier système de pensée où nous vivons presque tous.

« Hussein » est associé en Arabe au concept de vertu. « Hussein » signifie « Fort, d'accès difficile ».

Hussein avait remué ciel et terre à la recherche du maître qui transmettrait son message à travers les générations et il sombrait presque dans le désespoir lorsqu'il entendit un brouhaha. Le « Vieux Bandit » était en train de reprocher vertement à l'un de ses étudiants de raconter des histoires drôles : « Nasrudin ! tonna le Bandit, pour ton attitude irrévérencieuse, je te condamne au ridicule universel. Désormais chaque fois que sera contée une de tes absurdes histoires six autres devront être entendues d'affilée jusqu'à ce qu'il soit clair que tu es ridicule. »

On croit que l'effet mystique de sept histoires de Nasrudin, étudiées successivement, est suffisant pour préparer un individu à être éclairé.

Hussein, qui écoutait aux portes, réalisa que chaque situation contient son propre remède et que ceci était la manière dont les maléfices du « Vieux Bandit » pourraient être ramenés à leur vraie perspective. Il préserverait la vérité à travers Nasrudin.

Il appela Nasrudin à lui dans un rêve et lui impartit une part de sa « baraka », le pouvoir soufi qui interpénètre la signification nominale du sens. Désormais toutes les histoires sur Nasrudin devinrent des œuvres d'« art indépendant ». Elles pouvaient être prises pour des plaisanteries, elles avaient une signification métaphysique, elles étaient infiniment complexes et participaient de la nature de l'achèvement et de la perfection qui avaient été dérobés à la conscience humaine par les activités corruptrices du « Vieux Bandit ».

La *Baraka*, regardée d'un point de vue ordinaire, a beaucoup de qualités « magiques » bien qu'elle soit essentiellement une unité et l'aliment aussi bien que la substance de la réalité objective. Une de ces qualités est que quiconque en est doté ou tout objet avec lequel elle est associée en retient une part, si altérée puisse-t-elle être par l'impact des gens non régénérés. De là vient que la simple répétition d'une plaisanterie de Nasrudin transmet une part de « baraka » ; médire sur elle en apporte plus. En sorte que par cette méthode, les enseignements de Nasrudin dans la ligne de Hussein furent gravés à jamais dans le véhicule qui ne pouvait pas être entièrement déformé au-delà de toute réparation possible. De même que toute eau est essentiellement de l'eau, de même dans les expériences de Nasrudin il y a un minimum irréductible qui répond à un appel et qui croît quand il est invoqué. Ce minimum est la vérité et à travers la vérité la conscience réelle.

Nasrudin est le miroir dans lequel on se voit. A la différence d'un miroir ordinaire, plus on regarde dedans, plus on y trouve projeté le Nasrudin original. Ce miroir est comparé à la célèbre coupe de Jamshid, le héros persan, qui reflète le monde entier et dans laquelle les Soufis « regardent ».

Puisque le Soufisme n'est pas construit sur une conduite ou un

comportement artificiels dans le sens du détail significatif, les histoires de Nasrudin doivent être expérimentées aussi bien que méditées. De plus, le fait d'expérimenter le sens de chaque histoire contribuera à la « rentrée en soi » du mystique. Le moment où le Soufi montre des signes de perception supérieure marque un des premiers développements de la rentrée en soi. Il sera capable de comprendre une situation, par exemple au moyen de l'inspiration, non pas la cérébration formelle. Ses actions, en conséquence, peuvent quelquefois déconcerter des observateurs travaillant sur le plan ordinaire de conscience mais les résultats n'en seront pas moins corrects.

Une histoire de Nasrudin, montrant comment le résultat juste vient pour le Soufi à travers un mécanisme spécial (« la fausse méthode » pour le non initié) explique pour une grande part les excentricités appareutes des Soufis.

Deux hommes se présentèrent devant Nasrudin qui exerçait les fonctions de magistrat. L'un dit : « Cet homme m'a mordu l'oreille ; je demande compensation. » Et l'autre : « Il se l'est mordu lui-même. » Nasrudin renvoya l'affaire et se retira dans ses appartements. Là il passa une demi-heure à tenter de se mordre l'oreille. Tout ce qu'il réussit à faire fut de choir à terre au cours de la tentative et de se meurtrir le front. Puis il revint devant la Cour.

— « Examinez l'homme dont l'oreille a été mordu », ordonna-t-il. « Si son front est meurtri, il se l'est fait lui-même et l'affaire est renvoyée. Sinon c'est l'autre qui l'a fait et l'homme mordu sera dédommagé de trois pièces d'argent. » Le verdict correct avait été prononcé par le biais de méthodes apparemment illogiques.

Ici Nasrudin parvint à la réponse correcte sans tenir compte de la logique appareute de la situation. Dans une autre histoire, adoptant lui-même le rôle du sot (« la Voie du Blâme » pour les Soufis), Nasrudin illustre, dans une forme extrême, le penser humain ordinaire.

Quelqu'un demanda à Nasrudin de deviner ce qu'il avait dans la main.

— « Donnez-moi un indice », dit le Mulla.

— « Je t'en donnerai plusieurs, dit le farceur. Cela a la forme d'un œuf, la taille d'un œuf, l'apparence, le goût et l'odeur de l'œuf. A l'intérieur c'est jaune et blanc, c'est liquide avant la cuisson, coagulé par la chaleur ; de plus cela a été pondu par une poule. »

— « Je sais ! l'interrompit le Mulla. C'est une espèce de gâteau. »

J'ai tenté une expérience similaire à Londres. Chez trois marchands de tabac, j'ai successivement demandé des « cylindres de papier remplis de particules de tabac, longs de trois pouces environ, dans des paquets en carton portant probablement des caractères imprimés ».

Aucune de ces personnes qui, toute la journée vendaient des cigarettes, ne put identifier ce que je voulais. Deux me dirigèrent ailleurs, l'une chez ses grossistes, l'autre dans une boutique spécialisée dans les importations exotiques pour fumeurs.

Le mot « cigarettes » doit être le déclic nécessaire pour décrire des cylindres de papier remplis de tabac.

Mais l'habitude du déclic, dépendante des associations, ne peut être utilisée de la même manière dans les activités perceptives. L'erreur est de transporter une forme de penser, si admirable soit-elle à sa place propre, dans un autre contexte et d'essayer de s'en servir dans ce contexte.

Rumi raconte une histoire qui ressemble à l'anecdote de Nasrudin à propos de l'œuf mais qui met en relief un autre facteur significatif.

Le fils d'un roi avait été placé entre les mains de maîtres mystiques qui déclarèrent que, maintenant, ils n'avaient plus rien à lui apprendre. Dans le but de l'éprouver, le Roi lui demanda ce qu'il avait dans la main. « C'est rond, métallique et jaune. » « Ce doit être un crible... » répliqua le jeune garçon. Le Soufisme insiste sur un développement équilibré des perceptions intérieures et de la conduite des usages de l'homme ordinaire.

La supposition que du seul fait qu'on soit vivant, on soit perceptif est déniée par le Soufisme, comme nous l'avons déjà vu. Un homme peut être cliniquement en vie, mais, pour ce qui est de la perception, mort. La logique et la philosophie ne l'aideront pas à atteindre la perception. Un aspect de l'histoire suivante illustre ceci :

Le Mulla pensait tout haut :

— « Comment puis-je savoir si je suis mort ou vivant ? »

— « Ne fais pas l'idiot, dit sa femme, si tu étais mort, tes membres seraient froids. »

À quelque temps de là, Nasrudin coupait du bois dans la forêt. On était au milieu de l'hiver. Soudain, il réalisa que ses pieds et ses mains étaient froids.

« Il n'y a pas de doute, je suis mort, pensa-t-il, aussi je dois m'arrêter de travailler, les cadavres ne travaillent pas. »

Et, parce que les cadavres ne se promènent pas, il se coucha dans l'herbe. Bientôt une meute de loups surgit et entreprit d'attaquer l'âne de Nasrudin attaché à un arbre.

— « Oui, continuez, profitez de ce que je sois mort », dit Nasrudin gardant sa position couchée, « mais si j'avais été vivant, je ne vous aurais certainement pas permis de prendre de telles libertés avec mon âne. »

L'esprit du Soufi ne peut pas être correctement préparé tant que l'homme ne sait pas qu'il doit faire quelque chose par lui-même et qu'il ne cesse pas de penser que d'autres peuvent le faire pour lui. Nasrudin considère l'homme ordinaire à travers sa loupe :

Un jour, Nasrudin entra dans l'échoppe d'un homme qui vendait toutes sortes d'objets hétéroclites :

— « As-tu du cuir ? »

— « Oui. »

— « Et des clous ? »

— « Oui. »

— « Et de la teinture ? »

— « Oui. »

— « Alors pourquoi ne te fais-tu pas toi-même une paire de bottes ? »

L'histoire souligne le rôle du maître mystique, essentiel dans le Soufisme, qui fournit le point de départ à l'aspirant-chercheur pour qu'il fasse quelque chose par lui-même — ce quelque chose étant le « travail sur soi » sous une direction, ce qui est la caractéristique saillante du système soufi.

La quête soufie ne peut pas être mise en œuvre en compagnie inacceptable. Nasrudin souligne ce point dans le conte de l'invitation inopportune. L'heure était avancée et le Mulla avait bavardé avec ses amis dans une maison de thé. Alors qu'ils s'en allaient, ils réalisèrent qu'ils avaient faim. « Venez tous manger à ma maison », dit Nasrudin sans penser aux conséquences.

Le groupe était presque arrivé chez lui, quand il pensa qu'il devrait aller en avant prévenir sa femme. « Vous restez ici pendant que je vais l'avertir », leur dit-il.

Quand il l'eut mise au courant, elle répondit : « Il n'y a rien à la maison ! Comment oses-tu inviter tout ce monde ! »

Nasrudin grimpa les escaliers et se terra.

Bientôt la faim poussa ses invités à s'approcher de la maison et à frapper à la porte. La femme de Nasrudin répondit : « Le Mulla n'est pas chez lui ! » « Mais nous l'avons vu entrer par la grande porte », s'écrièrent-ils. Sur le moment, elle ne trouva rien à dire.

Saisi d'inquiétude, Nasrudin, qui avait observé la scène d'une fenêtre de l'escalier, se pencha au-dehors : « Ne pourrais-je pas être ressorti par la porte de service, non ? »

Plusieurs des histoires de Nasrudin mettent en relief la fausseté de la croyance humaine générale en la conscience stable de l'homme. A la merci des impacts intérieurs et extérieurs, la conduite de presque tous variera en fonction de l'humeur et de l'état de santé. Alors que ce fait est reconnu tout naturellement dans la vie sociale, il n'est pas admis pleinement dans la philosophie ou la métaphysique formelle. Au mieux, on attend de l'individu qu'il crée en lui-même un cadre de dévotion ou de concentration par le moyen duquel on espère qu'il atteindra l'illumination ou l'accomplissement. Dans le Soufisme, c'est la conscience entière qui doit ultimement être transmuée, partant de la reconnaissance du fait que l'homme non régénéré n'est pas grand-chose de plus que du matériel brut. Il n'a pas de nature fixée, pas d'unité de conscience. En lui, il y a une « essence ». Celle-ci n'est pas reliée à son être total ni même à sa personnalité. Ultimement personne ne sait automatiquement qui il est réellement. Ceci en dépit de l'idée fictive du contraire. Ainsi Nasrudin.

Le Mulla un jour pénétra dans une boutique. Le propriétaire s'avança pour le servir.

— « Avant toute chose, dit Nasrudin, m'avez-vous vu entrer dans votre boutique ? »

— « Naturellement. »

— « M'avez-vous jamais vu auparavant ? »

— « Jamais de la vie. »

— « Alors comment savez-vous que c'est moi ? »

Si excellent que ce puisse être comme simple plaisanterie, ceux qui regardent ceci comme l'idée d'un homme stupide, ne contenant pas de signification plus profonde, ne seront pas gens en position de bénéficier de son pouvoir régénérateur. Vous extrayez d'une histoire de Nasrudin seulement un petit peu plus que ce que vous y mettez ; si une personne n'y voit rien de plus qu'une plaisanterie, cette personne a besoin d'aller plus loin dans le travail sur soi. Elle est caricaturée dans le dialogue de Nasrudin à propos de la lune :

— « Que font-ils de la lune quand elle est vieille ? » demanda au Mulla un homme stupide.

La réponse fut à la hauteur de la question :

— « Ils coupent chaque vieille lune pour en faire quarante étoiles. »

Maint conte de Nasrudin met en lumière le fait que les gens cherchent l'accomplissement mystique, se l'imaginent d'avance dans leurs propres termes et, de ce fait, s'en excluent généralement avant même de commencer. Personne ne peut espérer atteindre l'illumination qui pense connaître ce qu'elle est et croit pouvoir la réaliser en suivant un chemin bien défini qu'il peut concevoir dès le départ. De là, l'histoire de la femme et du sucre :

Alors que Nasrudin était magistrat, une femme vint à lui accompagnée de son fils : « Ce jeune homme, dit-elle, mange trop de sucre. Je n'ai pas les moyens d'y subvenir. C'est pourquoi je vous demande formellement de lui interdire d'en manger puisqu'il ne veut pas m'obéir. »

Nasrudin lui dit de revenir dans sept jours.

Quand elle revint, il remit encore sa décision à huitaine.

« A présent, dit-il au jeune homme, je vous interdis de manger plus de telle et telle quantité de sucre chaque jour. »

La femme par la suite lui demanda pourquoi il lui avait fallu tant de temps avant de pouvoir donner un ordre aussi simple.

« Parce que, Madame, je devais voir si j'étais moi-même capable d'abandonner l'usage du sucre avant d'ordonner à quelqu'un d'autre de le faire. »

La femme avait adressé sa requête conformément au penser humain, le plus automatique, simplement sur la base de certaines suppositions. La première que la justice peut être rendue en donnant seulement des ordres, la deuxième, qu'une personne pouvait en fait ne pas manger plus de sucre que son fils, selon elle, ne devait en manger, la troisième qu'une chose peut être communiquée à une autre personne par quelqu'un qui n'est pas lui-même impliqué dans l'affaire.

Cette histoire n'est pas seulement une façon de paraphraser l'affirmation : « Faites comme je dis, non comme je fais. » Loin d'être un enseignement éthique, elle est l'expression d'une dure nécessité.

L'enseignement soufi peut seulement être imparti par un Soufi, non par un théoricien ou un interprète intellectuel.

Le Soufisme, puisqu'il est la mise en accord avec la vraie réalité, ne peut pas ressembler étroitement à ce que nous prenons pour la réalité mais qui est en fait une approximation primitive et à court

terme. Par exemple nous avons tendance à regarder les événements partialement. Nous supposons aussi, sans justification aucune, qu'un événement survient en quelque sorte dans le vide. En réalité tous les événements sont associés à tous les autres. C'est seulement lorsque nous sommes prêts à expérimenter notre interrelation avec l'organisme de la vie que nous pouvons apprécier l'expérience mystique. Si vous considérez une action quelconque accomplie par vous ou quelqu'un d'autre, vous découvrirez qu'elle a été suscitée par une stimulation parmi de nombreuses stimulations possibles et aussi qu'elle n'est jamais isolée, qu'elle a des conséquences à la plupart desquelles vous ne vous attendriez jamais et que certainement vous ne pourriez avoir prévues.

Une autre « plaisanterie » de Nasrudin souligne cette circularité essentielle de la réalité et les interactions généralement invisibles qui se produisent :

Un jour, Nasrudin marchait le long d'une route déserte. La nuit tombait lorsqu'il aperçut une troupe de cavaliers qui se dirigeait vers lui. Son imagination commença à travailler et il s'effraya à l'idée qu'ils pourraient le dévaliser ou l'enrôler dans l'armée. Cette peur devint si forte qu'il sauta par-dessus un mur et se retrouva dans un cimetière. Les autres voyageurs, innocents de toutes les intentions qu'avait pu leur prêter Nasrudin, virent leur curiosité éveillée et se lancèrent à sa poursuite. Quand ils furent sur lui, qui gisait à terre, immobile, l'un d'entre eux lui dit :

— « Pouvez-vous nous aider, pourquoi êtes-vous ici dans cette position ? »

Nasrudin, réalisant son erreur, répondit :

— « C'est plus compliqué que vous ne le supposez. Voyez-vous, moi je suis ici à cause de vous, vous êtes ici à cause de moi. »

Seul le mystique qui « retourne » au monde formel après l'expérience littérale de l'interdépendance de choses apparemment différentes ou sans connexion peut vraiment percevoir la vie de cette manière. Pour le Soufi, toute méthode métaphysique qui n'embrasse pas ce facteur est une méthode confectionnée (extérieure) qui ne peut être le produit de ce qu'il appelle expérience mystique. Son existence même est une autre anecdote :

— « Je peux voir dans l'obscurité ».

— « Peut-être en est-il ainsi, Mulle, mais si c'est vrai, pourquoi portez-vous quelquefois une chandelle la nuit ? »

— « Pour empêcher les autres de se cogner à moi. »

La lumière portée par le Soufi peut être sa manière à lui de se conformer aux usages des gens parmi lesquels il est jeté, quand il « retourne » après avoir été transmué dans une perception plus large.

Le Soufi est, par la vertu de sa transmutation, une part consciente de la réalité vivante de tout être. Ceci signifie qu'il ne peut pas considérer ce qui arrive, que ce soit à lui ou aux autres, de la manière limitée du philosophe ou du théologien. Quelqu'un demanda une fois à Nasrudin ce qu'était la Fatalité. Ce dernier répondit :

— « Ce que vous appelez « Fatalité » est à vrai dire une hypothèse.

Vous supposez qu'une chose bonne ou mauvaise va arriver. Ce qui en résulte concrètement vous l'appellez « Fatalité ». La question : « Êtes-vous un fataliste ? » ne peut être posée à un Soufi, parce qu'il n'accepte pas le concept dénué de fondement de Fatalité impliqué dans la question.

De la même façon, parce que le Soufi peut percevoir les ramifications en profondeur d'un événement, son attitude face aux événements distincts est compréhensive et non pas isolée. Il ne peut généraliser à partir de données artificiellement séparées : « Personne ne peut monter ce cheval m'a dit le Roi », rapporta Nasrudin. « Mais moi je suis monté sur la selle. »

— « Qu'est-il arrivé ? »

« Je n'ai pu le faire bouger, moi non plus. »

Ceci a pour fin de montrer qu'un fait apparemment consistant change si on le prolonge dans ses dimensions.

Le problème de la communication, comme on l'appelle, qui retient tant l'attention, repose sur des suppositions inacceptables pour le Soufi.

L'homme ordinaire dit : « Comment puis-je communiquer avec un autre en dehors des choses les plus ordinaires ? » Le Soufi soutient qu'il ne peut y avoir d'empêchement à la communication de ce qui doit être communiqué. Il n'y a pas de moyens à découvrir.

Nasrudin et un Yogi, dans une des histoires, jouent tous les deux le rôle des gens ordinaires qui n'ont, en fait, rien à se communiquer l'un à l'autre.

Un jour, Nasrudin vit à la porte d'une construction bizarre un Yogi assis en contemplation. Le Mulla décida d'apprendre quelque chose de cette figure impressionnante et il entama la conversation en lui demandant qui il était et ce qu'il faisait.

— « Je suis un Yogi », dit l'autre, « et je passe mon temps à tenter d'atteindre l'harmonie avec toutes choses vivantes. »

— « C'est intéressant, dit Nasrudin, parce qu'un poisson une fois me sauva la vie. »

Le Yogi le pria de se joindre à lui, déclarant que lui qui avait consacré toute sa vie à cette tentative d'harmonisation avec le monde animal ne s'était jamais approché d'une communion telle que celle atteinte par le Mulla.

Quand ils eurent contemplé pendant quelques jours, le Yogi pria le Mulla de lui en dire plus long sur cette merveilleuse expérience avec le poisson. « Maintenant que nous nous connaissons mieux tous les deux. »

— « Maintenant que je vous connais mieux, reprit Nasrudin, je doute que vous tiriez profit de ce que j'ai à dire. »

Mais le Yogi insistait. « Très bien, fit Nasrudin, le poisson m'a bel et bien sauvé la vie. Je mourais de faim à ce moment-là et j'eus de quoi manger pour trois jours. »

L'immixtion dans certaines capacités de l'esprit, caractéristique du mysticisme dit expérimental, est une chose qu'aucun Soufi n'oserait faire. Produit de siècles innombrables d'expérimentation consistante,

le Soufisme s'occupe réellement de phénomènes encore insaisissables pour l'empiriste :

Nasrudin était en train de jeter des poignées de pain à la ronde, autour de sa maison.

— « Qu'est-ce que vous faites ? » demanda quelqu'un.

— « C'est pour tenir les tigres éloignés. »

— « Mais il n'y a pas de tigres par ici. »

— « Exactement. C'est efficace, hein ? »

Un des contes de Nasrudin parmi plusieurs autres que l'on peut trouver dans le *Don Quichotte* de Cervantès (ch. 14) avertit des dangers de l'intellectualisme rigide :

« Il n'y a rien qui puisse rester sans réponse avec ma doctrine », dit un moine qui venait juste d'entrer dans une maison de thé où Nasrudin se tenait avec ses amis.

— « Et pourtant il y a juste un instant, répliqua le Mulla, un savant m'a défié avec une question qui n'admettait aucune réponse. »

— « Si seulement j'avais été là ! Dites-la moi et j'y répondrai. »

— « Très bien. Il a dit : « Pourquoi essayez-vous de pénétrer chez moi en pleine nuit ? »

La perception soufie de la beauté est associée à un pouvoir de pénétration qui s'étend au-delà de la portée des formes habituelles de l'art. Un jour un disciple avait emmené Nasrudin contempler, pour la première fois, un beau paysage dans la région des lacs.

— « Quel délice, s'exclama-t-il, mais si seulement, si seulement... »

— « Si seulement quoi, Mulla ? »

— « Si seulement on n'y avait pas mis d'eau ! »

Pour atteindre au but mystique le Soufi doit comprendre que l'esprit ne travaille pas de la manière dont nous supposons qu'il travaille. De plus deux personnes peuvent simplement s'induire l'une l'autre en confusion : Un jour le Mulla demanda à sa femme de faire du « halva » (une sucrerie lourde) en grande quantité et il lui fournit tous les ingrédients. Il le mangea presque entièrement.

Au milieu de la nuit, Nasrudin la réveilla :

— « Une pensée importante vient de me traverser l'esprit. »

— « Dis-la moi. »

— « Apporte-moi le restant du halva et je te le dirai. »

Quand elle le lui eut apporté, elle lui posa de nouveau la question. Le Mulla termina d'abord le halva.

— « C'était, dit Nasrudin, n'allez jamais dormir sans finir tout le halva du jour. »

Nasrudin permet au chercheur soufi de comprendre que les idées formelles, courantes, sur l'espace et le temps, ne sont pas nécessairement celles qui donneront de la vraie réalité la vision la plus large. Les gens qui croient, par exemple, qu'ils sont récompensés pour des actions passées et peuvent être récompensés dans le futur pour des actes futurs ne peuvent être Soufis. La conception soufie du temps est une interrelation, un continuum.

L'histoire classique du bain turc caricature cette idée d'une manière telle qu'elle puisse être saisie tant soit peu :

Nasrudin fit une visite à un bain turc. Comme il était vêtu de babilons, les serviteurs le traitèrent cavalièrement et ne lui donnèrent qu'une vieille serviette et un bout de savon. Au moment de partir, il tendit aux hommes stupéfaits une pièce d'or. Le jour suivant, il fit une nouvelle apparition, dans de magnifiques atours, et naturellement il eut droit à toutes les attentions et à la plus grande déférence.

Quand le bain fut pris, il offrit aux gardiens du bain la plus petite pièce de cuivre que l'on puisse trouver : « Celle-ci, dit-il, c'est pour le service de la dernière fois. La pièce d'or c'était pour la manière dont vous m'avez traité cette fois-ci. »

Le résidu du penser selon des schémas, plus une immaturité caractérisée de l'esprit, font que les gens tentent de s'enrôler dans le mysticisme en posant leurs conditions. Le disciple peut avoir un avant-goût de ce qui lui est nécessaire, se rendre compte qu'il ne peut l'acquérir que par l'étude et le travail sous la direction d'un maître : c'est une des premières choses qu'on lui enseigne. Mais au-delà il ne peut poser ses conditions. Voici maintenant l'histoire de Nasrudin dont on se sert pour inculquer cette vérité :

Une femme amena son jeune fils à l'école du Mulla. « Je vous en prie, effrayez-le un peu, dit-elle, car il échappe plutôt à mon contrôle. »

Nasrudin, les yeux révulsés, se mit à souffler et à haleter, dansant de la tête aux pieds, tapant des poings sur la table jusqu'au moment où la femme horrifiée s'évanouit. Alors il se rua hors de la pièce.

Quand il revint, la femme, après avoir retrouvé ses esprits, lui dit :

— « Je vous ai demandé de faire peur à mon fils, pas à moi ! »

— « Madame, dit le Mulla, le danger n'a pas de favoris. Je me suis même fait peur, comme vous avez vu. Quand le danger menace, tous sont menacés également. »

De la même façon, le maître soufi ne peut pas pourvoir son disciple seulement d'une petite quantité de Soufisme. Le Soufisme est un tout et il contient les implications de la plénitude non pas de la fragmentation de la conscience dont l'homme non éclairé peut se servir pour ses propres processus et qu'il appellera « concentration ».

Nasrudin tourne en dérision les dilettantes qui espèrent apprendre, dérocher quelque profond secret de la vie sans en payer vraiment le prix : un navire allait sombrer, selon toute apparence, et les passagers, à genoux, priaient et se repentaient, promettant réparations pour tout — si seulement ils avaient la vie sauve. Nasrudin seul était imperturbable.

Soudain, il jaillit au beau milieu de la panique et s'écria :

— « Doucement maintenant, mes amis ! Ne changez pas vos habitudes, ne soyez pas trop prodigues. Je crois que j'aperçois la terre. »

Nasrudin revient avec acharnement sur cette idée essentielle : l'expérience et l'éclairement mystiques ne peuvent venir d'un réarrangement d'idées familières, mais d'une reconnaissance des limitations du penser ordinaire utilisable seulement à des fins mondaines. En ceci, il

excelle au-delà de toute autre forme accessible d'enseignement.

Un jour, il pénétra dans une maison de thé et proclama :

— « La lune est plus utile que le soleil. »

Quelqu'un de demander pourquoi.

— « Parce que la nuit nous avons encore plus besoin de lumière. »

La conquête du « Soi qui commande », un des buts de la lutte du Soufi, n'est pas menée à bien par la simple acquisition d'un contrôle sur les passions. Elle est vue comme l'appriivoisement de la conscience sauvage qui croit pouvoir prendre de tout ce dont elle a besoin (y compris du mysticisme) et le plier à son propre usage. La tendance à employer des matériaux provenant de n'importe quelle source pour son bénéfice personnel est compréhensible dans le monde partiellement complet de la vie ordinaire mais elle ne peut être transposée dans le monde plus large de l'accomplissement réel.

Dans l'histoire de l'oiseau voleur, Nasrudin rapporte à la maison un morceau de foie avec la recette du pâté de foie. Sondain, un oiseau de proie fond sur lui et lui arrache la viande des mains. Comme il s'enfuit à tire d'ailes, Nasrudin de lui crier : « Oiseau insensé ! Peut-être astu le foie mais qu'en feras-tu sans la recette ? »

Du point de vue du milan, évidemment, le foie suffit à ses besoins.

Le résultat peut être un milan rassasié mais qui obtient seulement ce qu'il pense vouloir, non ce qu'il aurait pu avoir.

Puisque le Soufi n'est pas toujours compris par les autres, ceux-ci chercheront à le rendre conforme à leur propre idée de ce qui est juste. Dans une autre histoire de Nasrudin ayant trait à un oiseau (on le trouve aussi dans l'œuvre poétique maitresse de Rumi, le *Mathnawi*) le Mulla découvre le faucon d'un roi perché sur le rebord de sa fenêtre. Jamais il n'a vu de si étrange « pigeon ». Après avoir coupé droit son bec aristocratique et rogné ses serres il lui rend la liberté avec ces paroles : « Maintenant tu as plus l'air d'un oiseau. On t'avait négligé. »

La dérision artificielle de la vie, de la pensée et de l'action, si nécessaire dans les entreprises humaines ordinaires, n'a pas de place dans le Soufisme. Nasrudin inculque cette idée comme une condition préalable à la compréhension de la vie comme un tont. « Le sucre dissous dans le lait envahit tout le lait. »

Nasrudin cheminait par une route poussiéreuse accompagné d'un ami, lorsqu'ils se rendirent compte qu'ils avaient très soif. Ils s'arrêtèrent dans une maison de thé et découvrirent qu'à eux deux ils avaient juste de quoi acheter un verre de lait. L'ami de remarquer : « Bois d'abord la moitié qui te revient ; j'ai un bout de sucre que j'ajouterai à ma part. »

— « Rajoute le maintenant, frère, et nous partagerons dit le Mulla. »

— « Non, il n'y en a pas assez pour tout un verre. »

Nasrudin alla à la cuisine, en revint avec une salière : « Une bonne nouvelle, ami, je vais prendre ma part avec du sel — et il y en a assez pour le verre entier. »

Bien que dans le monde pratique mais néanmoins artificiel que nous nous sommes créé, nous soyons habitués à supposer que « les premières

choses viennent d'abord » et qu'il doit y avoir un A et un Z à tout, cette hypothèse ne tient plus dans le monde métaphysique orienté différemment. Le chercheur soufi apprendra, dans un seul et même temps, plusieurs choses différentes, à leurs niveaux propres de perception et de potentialité. Encore une autre différence entre le Soufisme et les systèmes qui reposent sur la supposition qu'une seule chose est apprise dans le moment.

Un maître derviche fait le commentaire suivant sur cette relation multiforme de Nasrudin avec le chercheur. L'histoire, dit-il, est en un sens comparable à une pêche. Elle possède la beauté, le pouvoir nutritif et des profondeurs cachées : l'amande.

On peut être touché émotionnellement par l'apparence extérieure, rire à la plaisanterie ou considérer la beauté. C'est comme si la pêche vous était seulement prêtée. Tout ce qui est réellement absorbé c'est la forme et la couleur, peut-être l'arôme, le contour et la texture.

« Vous pouvez manger la pêche et y goûter délice plus grand. Comprendre sa profondeur. La pêche contribue à votre nutrition, elle devient une part de vous-même. Vous pouvez rejeter le noyau ou bien le briser et découvrir à l'intérieur une amande délicieuse. Elle est la profondeur cachée. Elle a sa couleur, sa taille, sa forme, sa profondeur, son goût, sa fonction propres. Vous pouvez rassembler les coques de cette noix et en faire du feu. Même si le charbon ne peut plus servir désormais, la partie comestible est devenue part intégrante de vous-même. »

Dès que le chercheur a franchi un degré dans la pénétration de la marche réelle de l'existence, il cesse de poser des questions qui, un moment, lui parurent si instamment se rapporter à l'ensemble. De plus il voit qu'une situation peut être changée par des événements qui n'ont, semble-t-il, aucun rapport avec elle. L'histoire de la couverture met ceci en lumière :

Nasrudin et sa femme furent réveillés une nuit par deux hommes qui se hattaient sous leurs fenêtres. Elle envoya le Mulla dehors voir ce qui se passait. Il s'enveloppa les épaules d'une couverture et descendit l'escalier. Sitôt qu'il fut à proximité des combattants, l'un d'eux lui arracha sa seule et unique couverture. Puis tous deux se sauvèrent en courant.

— « Pourquoi se hattaient-ils, cher, lui demanda sa femme dès qu'il entra dans la chambre. »

— « Pour ma couverture, apparemment. Aussitôt l'eurent-ils qu'ils s'en allèrent. »

Un voisin vint demander à Nasrudin de lui prêter son âne.

— « Je l'ai déjà prêté », fit le Mulla.

A ce moment, on entendit l'âne braire quelque part dans l'étable.

— « Mais je viens de l'entendre braire, juste à l'instant. »

— « Qui croyez-vous, dit Nasrudin, moi ou mon âne ? »

L'expérience de cette dimension de la réalité permet au Soufi d'éviter l'égoïsme et l'exercice du mécanisme de rationalisation — cette manière de penser qui emprisonne une part de l'esprit. Nasrudin,

jouant pour un moment le rôle d'un être humain typique, attire notre attention sur ce point.

Un rustre vint voir le Mulla et lui dit : « Votre taureau a blessé ma vache d'un coup de corne. Ai-je droit à des dédommagements ? »

— « Non, dit aussitôt le Mulla, le taureau n'est pas responsable de ses actions. »

— « Excusez, dit le villageois astucieux, je me suis mal expliqué. Je voulais dire que c'était votre vache qui a été blessée par mon taureau. Mais la situation est la même. »

— « Oh, non ! dit Nasrudin, je pense qu'il serait préférable que je consulte mes livres de droit pour voir s'il y a jurisprudence dans ce cas. »

Parce que le corps entier de la pensée humaine intellectuelle s'exprime en termes de raisonnement externe, Nasrudin, en tant que maître soufi, revient encore et encore dévoiler la fausseté de l'évaluation ordinaire. Les tentatives de mettre en mots ou par écrit l'expérience mystique n'ont jamais réussi, parce que « ceux qui savent n'en ont pas besoin ; ceux qui ne savent pas ne peuvent y parvenir sans un pont ». Deux histoires de quelque importance sont souvent utilisées en conjonction avec l'enseignement soufi pour préparer l'esprit à des expériences dépassant les formules habituelles.

Dans le premier conte, Nasrudin reçoit la visite d'un candidat-disciple. L'homme, après bien des vicissitudes, arrive à la cabane où se tient le Mulla, au flanc de la montagne. Sachant que la moindre action du Soufi illuminé est pleine de sens, le nouveau venu demande à Nasrudin pourquoi il souffle dans ses mains. « Pour me réchauffer, par ce froid, naturellement ».

À quelque temps de là, Nasrudin emplit deux bols de soupe et souffle sur le sien. « Pourquoi faites-vous cela, maître ? » demanda le disciple. « Pour le refroidir, naturellement », dit le maître.

Là-dessus, le disciple quitte Nasrudin incapable de faire plus longtemps confiance à un homme qui se sert du même procédé pour arriver à des résultats différents, la chaleur et le froid.

On ne peut pas examiner une chose au moyen de cette chose elle-même, l'esprit au moyen de l'esprit, la création telle qu'elle apparaît à un être créé mais non développé. Des théories échafaudées sur des méthodes si subjectives peuvent demeurer valables à court terme ou à des fins spécifiques. Pour le Soufi, cependant, de telles théories ne représentent pas la vérité. Il ne peut pas évidemment fournir une solution de rechange avec de simples mots, mais il peut — et c'est ce qu'il fait — exagérer ou caricaturer le procédé pour le rendre évident. Une fois cela fait, la porte est ouverte à la recherche d'un autre système d'évaluation de la corrélation des phénomènes.

— « Chaque jour, dit Nasrudin à sa femme, je suis encore plus confondu par la manière efficace dont le monde est organisé — en général pour le bienfait de l'humanité. »

— « Que veux-tu dire exactement ? »

— « Eh bien ! prends les chameaux par exemple. Pourquoi penses-tu qu'ils n'ont pas d'ailes ? »

— « Je n'ai pas idée! »

— « Bien, alors, imagine un peu, si les chameaux avaient des ailes, ils pourraient faire leur nid sur les toits des maisons et nous gâcher la vie en s'ébattant au-dessus de nos têtes et en crachant sur nous ce qu'ils ruminent. »

Le rôle du maître soufi est souligné dans la fameuse histoire du sermon. Elle montre (avec d'autres choses, comme dans tout conte de Nasrudin) que rien ne peut être entrepris avec des gens complètement ignorants. De plus, que ceux qui savent n'ont pas besoin d'enseignement. Finalement que s'il y a quelques personnes éclairées dans une communauté point n'est besoin d'un nouveau maître.

Nasrudin fut invité à donner un sermon aux habitants d'un village voisin. Il monta en chaire et commença :

« Mes frères! savez-vous de quoi je vais vous parler? »

Quelques chahuteurs, voulant s'amuser, crièrent « Non ».

« En ce cas, dit le Mulla, avec dignité, je m'abstiendrai d'essayer d'instruire une communauté aussi ignorante. »

La semaine suivante, ayant obtenu des voyous l'assurance qu'ils ne renouvelleraient pas leurs remarques, les anciens du village décidèrent à nouveau Nasrudin à prendre la parole.

« Mes frères! reprit-il, savez-vous ce que je vais vous dire? »

Quelques-uns, dans la foule, incertains quant à la réaction attendue d'eux, car il les fixait férocement des yeux, murmurèrent un « Oui ».

« En ce cas, rétorqua Nasrudin, nul besoin pour moi d'en dire plus. » Il quitta la salle.

La troisième fois, après qu'une délégation lui eut de nouveau rendu visite et l'eut imploré de faire encore un effort, il se présenta devant l'assemblée :

« Mes frères! Savez-vous ce que je vais vous dire? »

Il semblait attendre une réponse, les villageois de s'écrier :

« Quelques-uns d'entre nous le savent, d'autres l'ignorent. »

« En ce cas, dit Nasrudin, en se retirant, que ceux qui sont au courant informent ceux qui ne le sont pas. »

Dans le Soufisme on ne peut commencer le « travail » à un point prédéterminé. On doit laisser le maître guider chacun de ceux qui aspirent à l'illumination à sa manière propre. Nasrudin fut abordé une fois par un jeune homme qui lui demanda combien de temps il lui faudrait pour devenir un Soufi. Il emmena le jeune homme au village. « Avant de répondre à votre question, je veux que vous veniez avec moi ; je vais voir un maître de musique pour apprendre à jouer du luth. »

Une fois chez le musicien, Nasrudin s'enquit des honoraires. « Trois pièces d'argent le premier mois. Ensuite une pièce d'argent par mois. »

« Magnifique! s'écria Nasrudin, je reviendrai dans un mois! »

Le sixième sens que le Soufi acquiert, supposé par les théoriciens être un sens de complète prescience, d'omniscience quasi divine, n'est rien de la sorte. Comme tous les autres sens, il a ses limitations. Il n'a pas pour fonction de rendre l'Homme Parfait infiniment sage mais

de lui permettre d'accomplir une mission qui consiste en une perception plus grande, en une vie plus pleine.

Désormais il ne souffre plus de ce sentiment d'incertitude et d'inaçèvement familier aux autres. L'histoire des garnements et de l'arbre transmet cette idée.

Des garnements voulaient s'emparer des babouches du Mulla.

Comme il arrivait sur le chemin ils se rassemblèrent autour de lui et lui dirent :

— « Mulla, personne ne peut grimper à cet arbre ! »

— « Naturellement qu'on peut, dit Nasrudin, je vous montrerai comment, alors vous serez capables d'en faire autant. »

Il s'apprêtait à laisser ses babouches à terre mais quelque chose l'avertit et il les fourra dans sa ceinture avant d'entreprendre son escalade. Les garnements étaient déçus :

— « Pourquoi prends-tu tes babouches ? » lui cria l'un d'eux.

— « Puisque personne n'est encore grimpé à cet arbre, comment savoir s'il n'y a pas une route là-haut ? » répliqua le Mulla.

Quand le Soufi exerce son intuition il ne peut donner d'explication plausible à ses actions.

Le sixième sens donne aussi au possesseur de baraka les moyens, apparemment, de créer certains événements. Cette capacité vient au Soufi par un moyen autre que l'utilisation du raisonnement formel.

« Allah vous dédommagera », dit Nasrudin à un homme qui venait d'être volé. « Je ne vois pas comment cela pourrait se faire », dit l'homme.

Nasrudin l'emmena sur-le-champ à la mosquée voisine et lui recommanda de se tenir immobile dans un coin. Alors le Mulla se mit à pleurer et à gémir, invoquant le nom d'Allah pour qu'il restitue à l'homme ses vingt pièces d'argent. Il fit si grand tapage que la congrégation fit une collecte et remit au bonhomme la somme ainsi réunie.

« Vous pouvez ne pas comprendre les moyens opérant dans ce monde, dit Nasrudin, mais peut-être comprendrez-vous ce qui est arrivé dans la maison d'Allah. »

La participation aux œuvres de la réalité est très différente des prolongements intellectuels du fait observé. En vue de démontrer ceci, Nasrudin amena une fois le plus lent, le plus lourd de ses bœufs à une course de chevaux où l'on acceptait tous les participants.

Chacun de s'esclaffer car il est bien connu qu'un bœuf ne peut courir ni vite ni lentement.

« Sottises ! proféra le Mulla, il courra certainement très vite en vérité, si on lui donne sa chance. Si vous aviez vu, quand il était un veau, comme il courait. Maintenant bien qu'il n'ait pas eu de pratique ni l'occasion de courir, il est pleinement développé. Pourquoi ne courrait-il pas même plus vite ? »

L'histoire combat aussi la croyance qu'une chose — ou une personne — du seul fait de sa vieillesse, doive nécessairement valoir mieux qu'une autre qui est jeune. Le Soufisme en tant qu'activité consciente et vivante n'est pas lié au passé ou à une tradition étroite. Chaque

Soufi vivant aujourd'hui représente chaque Soufi ayant vécu dans le passé ou qui vivra jamais. La même quantité de haraka est là, et la tradition immémoriale.

Une signification plus profonde de cette histoire souligne le développement possible du disciple (le veau) en quelqu'un ayant apparemment une fonction différente (le bœuf) de celle qu'on aurait pu supposer. On ne peut faire marcher l'horloge à rebours. Ceux qui s'appuient sur la théorie spéculative ne peuvent s'appuyer sur le Soufisme.

L'absence de faculté intuitive dans l'humanité en général produit une situation presque sans espoir et nombre de contes de Nasrudin mettent ce fait en relief.

Nasrudin joue le rôle du derviche ordinaire, insensible, dans l'histoire du sac de riz. Un jour il se trouva en désaccord avec le prieur du monastère où il séjournait. Peu de temps après, un sac de riz disparut. Le supérieur donna l'ordre à tous de se mettre en rang dans la cour. Alors il leur dit que l'homme qui avait volé le riz en avait gardé quelques grains dans sa barbe.

« C'est un vieux truc pour pousser le coupable à toucher sa barbe involontairement », pensa le vrai voleur et il se tint coi. Nasrudin, de son côté, pensait : « Le prieur veut se venger de moi. Il a dû semer du riz dans ma barbe ! » Il essaya de la broser aussi discrètement que possible. Il se peignait la barbe avec les doigts lorsqu'il réalisa que tous les regards étaient fixés sur lui.

« Je savais que d'une façon ou de l'autre, il me prendrait au piège, tôt ou tard », dit Nasrudin.

Ce que certains prennent pour des « pressentiments » ne sont en réalité, la plupart du temps, que les produits de la névrose ou de l'imagination.

L'esprit de scepticisme quant aux matières métaphysiques n'est en aucun cas limité à l'Occident. En Orient il n'est pas rare d'entendre des gens dire que l'état de disciple dans une école mystique, sentent-ils, les privera de leur autonomie ou encore leur enlèvera quelque chose. De tels individus sont généralement ignorés par les Soufis, parce qu'ils n'ont pas encore atteint le stade où ils réaliseraient qu'ils sont déjà prisonniers d'une tyrannie bien pire (celle du Vieux Bandit) que tout ce qui pourrait être inventé pour eux dans une école mystique. Il y a cependant une plaisanterie de Nasrudin, succincte, qui attire l'attention sur ce point :

— « J'entends un cambrioleur, en bas, lui chuchota son épouse une nuit. »

— « Pas un bruit, répliqua Nasrudin, nous n'avons rien qu'il puisse voler. Avec un peu de chance il pourrait bien laisser quelque chose derrière lui. »

Nasrudin, cambrioleur de bien des maisons vides, laisse toujours quelque chose derrière lui — aux habitants à le reconnaître.

Dans le Soufisme, les méthodes pratiques d'instruction sont essentielles. C'est pour une part parce que le Soufisme est une entreprise

active, pour une autre parce que la réalité de la vérité ne pénètre pas habituellement au-delà de la faculté discursive des gens, bien qu'ils disent oui des lèvres aux vérités qui leur sont prodiguées.

Nasrudin était en train de réparer son toit un jour lorsqu'un homme l'invita à descendre dans la rue. Quand il fut en bas il demanda à cet homme ce qu'il voulait.

— « De l'argent. »

— « Pourquoi ne me l'avez-vous pas dit en m'appelant. »

— « J'avais honte de mendier. »

— « Venez avec moi sur le toit. »

Quand ils arrivèrent sur le toit, Nasrudin se remit à poser ses tuiles. L'homme toussota et Nasrudin, sans lui accorder un regard, lui jeta :

— « Je n'ai pas d'argent pour vous ! »

— « Quoi ! Vous auriez pu me le dire sans me faire monter ici. »

— « Mais alors, comment auriez-vous pu me dédommager pour m'avoir fait descendre. »

Maintes choses que l'homme moyen ne parvient pas à voir sont à l'instant évidentes pour le Soufi. On emploie une allégorie pour expliquer quelques-uns des actes stupéfiants des initiés soufis, basés sur des pouvoirs suprasensoriels. Pour le Soufi ceux-ci ne sont pas plus miraculeux que n'importe lequel des sens ordinaires ne l'est pour le profane.

Comment œuvrent-ils exactement ne peut être décrit ; mais on peut esquisser une analogie grossière.

« L'humanité est endormie », dit Nasrudin, que l'on venait d'accuser d'être tombé endormi à la cour, un jour. « Le sommeil du sage est puissant et « l'état de veille » de l'homme moyen est pratiquement inutile pour quiconque. »

Le Roi était contrarié.

Le jour suivant, après un repas copieux, Nasrudin tomba endormi, et le Roi le fit porter dans une pièce adjacente. Quand la cour fut sur le point de se lever de table, Nasrudin, encore somnolent, fut ramené dans la salle d'audience.

— « Vous vous êtes encore endormi », dit le Roi.

— « J'étais aussi éveillé qu'il m'était nécessaire. »

— « Très bien, alors, racontez-moi ce qui s'est passé tandis que vous n'étiez plus dans la salle. »

À l'étonnement de tous, le Mulla répéta une histoire longue et entortillée que le Roi avait déclamée.

— « Comment avez-vous fait, Nasrudin ? »

— « C'est simple, dit le Mulla, je pouvais dire à voir l'expression sur le visage du Roi qu'il s'apprêtait à raconter une fois de plus cette vieille histoire. Voilà pourquoi je me suis endormi pendant ce temps-là. »

Nasrudin et son épouse sont présentés dans l'histoire suivante comme deux personnes ordinaires, l'homme et la femme, encore séparés dans leur compréhension réciproque par le fait que la communication humaine ordinaire est défectueuse et peu sincère. La

communication entre Soufis est d'un différent ordre. De plus, c'est sans espoir que l'on tente d'utiliser la grossièreté et la malhonnêteté de la communication ordinaire pour des buts mystiques. Tout au moins les méthodes variées de communication sont combinées par les Soufis pour produire un système de signalisation entièrement différent.

La femme de Mulla était en colère contre lui. Elle fit exprès de lui servir sa soupe bouillante sans le prévenir qu'il pourrait s'ébouillanter. Mais elle-même était affamée et la soupe ne fut pas plus tôt servie qu'elle en avala une gorgée. Des larmes de douleur lui vinrent aux yeux. Mais elle gardait encore l'espoir que le Mulla se brûlerait lui aussi.

— « Ma chère, qu'est-ce qu'il y a ? » s'enquit Nasrudin.

— « J'étais seulement en train de penser à ma pauvre vieille mère. Elle l'aimait bien cette soupe, quand elle était encore de ce monde. »

Nasrudin avala une gorgée brûlante de son propre bol.

Les larmes ruisselèrent sur ses joues.

« Pleurez-vous, Nasrudin ? »

« Oui, je pleure à la pensée que votre vieille mère est morte, la pauvre, et qu'elle a laissé derrière elle quelqu'un de votre espèce sur la terre des vivants. »

Considérés du point de vue de la réalité, où se place le Soufi, d'autres systèmes métaphysiques contiennent plusieurs inconvénients sévères, dont quelques-uns valent la peine d'être considérés. Ce qu'un mystique peut dire de ses expériences, une fois traduit dans les mots, constitue toujours une distorsion de fait, presque sans utilité. En outre, cette distorsion peut être répétée par d'autres d'une manière assez impressionnante pour paraître profonde ; mais elle n'a par elle-même aucune valeur pour l'illumination. Pour le Soufi, le mysticisme n'est pas une question d'aller quelque part, de parvenir à être éclairé et puis ensuite d'essayer d'en exprimer quelque chose. C'est une entreprise qui est en corrélation avec son être même et crée un lien entre toute l'humanité et la nouvelle dimension de la conscience.

Tous ces points — et plusieurs autres — sont soulignés concurremment dans une des histoires de Nasrudin :

Le Mulla, venant de la capitale impériale, était de retour au village ; les villageois se rassemblèrent autour de lui pour entendre le récit de ses aventures.

— « Pour le moment, fit Nasrudin, je dirai seulement que le Roi m'a parlé. » Il y eut un sursaut d'excitation. Le Roi avait vraiment parlé à un citoyen de leur village ! C'était un morceau de choix plus que suffisant pour ces rustres. Ils se dispersèrent pour répandre la merveilleuse nouvelle.

Mais le moins sophistiqué de tous resta en arrière et demanda au Mulla ce que le Roi avait dit exactement.

— « Voici ce qu'il a dit — bien distinctement — note-le bien, pour que tous entendent : Hors de ma route ! »

Le nigaud était plus que satisfait. Son cœur se gonflait de joie.

N'avait-il pas, après tout, entendu les paroles réellement prononcées par le Roi et vu l'homme auquel elles avaient été adressées ?

L'histoire est populaire et répandue entre toutes les anecdotes populaires de Nasrudin, et sa morale est de toute évidence dirigée contre ceux qui aiment à lancer le nom de célébrités. Mais elle a pour le Soufi une signification importante, en ce qu'elle prépare l'esprit du derviche aux expériences qui remplaceront les expériences superficielles du genre de celle-ci.

Il est fort intéressant d'observer l'effet des histoires de Nasrudin sur les gens en général. Ceux qui préfèrent les émotions plus ordinaires de la vie s'attacheront à leur sens manifeste et voudront à toute force les traiter comme des plaisanteries.

Cette catégorie comprend les gens qui compilent ou lisent de petits recueils des blagues les plus grosses et manifestent un malaise visible quand on leur raconte des histoires métaphysiques ou « inquiétantes ».

Nasrudin en personne répond à ces gens dans une de ses plaisanteries les plus courtes :

— « On dit que vos plaisanteries sont pleines de sens cachés, Nasrudin. Est-ce vrai ? »

— « Non. »

— « Pourquoi non ? »

— « Parce que je n'ai jamais dit la vérité de ma vie, même une seule fois et je ne serai jamais capable de la dire. »

L'individu ordinaire peut dire, avec le sentiment d'être profond, que tout humour est en réalité sérieux, que toute plaisanterie contient un message sur quelque niveau philosophique. Mais ce système de message n'est pas celui de Nasrudin. L'humoriste cynique, peut-on supposer, peut attirer l'attention, comme le fait le philosophe grec, sur les absurdités présentes dans nos pensées et nos actions. Ce n'est pas non plus le rôle de Nasrudin, parce que l'effet total de Nasrudin est quelque chose de plus profond.

Puisque les histoires du Mulla ont toutes une relation cohérente l'une avec l'autre et avec une forme de réalité enseignée par le Soufi, le cycle fait partie d'un contexte de développement conscient qu'on ne peut avec exactitude rapprocher de la répartie de l'humoriste ordinaire ou de l'esprit de satire sporadique du penseur formel.

Quand une histoire de Nasrudin est lue et dirigée, quelque chose arrive. C'est cette conscience de l'événement et de continuité qui est centrale dans le Soufisme.

En réplique à la question : « Quelle méthode fait-elle défaut au Soufisme ? », Khoja Anis dit : « Sans continuité il n'y a pas de Soufisme ; sans être et devenir il n'y a pas de Soufisme ; sans interrelation il n'y a pas de Soufisme. »

Cette vérité est dans une certaine mesure transmise par les mots. Mieux encore, elle est en partie communiquée par l'action mutuelle des mots et de la réaction de l'auditeur. Mais l'expérience soufie vient au moyen d'un mécanisme qui entre en jeu au point où les

mots cessent d'agir — le point de l'action du « travail avec » un maître.

Nasrudin, une fois, illustra ceci dans sa fameuse histoire « chinoise ». Il était parti en Chine où il rassembla un cercle de disciples qu'il préparait à être éclairés. Ceux qui reçurent l'illumination cessèrent sur le champ d'assister à ses causeries. Une partie de ses élèves non développés, désirant une plus grande illumination, firent le voyage de Perse en Chine pour continuer d'étudier avec lui.

Après leur première conférence, il les reçut :

— « Pourquoi, Mulla, interrogea l'un d'eux, parlez-vous de mots secrets — dont nous, à l'inverse des Chinois, pouvons comprendre le sens ? namidanam et hichmalumnist ! qui veulent dire en Persan tout simplement : « Je ne sais pas » et « Personne ne sait. »

— « Que voudriez-vous que je fasse à la place ? mentir sans vergogne ? » demanda Nasrudin.

Les Soufis usent de termes techniques pour donner un équivalent approximatif des mystères — lesquels sont des expériences ne pouvant être rendues par des mots. Jusqu'à ce que le chercheur soit prêt à « saisir » l'expérience il est protégé de l'erreur que constituerait une tentative d'investigation intellectuelle justement par l'utilisation de ces techniques. Étant lui-même le résultat d'une spécialisation consciente, le Soufisme a découvert qu'il n'y a pas de raccourci pour obtenir l'éclairement. Ceci ne veut pas dire que l'éclairement doive prendre beaucoup de temps. Ceci signifie que le Soufi doit persister dans le chemin.

Nasrudin, jouant le rôle de l'homme qui cherche un raccourci, est le personnage d'une histoire drôle qui transmet cette idée : La matinée était merveilleuse et le Mulla rentrait chez lui à pied. Pourquoi, se dit-il, ne pas prendre un raccourci en coupant à travers le bois qui longe la route poussiéreuse ? « Un jour entre les jours, un jour propice aux poursuites fortunées ! » s'exclama-t-il en s'enfonçant dans la verdure.

Presque aussitôt il se retrouva au fond d'une fosse dissimulée. « J'ai aussi bien fait de prendre ce raccourci, réfléchit-il, tout en gisant là, car si de pareilles choses peuvent arriver au sein d'une telle beauté — quelle catastrophe n'aurait-elle pas pu se produire sur cette grand-route implacablement ennuyeuse ? »

Dans des circonstances quelque peu similaires le Mulla fut surpris une fois à examiner un nid vide.

— « Que faites-vous Mulla ? »

— « Je cherche des œufs. »

— « Il n'y a pas d'œufs dans un nid de l'année passée ! »

— « N'en soyez pas trop sûr, fit Nasrudin, si vous étiez un oiseau et que vous vouliez protéger vos œufs, construiriez-vous un nouveau nid, au vu de tous ? »

Une autre des histoires de Nasrudin apparaît dans *Don Quichotte*. Le fait que cette plaisanterie puisse être lue d'au moins deux façons pourrait détourner le penseur formaliste, mais donne au derviche

l'opportunité de comprendre la dualité de l'être réel obscurcie par le penser humain conventionnel. De là ce qui fait sa force pour celui qui perçoit intuitivement.

Le contact entre Soufis se fait quelquefois au moyen de signes, et la communication peut se poursuivre par l'intermédiaire de méthodes qui sont non seulement inconnues à l'esprit conditionné de la manière ordinaire mais qui lui sembleraient incompréhensibles. Ceci, naturellement, n'empêche pas le penseur conventionnel de tenter de donner un sens à ce qui semble insensé. En fin de compte il arrive à la fausse interprétation, même s'il s'en satisfait.

Un autre mystique arrêta Nasrudin dans la rue et lui montra le ciel du doigt, voulant dire : « Il n'y a qu'une seule vérité qui recouvre tout. » Nasrudin était accompagné cette fois-là d'un savant qui cherchait la raison d'être du Soufisme. Ce dernier se dit : « Cette apparition étrange est celle d'un fou. Peut-être Nasrudin va-t-il prendre des précautions à son égard. »

Assurément le Mulla fouilla dans son havresac et en ramena un rouleau de corde. Le savant de penser : « Excellent, nous pourrions ainsi nous saisir de ce fou et le ligoter s'il devient violent. » L'action de Nasrudin, en fait, avait signifié : « L'humanité ordinaire essaye d'atteindre ce « ciel » par des méthodes aussi inadéquates que cette corde. »

Le « fou » rit et passa son chemin. « Bravo ! dit le savant, vous nous avez sauvés. »

Cette histoire a donné naissance à un proverbe persan : « Question sur le ciel — réponse par la corde ». Le proverbe, souvent invoqué par les ecclésiastiques ou les intellectuels non-soufis, est souvent utilisé dans le sens contraire à son sens initiatique.

On ne peut atteindre à la connaissance sans effort — le fait est généralement et honnêtement accepté. Mais les méthodes risibles dont on use pour provoquer l'effort, et l'absurdité des efforts eux-mêmes, ferment efficacement la porte de la connaissance aux gens qui essayent de transférer les systèmes d'instruction d'un champ de la connaissance à un autre.

On fait le yogourt en ajoutant une petite quantité de vieux yogourt à une plus grande mesure de lait. L'action du bacillus bulgaricus de la partie germinative du yogourt convertira en son temps le tout en nouveau yogourt.

Un jour des amis aperçurent Nasrudin à genoux près d'un étang. Il ajoutait un peu de vieux yogourt à l'eau. L'un des hommes lui dit :

— « Qu'est-ce que vous essayez de faire, Nasrudin ? »

— « J'essaye de faire du yogourt. »

— « Mais ce n'est pas ainsi que vous pouvez faire du yogourt ! »

— « Oui, je sais ; mais supposez seulement qu'il prenne ! ».

Presque tout le monde sourira de l'idiotie de cet ignorant de Mulla. Certains croient que la valeur divertissante de nombreuses formes d'humour dépend du fait que l'on pense ne pas être aussi fou que celui dont on rit. Des millions de gens qui n'essaieraient pas de faire le

yogourt avec de l'eau tenteraient de pénétrer le penser ésotérique par des méthodes tout aussi futiles.

Une anecdote attribuée à Mulla Nasrudin pousse loin la distinction entre la quête mystique en elle-même et l'une de ses formes basées sur des critères inférieurs, éthiques ou religieux formalistes :

On y rapporte qu'un Sage chinois avait dit à Nasrudin : « Chacun doit considérer sa conduite comme il le ferait pour celle d'un autre. Vous devez avoir dans votre cœur pour l'autre ce que vous avez dans votre cœur pour vous-même. »

Ce n'est pas une paraphrase de la Règle d'Or Chrétienne bien que s'y trouve le même sentiment. C'est en fait une citation de Confucius (né en 551 av. J.-C.).

« Étonnante remarque, répliqua le Mulla, pour quiconque s'arrête un instant à réaliser que ce qu'un homme a désiré pour lui-même doit probablement être aussi indésirable en fin de compte que ce qu'il désirerait pour son ennemi sans parler de son ami. Ce qu'il doit avoir dans son cœur pour les autres, ce n'est pas ce qu'il veut pour lui-même. C'est ce qui devrait être pour lui et ce qui devrait être pour tous. Ceci est connu seulement quand la vérité intérieure est connue. »

Il existe une autre version, concise, de cette réponse :

« Un oiseau mangeait des baies vénéneuses qui ne lui faisaient aucun mal. Un jour il en ramassa quelques-unes pour son repas et fit le sacrifice de son déjeuner cédant les fruits à son ami, un cheval. »

Un autre maître soufi, Amini de Samarcande, commente ce thème en quelques mots, comme le fit Rumi avant lui : « Un homme souhaitait qu'un autre le tue. Naturellement il souhaitait ceci à tous, puisqu'il était un homme « bon ». »

L'homme bon est, naturellement, l'homme qui veut pour les autres ce qu'il veut pour lui-même. Il n'y a ici qu'un seul problème : ce qu'il veut est souvent la dernière chose qui lui soit nécessaire.

Une fois de plus, il y a cette insistance dans le Soufisme : la réalité doit précéder l'éthique — non pas l'éthique simplement prise isolément et supposée avoir quelque sorte de validité universelle — dont même des considérations générales peuvent démontrer l'absence.

On ne peut, par ailleurs, lire les histoires de Nasrudin comme on le ferait d'un système de philosophie dont l'intention serait de persuader les gens de rejeter leurs croyances et d'embrasser ses préceptes. De par sa construction même, le Soufisme ne peut être prêché. Il ne repose pas sur le dénigrement d'autres systèmes et l'offre d'un substitut ou d'un système plus plausible.

Parce que l'enseignement soufi n'est que partiellement exprimé dans les mots, il ne peut jamais tenter de combattre les systèmes philosophiques sur leur propre terrain. Tenter de le faire reviendrait à essayer d'accorder le Soufisme avec des choses artificielles — ce qui est une impossibilité. Ainsi qu'elle le prétend elle-même la métaphysique ne peut être absorbée de cette manière ; ainsi le Soufisme repose sur l'impact composite — la dissémination par « dispersion ». L'aspirant Soufi peut être préparé ou partiellement éclairé par Nasrudin.

Mais en vue de « mûrir » il devra s'engager dans le travail pratique et bénéficier de la présence effective d'un maître et de tous les autres Soufis. Tout le reste fait l'objet de la citation concise : « Essayer de transmettre un baiser par messenger. » C'est un baiser, bien sûr, mais ce n'était pas ce qu'on voulait.

Si le Soufisme est accepté comme la méthodologie par laquelle peut être donnée leur réelle expression aux injonctions des maîtres religieux, comment l'aspirant Soufi peut-il trouver une source d'instruction quant à l'instructeur qu'il doit avoir ?

Le vrai maître ne peut empêcher la croissance et le développement des prétendues écoles mystiques qui acceptent des élèves et perpétuent la version contrefaite de l'enseignement pour l'illumination. Encore moins si nous devons voir les faits objectivement, le néophyte est-il capable de distinguer entre une vraie et une fausse école ? « La fausse monnaie n'existe que parce qu'il y a une chose telle que l'or véritable », dit le dicton soufi — mais comment quelqu'un qui n'est pas entraîné peut-il distinguer le vrai du faux ?

Le débutant échappe à l'insensibilité complète parce qu'il y a en lui, à l'état de vestige, la capacité de réagir à l'« or véritable ». Et le maître, reconnaissant cette capacité innée, pourra l'utiliser comme appareil récepteur pour ses signaux. A la vérité, dans les premiers stades, les signaux transmis par le maître devront être ajustés de telle manière qu'ils soient perceptibles par le mécanisme inefficace et probablement déformant de celui qui reçoit. Mais la combinaison des deux éléments fournit une base à un ajustement efficace.

A ce stade le maître marque le pas dans une grande mesure. Plusieurs histoires de Nasrudin, en plus de leur valeur distrayante, mettent l'accent sur l'harmonie au début apparemment incomplète entre maître et élève qui occupe une période préparatoire :

Un groupe de candidats-disciples vinrent voir le Mulla un jour et lui demandèrent de leur donner une conférence. « Très bien, dit-il, suivez-moi à la salle de conférences. »

Obeissants, ils s'alignèrent derrière Nasrudin qui monta sur son âne à l'envers et partit. D'abord les jeunes gens furent ahuris, puis ils se souvinrent qu'ils ne devraient pas mettre en doute la plus petite action du maître. A la fin, ils ne purent plus supporter les railleries des passants ordinaires. Sentant leur gêne, le Mulla s'arrêta et les regarda droit dans les yeux. Le plus hardi d'entre eux s'approcha de lui :

« Mulla, nous ne comprenons pas bien pourquoi vous chevauchez cet âne la tête face à la queue. »

« C'est bien simple, dit le Mulla, voyez-vous, si vous deviez marcher devant moi, ce serait irrespectueux à mon égard. D'un autre côté, si je vous tournais le dos, ce serait vous manquer de respect. Ceci est le seul compromis possible. »

A quelqu'un dont la perception est aiguisée, plus d'une dimension de cette histoire et des autres devient apparente.

L'effet net de l'expérimentation d'un conte à plusieurs niveaux différents est d'éveiller en même temps la capacité innée de compré-

hension selon un mode plus englobant, plus objectif que ne le permet la manière ordinaire de penser, pénible et inefficace. Le Soufi, par exemple, voit dans cette histoire, en un seul et même temps, des messages et des liaisons avec l'autre sphère de l'être qui non seulement l'aident sur sa voie mais lui donnent aussi une information positive. Dans une certaine mesure, petite, le penseur ordinaire peut être capable d'expérimenter (*mutatis mutandis*) les différentes perspectives en les considérant séparément. Par exemple, Nasrudin est capable d'observer ses élèves en s'asseyant le visage tourné vers eux. Il ne s'occupe pas de ce que les gens penseront de lui alors que les étudiants non développés sont encore sensibles à l'opinion publique (et non informée). Peut-être est-il assis sans devant derrière, mais il est encore monté tandis qu'ils ne le sont pas. Nasrudin, en violant les conventions ordinaires, se rendant même ridicule aux yeux des autres, affirme qu'il est différent de l'homme moyen. Puisque, aussi bien, il a fait ce chemin auparavant, point n'est besoin pour lui de faire face à l'avant, de regarder où il va. De plus, dans cette position, inconfortable du point de vue commun, il lui est possible de garder son équilibre. Aussi enseigne-t-il par l'action et l'être, non au moyen des mots.

De telles considérations, transposées dans le champ de la métaphysique et puis concurremment expérimentées, fournissent l'impact total et pourtant composite de l'histoire de Nasrudin sur le mystique en progression.

L'astuce de Nasrudin, rendue nécessaire par le besoin de se glisser au travers des mailles disposées par le Vieux Bandit, apparaît conte après conte. Sa folie apparente est caractéristique du Soufi dont les actions peuvent être inexplicables et paraître folles à l'observateur. Histoire après histoire il souligne cette affirmation des Soufis que rien ne peut être obtenu sans paiement. Ce paiement peut prendre une des nombreuses formes du sacrifice — sacrifice des idées chéries, d'argent, de façons de faire les choses. Ce dernier point est essentiel parce que la quête soufie est impossible si les territoires utilisés dans le voyage sont déjà occupés par des éléments qui empêchent la poursuite du voyage.

Et pourtant, à la fin, Nasrudin s'en sort indemne. Ceci indique que, malgré la privation des premiers stades du Soufisme, qui peut sembler être un « paiement », au vrai sens du mot, le Chercheur ne paie rien du tout. Il ne paie pas, c'est-à-dire qu'il ne paie rien qui ait finalement de la valeur.

L'attitude soufie vis-à-vis de l'argent est spéciale, bien éloignée de la supposition plus étroite, philosophique ou théologique que l'argent est la racine du mal ou que la foi est de quelque façon opposée à l'argent.

Un jour Nasrudin demanda à un homme riche une certaine somme d'argent.

— « Que voulez-vous en faire ? »

— « Acheter un éléphant. »

— « Si vous n'avez pas d'argent, vous serez incapable d'entretenir un éléphant. »

— « Je vous ai demandé de l'argent non un conseil ! »

Il y a un lien ici avec l'éléphant dans le noir. Nasrudin a besoin d'argent pour le « travail ». L'homme riche, Nasrudin s'en rend compte, ne peut réajuster ses idées pour voir comment l'argent devrait être dépensé ; il faudrait lui présenter un programme plausible de financement. Nasrudin utilise le mot soufi « éléphant » pour souligner ceci. Naturellement l'homme riche ne comprend pas.

Nasrudin est pauvre — ce mot est le même que celui utilisé par les Soufis pour désigner un des leurs — le mot Fakir. Quand en fait il obtient de l'argent il le fait selon une méthode et l'utilise d'une manière incompréhensible au penseur formaliste. Un jour la femme du Mulla était en train de lui reprocher leur pauvreté.

— « Si vous êtes un homme de religion, dit-elle, vous devriez prier pour avoir de l'argent. Si c'est là votre emploi vous devriez être payé pour cet emploi comme n'importe qui, tout simplement. »

— « Très bien, c'est justement ce que je vais faire. »

Allant dans le jardin, Nasrudin s'écria de toute la force de ses poumons :

« O Dieu ! Toutes ces années je t'ai servi sans gain financier. Ma femme dit maintenant que je devrais être payé. Puis-je donc, et sur-le-champ, recevoir cent pièces d'or sur mon salaire impayé ? »

Un vieil avare qui habitait la maison voisine se tenait à ce moment sur le toit, comptant ses richesses. Pensant jouer un bon tour à Nasrudin, il laissa choir aux pieds de ce dernier un sac qui contenait exactement cent dinars en bon or.

« Merci », dit Nasrudin et il rentra précipitamment. Il montra les pièces à sa femme qui en fut très impressionnée.

« Pardonnez-moi, dit-elle, jamais je ne crus réellement que vous étiez un saint, mais maintenant je vois que vous l'êtes. »

Les jours qui suivirent, le voisin vit livrer toutes sortes d'objets de luxe à la demeure de Mulla. La nervosité commença à le gagner. Il se présenta à la porte de Nasrudin :

— « Sache, le bonhomme, dit le Mulla, je suis un saint. Que veux-tu ? »

— « Je veux recevoir mon argent. C'est moi qui ai jeté ce sac d'or, ce n'est pas Dieu. »

— « Peut-être as-tu été l'instrument, mais l'or n'est pas venu en résultat d'une demande que je t'ai faite à toi. »

Le ladre était hors de lui. « Je te conduirai sans attendre devant le magistrat et justice nous sera rendue. »

Nasrudin agréa. Ils ne furent pas plus tôt sortis que Nasrudin dit à l'avare : « Je suis vêtu de haillons. Si j'apparais à tes côtés devant le magistrat, la disparité de nos apparences peut bien prédisposer la cour en ta faveur. »

— « Très bien, grogue l'avare, prenez ma robe et je porterai la vôtre. »

Ils avaient fait quelques mètres lorsque Nasrudin lui dit :

— « Tu as une monture et je suis à pied. Si nous apparaissions

ainsi devant le magistrat, peut-être pensera-t-il qu'il devrait te donner gain de cause. »

— « Je sais qui va gagner cette cause quelle que soit son apparence ! Vous, montez mon cheval. »

Nasrudin monta le cheval tandis que son voisin marchait derrière.

Quand vint leur tour, l'avare expliqua ce qui était arrivé au juge.

— « Et qu'avez-vous à répondre à cette accusation », demanda le juge au Mulla.

— « Votre honneur, cet homme est un avare et il souffre aussi d'hallucinations. Il est victime de l'illusion qu'il m'a donné l'argent. La réalité vraie est qu'il est venu d'une source supérieure. Il a simplement semblé à cet homme que l'argent a été donné par lui. »

— « Mais comment pouvez-vous prouver cela ? »

— « Rien de plus simple. Ses obsessions prennent la forme de penser que les choses lui appartiennent alors qu'elles ne lui appartiennent pas. Demandez lui seulement à qui appartient cette robe... »

Nasrudin s'interrompt et palpa la robe qu'il portait.

— « Mais c'est la mienne ! » s'écria l'avare.

— « Maintenant, dit Nasrudin, demandez-lui à qui est le cheval que je montais pour venir à la cour... »

— « Vous montiez mon cheval, cria le plaignant. »

— « La cause est entendue », dit le juge.

L'argent est considéré par les Soufis comme un facteur actif dans les relations entre les gens ainsi qu'entre les gens et leur environnement. Puisque la perception ordinaire de la réalité est à courte vue, il n'est pas surprenant que l'usage que fait normalement l'homme de l'argent soit également limité dans ses perspectives. La plaisanterie des grenouilles dans le recueil de Nasrudin nous le fait quelque peu sentir :

Un passant vit Nasrudin jeter de l'argent dans une mare et lui demanda pourquoi il faisait ça.

« J'étais sur mon âne. Il avait glissé et dérapait le long de la mare, prêt à perdre l'équilibre et à tomber. Aueun espoir, semblait-il, que ni lui ni moi puissions survivre à une chute sérieuse. Soudain les grenouilles dans l'eau se mirent à coasser. Ce qui effraya l'âne. Il se cabra et à cause de cela parvint à s'en tirer sain et sauf. Les grenouilles ne devraient-elles pas recevoir salaire pour nous avoir sauvé la vie ? »

Sur le plan ordinaire on se sert de cette plaisanterie pour montrer l'idiotie de Nasrudin alors que les sens plus profonds sont des reflets directs des attitudes financières soufies. Les grenouilles représentent les gens qui ne peuvent pas utiliser l'argent. Nasrudin les récompense à cause de la règle générale qui veut qu'une récompense suive une bonne action. Que le coassement des grenouilles ait été accidentel, semble-t-il, est un autre facteur à méditer. Sans un aspect, au moins, les grenouilles étaient moins blâmables que ne le seraient les gens ordinaires. Elles ne pensaient probablement pas qu'elles fussent capables de se servir de l'argent, correctement ou autrement. On utilise cette histoire aussi dans le sens de « jeter des perles aux pour-

ceaux », en réponse à quelqu'un qui demandait à un Soufi pourquoi il ne rendait pas sa connaissance et sa sagesse accessibles à tous sans exception et spécialement aux gens qui (à l'instar des grenouilles) lui avaient témoigné de l'amabilité et ce qu'ils pensaient être de la compréhension.

En vue de comprendre les aspects plus larges de la pensée soufie et avant qu'un progrès puisse être effectué le long des lignes échappant aux mailles jetées sur l'humanité par le Vieux Bandit, les dimensions offertes par Nasrudin doivent être visitées. Si Nasrudin est semblable à une boîte chinoise, compartiment dans compartiment, au moins offre-t-il de nombreux points simples d'entrée dans un nouveau mode de pensée. Être un familier de l'expérience de Nasrudin c'est être capable d'ouvrir bien des portes dans les pratiques et les textes les plus déconcertants des soufis.

Au fur et à mesure que nos perceptions s'accroissent, s'accroît le pouvoir d'extraire de la substance des histoires de Nasrudin. Elles fournissent au débutant ce que les Soufis appellent un « coup » — un impact calculé qui opère d'une façon spéciale et prépare l'esprit à s'engager dans la voie soufie.

Regardé comme une nonriture le coup donné par Nasrudin est appelé une noix de coco. Ce terme provient de l'assertion soufie. « Un singe jeta du haut d'un arbre une noix de coco à un Soufi affamé et elle lui tomba sur la jambe. Il la ramassa, but le lait, mangea la chair, fit un bol de la coque. »

En un sens les contes du Mulla remplissent la fonction du coup réel dont on parle dans un des plus concis d'entre eux.

Nasrudin tendit un pichet à un gamin, lui dit d'aller chercher de l'eau au puits et lui donna une claque sur l'oreille. « Et tâche de ne pas laisser tomber! » lui cria-t-il.

Un témoin de dire : « Comment pouvez-vous frapper quelqu'un qui n'a rien fait de mal ? »

« Je suppose, dit Nasrudin, que vous préféreriez que je le frappe après qu'il ait brisé le pichet, une fois que pichet et eau seraient tous deux perdus ? Comme je fais, le gamin se rappelle et le pot et son contenu sont épargnés aussi. »

Puisque le Soufisme est un travail tout englobant ce n'est pas seulement le chercheur qui doit apprendre, comme le gamin. Le travail, comme le pichet et l'eau, a ses propres règles, extérieures aux méthodes mondaines des arts et des sciences.

Personne ne peut se mettre en route sur le chemin soufi à moins d'en avoir la potentialité. S'il essaye, trop grandes sont les possibilités d'erreur pour qu'il ait une chance de ramener l'eau sans briser le pot. Quelquefois les histoires de Nasrudin sont arrangées sous la forme d'aphorismes dont voici quelques exemples :

Ce n'est pas en fait ainsi.

La vérité est quelque chose dont jamais je ne parle.

Je ne réponds pas à toutes les questions ; seulement à celles que les « Je sais tout » se posent secrètement à eux-mêmes.

Si votre âne permet à quelqu'un de voler votre veste, volez-lui sa selle.

Un échantillon est un échantillon. Pourtant personne n'achèterait ma maison à qui j'en montrerais une brique.

Les gens demandent à grands cris à goûter mon vinaigre de la bonne année. Mais aurait-il quarante ans de bouteille si je les laissais faire, hein ? Pour économiser de l'argent j'ai fait marcher mon âne sans lui donner à manger. Malheureusement l'expérience fut interrompue par sa mort. Il mourut avant de s'être habitué à n'avoir pas de nourriture du tout.

Des gens vendent des perroquets qui parlent pour d'énormes sommes. Ils ne s'arrêtent pas à comparer la valeur possible d'un perroquet pensant.

LE SHEIKH SAADI DE SHIRAZ

Celui qui dort sur la route perdra ou son chapeau
ou sa tête.

(NIZAMI, *Trésor de Mystères*.)

Le *Gulistan* (Jardin de Roses) et le *Bustan* (Verger) de Saadi de Shiraz (1184-1291) sont deux classiques du Soufisme qui fournissent la base morale et éthique aux lectures de millions de personnes, en Inde, Perse, Pakistan, Afghanistan et Asie Centrale. Saadi fut à certains moments un derviche errant, il fut capturé par les Croisés et mis à creuser des fossés puis relâché contre rançon ; il visita les centres d'enseignements de l'Orient ; la poésie et la littérature qu'il écrivit n'ont pas été surpassées. Il fit son éducation à Bagdad, au grand collège fondé par Nizam, l'ami de Khayyam et le Ministre de la Cour du Shah. C'est à l'ordre Naqshbandi des Soufis qu'il était affilié, et il était en étroite association avec le Sheikh Shahabudine Suhrawardi, le fondateur de l'École Suhrawardi, et aussi avec Najmuddin Kubra, le « Pilier de l'Époque », l'un des plus grands Soufis de tous les temps.

L'influence de Saadi sur la littérature européenne est, on le reconnaît, très considérable. Il est l'un du groupe de ceux dont les écrits ont fait la substance des *Gesta Romanorum*, livre servant de source à beaucoup de légendes et allégories occidentales. Les érudits ont dépisté nombre d'influences qu'a eues Saadi dans la littérature, en Allemagne par exemple. Ses premières traductions en Occident datent du *xvii^e* siècle. Comme pour beaucoup d'autres œuvres soufies, cependant, c'est à peine si la signification intérieure de Saadi est connue au travers de ses interprètes littéraires. Un commentaire typique récent le montre clairement. Ce n'est pas tant une opinion sur Saadi qu'une indication sur l'esprit de l'auteur : « Il est extrêmement douteux qu'il ait été Soufi de tempérament. Chez lui le didactique prend le pas sur le mystique. »

En réalité, les contes plein d'enseignement (conseils), les rimes, les analogies remplies d'âme qu'utilise Saadi ont de multiples fonctions. Au niveau évident elles contribuent certes à développer le sens de l'éthique. Mais, presque seul parmi les commentateurs occidentaux, le Professeur Codrington voit plus loin :

« L'allégorie, dans le *Gulistan*, est propre aux Soufis. Ils ne peuvent livrer leurs secrets à ceux qui ne sont pas préparés à les interpréter correctement, aussi ont-ils développé une terminologie spéciale pour transmettre ces secrets aux initiés. Lorsqu'il n'existe pas de mots pour transmettre de telles pensées, on se sert de phrases ou d'allégories spéciales. »

Ce n'est pas dans le seul Occident que les gens s'attendent à ce qu'on leur apporte sur un plateau la connaissance ésotérique. Saadi lui-même fait ressortir ce point dans l'une de ses histoires.

Il faisait route vers le Hédjaz, en Arabie, avec quelques fervents compagnons. Près de l'oasis de Beni Hilal, un garçon se mit à chanter de telle façon que le chameau d'un homme qui raillait le mysticisme se mit à danser, puis s'enfuit dans le désert. « Je commentai », dit le Sheikh, « cher Monsieur, vous n'avez pas été touché, mais cette chanson a affecté même un animal » (1).

Son enseignement sur l'examen de soi-même ne se rapporte pas seulement au besoin ordinaire de pratiquer ce que l'on prêche. Dans la Voie Soufie, il doit exister une certaine sorte d'examen de soi-même. Ceci intervient à un stade plus précoce que celui auquel on peut comprendre les admonestations d'un maître. « Si vous ne vous faites pas de reproches à vous-même », dit Saadi, « vous n'admettez pas de reproches d'un autre ».

Telle est la persistance de l'adoration mécanique de la vie de retraite qu'un candidat aux études soufies doit en premier lieu être instruit du lieu de retraite. « Il est préférable d'avoir les pieds entravés au milieu d'amis que de vivre dans un jardin avec des étrangers » fait-il remarquer. Ce n'est que dans certaines circonstances que le retrait du monde est requis. Les anachorètes, qui ne sont rien de plus que des obsédés professionnels, ont donné l'impression que le désert ou les montagnes sont les lieux où le mystique doit passer sa vie tout entière. Ils ont pris un fil pour le tapis tout entier.

L'importance du temps et du lieu pour les exercices soufis est un autre sujet sur lequel Saadi met l'accent. Les intellectuels ordinaires seront incapables de croire que la qualité et l'efficacité de la pensée varient en fonction des circonstances. Ils projetteront de se réunir à tel moment et en tel endroit, entameront une conversation académique et la poursuivront dans n'importe quelles circonstances, insensibles à ce que savent les Soufis : selou eux, ce n'est qu'occasionnellement que l'esprit humain échappe au mécanisme à l'intérieur duquel il évolue.

Ce principe, familier dans la vie courante sous la forme : « Il y a un temps et un lieu pour toute chose », est souligné de façon typique par le '*Gulistan*'. Le conte trente-six du chapitre sur les manières derviches semble être un simple exercice d'instruction morale ou de convenances. Exposé dans l'atmosphère soufie, il révèle des dimensions nouvelles.

Un derviche entra dans la maison d'un homme généreux, et y

(1) Cet extrait, et d'autres, sont empruntés à la traduction d'Aga Omar Ali Shah.

trouva une assemblée de lettrés. Il y avait un échange incessant de plaisanteries et l'air était chargé des produits de l'exercice intellectuel. Quelqu'un l'invita à donner sa contribution. « D'un intellect plus petit, vous devez accepter qu'il ne vous donne qu'un seul couplet », dit le derviche. La compagnie le supplia de parler.

Comme un jeune homme devant la porte du bain des femmes, je fais face à la table, affamé de nourriture.

Le couplet ne veut pas seulement dire que c'était alors le moment de manger, non de parler ; il signifie aussi que le verbiage intellectuel n'était qu'un canevas pour la véritable compréhension.

L'histoire raconte ensuite que l'hôte dit aussitôt que des boulettes de viande allaient être apportées. « Pour l'affamé », répliqua le derviche, « du pain sec vaut bien les boulettes de viande ».

Le ' Gulistan ', par des histoires et de la poésie, réprimande souvent ceux qui sont impatients d'apprendre, ignorant qu'ils ne sont pas faits, dans leur état brut, pour l'étude du Soufisme. « Comment l'endormi peut-il éveiller l'endormi ? » demande Saadi dans une phrase familière soufie. Il peut être vrai que les actions d'un homme devraient s'accorder avec ses paroles et en même temps il est tout à fait vrai aussi que l'observateur lui-même doit être en état de mesurer ces actions. La plupart des gens ne le sont pas. « Une conférence de sages est comme le bazar des drapiers. De celui-ci, vous ne pouvez rien emporter à moins de payer. De celle-là, vous ne pouvez emmener que ce à quoi vous autorisent vos capacités ⁽¹⁾. »

L'égoïsme du candidat disciple dans la recherche de son propre développement et de ses propres intérêts est un autre sujet sur lequel, parmi les Soufis, l'accent est mis. Il faut établir l'équilibre entre le fait de vouloir quelque chose pour soi-même et celui de le vouloir en même temps pour la communauté. Saadi, dans ses chapitres sur ces problèmes, met l'accent sur le lien existant entre les Soufis et la Confrérie de la Sincérité — lien à peine remarqué par les observateurs extérieurs. La Confrérie était une société de savants qui préparaient des révisions des connaissances acquises et les publiaient anonymement, pour le profit de l'éducation, nul d'entre eux ne désirant augmenter sa réputation personnelle en se consacrant à cette tâche. Parce qu'ils formaient une société secrète, on ne savait pas grand-chose d'eux ; parce qu'on associe « sincérité » et « Soufis », on interrogeait souvent à leur sujet les maîtres soufis. Saadi donne cette leçon à propos de cette mystérieuse Confrérie dans le conte quarante-trois :

Un sage homme fut interrogé sur la Confrérie de la Sincérité. Il dit : « Même le moindre d'entre eux honore les désirs de ses compagnons plus que les siens propres. Ainsi que dit le sage : « Un homme plein de sa propre personne n'est ni frère ni un parent ». »

Le raug qu'a gagné le ' Gulistan ' en tant que livre de haute moralité

⁽¹⁾ « Moult homme ' instruit ' est détruit par l'ignorance et par l'instruction qui ne lui sert de rien ». (Hadrat Ahmed ibn Mahsud, le Soufi.)

et qu'on donne invariablement aux jeunes lettrés, a eu pour effet de donner un potentiel de base soufi à l'esprit de ses lecteurs. On lit Saadi et on le goûte, pour ses pensées, ses poèmes, la valeur divertissante de ses livres. Plus tard, lorsqu'il en vient à être affilié à une école d'enseignement soufie, les dimensions intérieures des contes peuvent être révélées à l'étudiant. Il a quelque chose sur quoi construire. Ce matériel préparatoire est presque inexistant dans les autres cultures.

Des secrets prématurément révélés — et il en est quelques-uns dans le Soufisme qui peuvent effectivement être communiqués sans la totalité de l'enseignement — peuvent faire plus de mal que de bien. A moins que le réceptacle ne soit préparé, le sujet peut mal user du pouvoir dont les Soufis sont les gardiens. Saadi explique ceci dans une histoire qui, en apparence, n'est guère plus que l'amplification d'un proverbe bien connu.

Un homme avait une fille laide. Il la maria à un aveugle, car personne d'autre n'en aurait voulu. Un médecin s'offrit à redonner la vue à l'aveugle. Mais le père ne l'y autorisa point, de peur qu'il ne divorce de sa fille. « Il vaut mieux, conclut Saadi, que le mari d'une femme laide soit aveugle. »

Générosité et libéralité sont deux des facteurs importants qui, lorsqu'on les applique énergiquement et correctement, concourent à préparer au Soufisme le candidat. Lorsque l'on dit : « On n'a rien pour rien », cela signifie beaucoup plus. La façon de donner, la chose donnée, l'effet du don sur le sujet, tels sont les facteurs qui déterminent les progrès du Soufi. Il y a un lien puissant entre le concept de persévérance et de bravoure et celui de libéralité. Dans l'éducation ordinaire telle qu'on la connaît dans d'autres systèmes, et où le désarroi règne dans la compréhension intérieure du mécanisme du progrès, le disciple pensera en termes de lutte. Il n'obtient rien sans lutte, pense-t-il; et on l'encourage à penser ainsi.

Mais Saadi détache ce problème dans un de ses plus brefs aporismes. Une personne, dit-il, alla trouver un sage et lui demanda s'il valait mieux être valeureux ou libéral. Il répondit : « Celui qui est libéral n'a pas besoin d'être valeureux. » C'est là un aspect très important de l'entraînement soufi. On notera aussi que la forme sous laquelle est mis cet enseignement donne à Saadi la possibilité de faire remarquer (par la bouche du sage) que les questions posées d'une certaine façon — ou ceci ou cela — n'appellent pas nécessairement une réponse du même type.

Dans son chapitre sur les avantages qu'il y a à se contenter de son sort, Saadi fait tenir des enseignements soufis dans plusieurs histoires en apparence destinées à ceux qui ne pratiquent pas les bons usages. De nombreux derviches, réduits à la famine, voulaient accepter quelque nourriture d'un méchant homme connu pour sa libéralité. Saadi lui-même les conseille, dans un poème fameux :

Le lion ne mange pas les restes du chien,
Bien qu'il meure de faim dans sa tanière.

Abandonnez votre corps à la famine :
Ne mendiez pas les faveurs des gens vils.

Cette histoire est donnée d'une façon et à un endroit tels qu'elle montre au Soufi que Saadi donne l'avertissement au derviche de ne suivre aucune croyance attrayante en dehors de la sienne propre, lorsqu'il est dans une période d'épreuve découlant de sa consécration au Soufisme.

Le véritable Soufi a en lui quelque chose qui ne peut être dévalorisé par une association avec des hommes de moindre valeur. Saadi a rendu ce thème très attrayant dans un de ses élégants contes moraux, en montrant où réside la véritable dignité :

Un roi chassait dans une région sauvage avec quelques courtisans, lorsque le temps devint très froid. Il annonça qu'ils dormiraient jusqu'au matin dans la mesure d'un paysan. Les courtisans insistèrent sur le fait que la dignité du monarque souffrirait s'il devait pénétrer dans un tel lieu. Le paysan, cependant, dit : « Ce n'est pas Votre Majesté qui y perdra ; mais c'est moi qui y gagnerai en dignité, d'avoir eu un tel honneur. » Le paysan reçut une robe d'honneur.

FARIDUDDIN ATTAR, L'APOTHIKAIRE

Un singe aperçut une cerise dans une bouteille de verre transparente, et eut l'idée de la prendre. La main passée par le goulot de la bouteille, il la referma sur la cerise. Il constata alors qu'il ne pouvait plus la retirer. Le chasseur qui avait installé ce piège survint alors. Le singe, réduit à l'impuissance par la bouteille, ne put s'échapper et fut capturé. « Au moins ai-je la cerise », pensa-t-il. C'est alors que le chasseur lui donna un coup sec sur le coude. La main du singe s'ouvrit, et sortit de la bouteille. Le chasseur eut alors le fruit, la bouteille et le singe.

(*Livre d'Amou-Daria.*)

« Abandonner quelque chose parce que d'autres en ont mal usé peut être le comble de la folie. La vérité soufie ne peut être enfermée dans des règles et règlements, dans des formules et des rituels, mais pourtant elle est en partie présente dans tout cela. »

Ces mots sont attribués à Fariduddin l'Apothicaire, grand illuminé et grand auteur, et organisateur des Soufis. Il mourut plus d'un siècle avant la naissance de Chaucer, dans les œuvres duquel on trouve des références au Soufisme d'Attar. Plus de cent ans après sa mort, la fondation de l'Ordre de la Jarrettière montra un parallélisme si frappant avec son ordre initiatique qu'il ne peut guère s'agir d'une coïncidence.

Fariduddin naquit près de Nishapur, bien aimée d'Omar Khayyam, et son père lui légua une boutique d'apothicaire : c'est une explication de son nom et de sa dénomination soufie d'Attar l'Apothicaire. On raconte beaucoup d'histoires sur sa vie — certaines narrant ses miracles, d'autres contenant ses enseignements. Il écrivit pour les Soufis cent quatorze ouvrages, le plus important sans aucun doute étant le *Parlement des Oiseaux*, précurseur du *Pilgrim's Progress*. Le *Parlement*, qui demeure un classique du Soufisme aussi bien que de la littérature persane, décrit les expériences soufies et prend lui-même pour plan de base des thèmes antérieurs de la quête soufie. Il déploie des significations qui deviennent perceptibles avec l'éveil soufi de l'esprit.

L'histoire de la conversion d'Attar, dont les Soufis se servent pour illustrer le besoin d'un équilibre entre le matériel et le métaphysique, est donnée par Daulat-Shah dans les classiques « Mémoires des Poètes ». On ne la considère pas comme un compte rendu littéral mais allégorique. Un jour, Attar était à sa boutique, au milieu de ses marchandises nombreuses et variées, lorsqu'apparut à la porte un Soufi errant,

FARIDUDDIN ATTAR, L'APOTHIKAIRE

Un singe aperçut une cerise dans une bouteille de verre transparente, et eut l'idée de la prendre. La main passée par le goulot de la bouteille, il la referma sur la cerise. Il constata alors qu'il ne pouvait plus la retirer. Le chasseur qui avait installé ce piège survint alors. Le singe, réduit à l'impuissance par la bouteille, ne put s'échapper et fut capturé. « Au moins ai-je la cerise », pensa-t-il. C'est alors que le chasseur lui donna un coup sec sur le coude. La main du singe s'ouvrit, et sortit de la bouteille. Le chasseur eut alors le fruit, la bouteille et le singe.

(*Livre d'Amou-Daria.*)

« Abandonner quelque chose parce que d'autres en ont mal usé peut être le comble de la folie. La vérité soufie ne peut être enfermée dans des règles et règlements, dans des formules et des rituels, mais pourtant elle est en partie présente dans tout cela. »

Ces mots sont attribués à Fariduddin l'Apothicaire, grand illuminé et grand auteur, et organisateur des Soufis. Il mourut plus d'un siècle avant la naissance de Chaucer, dans les œuvres duquel on trouve des références au Soufisme d'Attar. Plus de cent ans après sa mort, la fondation de l'Ordre de la Jarrettière montra un parallélisme si frappant avec son ordre initiatique qu'il ne peut guère s'agir d'une coïncidence.

Fariduddin naquit près de Nishapur, bien aimée d'Omar Khayyam, et son père lui légua une boutique d'apothicaire : c'est une explication de son nom et de sa dénomination soufie d'Attar l'Apothicaire. On raconte beaucoup d'histoires sur sa vie — certaines narrant ses miracles, d'autres contenant ses enseignements. Il écrivit pour les Soufis cent quatorze ouvrages, le plus important sans aucun doute étant le *Parlement des Oiseaux*, précurseur du *Pilgrim's Progress*. Le *Parlement*, qui demeure un classique du Soufisme aussi bien que de la littérature persane, décrit les expériences soufies et prend lui-même pour plan de base des thèmes antérieurs de la quête soufie. Il déploie des significations qui deviennent perceptibles avec l'éveil soufi de l'esprit.

L'histoire de la conversion d'Attar, dont les Soufis se servent pour illustrer le besoin d'un équilibre entre le matériel et le métaphysique, est donnée par Daulat-Shah dans les classiques « Mémoires des Poètes ». On ne la considère pas comme un compte rendu littéral mais allégorique. Un jour, Attar était à sa boutique, au milieu de ses marchandises nombreuses et variées, lorsqu'apparut à la porte un Soufi errant,

qui regardait de ses yeux pleins de larmes l'intérieur de la boutique. Fariduddin aussitôt lui dit de s'en aller. « Cela ne m'est pas difficile », répliqua le voyageur. « Je n'ai rien à transporter ; rien que ce manteau. Mais vous, vous et vos drogues coûteuses ? Vous feriez bien de voir à prendre vos dispositions personnelles pour poursuivre votre chemin. »

Attar reçut si profondément ce choc qu'il renonça à sa boutique et à son travail et se retira dans un établissement soufi pour une période de retraite religieuse sous l'égide du maître Sheikh Ruknuddin. On fait grand cas de ses pratiques esthétiques, mais lui, pour sa part, affirmait l'importance du corps, allant jusqu'à dire : « Le corps ne diffère pas de l'âme, car il en fait partie ; et ils font tous deux partie du Tout. » Ses enseignements ne sont pas seulement incorporés dans ses œuvres poétiques, mais aussi dans les rituels traditionnels qui, à ce que croient les Soufis, font partie de ce qu'il a enseigné. On reviendra plus tard là-dessus ; c'est la sphère où coïncident la poésie, l'enseignement et le « travail » (*amal*) soufis.

Attar fut l'un des Soufis les plus profondément versés dans la biographie des premiers Soufis de l'Histoire, et son seul ouvrage en prose, les *Mémoires des Amis* (ou *Récital des Saints*), est consacré à une collection de leurs vies. C'est au cours de ses voyages errants à La Mecque et ailleurs, après qu'il eut quitté le cercle soufi de Ruknuddin, qu'il décida de les rassembler.

Dans ses vieux jours, Attar reçut la visite du jeune Jalaludin Rumi, et lui fit présent d'un de ses livres. Rumi fit mieux connaître au public les aspects initiatiques de la science soufie à la poursuite de laquelle Attar était attaché. Plus tard, il devait parler de lui comme de sa propre âme : « Attar a traversé les sept cités d'amour et nous avons atteint une seule et même avenue. »

Attar mourut, comme il avait vécu, en enseignant. Sa dernière action fut délibérément calculée, afin qu'un homme en arrive à penser par lui-même. Lorsque les harbares, sous les ordres de Gengis Khan, envahirent la Perse en 1220, Attar fut capturé — il avait alors cent dix ans. Un Mongol dit : « Ne tuez pas ce vieillard ; je donnerai mille pièces d'argent pour sa rançon. » Attar dit à son ravisseur de s'abstenir, car il obtiendra de meilleures conditions auprès d'un autre. Peu après, un autre homme offrit pour lui un peu de paille, sans plus. « Vendez-moi au prix de cette paille, dit Attar, car c'est tout ce que je veux. » Et il fut mis à mort par le Mongol furieux.

Garcin de Tassy a montré que les écrits romantiques d'Attar, et ses écrits sur la quête ressemblent au *Roman de la Rose*, et appartiennent d'évidence, au courant soufi direct d'enseignement par le Roman qui précède son apparition en Europe. Majriti le Cordouan a écrit une œuvre romanesque qui donna naissance à des œuvres ultérieures sur un thème soufi similaire. Il est probable que la substance du Roman attint l'Europe occidentale par l'Espagne et le sud de la France, plutôt que par la Syrie, où les compositions soufies de ce genre étaient bien établies. Les érudits occidentaux qui croient que la Légende du Grâal pénétra en Europe grâce aux Croisés n'appuient cette supposition que sur les

sources syriennes. La Syrie et l'Andalousie, pourtant, étaient étroitement liées. La transformation du « Q » en « G » (*Qarael Muqadas* [Saint Récital] pour *Garael Mugadas*) est hispano-mauresque et non syrienne. De Tassy note que le *Roman de la Rose* possède des analogies avec deux courants littéraires soufis — celui de *Les Oiseaux et les Fleurs*, et par-dessus tout avec le *Parlement des Oiseaux* d'Attar. La version exacte qui donna l'essor aux versions du « Roman » connues en Europe n'est évidemment pas accessible, et il est plus que vraisemblable, qu'à l'origine ce fut une version orale, transmise par l'enseignement soufi dans les cercles soufis largement répandus en Espagne.

Le romau *Rose de Bakawali* en Inde contient bien des choses qui éclairent l'usage que font les Soufis de cette imagerie fort dynamique. Et le « Parlement » lui-même, mises à part les indications fragmentaires qui se trouvent dans Chaucer et ailleurs, fut tradnit en français et publié à Liège en 1953. Il fut aussi traduit en latin en 1678.

Dans l'ordre de Khidhr (qui est saint Georges, et aussi Khidr, le saint patron des Soufis, le guide caché, que l'on pense quelquefois être Élie), et qui existe encore de nos jours, on cite des passages du *Mantiq ul-Tair* (Parlement des Oiseaux) d'Attar. Ceci fait partie du cérémonial d'initiation :

On demanda à la mer pourquoi elle était vêtue de bleu, la couleur de deuil, et pourquoi elle devenait agitée, comme si le feu la faisait bouillir. Elle répondit que la robe bleue parlait de la tristesse d'être séparée du Bien-Aimé, « que c'était le feu de l'Amour qui la faisait bouillir ». Le jaune, poursuit le récit, est la couleur de l'or — l'alchimie de l'homme Rendu Parfait, qui est affiné jusqu'à être en un sens de l'or. La robe de l'initiation, c'est le marteau bleu soufi, avec une capuche, et une bande jaune. A elles deux ces couleurs, mélangées, donnent le vert, la couleur de l'initiation et de la nature, de la vérité et de l'immortalité. Le *Mantiq* fut écrit cent soixante-dix ans environ avant la fondation du mystérieux Ordre de la Jarretièrre, connu à l'origine sous le nom d'Ordre de saint Georges.

L'Ordre Soufi dont on attribue à Attar la création et probablement le développement, et qui certainement garde sa tradition de concentration, met en œuvre des exercices destinés à produire et à maintenir l'harmonie entre le participant et la création dans son ensemble, et il ressemble étroitement aux autres Ordres du Soufisme, les *tarikas*. Les stades du développement d'un Soufi, tout en pouvant suivre un ordre différent chez différents individus, sont dépeints dans le *Parlement des Oiseaux*.

Les Oiseaux, qui représentent l'humanité, sont convoqués par la huppe, le Soufi, qui suggère qu'ils devraient entreprendre une quête afin de trouver leur mystérieux Roi. Il s'appelle Simurgh, et il vit dans les Montagnes de Kaf. Chacun des oiseaux, après s'être tout d'abord passionné à l'idée d'avoir un Roi, se met à donner des excuses de ne pouvoir, en ce qui le concerne, prendre part au voyage vers le Roi caché. La huppe, ayant écouté la plaidoirie de chacun, répond par un conte qui illustre l'inutilité qu'il y a de préférer ce que l'on a, ou pourrait

avoir, à ce que l'on devrait avoir. Le poème est rempli d'imagerie soufie, et doit être étudié en détail pour être proprement compris. L'Anneau de Salomon, la nature de Khidr, le guide caché, des anecdotes des anciens sages remplissent ses pages.

Finalement, la huppe dit aux oiseaux que dans la quête ils ont à traverser sept vallées. Tout d'abord est la Vallée de la Quête, où vous menacent toutes sortes de périls, et où le pèlerin doit renoncer aux désirs. Puis vient la Vallée de l'Amour, la région sans limites dans laquelle le chercheur est complètement consumé d'une soif de la Bien-Aimée. L'Amour est suivi par la Vallée de la Connaissance Intuitive, dans laquelle le cœur reçoit directement l'illumination de la Vérité et une expérience de Dieu. Dans la Vallée du Détachement, le voyageur est libéré des désirs et de la dépendance.

Dans le dialogue que la huppe a avec le rossignol, Attar expose l'inutilité des extatiques, des mystiques qui poursuivent l'idylle pour elle-même, qui se grisent de désirs ardents, qui s'adonnent à l'expérience extatique, et sont hors de contact avec la vie humaine.

Le rossignol passionné revint à la charge, transporté de ferveur. En ses mille ramages variés, il donna libre cours à mille significations mystérieuses. Il parla si éloquemment des mystères que tous les autres oiseaux devinrent silencieux.

« Je connais les secrets de l'amour », dit-il. « D'un bout à l'autre de la nuit, je lance mon appel amoureux. J'enseigne moi-même les secrets ; et la lamentation de la flûte mystique, et le gémissement du luth, c'est mon chant. C'est moi qui ai fait se mouvoir la Rose, et qui remue les cœurs des amants. Sans cesse j'enseigne de nouveaux mystères et à chaque instant de nouvelles notes de tristesse, comme les vagues de la mer. Quiconque m'entend, de ravissement perd l'esprit, à l'encontre de son mode normal. Lorsque je suis longtemps privé de mon amour, la Rose, je me lamente sans cesse... Et lorsque la Rose revient au monde en été, j'ouvre mon cœur à la joie. Mes secrets ne sont pas connus de tous, mais la Rose les connaît. Je ne pense qu'à la Rose ; je ne désire que la Rose vermeille.

« Atteindre le Simurgh, cela me dépasse, l'amour de la Rose suffit au rossignol. C'est pour moi qu'elle fleurit... Le rossignol pent-il vivre, ne serait-ce qu'une seule nuit, sans la Bien-Aimée ? »

La huppe s'écria : « Oh paresseux, qui ne t'occupe que de la simple forme des choses ! Quitte les plaisirs de la séduction formelle ! L'amour du visage de la Rose a tout simplement planté ton cœur d'épines. Elle est ton maître. Aussi belle que soit la Rose, sa beauté s'évanouit en quelques jours. L'amour d'une chose aussi périssable ne peut canser que de la répulsion à l'Homme Rendu Parfait. Si le sourire de la Rose éveille ton désir, ce n'est que pour te maintenir dans une peine incessante. C'est elle qui rit de toi chaque Printemps, et elle ne pleure point. Laisse la Rose et son vermeil. »

Commentant ce passage, un maître fait remarquer qu'Attar ne fait pas seulement allusion à l'extatique qui ne pousse pas son mysticisme au-delà du ravissement. Il vise aussi le cas analogue de celui qui ressent

l'amour de façon fréquente et incomplète, et qui, tout en étant profondément affecté, n'en est pas régénéré et modifié au point que son être même subisse un changement : « Voici le feu d'amour qui purifie, chaque fois différent, qui dessèche la moelle et rend incandescent le noyau. Le minéral se sépare de sa gangue, et l'Homme Devenu Parfait émerge, transformé de telle façon que chaque aspect de sa vie est ennobli. Ce changement ne l'a pas rendu différent ; mais il l'a rendu complet et le fait considérer comme puissant par les hommes. Chacune de ses fibres a été purifiée, élevée à un état supérieur ; elle vibre à une plus haute fréquence, émet une note plus directe, plus pénétrante, évoque une affinité chez l'homme et chez la femme, est davantage aimée, et haïe davantage ; elle participe d'une destinée, d'un sort, infiniment assurée et reconnue, indifférente à ce qui affectait cet homme lorsqu'il poursuivait ce qui n'était que l'ombre de ce dont voici la substance, aussi sublime qu'ait pu être l'expérience antérieure. »

Ce maître (Adil Alimi) nous met en garde ; ces sentiments ne parleront pas à tous : « Le matérialiste n'y croira pas ; le théologien les attaquera ; le romantique les ignorera ; l'esprit superficiel les évitera ; l'extatique les rejettera ; le Soufi d'imitation et de théorie les accueillera, mais les comprendra mal. « Mais, poursuit-il, il nous faut nous rappeler le *qadam ba quadam* (pas à pas) : « Avant de boire la cinquième coupe, il vous faut avoir bu les quatre premières, toutes quatre délicieuses ». »

Il se rend compte que, vieilles ou neuves, les choses n'ont pas d'importance. Les choses apprises sont sans valeur. Le voyageur fait de toute chose une expérience nouvelle. Il comprend la différence qu'il y a, par exemple, entre les traditions et la réalité qu'elles reflètent.

La cinquième vallée est la Vallée de l'Unification. Maintenant le Chercheur comprend que là où il voyait différentes choses et différentes idées, il n'y a, en réalité, qu'Unité.

Dans la Vallée de l'Étonnement, le Chercheur trouve la désorientation, et aussi l'amour. La connaissance n'a plus pour lui la signification d'autrefois. Quelque chose la remplace, qui s'appelle l'amour.

La septième et dernière vallée est celle de la Mort. C'est ici que le Chercheur comprend ce mystère, ce paradoxe : comment une goutte, prise individuellement, peut se perdre dans l'océan, et conserver encore sa signification. Elle a trouvé « sa place ».

Le nom de plume de Fariduddin Attar est Attar, l'Apothicaire, ou le Parfumeur. Beaucoup d'historiens supposent qu'il a pris ce nom évocateur parce que son père tenait une boutique d'apothicaire, mais la tradition soufie veut que « Attar » cache une signification initiatique. En utilisant la méthode courante de chiffage, par le système Abjad, connue de presque tous les lettrés de langue arabe et persane, on peut remplacer les lettres par les figures suivantes :

A (yn)	=	70
Ta	=	9
Ta	=	9

$$\begin{array}{rcl} \text{Alif} & = & 1 \\ \text{Ra} & = & 200 \end{array}$$

Comme ci-dessus, on doit transposer les lettres selon l'orthographe sémitique conventionnelle. Le ' Hisab el-Jamal ' (ré-arrangement type des lettres et des nombres) représente l'utilisation sous sa forme la plus simple de l'Abjad, celle dont on se sert pour de très nombreux noms poétiques. Ce ré-arrangement veut que l'on totalise les valeurs des lettres ($70 + 9 + 9 + 1 + 200$), ce qui donne un total de 289. Pour obtenir une nouvelle racine « cachée » de trois lettres, il nous faut (toujours selon le procédé-type), décomposer de nouveau le total en centaines, dizaines et unités, ce qui donne :

$$289 = 200, 80, 9$$

On remet en code ces trois termes :

$$200 = R; \quad 80 = F; \quad 9 = T.$$

Maintenant, cherchons dans le dictionnaire les mots correspondant aux diverses combinaisons de ces trois lettres. Dans les dictionnaires arabes, les mots sont toujours rangés selon leur racine de base (habituellement de trois lettres), si bien que la tâche est aisée.

Les trois lettres peuvent seulement se combiner ainsi : RFT, RTF, FRT, FTR et TFR.

La seule racine de trois lettres ayant trait à la religion, aux significations intérieures ou initiatiques, est la racine FTR.

« Attar » est un chiffrage du concept de FTR, lequel est le message que Fariduddin Attar transmet en son enseignement.

Attar fut l'un des plus grands maîtres soufis. Avant que de considérer ce qu'implique en arabe la racine FTR, nous pouvons résumer ses idées. Le Soufisme est une manière de penser qu'Attar et ceux qui l'ont suivi (y compris Rumi, son disciple) ont habillée d'une forme religieuse. Il s'occupe de la croissance et du thème de l'évolution organique de l'humanité. Son accomplissement s'associe à l'aube venant après l'obscurité, le partage du pain après un jeûne, et avec une intense activité physique et mentale, non préméditée, car venant en réponse à des impulsions intuitives.

La racine FTR contient-elle : (1) des associations avec la religion ; (2) des rapports entre Christianisme et Islam — car les Soufis affirment qu'ils sont des Musulmans, mais aussi des Chrétiens ésotériques ; (3) l'idée de vitesse ou d'action non préméditée ; (4) l'humilité, le dervichisme ; (5) un impact énergique (d'idées, ou de mouvement, tels qu'on les applique, dans les écoles de derviches, à l'entraînement des Soufis) ; (6) « le raisin » — analogie poétique soufie pour l'expérience intérieure ; (7) quelque chose qui force son chemin hors du sein de la nature ?

Chacune de ces idées est contenue dans les mots arabes dérivant de la racine FTR, formant une mosaïque de l'existence soufie. Maintenant nous pouvons examiner la racine et son utilisation :

FaTaR	= fendre, diviser quelque chose ; commencer ; créer une chose (Dieu).
FuTR	= un champignon (qui force son chemin vers le haut, en écartant).
FaTaRa	= déjeuner, rompre le jeûne.
TaFaTTaR	= diviser ou faire éclater.
'IYD el FTR	= la Fête de la Rupture du Jeûne.
FiTRAT	= disposition naturelle ; sentiment religieux ; la religion de l'Islam (soumission à la volonté divine).
FaTiR	= pain sans levain ; action non préméditée ou préméditée ; hâte.
FaTIRA	= un petit gâteau plat, comme ceux qu'on utilise comme sacrement.
FATiR	= le Créateur.
FuTaiyRi	= un homme de rien, vide, obtus.
FuTAR	= émoussé, comme une épée émoussée.

On associe traditionnellement avec Attar le fait qu'il ait transmis l'exercice soufi spécial appelé « Halte » — l'exercice de la Pause du Temps. Ceci se passe lorsque le maître, à un moment particulier, lance un appel aux élèves pour qu'ils figent complètement leur mouvement. Durant cette « pause du temps » il projette sur les gens sa « baraka ». On considère que la suspension de toute action physique laisse la conscience ouverte pour recevoir les développements mentaux spéciaux dont la force est drainée par le mouvement musculaire.

Assez étrangement, FTR se trouve, dans le vocabulaire soufi, développé en QMM. Ceci, mis de nouveau en code par la même notation Abjad, donne le mot QiFF — la Divine Pause. Cette « Pause » est le nom donné à l'exercice du « Halte », qui n'est mis en jeu que par un maître qui enseigne.

La racine FTR désigne, secondairement, un champignon, ce qui suggère une intéressante spéculation. En grande partie grâce à l'initiative de M. R. Gordon Wasson, on a pu déterminer l'existence, en des temps anciens (et encore aujourd'hui dans un nombre étonnamment grand de lieux), d'un culte extatique largement répandu, fondé sur l'absorption de champignons hallucinogènes.

La racine FTR a-t-elle un rapport avec un culte des champignons ? Oui, dans un sens, mais non pas dans le sens que l'on supposerait aussitôt. FTR est un champignon, mais non un champignon hallucinogène. Nous avons deux sources pour l'affirmer. Tout d'abord, le mot arabe pour champignon hallucinogène vient de la racine GHRB. Les mots dérivant de la racine GHRB indiquent une connaissance de l'étrange propriété des champignons hallucinogènes, ce qui n'est pas le cas des mots en FTR :

GHaRaBa	= s'en aller, partir, avoir une tumeur à l'œil.
GHaRaB	= abandonner son pays, vivre à l'étranger.
GHuRB ^{an}	= le coucher d'une étoile ; être absent ou éloigné.
GHaRub	= être obscur, quelque chose qui n'est pas bien compris, devenir un étranger.
GHaRaB	= aller vers l'Ouest.
A-GHRaB	= faire ou dire des choses étranges ou immodérées ;

- rire immodérément ; courir vivement ; s'en aller loin dans la campagne.
- ISTa-GHRaB = trouver quelque chose étrange, extraordinaire ; également, rire à l'excès.
- GHaRB = fil d'une épée ; pleurs ; etc.
- ESH el GHuRAB = champignon
littéralement « Pain des corbeaux, de la confusion, de l'obscurité, de l'étrangeté ».

Le second et intéressant élément montrant à l'évidence que les Soufis se servaient de la racine FTR pour désigner l'expérience intérieure et non pas une expérience induite chimiquement se trouve dans un passage tiré des œuvres de celui qu'on appelle à juste titre Mast Qalandar (littéralement, « le derviche intoxiqué »), qui, sans aucun doute, commente la croyance que des champignons hallucinogènes peuvent procurer une expérience mystique, mais soutient qu'il s'agit d'une expérience non correcte.

Examinons d'abord une traduction littérale du texte :

« Ainsi donc le Créateur, à la suite de la propagation de la ferveur et de l'essence du sentiment religieux, prescrit le ' jus de raisin ' pour la rupture du jeûne des Amants (les Soufis), et dans le pain sacramentel de ceux qui comprenaient à demi, il laissa un symbole. Et ceci également, apprends-le et sache-le, l'illuminé soufi est loin de la rupture et de la fissure de la tromperie qui est distorsion, et s'est approché de cet autre sentiment extatique, l'initiatique ; et il était loin de faire la cueillette des champignons, et les champignons de folie étaient loin. Et la rupture du jeûne était le déjeûner de vérités sur la Voie de la non-brisabilité. Finalement, après la venue de l'expansion (vigne) et du raisin et après que son jus ait donné le vin, et sonpant (après l'abstinence), l'Homme Complet fut façonné d'une étrange manière par le cimetière émonssé. Mais ce pain ne vient pas de ce qu'ils disent, ni de dessous l'arbre. En vérité la Vérité de la création est découverte et l'extase peut être connue seulement dans cette dissimulation du pain de ceux qui sont affamés et assoiffés. Sa boisson vient après sa nourriture. Le Créateur se manifeste comme Celui qui Ouvre. »

Ce remarquable passage a été considéré comme divagations de fou. Le Sheikh Mauji des Soufis Azamia l'interprète ainsi dans une page de ses *Durud* (Récitals) :

« Il est une certaine sensation, qui est vraie ferveur, et qui est associée à l'amour. Ceci part d'origines anciennes, et est nécessaire à l'humanité. Il en demeure des indices dans d'autres cercles que ceux des Soufis, mais maintenant sous forme symbolique seulement. Ainsi ont-ils la Croix, alors que nous avons Jésus. Le chercheur doit se rappeler qu'il existe des similitudes du sentiment qui sont illusoires et qui ressemblent à la folie, mais non à cette folie que désigne le Soufi quand il parle de folie, ainsi que l'auteur en était coutumier pour se dépeindre lui-même (Mast Qalandar). C'est de cette source, l'origine de ce que nous appelons vin, du raisin, d'une vigne, le résultat du fractionnement et de l'expansion, que vient la vraie illumination. Après une période d'abstention de vin ou de pain, de détachement de l'attachement, cette force, qui est une forme d'Ouverture, vient. Voici une nourriture qui n'est pas un aliment, au sens d'un quelconque objet physique connu... »

Le passage original, écrit en persan plus ou moins littéraire, nous explique ce que le « derviche fou » essaie de faire. Il tourne autour d'un

seul mot-racine — et cette racine est FTR. Aucune traduction ne saurait recréer ce fait poétique, car la racine ne peut être conservée dans la traduction. En anglais, du fait d'origines différentes pour les mots « fractionnement », « gâteau », « expérience religieuse » etc., on ne peut garder cette sensation presque mystérieuse de jouer sur une seule sonorité.

En voici un exemple : « Ya haradar, *Fatir* ast *tafattari fitrat* wa dhatit *fitrat*... »

Dans l'ensemble de ce passage de cent onze mots, le mot dérivé de la racine de trois lettres FTR ne revient pas moins de vingt-trois fois ! Et dans beaucoup de cas, ces mots sont employés, sans pourtant être incorrects, de façon si peu courante (il y a en effet si souvent un mot conventionnel plus approprié dans un tel contexte) qu'il n'y a absolument pas de doute qu'un message est transmis : les hallucinogènes chimiques dérivés de champignons procurent une expérience indéniable mais factice.

NOTRE MAÎTRE JALALUDDIN RUMI

Il est éclairé celui dont le discours et la conduite s'accordent et qui répudie les rapports ordinaires du monde.

(DHU'L-NUN, l'Égyptien.)

Maulana (littéralement : Notre Maître) Jalaluddin Rumi, qui fonda l'Ordre des Derviches Tourneurs, confirme par sa carrière le dicton Oriental : « Des géants sortent d'Afghanistan et influencent le monde. »

Il naquit en Bactriane, de famille noble, au début du XIII^e siècle. Il vécut et enseigna à Icone (Rum) en Asie Mineure, avant le commencement de l'Empire Ottoman, dont on dit qu'il refusa le trône. Ses ouvrages furent écrits en Persan et sont si estimés des Persans pour leur contenu poétique, littéraire et mystique qu'on les appelle « le Koran en langue Pehlevi » — et ceci en dépit du fait qu'ils sont opposés au culte national des Persans, la foi Châte, dont ils critiquent l'exclusivisme. Chez les Arabes et les Musulmans Indiens et Pakistanaï, on met Rumi au premier rang des maîtres mystiques — et pourtant ce dernier affirme que les enseignements du Koran sont allégoriques et que le livre a sept sens différents. L'étendue de l'influence de Rumi est incalculable, bien qu'on puisse l'entrevoir de temps en temps dans la littérature et la pensée de nombreuses écoles. Même le Docteur Johnson, bien connu pour ses jugements défavorables, dit de Rumi : « Il rend accessibles au Pèlerin les secrets de la Voie de l'Unité et dévoile les Mystères du Sentier de la Vérité Éternelle. »

Son œuvre était assez bien connue moins de cent ans après sa mort qui survient en 1273 pour que Chaucer s'y référât dans quelques-uns de ses ouvrages en même temps qu'aux enseignements du précurseur spirituel de Rumi, Attar le Pharmacien (1150-1229/30). Un examen même hâtif des références nombreuses à du matériel arabe que l'on peut trouver dans Chaucer, montre un impact soufi venant de l'école littéraire de Rumi. L'emploi par Chaucer de la phrase : « De même que les lions doivent faire attention quand le petit chien est puni » n'est qu'une étroite adaptation de *Udhrib el-kalba wa yata'addaba el-fahdu* (« Battez le chien et le lion se conduira bien »), phrase secrète utilisée par les Derviches Tourneurs. Son interprétation dépend du

jeu sur les mots « chien » et « lion », que l'on trouve dans la phrase écrite ; mais en prononçant le mot de passe on se sert des homophones. Au lieu de dire chien (*kalb*), le Soufi dit cœur (*qalb*) et à la place de lion (*fahd*), *fahid* (le négligent). La phrase devient alors : « Battez le cœur (exercices Soufi) et les (facultés) négligentes se conduisent (correctement) ».

C'est le slogan qui sert d'introduction aux mouvements de « battre le cœur », favorisés par les déplacements et les concentrations des *Mevlevi* — les Derviches Tournenrs.

La relation entre les *Contes de Canterbury* en tant qu'allégorie du développement intérieur et le *Parlement des Oiseaux* d'Attar est un autre point intéressant. Le professeur Skcats nous rappelle que Chaucer, comme Attar, a trente participants à son pèlerinage. Trente pèlerins cherchant l'oiseau mystique, le *Simurgh*, cela a un sens en persan, parce que si-murgh signifie véritablement « trente oiseaux » ⁽¹⁾. En anglais, cependant, une telle transposition est impossible. Le nombre des pèlerins, nécessité en persan par les exigences de la rime, est conservé dans Chaucer privé de son double sens. « Le conte du Pardonneur » se trouve dans Attar ; on trouve l'histoire du poirier dans Le Livre IV de l'œuvre soufie, le *Mathnawi* de Rumi.

L'influence de Rumi, à la fois dans les idées et dans les textes, est considérable en Occident. Depuis que la plus grande partie de son œuvre a été traduite dans les langues occidentales ces dernières années son impact est devenu plus grand. Mais s'il est, comme l'appelle le Professeur Arberry, « sûrement le plus grand poète mystique de l'histoire de l'humanité », la poésie — même dans laquelle a été couché tant de ses enseignements — ne peut être réellement appréciée que dans le persan original. Les enseignements, cependant, et les méthodes utilisées par les Derviches Tourneurs et d'autres écoles influencées par Rumi, ne sont pas insaisissables, si l'on comprend la manière de présenter des vérités ésotériques.

Il y a trois documents au moyen desquels l'œuvre de Rumi peut être étudiée par le monde extérieur. Le *Mathnawi-i-Manawi* (Couplets spirituels) est l'œuvre maîtresse de Jalaluddin — six livres de poésie et d'images d'un tel pouvoir dans l'original que leur récitation produit une exaltation étrangement complexe de la conscience de l'auditeur.

Rumi mit quarante-trois ans à l'écrire. Il ne peut exactement être critiqué en tant que poésie à cause de la complexité spéciale des idées, de la forme et de la présentation. Ceux qui cherchent là seulement des vers conventionnels, ainsi que le remarque le Professeur Nicholson, doivent sauter des passages. Et alors ils perdent l'effet de ce qui est en fait une forme d'art spéciale, créée par Rumi dans l'intention expresse de communiquer des significations qui, lui-même le concède, n'ont pas de parallèle véritable dans l'expérience humaine ordinaire. Ignorer ce remarquable accomplissement revient à prendre le goût de la fraise sans la confiture.

(1) Voir l'annotation « *Simurgh* ».

Nicholson, soulignant avec trop d'insistance le rôle de la poésie exquise dans l'océan du *Mathnawi*, montre quelquefois une préférence pour la poésie formelle.

« Le *Mathnawi*, dit-il (Introduction, *Sélection du Diwan de Shams de Tabriz*, p. 39), contient une richesse de délicieuse poésie. Mais ses lecteurs doivent marcher avec précaution à travers les apologues, les dialogues, les interprétations des textes coraniques, les subtilités métaphysiques et les exhortations morales, avant que tout d'un coup ils tombent par hasard sur un passage de chant pur et exquis. »

Pour le Soufi, sinon pour n'importe qui, la voix de ce livre vient d'une dimension différente et pourtant située, en un certain sens, dans son moi le plus profond.

Comme toutes les œuvres soufies, le *Mathnawi* variera dans ses effets sur l'auditeur selon les conditions dans lesquelles il est étudié. Il contient des plaisanteries, des fables, des conversations, des références à des maîtres antérieurs, et des méthodes extatogéniques — exemple phénoménal de la méthode de dispersion, selon laquelle une image est construite par l'impact multiple pour faire pénétrer dans l'esprit le message soufi.

Ce message, il en est avec Rumi comme avec tous les maîtres Soufis, est arrangé partiellement en réponse à l'environnement où il poursuit son travail. Il institua des danses et des mouvements tourbillonnants parmi ses disciples, est-il relaté, à cause du tempérament flegmatique des gens au milieu desquels il était tombé.

Les soi-disant variations de doctrine ou d'action prescrites par les divers maîtres Soufis ne sont en réalité rien de plus que l'application de cette règle.

Dans son système d'enseignement Rumi se servait de l'explication et d'exercices mentaux, de la pensée et de la méditation, du travail et du jeu, de l'action et de l'inaction. Les mouvements du corps et de l'esprit des Derviches Tourneurs associés à la musique de la flûte de roseau au son de laquelle ils étaient exécutés, tout cela est le produit d'une méthode spéciale destinée à mettre le Chercheur en affinité avec le courant mystique afin qu'il soit transformé par lui. Tout ce que l'homme non régénéré comprend a une utilité et une signification dans le contexte spécial du Soufisme qui peuvent rester dans l'ombre tant que l'expérience n'en a pas été faite. « La prière, dit Rumi, a une forme, un son et une réalité physique. Tout ce qui a un nom a un équivalent physique. Et chaque pensée a une action. »

Une des caractéristiques réellement soufie de Rumi est que, tout en disant sans compromis la chose la plus impopulaire : l'homme ordinaire, quelles que soient ses acquisitions formelles, n'est pas mûr dans le mysticisme, il donne aussi leur chance à presque tous d'arriver à progresser vers l'achèvement de la destinée humaine.

Comme bien des Soufis dans une atmosphère théologique, Rumi entretient d'abord ses auditeurs de la religion. Il souligne que la forme au travers de laquelle la religion ordinaire, émotionnelle, est comprise par les corps organisés est incorrecte. Le Voile de Lumière, barrière

que le pharisaïsme met en travers, est plus dangereux que le Voile d'Obscurité produit dans l'esprit par le vice. La compréhension peut venir seulement à travers l'amour, non par l'entraînement au moyen des méthodes issues de ces organisations.

Pour lui, les tout premiers maîtres des religions étaient dans le vrai. Leurs successeurs, à part un petit nombre, organisèrent les choses de manière telle que l'illumination en fût virtuellement exclue. Cette attitude requiert une approche nouvelle des problèmes de la religion. Rumi dégage la question dans sa totalité de la voie habituelle. Il n'est pas disposé à soumettre le dogme à l'étude et à l'argumentation. La religion réelle, dit-il, est autre chose que ce que les gens pensent. Par conséquent, il n'y a pas d'avantage à examiner les dogmes. En ce monde, dit-il, il n'y a pas d'équivalent aux choses qui sont appelées le Trône (de Dieu), le Livre, les Anges, le Jour de l'Expiation. On utilise des images qui ne donnent nécessairement qu'une idée grossière de quelque chose d'autre.

Dans la collection de ses aphorismes et enseignements appelée « En Cela Ce qui Est En Cela » (*Fihi Ma Fihi*), dont les Soufis se servent comme d'un manuel, il va même plus loin. L'homme, dit-il, passe par trois stades. Dans le premier, il adore n'importe quoi — l'homme, la femme, l'argent, les enfants, la terre et les pierres. Puis quand il a progressé un peu plus loin, il adore Dieu. Finalement, il ne dit pas « J'adore Dieu » ou « Je n'adore pas Dieu ». Il est passé au dernier stade.

Pour approcher la voie soufie le chercheur doit réaliser qu'il est, pour une grande part, un ramassis de ce qui est appelé de nos jours : conditionnements — idées inculquées et préjugés, réponses automatiques parfois qui sont apparues par suite de l'entraînement que les autres lui ont fait subir. Le premier pas pour l'individu est de se débarrasser de l'idée qu'il comprend, et de comprendre réellement. Mais on a enseigné à l'homme qu'il peut tout comprendre par le même processus, le processus logique. Cet enseignement l'a miné.

« Si vous suivez les voies dans lesquelles vous avez été entraîné, que vous avez pu hériter, sans autre raison que celle-ci, vous êtes illogique. »

La compréhension de la religion et de ce que les grandes figures religieuses ont enseigné est une partie du Soufisme. Le Soufisme utilise la terminologie de la religion ordinaire mais d'une manière spéciale qui a toujours excité la colère des dévots ainsi nommés. Pour le Soufi, généralement parlant, chaque maître religieux symbolise, par sa foi et spécialement par sa vie, un aspect de la voie dont la totalité est le Soufisme. Jésus est en vous, dit Rumi, cherchez son aide. Et puis, ne cherchez pas du dedans de vous-même, de votre Moïse, les besoins d'un Pharaon.

La façon dont les différents chemins religieux sont symbolisés pour le Soufi est établie par Rumi quand il dit que le chemin de Jésus était de lutter contre la solitude et de surmonter la luxure. Le chemin de Mohammed consistait à vivre à l'intérieur de la communauté humaine ordinaire.

« Allez par la voie de Mohammed, dit-il, mais si vous ne pouvez pas, alors allez par la voie chrétienne. »

Rumi ici n'invite d'aucune façon ses auditeurs à embrasser l'une ou l'autre de ces religions. Il désigne les voies dans lesquelles le Chercheur peut trouver l'accomplissement mais l'accomplissement par la compréhension soufie de ce qu'étaient les chemins de Jésus et de Mohammed.

De la même manière quand le Soufi parle de Dieu, il ne veut pas dire la déité au sens où elle est comprise par l'homme formé par le théologien. Cette déité est acceptée par quelques-uns, les pieux, rejetée par d'autres, les athées. Mais c'est le refus ou l'acceptation de quelque chose qui a été présenté par les scolastiques et le clergé. Le Dieu des Soufis n'est pas impliqué dans cette controverse parce que la divinité est matière d'expérience personnelle pour le Soufi.

Tout ceci ne signifie pas que le Soufi essaye d'exclure l'exercice de la faculté de raisonnement. Rumi explique que la raison est essentielle ; mais elle a sa place. Si vous voulez avoir des vêtements allez voir un tailleur. La raison vous dit quel tailleur choisir. Après quoi, cependant, la raison est en suspens. Vous devez mettre toute votre confiance — votre foi — dans votre tailleur pour accomplir le travail correctement. La logique, dit le maître, conduit le patient jusqu'au docteur. Après cela il est complètement dans les mains du médecin.

Mais le matérialiste bien éduqué, bien qu'il prétende qu'il veuille entendre ce que le mystique a à lui dire, ne peut pas recevoir toute la vérité. Il n'y croirait pas. La vérité ne repose pas davantage sur le matérialisme que sur la logique. De ce fait le mystique travaille sur une série de plans différents, le matérialiste sur un seul. Le résultat de leur contact serait que le Soufi apparaîtrait même inconsistant au matérialiste. S'il dit aujourd'hui quelque chose qu'il a dit différemment hier, il passera pour un menteur. A tout le moins cette situation faite de malentendus détruira toute chance de progrès en compréhension mutuelle.

« Ceux qui ne comprennent pas une chose, observe Rumi, assurent qu'elle est inutile. »

La main et l'instrument sont comme le silex et l'acier. Frappez l'acier avec de la terre. Une étincelle se produira-t-elle ? Une des raisons pourquoi le mystique ne prêche pas publiquement est que l'homme religieux conditionné, ou le matérialiste, ne le comprendra pas.

Le faucon d'un roi s'était posé sur une ruine habitée par des hiboux. Ils décidèrent qu'il était venu les chasser de leurs demeures pour en prendre lui-même possession. « Cette ruine peut vous paraître un endroit prospère. Pour moi, le meilleur endroit est le bras du Roi », dit le faucon. Quelques-uns des hiboux s'écrièrent : « Ne le croyez pas. Il s'arme de ruse pour nous voler notre demeure. »

L'utilisation de fables et d'illustrations du genre de celle-ci est très largement répandue parmi les Soufis, et parmi eux Rumi est le maître fabuliste. La même pensée est souvent donnée par le maître en bien des formes différentes, en vue de lui faire pénétrer l'esprit. Les Soufis disent qu'une idée n'entrera dans l'esprit conditionné (voilé) que si

elle est ainsi exprimée qu'elle soit capable de contourner l'écran des conditionnements. Le fait que le non-Soufi ait si peu en commun avec le Soufi signifie que les Soufis doivent utiliser les éléments de base qui existent en chaque être humain et qui ne sont pas entièrement tués par une forme ou une autre de conditionnement. Et ces éléments sont précisément ceux qui sont à la base du développement soufi. De ceux-ci l'élément premier et permanent est l'amour. L'amour est le facteur qui doit amener un homme et toute l'humanité à l'accomplissement.

« L'humanité a une incomplétude, un désir et elle lutte pour l'accomplir à travers toutes sortes d'entreprises et d'ambitions. Mais c'est seulement dans l'amour qu'elle peut trouver l'accomplissement. »

Mais l'amour est lui-même une affaire sérieuse ; c'est quelque chose qui marcha de pair avec l'illumination. Les deux grandissent ensemble. Le feu potentiel de l'illumination dans sa plénitude est trop puissant pour être enduré tout d'un coup :

« La chaleur d'un four peut être trop forte pour que vous puissiez tirer profit de son effet calorifique ; tandis que la flamme plus faible d'une lampe peut vous donner la chaleur dont vous avez besoin. »

Chacun, quand il arrive à un certain stade de pure sophistication personnelle, pense pouvoir trouver la voie de l'illumination par lui-même. Ceci est nié par les Soufis qui demandent comment une personne peut trouver quelque chose alors qu'elle ne sait pas ce que c'est. « Chacun est devenu un chercheur d'or », dit Rumi, « mais les gens ordinaires ne le reconnaissent pas quand ils le voient. Si vous ne pouvez pas le reconnaître, joignez-vous à un homme sage ».

L'homme ordinaire qui pense être sur le chemin de l'illumination n'en voit souvent qu'un reflet. La lumière peut se refléter sur un mur ; le mur est l'hôte de la lumière. « Ne vous attachez pas à la brique du mur, mais cherchez l'original éternel. »

« L'eau a besoin d'un intermédiaire, d'un vaisseau, entre elle et le feu, pour être chauffée correctement. »

Comment le Chercheur doit-il se mettre à sa tâche qui est d'avancer sur le chemin correct ? En premier lieu, il ne devrait pas abandonner le travail et la vie dans le monde. Ne renoncez pas au travail, enseigne Rumi ; en vérité « le trésor que vous cherchez en dérive ». Ceci est une des raisons pour lesquelles tous les Soufis doivent avoir une vocation constructive. Le travail, cependant, n'est pas seulement le labeur ordinaire ou même la créativité socialement acceptable. Il inclut le travail sur soi, l'alchimie par laquelle l'homme se perfectionne : « La laine, par la présence d'un homme de connaissance, devient un tapis. La terre devient un palais. La présence d'un homme spirituel crée une transformation similaire. »

L'homme de sagesse est initialement le guide du Chercheur. Aussitôt que possible le maître renvoie le disciple qui devient son propre homme de sagesse et continue alors le travail sur lui-même. Les faux maîtres, dans le Soufisme comme partout ailleurs, n'ont pas été rares. Ainsi les Soufis se trouvent dans cette étrange situation ; alors que le faux maître peut apparaître authentique (parce qu'il prend la peine d'apparaître

tel que le disciple désire qu'il soit), le vrai Soufi ne ressemble pas souvent à l'image que s'en fait le chercheur sans discernement et inexpérimenté.

Rumi nous prévient : « Ne jugez pas le Soufi comme étant ce que vous pouvez voir de lui, mon ami. Combien de temps, tel un enfant, préférerez-vous seulement les noix et les raisins ? »

Le faux maître prendra grand soin de l'apparence, et saura comment amener le chercheur à penser qu'il est un grand homme, qu'il le comprend, qu'il a de grands secrets à révéler. Le Soufi a des secrets, mais il doit les faire se développer dans le disciple. Le Soufisme c'est quelque chose qui arrive à une personne, non pas quelque chose qui lui est donné. Le faux maître gardera ses disciples autour de lui tout le temps, ne leur dira pas qu'un entraînement leur est donné qui doit prendre fin le plus tôt possible, de sorte qu'ils puissent goûter leur développement eux-mêmes et continuer comme des gens accomplis.

Rumi demande au scolastique, au théologien et au disciple du faux maître : « Quand cesserez-vous d'adorer et d'aimer le pichet ? Quand commencerez-vous à chercher l'eau ? ». C'est d'après l'apparence que les gens jugent habituellement les choses. « Connais la différence entre la couleur du vin et la couleur du verre. »

Le Soufi doit suivre toutes les routines du développement de soi, autrement la simple concentration sur une d'entre elles causera un déséquilibre qui le conduira à sa perte. La vitesse du développement de personnes différentes varie. Quelques-uns, dit Rumi, comprennent tout en lisant une ligne. D'autres qui ont été réellement présents à un événement savent tout à son sujet. La capacité pour la compréhension se développe avec le progrès spirituel de l'individu.

Les méditations de Rumi contiennent quelques idées remarquables, dont le dessein est d'amener le Chercheur à une compréhension du fait qu'il est pour le moment hors de contact avec la réalité complète, même si la vie ordinaire semble être la totalité de la réalité même. Ce que nous voyons, sentons et expérimentons dans la vie ordinaire, inaccomplie, selon le penseur Soufi, n'est qu'une partie du grand tout.

Il existe des dimensions que nous ne pouvons atteindre qu'à travers l'effort. Telles la partie immergée de l'iceberg, elles sont là, bien qu'elles restent non perçues dans les conditions ordinaires. Aussi, comme l'iceberg, elles sont de loin plus importantes que ne pourrait le faire pressentir une étude superficielle.

Rumi se sert de plusieurs analogies pour expliquer ceci. Une des plus frappantes est sa théorie de l'action. Il y a, dit-il, ce qu'on peut appeler l'action compréhensive et il y a aussi l'action individuelle. Nous sommes accoutumés à ne voir dans le monde ordinaire des sens que l'action individuelle. Supposons qu'un groupe de personnes soient en train de confectionner une tente. Quelques-uns cousent, d'autres préparent les cordes, d'autres encore tissent. Tous ils prennent part à une action compréhensive, bien que chacun soit absorbé dans son action individuelle. Si nous pensons à la confection de la tente, c'est l'action compréhensive du groupe tout entier qui est importante.

Dans certaines directions, dit le Soufi, la vie doit être considérée comme un tout aussi bien qu'individuellement. Cette mise en accord avec le plan total, l'action compréhensive de la vie, est essentielle pour être éclairé. Peu à peu, comme ses expériences vont croissant, le Soufi commence à remodeler son penser sur ce modèle. Avant qu'il ait une expérience véritable du mysticisme il était ou bien un railleur, engagé nulle part, ou bien il avait une idée complètement illusoire de la nature de l'expérience, et spécialement du maître et du chemin. Rumi lui donne des méditations qui ont pour fin de surmonter le développement excessif de certaines idées courantes chez les non-instruits. L'homme s'attend à ce qu'on lui donne une clef en or. Mais certains sont plus rapides que d'autres à se développer. Un homme voyageant à travers l'obscurité est encore un voyageur. Le disciple apprend quand il ne sait pas qu'il apprend ; il s'ensuit qu'il peut bien s'impatienter. En hiver, lui rappelle Rumi, l'arbre amasse de la nourriture. Les gens peuvent penser qu'il est paresseux, car ils ne voient rien se passer. Mais au printemps ils voient les bourgeons. Alors, pensent-ils, le voilà qui travaille. Il y a un temps pour amasser et un temps pour libérer. Ceci nous ramène à l'enseignement : « L'illumination doit venir petit à petit — autrement elle submergerait tout. »

Les outils de la scolastique dont les Soufis se servent parcimonieusement sont remplacés par l'entraînement ésotérique et ceci doit être fait en fonction des capacités de l'étudiant. Les outils de l'orfèvre, remarque notre maître, dans les mains de cordonnier sont pareils à des graines semées dans le sable. Et les outils du cordonnier dans les mains du fermier sont semblables à de la paille offerte à un chien, à des os donnés à un âne.

L'attitude envers les conventions ordinaires de la vie est soumise à examen. La question des aspirations intérieures de l'humanité est vue, non comme un besoin freudien, mais comme un instrument naturel inhérent à l'esprit dont le but est de lui permettre d'atteindre la vérité. Les gens, enseigne Rumi, ne savent pas réellement ce qu'ils veulent. Leur aspiration intérieure s'exprime dans cent désirs qu'ils prennent pour des besoins. Ce ne sont pas leurs désirs réels, comme l'expérience le montre. En effet, quand ces objectifs sont atteints, l'aspiration n'est pas satisfaite. Rumi aurait vu en Freud quelqu'un d'obsédé par une des manifestations secondaires de la grande aspiration — non quelqu'un ayant découvert la racine de l'aspiration.

De plus, certaines personnes peuvent sembler mauvaises aux yeux de l'un, qui, cependant, paraîtront respectables à un autre individu. C'est parce que dans l'esprit de l'un il y a l'idée du désagréable, dans celui de l'autre le concept de bonté. « Le poisson et l'hameçon sont tous deux présents en même temps. »

Le Soufi apprend le détachement auquel succédera le pouvoir d'expérimenter ce qu'il considère dans le moment au lieu de le regarder seulement. Dans ce but il est entraîné par le maître à méditer sur le thème de Rumi : « L'homme rassasié et l'affamé ne voient pas la même chose quand ils regardent un morceau de pain. »

Quelqu'un d'inexpérimenté au point d'être influencé par ses propres préjugés ne peut espérer faire grand progrès. Rumi met l'accent sur le développement du contrôle — un contrôle qui vient par l'expérience, non de simples théories sur le bien ou le mal, le juste ou le faux qui ne sont que des mots : « Les mots, en eux-mêmes, ne sont pas importants. Vous traitez bien un visiteur, le gratifiez de quelques paroles aimables. Le voilà heureux. Mais un autre que vous recevez avec des paroles injurieuses sera blessé. Quelques mots peuvent-ils réellement *signifier* bonheur ou tristesse ? Ce sont des facteurs secondaires, non des facteurs réels. Ils affectent ceux qui sont faibles. »

L'étudiant Soufi développe progressivement par ses exercices une manière nouvelle de voir les choses. Il agit et réagit aussi différemment dans une situation donnée qu'il ne l'aurait fait sans cela. Il comprend le sens plus profond de recommandations telles que celle-ci : « Prenez la perle, non la coquille. Vous ne trouverez pas une perle dans toutes les coquilles. Une montagne est bien plus grande qu'un rubis. » Ce qui semble presque trivial à l'homme ordinaire transmis peut-être comme un aphorisme, devient intensément significatif pour le Soufi qui trouve dans ses profondeurs un contact avec quelque chose qu'il appelle « autre » — le facteur sous-jacent qu'il recherche. Ce qui peut sembler à l'homme ordinaire n'être qu'une pierre, poursuit Jalaluddin, développant son thème plus avant, est une perle pour Celui qui sait.

Alors la nature insaisissable de l'expérience spirituelle est-elle entrevue par le Chercheur. S'il fait un travail créateur, il parvient au stade où l'inspiration entre en lui à certains moments, mais non à d'autres. S'il est sujet à l'expérience extatique, il découvrira que la sensation joyeuse et signifiante de la plénitude vient passagèrement et qu'il ne peut la contrôler. Le secret se protège lui-même : « Concentrez-vous sur la spiritualité tant que vous voulez — elle vous fuira si vous êtes indigne d'elle. Écrivez à son propos, glorifiez-vous en, commentez-la — elle se refusera à vous favoriser, elle fuira. Mais, si elle voit votre concentration, elle peut venir dans votre main comme un oiseau dressé. Comme le paon, elle ne viendra pas s'asseoir en un lieu indigne. »

Ce n'est qu'après avoir dépassé ce stade de développement que le Soufi peut communiquer aux autres quelque chose du chemin. S'il essaye de le faire avant, « cela s'enfuira ».

Ici aussi, la nécessité d'un équilibre délicat entre les extrêmes est essentielle, ou alors l'effort entier peut être vain. Le filet qu'est votre esprit, observe Rumi, est délicat. Il doit être ajusté à la prise à prendre. Si l'on est malheureux, le filet est déchiré. S'il est déchiré, il ne pourra servir. Aussi bien un amour trop fort, qu'une trop grande opposition, déchirent le filet. « Ne pratiquez ni l'un, ni l'autre. »

Les cinq sens intérieurs commencent à fonctionner lorsqu'est éveillée la vie intérieure de l'individu. La nourriture dont parle Rumi, qui n'est pas une nourriture palpable, commence à exercer un effet nutritif. Les sens intérieurs ressemblent d'une certaine manière aux sens physiques, mais « il y a entre eux le même rapport qu'entre le cuivre et l'or ».

En tant qu'individus, tous différents en capacités, chez les Soufis, à ce stade, certains aspects sont développés, d'autres non. Habituellement bon nombre de facultés intérieures et de pouvoirs spéciaux se développent simultanément et harmonieusement.

Des changements d'humeur peuvent se produire, mais ils ne sont en rien comparables à ceux des gens non développés. L'humeur devient une part de la personnalité réelle, et la nature grossière des humeurs ordinaires est remplacée par l'alternance et l'interaction d'humeurs supérieures dont les autres, inférieures, ne sont que des reflets.

La conception qu'a le Soufi de la sagesse et de l'ignorance subit un changement. Rumi exprime ainsi cette idée : « Si un homme était entièrement sage et dépourvu d'ignorance, il serait détruit de ce fait même. Donc l'ignorance est louable car elle signifie perpétuation de l'existence. L'ignorance est le collaborateur de la sagesse dans le sens de cette alternance, comme la nuit et le jour se complètent mutuellement. »

Des éléments opposés qui œuvrent ensemble, voici un autre thème significatif du Soufisme. Quand les choses opposées en apparence sont réconciliées, l'individualité est non seulement complète, elle transcende aussi les limites de l'humanité ordinaire telles que nous les comprenons. L'individu devient, autant qu'il nous est possible de l'affirmer, immensément puissant. Ce que cela signifie et la manière dont cela se fait, sont matières d'expérience personnelle, hors du royaume des simples écrits. Rumi nous rappelle ailleurs, parlant des mots écrits : « Le livre des Soufis, ce n'est pas l'obscurité des lettres — c'est la blancheur d'un cœur pur. »

Or le Soufi acquiert quelques-unes des connaissances pénétrantes qui sont associées au développement d'une intuition infailible. Son sens de la connaissance est tel qu'il peut, à la lecture d'un livre, séparer souvent le fait de la fiction, l'intention réelle de l'auteur des autres éléments. Les imitateurs sont spécialement menacés par cette faculté, eux qui prétendent être des Soufis mais que le Soufi peut percer à jour. Cependant son sens de l'équilibre lui montre à quel point l'imitateur peut servir valablement la cause du Soufisme. Rumi commente cette fonction dans le *Mathnawi*, et cet enseignement est fidèlement transmis par les maîtres Soufis quand ils jugent que l'étudiant a atteint ce stade : « L'imitateur est semblable à un canal. Il ne boit pas lui-même mais il peut transmettre l'eau à l'assoiffé. »

En progressant sur le chemin, le Soufi se rend compte combien il est immensément complexe et même périlleux à moins de le suivre en accord avec la méthode développée au cours des siècles. A l'aide d'une fable, le *Mathnawi* relate ce stade des expériences. Un lion pénétra dans une étable, mangea un bœuf qui s'y trouvait et s'installa à sa place. L'étable était obscure, le propriétaire du bœuf entra et chercha sa bête à tâtons. Ses mains passèrent sur le corps du lion. Le lion de dire : « S'il y avait de la lumière, il mourrait de peur. S'il passe ainsi la main sur moi, c'est qu'il me prend pour un bœuf. » Si on la lit comme une histoire ordinaire, on pourrait prendre cette

scène frappante pour une illustration de l'aphorisme anglais : « Les ignorants se précipitent là où les anges n'oseraient s'aventurer. »

La compréhension des vraies significations derrière les événements inexplicables de ce monde est une autre conséquence du développement soufi. Pourquoi, par exemple, une certaine phase dans l'étude mystique prend-elle plus longtemps à une personne qu'à une autre, bien qu'en gros, elle suive les mêmes routines ? Rumi illustre l'expérience d'une dimension spéciale dans la vie qui voile le mécanisme complet de la réalité et nous donne du tout une vision défectueuse. Deux mendiants, raconte-t-il, se présentèrent à la porte d'une maison. L'un eut immédiatement satisfaction et reçut un morceau de pain. Il s'en alla. Le second dut attendre pour avoir sa part. Pourquoi ? On n'aimait pas beaucoup le premier mendiant, on lui donna du pain rassis. On fit attendre le deuxième le temps qu'un pain frais soit cuit au four pour lui. Cette histoire illustre un thème qui revient fréquemment dans l'enseignement soufi — à savoir qu'il y a souvent dans un événement, un élément que nous ne connaissons pas. Nous basons pourtant nos opinions sur un matériel incomplet. Il n'est guère étonnant que le non initié amplifie et transmette une « bribe qui se perpétue ».

« Vous appartenez », chante Rumi dans un couplet, « au monde de la dimension mais vous venez de la non-dimension. Fermez la première « boutique », ouvrez la seconde. »

Toute la vie, toute la création sont vues sous une forme nouvelle et compréhensive. L'ouvrier, pour prendre l'image du *Mathnawi* est « caché dans l'atelier », caché par le travail qui a, pour ainsi dire, tissé une toile autour de lui. L'atelier est le lieu de la vision. Dehors c'est le lieu de l'obscurité.

La position du Soufi, qui est celle d'un individu doué d'un plus grand pouvoir de pénétration dans les affaires du monde et du tout, en opposition au particulier, lui donne une potentialité formidable pour le pouvoir. Mais il ne peut en user qu'en association avec le reste de la création — d'abord avec les autres Soufis, ensuite avec l'humanité, finalement avec toute la création. Ses pouvoirs et son être même sont unis par un nouvel ensemble de rapports. Les gens viennent à lui et il se rend compte que même les railleurs ont très bien pu venir pour apprendre plutôt que pour marquer un point à ses dépens. Il regarde un grand nombre d'événements comme une sorte de question et de réponse. Une visite rendue à un sage est à ses yeux l'approche : « Enseignez-moi. » La faim peut être une quête, une question : « Donnez-moi à manger. » S'abstenir de nourriture est une réponse, mais négative. Et, comme dit Rumi pour conclure ce passage, la réponse à l'existence d'un idiot est le silence.

Il est capable de transmettre une partie de son expérience mystique à certains autres, quelques-uns des disciples qui viennent à lui, et que leurs expériences passées ont rendus aptes à un tel développement. Quelquefois cela se fait par des exercices de concentration mutuelle (*tajalli*) dont la pratique peut engendrer la véritable

expérience mystique. « D'abord, dit Rumi à ses disciples, l'illumination vous vient des Adeptes. C'est l'imitation. Mais quand elle se produit fréquemment, elle est l'expérience de la vérité. » Souvent un Soufi peut sembler, pendant bien des stades de la recherche, être indifférent aux sentiments des autres, ou à d'autres égards, déphasé par rapport à la Société. Quand il en est ainsi, c'est qu'il a entrevu le vrai caractère d'une situation derrière la situation apparente dont les autres n'ont qu'une vision partielle. Il agit de la meilleure façon possible bien qu'il ne sache pas toujours pourquoi il a dit ou fait telle ou telle chose.

Jalaluddin, dans *Fihî Ma Fihî*, donne précisément une illustration d'une telle situation. Un homme ivre vit un Roi passer sur un cheval de grande valeur. Il lança une remarque peu flatteuse à propos du cheval. Le Roi en fut irrité et le somma de comparaître devant lui, peu de temps après. « A ce moment, expliqua l'homme, un ivrogne se trouvait sur le toit. Je ne suis pas lui, car il est parti. » Le Roi fut satisfait de la réponse et le récompensa. L'homme qui s'est enivré est le Soufi aussi bien que celui qui est dégrisé. Le Soufi, dans cet état d'association avec la réalité vraie qui est le sien, a agi d'une certaine manière. Par suite il a été récompensé. Il avait aussi rempli une fonction en expliquant au Roi que les gens ne sont pas toujours responsables de leurs actions. Il avait également donné au Roi l'occasion d'accomplir une bonne action.

Le raisin mûr jamais ne redevient vert et l'évolution humaine ne peut être arrêtée. Elle peut être dirigée, cependant ; et elle peut aussi être contrecarrée par ceux qui ne savent pas ce qu'est l'intuition véritable. Ainsi les enseignements des Soufis peuvent subir des déformations ; l'adepte lui-même peut subir le même traitement s'il se laisse voir trop ouvertement du profane. Pour ce qui est de prêcher effectivement les éléments du Soufisme aux non-initiés, Rumi, comme les autres maîtres Soufis, est toujours disposé à lancer une invitation générale :

— Tant que la lampe intérieure des joyaux est encore allumée hâte-toi de tailler sa mèche et de la pourvoir d'huile.

Mais il est d'accord avec les maîtres qui refusent de discuter du culte avec tout le monde : « Faites venir des chevaux en un lieu où l'on ne trouve point d'herbe ; ils contesteront ce choix — quel qu'il soit. » Une des raisons pour lesquelles les Soufis s'opposent aux intellectuels purs et aux philosophes scolastiques c'est qu'ils croient qu'une telle éducation de l'esprit à penser de façon obsessive et en sens unique est mauvaise aussi bien pour cet esprit que pour tous les autres. De la même manière, ceux qui pensent que seule importe l'intuition ou l'ascétisme sont fortement combattus par l'enseignement soufi. Rumi insiste sur l'équilibre de toutes les facultés.

L'union de l'esprit et de l'intuition qui amène l'illumination et le développement recherché par les Soufis est basée sur l'amour, toujours l'amour ; ce leitmotiv de Rumi n'est nulle part ailleurs

mieux exprimé que dans ses écrits si ce n'est entre les vrais murs d'une école soufie.

Le Soufisme travaille avec des matériaux à la fois perceptibles et intérieurs, de même que l'intellectualisme travaille avec des matériaux palpables. Là où la science et la scolastique rétrécissent toujours plus leur champ pour délimiter des zones d'étude de plus en plus petites, le Soufisme continue à embrasser chaque évidence de la grande vérité sous-jacente où qu'elle puisse être trouvée.

Ce pouvoir d'assimilation, cette capacité d'invoquer le symbolisme, l'histoire et la pensée du courant soufi souterrain ont été une cause de grande excitation et de passe-temps nouveaux chez les commentateurs de l'extérieur (même en Orient). Ils font remonter les origines d'une histoire aux Indes, d'une idée à la Grèce, d'un exercice aux Shamans. Ces éléments voilà qu'ils les rapportent avec délice sur leur table de travail, munitions éventuelles dans la lutte où leurs adversaires ne sont que les autres de leurs semblables. On trouve dans le *Mathnawi* et le *Fihî Ma Fihî* l'atmosphère unique des écoles Soufies. Cependant nombreux sont les commentateurs superficiels qui regardent ces livres comme confus, chaotiques et écrits dans un style décousu.

La vérité, ces deux livres sont en partie des guides dont la lecture doit être conjuguée avec l'enseignement et la pratique soufis véritables — travail, pensée, vie et art. Même un commentateur qui acceptait la réalité de cette atmosphère comme créée délibérément et qui rapporta les dires soufis à ce sujet, noir sur blanc, se révéla, dans des rapports personnels, être plutôt abasourdi par toute l'affaire. Encore doit-on dire qu'il se comptait au nombre des Soufis, bien que n'ayant accès à aucune méthode soufia. Sous l'influence de tels hommes, l'étude occidentale du Soufisme qui connait une période de poussée formidable, est devenue un peu plus soufique, quel que soit le très long chemin qui lui reste encore à parcourir. Le « Soufi intellectuel » est la toute dernière marotte en Occident.

Le Soufisme, naturellement, a une terminologie technique qui lui est propre, et les vers de Rumi abondent en variétés familières et spéciales de termes initiatiques. Il décrit, par exemple, dans son troisième grand livre, *Le Diwan de Shams de Tabriz*, quelques-uns des concepts de l'esprit et des activités qui sont mises en avant dans une réunion secrète de derviches. Couchés en vers rhapsodiques, les enseignements du Soufisme « en pensée et en action » sont communiqués par une méthode spécialement conçue pour leur projection :

Joignez la communauté, soyez comme eux, voyez ainsi la joie de la vie réelle. Parcourez la rue en ruines et voyez les affolés (les propriétaires des « maisons en ruines »). Buvez la coupe du sentiment, que vous ne ressentiez pas de honte (de gêne). Fermez les deux yeux de la tête, que vous puissiez voir un avec l'œil intérieur. Ouvrez les deux bras de votre moi si vous cherchez une étreinte. Brisez l'idole de terre pour voir la face des idoles. Pourquoi accepter une dot si importante pour une vieille femme laide et infirme — et pour trois pains pourquoi acceptez-vous la servitude militaire ?

L'ami revient la nuit ; ce soir ne prenez aucun breuvage, fermez vos

lèvres à la nourriture — que vous gagniez la nourriture de la bouche. Dans l'assemblée de l'Échanson bienveillant, tournez autour de vous-même, venez dans le Cercle. Combien de temps allez-vous tourner (autour)? Voici une offre — quittez une vie, devenez bienveillant comme le Berger. Abandonnez toute pensée sinon pour le créateur de la pensée — la pensée de la « vie » est préférable à la pensée du pain. Dans l'abondance de la terre de Dieu, pourquoi êtes-vous tombé endormi dans une prison? Abandonnez les pensées compliquées afin de voir la réponse cachée. Soyez silencieux pour atteindre à la parole durable. Dépassez la « vie » et le « monde » pour voir la Vie du Monde.

Bien que la réalité de l'être du Soufi ne puisse être analysée suivant les critères assez limités de la pensée discursive, on peut trouver rassemblés dans ce poème les traits saillants de la méthode de Rumi. Il stipule une communauté qui se consacre à la perception de la réalité dont la réalité apparente n'est qu'une contrefaçon. Cette compréhension se fait jour par le contact avec les autres, quand on s'engage dans une activité de groupe aussi bien que dans une activité et une pensée personnelles. Ce qui est réellement fondamental ne vient qu'après que certaines formes du penser aient été réduites à leur vraie perspective. Le Chercheur doit « ouvrir ses bras » pour une étreinte et ne pas espérer recevoir quelque chose, dans une attitude d'attente passive. La « vieille femme laide et infirme », c'est tout le déploiement des expériences terrestres, réflexions d'une réalité ultime qui soutient à peine la comparaison avec ce qui semble être la vérité. Pour les « trois pains » de la vie ordinaire les gens vendent leur potentialité.

L'Ami vient la nuit, c'est-à-dire qu'il vient quand tout est tranquille, quand l'individu n'est pas drogué par le penser automatique. La nourriture qui est un aliment spécial des Soufis est différente de la nourriture ordinaire; mais c'est une part essentielle de ce que l'homme absorbe. L'humanité tourne autour de la réalité, dans un système qui n'est pas le système réel. Elle doit entrer dans le cercle au lieu d'en suivre le pourtour. Le rapport de la conscience réelle à ce que nous prenons pour la conscience est celui de cent vies à une vie. Les facteurs bénins doivent l'emporter sur certaines caractéristiques de la vie telle que nous la connaissons, la rapacité, l'égoïsme et bien d'autres qui barrent la route au progrès.

La pensée, non le penser formel, est la méthode. La pensée doit embrasser toute la vie, non de petits aspects. L'homme est semblable à quelqu'un qui peut choisir de traverser la terre mais qui tombe endormi dans une prison. Les complications d'un intellectualisme déplacé cachent la vérité. Le silence est le prélude à la parole, à la parole réelle. C'est en ignorant la fragmentation impliquée par les mots « vie » et « monde » que l'on acquiert la vie intérieure du monde.

Quand Rumi mourut en 1273 il laissait à son fils Bahaudin le soin de diriger à son tour l'Ordre Mevlevi. Il avait été entouré sa vie durant par des gens de toutes croyances, à ses funérailles assistaient des gens de toutes sortes.

On demanda à un Chrétien pourquoi il pleurait si amèrement la

mort d'un maître musulman. Sa réplique illustre l'idée de récurrence de l'enseignement et de transmission de l'activité spirituelle :

« Nous l'estimons comme le Moïse, le David, le Jésus de l'époque. Nous sommes tous ses partisans et ses disciples. »

La vie de Rumi illustre ce mélange de science transmise et d'illumination personnelle qui est au centre du Soufisme. Sa famille descendait d'Abu Bakr, le Compagnon de Mohammed et son père était apparenté au Roi Khwarizm Shah. Jalaluddin naquit à Balkh, centre d'enseignement ancien, en l'année 1207 et, assure la légende soufie, des mystiques soufis prédirent qu'un avenir grandiose l'attendait.

Le Roi de Balkh, sous l'influence de scolastiques puissants, se dressa contre les Soufis et spécialement contre son parent, le père de notre Rumi. Un maître Soufi fut noyé dans l'Oxus sur ordre du Shah. Cette persécution présageait l'invasion des Mongols, où Najmuddin (le Plus Grand), le chef Soufi devait trouver la mort sur le champ de bataille. C'est ce maître qui avait fondé l'Ordre Kubravi étroitement lié au développement de Rumi.

La destruction virtuelle de l'Asie Centrale par les troupes de Gengis Khan causa la dispersion des Soufis du Turkestan. Le père de Rumi s'enfuit avec son jeune fils à Nishapur où ils rencontrèrent un autre grand maître du même courant soufi, le poète Attar qui bénit l'enfant et le « spiritualisa » avec la *baraka* soufie. Il fit présent au garçon d'un exemplaire de son *Asrarnama* (Livre des Secrets) écrit en vers.

La tradition soufie nous dit que, les potentialités spirituelles du jeune Jalaluddin ayant été reconnues par les maîtres contemporains, le souci qu'ils avaient de sa protection et de son développement devint le mobile des voyages du groupe de réfugiés. Ils quittèrent Nishapur les paroles du saint Attar dans les oreilles : « Ce garçon allumera le feu de l'exaltation divine dans le monde. » La ville ne fut pas épargnée. Attar, comme Najmuddin, attendit d'avoir à son tour la tombe des martyrs. Aux mains des Mongols il ne tarda pas à l'obtenir.

Le groupe soufi avec son chef en herbe atteignit Baghdad où ils apprirent la destruction totale de Balkh et le massacre de ses habitants. Ils allèrent à l'aventure pendant quelques années, accomplirent le pèlerinage de La Mecque, revinrent dans le Nord en Syrie et en Asie Mineure, visitèrent des centres soufis.

L'Asie Centrale s'écroulait sous les coups implacables des Mongols, et la civilisation islamique, après moins de six cents ans d'existence, semblait sur le point de périr étouffée.

Le père de Rumi s'installa pour finir non loin de Konya qui est liée au nom de saint Paul. La ville était en ce temps-là aux mains des monarques Seldjoucides et le Roi invita Jalaluddin à s'y établir. Il accepta un poste de professeur et continua d'instruire son fils dans les mystères soufis.

Jalaluddin entra aussi en contact avec le Plus Grand Maître, le poète

et l'instructeur Ibn El Arabi d'Espagne, qui se trouvait à Bagdad à cette époque. Le contact fut établi par l'intermédiaire de Burhanudin, un des maîtres de Rumi, qui avait réussi à se rendre jusque dans les régions des Seldjoucides pour apprendre que le père de Rumi était mort peu de temps avant. Le remplaçant auprès de Rumi comme mentor, il emmena ce dernier jusqu'à Alep et Damas.

Quand il eut presque atteint l'âge de quarante ans Rumi commença à transmettre de manière semi publique ses enseignements mystiques ⁽¹⁾. Le mystérieux derviche « Soleil de la Foi de Tabriz » lui inspira une bonne partie de sa poésie la plus belle et lui apprit à coucher ses enseignements d'une manière et sous une forme qui allaient se maintenir tout au long de l'histoire de l'Ordre Mevlevi. Son travail fait, le derviche s'évanouit, quelque trois ans plus tard, et on n'entendit jamais plus parler de lui.

Cet « émissaire du monde inconnu » a été assimilé par le fils de Rumi au mystérieux Khidr, le guide et le patron des Soufis, qui n'apparaît que pour échapper à la perception normale eûtôt que son message est transmis.

Ce fut durant cette période que Rumi devint un poète. Pour lui, bien qu'il fut sans conteste un des plus grands poètes de Perse, la poésie n'était qu'un produit secondaire. À ses yeux elle n'était rien de plus qu'un reflet de l'énorme réalité intérieure qui est la vérité et qu'il appelle amour.

L'amour le plus grand, ainsi qu'il le dit, est silencieux et ne peut s'exprimer en mots. Sa poésie devait influencer l'esprit des hommes d'une façon telle qu'on ne peut l'appeler que magique, et pourtant il ne fut jamais emporté par elle au point de l'identifier avec l'être plus grand dont elle était une expression mineure. En même temps il lui reconnaissait le pouvoir de créer un pont entre ce qu'il ressentait réellement et ce qu'il pouvait faire pour les autres.

En adoptant les méthodes soufies qui consistent à replacer une chose dans sa perspective, même au risque de démolir les idées les plus chères, il assume lui-même le rôle de critique de la poésie. Les gens viennent à lui, dit-il, et il les aime. Parce qu'il veut leur donner quelque chose à comprendre il leur donne de la poésie. Mais la poésie est pour eux, non pour lui, si grand poète soit-il. « Après tout que m'importe la poésie ? » Dans le but de faire pénétrer le message, comme seul le poète le plus réputé de l'époque pouvait oser le faire, il affirme catégoriquement qu'en regard de la vraie réalité, il n'a pas de temps à consacrer à la poésie. C'est la seule nourriture, ajoutez-il, que ses visiteurs peuvent accepter, « aussi, en bon hôte, en offre-t-il ».

Le Soufi ne doit jamais laisser quoi que ce soit former une barrière entre ce qu'il enseigne et ceux à qui il enseigne. D'où l'insistance de Rumi sur le rôle subsidiaire de la poésie dans la perspective de la quête réelle. Ce qu'il avait à communiquer était au-delà de la poésie.

⁽¹⁾ Son nom de plume, Rumi, fut choisi parce que le total des lettres par substitution est 256 — nombre transcrit à son tour par substitution comme NUR. *Nur* est le mot Persan et Arabe pour « lumière ».

Chez un esprit conditionné à croire que rien n'est plus sublime que l'expression poétique, un tel sentiment pourrait provoquer une sensation de choc. C'est justement cette application de l'impact qui est nécessaire à la cause soufie pour libérer l'esprit de l'attachement aux phénomènes secondaires, aux « idoles ».

Rumi, héritier de la chaire de son père, transmet alors ses enseignements mystiques à travers l'art. On cultivait et l'on pratiquait la musique, la danse et la poésie dans les réunions derviches. On les faisait alterner avec certains exercices physiques et mentaux conçus sur le thème de l'harmonie pour ouvrir l'esprit à la vision de ses potentialités supérieures. Développement harmonieux, au moyen de l'harmonie — ainsi pourrait-on qualifier l'activité de Rumi.

Bien des observateurs étrangers, étudiant certains de ses enseignements autant qu'il est possible de l'extérieur, ont été déroutés par Rumi. L'un d'entre eux se réfère à « sa vision rien moins qu'orientale de la femme considérée non comme un simple jouet mais comme un rayon de la déité ».

Un poème de Rumi publié dans *Le Diwan de Shams de Tabriz*, a causé une certaine dose de confusion chez les commentateurs littéraires. Il semble avoir trait à un examen que fait Rumi de toutes les formes de religions contrantes, anciennes et nouvelles et à sa conclusion : la vérité essentielle réside dans la conscience intérieure de l'homme même et non pas dans les organisations extérieures. C'est vrai si nous réalisons que, selon l'opinion des Soufis, « l'examen » de ces croyances est mené d'une manière spéciale. Il n'est pas nécessaire que le Soufi voyage littéralement d'un pays à l'autre en quête de religions à étudier et prenant partout ce qu'il peut. Ni qu'il lise pour les confronter des livres de théologie et d'exégèse. Son « voyage » et son « examen » des autres idées ont lieu en lui-même. Le Soufi croit, en effet, qu'il a un sens intérieur avec quoi il peut mesurer la réalité des systèmes religieux, semblable en cela à tout homme ayant acquis de l'expérience en quoi que ce soit. Pour être plus précis, il apparaîtrait embarrassant jusqu'à l'absurde d'approcher un sujet métaphysique avec les méthodes de recherche ordinaires. Quiconque lui dirait : « Avez-vous lu le livre sur ceci ou cela écrit par untel ? » s'y prendrait mal pour l'approcher. Ce n'est ni le livre, ni l'auteur mais la réalité signifiée par ce livre ou cet homme qui est importante pour le Soufi. Pour évaluer une personne ou son enseignement il n'est besoin pour le Soufi que d'un échantillon. Mais cet échantillon doit être choisi avec précision. Le Soufi doit, en d'autres termes, être mis en rapport avec le facteur essentiel de l'enseignement en question. Un disciple, par exemple, qui ne comprend pas complètement le système qu'il suit ne peut en dire assez au Soufi pour permettre à celui-ci de l'évaluer.

Voici le poème où Rumi parle des rapports qu'il a établis avec les différentes fois et de ses réactions :

La Croix et les Chrétiens, d'un bout à l'autre, je les ai examinés. Il n'était pas sur la Croix. J'allai au temple Hindou, à l'antique pagode. Là non plus aucun signe. J'allai sur les hauteurs de l'Hérat et à Kandahar.

Je regardai. Il n'était pas sur les hauteurs ni dans la plaine. Résolument je montai au sommet de la Montagne du Kaf, Ne s'y trouvait que l'oiseau Anqa. J'allai à la Kaaba. Il n'était pas là. Je posai des questions à son sujet à Ibn Sina : il était par-delà les limites du philosophe Avicenne... Je regardai dans mon propre cœur. Je le vis là, à sa place. Il n'était nulle part ailleurs...

Ce « il » (qui, dans l'original, pourrait aussi bien être il, elle ou cela) est la vraie réalité. Le Soufi est éternel, et l'utilisation qu'il fait de mots comme « ivresse » ou « raisin » ou « cœur » est nécessaire mais si approximative en définitive qu'elle semble être un travestissement. Comme Rumi l'exprime :

Avant que le jardin, que la vigne ou le raisin soient dans le monde
Notre âme était ivre de vin immortel.

Le Soufi peut être contraint, à un stade primitif de la transmission, de se servir de comparaisons tirées du monde familier mais Rumi suit très strictement la formule classique. On doit retirer ses béquilles au malade pour qu'il puisse marcher tout seul. Ce qui fait pour l'étranger la valeur du mode d'expression de Rumi, c'est qu'il simplifie bien l'opération, ce qui n'est pas le cas avec la plus grande partie du matériel accessible en dehors des écoles soufies. Si certains Ordres extérieurs se sont laissés aller à l'habitude de conditionner littéralement leurs disciples à des stimuli répétitifs et piétinent à un certain stade de développement, entretenant l'attachement des disciples aux béquilles, ce n'est pas la faute de Jalaluddin Rumi.

IBN EL-ARABI : LE PLUS GRAND SHEIKH

Pour les pécheurs et les méchants, je peux paraître mauvais. Mais pour les bons — bienfaisant je suis.

(Mirza KHAN, Ansari.)

Une des influences métaphysiques les plus profondes qui s'exerça à la fois sur le monde Musulman et sur le monde Chrétien est celle d'Ibn El-Arabi le Soufi, appelé en arabe « le Plus Grand Maître ». Il descendait de Hatim El-Tai, célèbre de nos jours encore chez les Arabes pour avoir été l'homme le plus généreux qui vécut jamais et mentionné dans le *Rubaiyat* de Fitzgerald : « Laissez Hatim Tai crier "Le souper !" n'y prêtez point attention! »

L'Espagne était terre arabe depuis plus de quatre cents ans quand Ibn El-Arabi le Murcien naquit, en 1164. L'un de ses noms est « l'Andalous, » et il fut indubitablement l'un des Espagnols les plus grands qui ait jamais vu le jour. On admet communément qu'il n'est de plus grande poésie amoureuse que la sienne, et qu'aucun autre Soufi n'impressionna aussi profondément les théologiens orthodoxes par le sens intérieur de sa vie et de son œuvre.

Ses racines soufies venaient, selon les biographes, du contact qu'avait son père avec le grand Abdul-Qadir Jilani ⁽¹⁾, Sultan des Amis (1077-1166). On rapporte que la naissance d'Ibn El-Arabi a été le résultat de l'influence spirituelle de Abdul Qadir, qui avait prédit qu'il serait un être aux dons éminents.

Son père était déterminé à lui donner la meilleure éducation possible, ce que l'Espagne mauresque d'alors offrait à un degré pratiquement inégalé ailleurs. Il alla à Lisbonne étudier le droit et la théologie islamique. Puis, alors qu'il n'était encore qu'un jeune garçon, il se remit en route pour Séville, où il apprit le Coran et les traditions, avec les plus grands érudits de l'époque. A Cordoue il assista aux cours du grand Sheikh El-Sharrat, et se distingua en jurisprudence.

Durant cette période, Ibn El-Arabi fit preuve de qualités intellectuelles bien supérieures à celles qui distinguaient ses contemporains, quand bien même ils appartenaient à des familles de cette élite sco-

(1) Voir note « Jilani ».

lastique du Moyen Age où de telles capacités intellectuelles étaient proverbiales. Adolescent, en dépit de la discipline sévère des écoles académiques, il passait presque tout son temps libre en compagnie des Soufis, et commençait à écrire des poèmes.

Il vécut à Séville une trentaine d'années ; sa poésie et son éloquence lui avaient taillé la première place dans l'atmosphère hautement cultivée qui régnait en Espagne, comme au Maroc, autre centre de vie culturelle.

Sous certains aspects, Ibn El-Arabi ressemblait à El-Ghazali (1058-1111). Comme lui, il venait d'une famille soufie et allait influencer la pensée occidentale. Comme lui aussi, il possédait remarquablement le savoir islamique. Mais, à la différence de Ghazali qui maîtrisa d'abord la scolastique islamique, la trouva insuffisante et se tourna au sommet de sa grandeur vers le Soufisme, Ibn El-Arabi maintint, par ses fréquentations et par la poésie, un contact continu avec le courant soufi. Ghazali réconcilia le Soufisme et l'Islam, faisant comprendre aux scolastiques que le premier n'était pas une hérésie mais le sens intérieur de la religion. C'était la mission d'Ibn El-Arabi de créer une littérature soufie et de faire en sorte qu'elle soit étudiée pour permettre ainsi aux gens d'entrer dans l'esprit du Soufisme, de découvrir les Soufis à travers leur être et leur expression, quel que puisse être leur passé culturel.

Le distingué Professeur R. A. Nicholson, qui traduisit *L'Interprète des Désirs* d'El-Arabi, donne un exemple de cette démarche dans un commentaire :

Quelques-uns des poèmes, il est vrai, ne se distinguent pas des chants d'amour ordinaires ; et, pour ce qui est du texte dans sa plus grande partie, l'attitude des contemporains de l'auteur, qui refusaient de croire qu'il recélât le moindre sens ésotérique, était naturelle et compréhensible ; d'un autre côté, nombreux sont les passages de toute évidence mystiques qui donnent la clé du reste. Les sceptiques manquaient de discernement, ils n'en méritent pas moins notre gratitude pour avoir incité Ibn El-Arabi à les instruire. Assurément, dans ses propres indications, les lecteurs les mieux disposés auraient rarement mis le doigt sur les significations cachées que sa fantastique ingéniosité fait jaillir d'une *qasida* ⁽¹⁾ arabe.

Il en est de même encore aujourd'hui, en ce qui concerne du moins les non-Soufis, pour le plus grand nombre des écrits d'Ibn El-Arabi. Une partie de ce qu'il apporte s'adresse à ceux qui saisissent l'ancienne mythologie dont il emprunte les termes. Une autre, qui se rattache au Christianisme, sert d'introduction aux gens engagés dans le Christianisme. D'autres poèmes servent d'introduction à la Voie Soufie en chantant l'amour. Aucun individu isolé ne peut démêler toute son œuvre à l'aide de son seul bagage scolastique, religieux, romanti-

⁽¹⁾ *Le Tarjuman Al-Ashwaq* (Interprète des désirs), tr. R. A. Nicholson, Londres, 1911, p. 7. On fera les plus grandes réserves sur les opinions du Professeur Nicholson quant au Soufisme. Exemple cette étonnante remarque presque incompréhensible pour un Soufi : « Eux qui font profession d'adorer une abstraction universelle prennent des individus comme objets de leur adoration réelle. » (*Sélections du Diwan-i-Shams-i-Tabriz*, tr. Nicholson, Cambridge, 1898, p. 21.)

que ou intellectuel. Ceci nous amène à une autre allusion faite à sa mission et contenue dans son nom.

Selon la tradition soufie, la mission d'Ibn El-Arabi était de « disséminer » (Arabe *nashr* NSHR) la science soufie partout dans le monde de ses contemporains, en la rattachant aux traditions existantes de la Société. « Disséminer », dans ce sens, est parfaitement légitime et conforme au mode de penser soufi. A l'époque le terme soufi pour « disséminer » (NSHR) n'était pas employé couramment, aussi Ibn El-Arabi eut-il recours à un autre mot. Il était connu en Espagne sous le nom d'Ibn Saraga, « Fils d'une petite scie ». Saraga, cependant, qui vient de la racine SRQ, n'est qu'un des mots voulant dire scie, l'autre étant dérivé de la racine NSHR. La racine NSHR, avec l'inflexion normale, signifie « publier, répandre », aussi bien que « scier ». Elle signifie aussi revivification. Muhiyuddin, le nom personnel d'Ibn El-Arabi, se traduit : « celui qui fait revivre la foi »⁽¹⁾.

Pour avoir pris littéralement la racine NSHR, comme devaient le faire la plupart des érudits, même un historien aussi respectable qu'Ibn El-Abbar en a conclu que son père était charpentier. Il n'aurait pu être « charpentier » qu'au sens secondaire, connu des Soufis, qui adoptaient des noms de corporations pour leurs réunions, justifiant ainsi le rassemblement en un lieu donné d'un grand nombre de gens qui ne voulaient pas donner l'apparence d'un groupement subversif.

Prises telles quelles, quelques-unes des affirmations d'Ibn-El-Arabi sont saisissantes. Dans les *Chatons de la Sagesse*, il dit qu'on ne doit jamais chercher à voir Dieu sous une forme immatérielle. « La vision de Dieu dans la femme est la plus parfaite de toutes. » La poésie amoureuse, il en est ainsi pour toute chose avec le Soufi, est capable de refléter une expérience complète et cohérente de la divinité, tout en remplissant parallèlement diverses autres fonctions. Toute expérience soufie est une expérience en profondeur, qualitative à l'infini. Ce n'est que pour l'homme ou la femme ordinaire qu'un mot n'a qu'un seul sens ou qu'une expérience n'a qu'un nombre limité de significations également valables et entières. Cette multiplicité de ce qui est, bien qu'admise comme proposition par les non-Soufis, est fréquemment oubliée par ceux-ci dans leur étude du matériel soufi. Au mieux peuvent-ils discerner en général qu'il y a une allégorie qui représente pour eux le seul autre sens possible.

Aux théologiens tenus d'accepter de façon littérale le formalisme divin, Ibn El-Arabi dit sans ménagement que « les Anges sont les pouvoirs cachés dans les facultés et les organes de l'homme ». C'est l'objectif du Soufi que d'activer ces organes.

Peu soucieux de la différence entre la formulation et l'expérience, Dante⁽²⁾ s'empara de l'œuvre littéraire d'Ibn El-Arabi et la cristallisa dans un cadre courant, acceptable. Ce faisant il dépouillait le message d'Ibn El-Arabi de sa validité soufie et laissait simplement au Professeur

⁽¹⁾ Voir note NSHR.

⁽²⁾ Miguel ASIN PALACIOS, *L'Islam et la Divine Comédie*, tr. H. Sunderland, New York, E. P. Dutton, 1926.

Asin un exemple embaumé de ce qui, pour la mentalité moderne, équivaut à de la piraterie. Raymond Lulle, au contraire, emprunta à Ibn El-Arabi des matériaux littéraires mais, complémentirement, insista sur l'importance des exercices soufis nécessaires au parachèvement des expériences soufies.

Ibn El-Arabi, qui étudia avec Fatima b. Waliyya, une Soufie espagnole, était sans aucun doute sujet à des états psychiques spéciaux, ceux-là mêmes que cultivent les Soufis. Il s'y réfère à diverses occasions. Une partie de son œuvre fut écrite en état de transe et le sens n'en devint clair pour lui que quelque temps après sa rédaction. A l'âge de trente-sept ans il visita Ceuta où le célèbre Ibn Sabain (conseiller du Saint Empereur Romain Frédéric) avait son école. Là il eut une vision, ou un rêve étrange, qu'un érudit fameux interpréta. Le sage dit :

« Incommensurable... si cet individu est à Ceuta, ce ne peut être personne d'autre que le jeune Espagnol arrivé récemment. »

La source de son inspiration était la rêverie au cours de laquelle sa conscience restait active. Par l'exercice de cette faculté soufie, il sut trouver à partir de la pensée la plus intérieure un contact avec la réalité suprême, la réalité qui, expliquait-il, se cache sous les apparences du monde familier.

Son enseignement soulignait l'importance de l'exercice de ces facultés, inconnues de la plupart et assimilées par beaucoup à l'occultisme crédule. « L'individu, disait-il, doit pouvoir contrôler ses pensées alors qu'il rêve. L'exercice de cette vigilance provoquera la prise de conscience de la dimension intermédiaire. Il rapportera de grands bénéfices à l'individu. Chacun devrait s'efforcer d'acquérir une capacité d'une si grande valeur ⁽¹⁾. »

C'est bien sans espoir que l'on tenterait une interprétation d'Ibn El-Arabi d'un point de vue rigide. Ses enseignements découlaient de ses expériences intérieures puis étaient présentés sous une forme qui elle aussi a une fonction. Quand sa poésie a un double sens, et c'est souvent le cas, c'est qu'il se propose non seulement de transmettre les deux significations mais d'affirmer aussi la validité des deux. Quand il s'exprime en des termes dont d'autres ont usé avant lui ce n'est pas dans l'intention qu'on y voit la preuve d'une influence extérieure. Il ne fait rien d'autre ici que de s'adresser aux gens avec la terminologie qui fait partie de leur propre héritage culturel. Il y a des poèmes d'Ibn El-Arabi dont le sens, à la lecture, peut se déplacer — la signification, au départ, s'engageant sur un certain thème pour dériver sur un autre. Il a fait ceci délibérément pour empêcher les processus associatifs automatiques d'entraîner le lecteur dans un plaisir ordinaire, car El-Arabi est un maître, non un amuseur.

Pour Ibn El-Arabi, comme pour tous les Soufis, Mohammed représente l'Homme Parfait. En même temps, il est nécessaire de savoir ce qu'il faut entendre par « Mohammed » dans ce contexte. Ibn El-Arabi est plus explicite que la plupart sur ce point. Il y a deux versions de

(1) Cité par Ibn Shadakin.

Mohammed — l'homme qui vécut à La Mecque et à Médine, et le Mohammed éternel. C'est de ce dernier qu'il parle. Ce Mohammed s'identifie à tous les prophètes, y compris Jésus. Cette idée a amené des gens vivant dans le cadre du Christianisme à prétendre qu'Ibn El-Arabi, ou les Soufis, ou les deux, étaient secrètement Chrétiens. Les Soufis prétendent eux que tous les individus qui ont rempli certaines fonctions sont, en un sens, un. Cette unicité, dans son origine, ils l'appellent *haqiqat-el-Mohammedia*, la Réalité de Mohammed.

Jili, dans son texte soufi classique, *L'Homme Parfait*, explique l'incarnation de cette réalité chez tous les peuples. Il entreprend de décrire le facteur essentiel en montrant la multiplicité de ce qu'on appelle un individu. Mohammed, par exemple, signifie : Celui qui est Loué. Un autre de ses noms, qui n'est que la description d'une fonction, est Père d'El-Qasim. Sous le nom d'Abdullah, il en exprime le sens littéral — Serviteur de Dieu. Les noms sont des qualités ou des fonctions. L'incarnation est un facteur secondaire : « Des noms lui sont donnés et à chaque époque il possède un nom approprié à l'apparence sous laquelle il apparaît à cette époque... Quand on le voit en tant que Mohammed, il est Mobammed, mais quand on le voit sous une autre forme on l'appelle du nom de cette forme. »

Il ne s'agit pas là d'une théorie de la réincarnation, quelque puisse être la ressemblance.

La réalité essentielle qui active l'homme appelé Mohammed ou quoi que ce soit doit recevoir un nom qui soit conforme aux conditions environnantes. Ceux qui ont assimilé cette attitude à la doctrine du Logos de Plotin ne font, si l'on en croit les Soufis, qu'attribuer une connexion historique à une situation qui a une réalité objective. Les Soufis n'ont pas copié la doctrine du Logos, encore que l'idée du Logos et celle de la Réalité de Mohammed aient une source commune. En fin de compte, la source de l'information soufie sur ce point, comme sur d'autres, est l'expérience personnelle du Soufi, non la formulation littéraire qui a été une de ses manifestations historiques. Le piège où tombe celui qui pense en historien, qui n'admet pas de source intérieure à la base de la connaissance et doit donc rechercher une inspiration littéraire et superficielle, est évité constamment par le Soufi. Plusieurs étudiants occidentaux du Soufisme ont, il est vrai, souligné que cette similarité d'apparences, de terminologie ou de date ne prouve pas qu'il y ait transmission de l'idée essentielle.

Ibn El-Arabi confondait les lettrés parce qu'il était ce qu'on appelle en Islam un conformiste en religion tout en restant un ésotériste dans le domaine de la vie intérieure. Comme tous les Soufis il affirmait l'existence d'une progression cohérente, continue et parfaitement acceptable entre une religion formelle quelle qu'elle soit et la compréhension intérieure de cette religion, conduisant l'individu à l'illumination. Les théologiens ne pouvaient pas, naturellement, accepter cette doctrine, eux dont l'importance dépendait de faits plus ou moins statiques, d'un matériel historique et de l'usage des facultés rationnelles.

Bien qu'Ibn El-Arabi fût aimé de tous les Soufis, qu'il eût personnellement une très grande audience auprès de toutes sortes de gens et qu'il vécut une vie exemplaire, il représentait indubitablement une menace pour la société organisée. Comme Ghazali, il était doué de capacités intellectuelles supérieures à celles de la grande majorité de ses contemporains plus conventionnels. Au lieu de se servir de ces talents pour se tailler une place dans la scolastique, il proclamait à l'instar de maints autres Soufis que la fonction ultime d'un intellect puissant est de démontrer que l'intellectualité n'est qu'un prélude à quelque chose d'autre. Une telle attitude semble relever d'une impossible arrogance, tant que l'on n'a pas rencontré réellement un tel individu et constaté son humilité.

Nombreux furent ceux qui sympathisèrent avec lui, mais sans oser le soutenir, parce qu'ils travaillaient sur un plan formel et lui sur un plan initiatique. On rapporte ces paroles d'un théologien respecté : « Muhiyuddin (Ibn El-Arabi), je n'ai aucun doute là-dessus, est un menteur avisé. C'est un chef parmi les hérétiques et un Soufi endurci. » Le grand théologien Kamaludin Zamlaqani s'écriait cependant : « Quels ignorants ceux qui s'opposent au Sheikh Muhiyuddin Ibn El-Arabi ! Sa parole sublime et le contenu précieux de ses écrits sont trop avancés pour leur compréhension. »

Le maître renommé Sheikh Izedin ibn Abdesalam, c'est un épisode fameux, présidait une réunion d'étudiants en droit religieux. Lors de la discussion la question suivante fut soulevée : comment définir les hérétiques hypocrites ? Quelqu'un de citer Ibn El-Arabi comme un excellent exemple. Le maître ne releva pas cette assertion. Peu après, dinant avec le maître, Salahuddin, qui devint par la suite le Sheikh de l'Islam, lui demanda qui était le sage le plus éminent de l'époque :

« Il répondit, qu'est-ce que cela peut te faire ? Mange ! Je voyais bien qu'il savait, m'arrêtai de manger et le pressai au nom de Dieu de me dire qui c'était. Il sourit puis me dit : ' Le Sheikh Muhiyuddin Ibn El-Arabi '. Je restai un moment si stupéfait que je ne pus proférer un son. Le Sheikh s'enquit de ce qui m'arrivait. ' Je suis tout ébahi, dis-je, parce que quelqu'un a affirmé ce matin même que c'est un hérétique. A cette occasion, vous n'avez pas contesté la chose. Et maintenant vous appelez Muhiyuddin le Pôle Magnétique de ce temps, le plus grand d'entre les vivants, l'instructeur du monde ? »

« Lui de me répondre : ' Mais c'était dans une réunion de légistes '. »

Ce que l'on reprochait au premier chef à Ibn El-Arabi c'était son recueil, vraiment très étonnant, d'odes — poèmes d'amour connus sous le titre de *L'Interprète des Désirs*. La poésie en est si sublime, recèle tant de sens possibles, déborde à ce point d'images fantastiques qu'elle peut exercer sur le lecteur un effet magique. Les Soufis y voient le produit du développement le plus avancé de la conscience humaine qu'il est possible à l'homme d'atteindre. On ajoutera seulement ici, pour être impartial, que D. B. Mac Donald considère les épanchements d'Ibn El-Arabi comme « un étrange fatras de théoso-

phie et de paradoxes métaphysiques rappelant de très près la théosophie contemporaine ».

Pour les érudits, un des points importants en ce qui concerne *L'Interprète* est qu'on y trouve un commentaire sur les poèmes, écrit par l'auteur lui-même, où il explique comment l'imagerie du livre cadre avec la religion islamique orthodoxe. La raison doit en être cherchée dans le contexte de l'histoire du livre.

L'année 1202, El-Arabi décida d'entreprendre le pèlerinage. Après un certain temps passé à voyager à travers l'Afrique du Nord, il arriva à La Mecque ; là il fit la rencontre d'un groupe d'immigrants Persans, des mystiques qui l'accueillirent en leur sein, en dépit des accusations portées contre lui en Égypte comme hérétique et pire encore. Il échappa de justesse à un fanatique qui avait tenté de le tuer.

Le chef de cette communauté persane se nommait Mukinuddin. Il avait une fille, Nizam, belle, dévote et très versée en droit religieux. C'est dans des poèmes d'amour qui lui sont dédiés qu'il parle de ses expériences spirituelles de La Mecque et donne une interprétation symbolique de la voie du mystique. El-Arabi réalisa que la beauté humaine était reliée à la réalité divine ; c'est pourquoi il sut composer des poèmes qui célébraient la perfection de la jeune fille tout en exprimant, si l'on se place dans une perspective juste, une réalité plus profonde. Mais les bigots formalistes, qui se déclaraient scandalisés, étaient incapables de voir ce lien. Les défenseurs du poète ont fait observer, la plupart du temps en vain, que la vérité réelle peut être exprimée de plusieurs manières différentes simultanément. Ils font allusion aux mythes et aux légendes, aussi bien qu'à l'histoire traditionnelle, dont Ibn El-Arabi se sert pour exprimer les vérités ésotériques qui y sont renfermées en même temps que pour mettre en valeur leur caractère divertissant. Une telle conception de la multiplicité de sens d'un seul et même facteur était aussi peu comprise à cette époque qu'elle l'est de nos jours. Le plus près que l'homme ordinaire puisse s'en approcher est d'admettre qu'« une belle femme est une œuvre d'art divine ». Il est incapable de percevoir en même temps la belle femme et la divinité. C'est en un mot tout le problème de l'affirmation soufie.

L'Interprète d'Ibn El-Arabi se lit donc, superficiellement, comme un recueil de poèmes érotiques. Lors de ses voyages à Alep en Syrie, place forte de l'orthodoxie religieuse, il découvrit que les théologiens de l'Islam disaient de lui qu'il n'était qu'un simulateur essayant de justifier ses poèmes érotiques en leur attribuant un sens plus profond. Il mit immédiatement en train un commentaire qui rapprocherait son œuvre du point de vue orthodoxe. Les érudits, en conséquence, se montrèrent entièrement satisfaits de ce que l'auteur ait contribué à soutenir leurs propres interprétations des lois religieuses par ses explications sur le sens de son œuvre. Pour le Soufi, néanmoins, *L'Interprète* possédait un troisième sens. Ibn El-Arabi, en ayant recours à une terminologie familière, leur montrait que ce qui est

superficiel peut être vrai, que l'amour humain peut être tout à fait valable, mais qu'en réalité l'une comme l'autre de ces interprétations voilent une vérité intérieure ou bien en sont un prolongement.

C'est à cette réalité intérieure qu'il se réfère quand il accepte tout formalisme, tout en affirmant qu'il y a une vérité derrière et au-delà. Le Professeur Nicholson a traduit ainsi un des poèmes qui choquèrent le plus les dévots qui croyaient que leur route était celle du salut de l'homme :

Mon cœur accueille toute forme :

C'est un cloître pour les moines, un temple pour les idoles,

Une prairie pour les gazelles et la Ka'ba pour le pèlerin,

Les tables de la Torah, le Coran.

L'Amour seul est ma croyance : et quelque direction

Que prenne ses chameaux, l'Amour reste ma croyance et ma foi.

Celui qui a une tournure d'esprit romantique peut en conclure que le Plus Grand Sheikh veut parler de cette variété familière, quantitative de l'amour avec laquelle il associe automatiquement ces paroles. Pour le Soufi c'est du Soufisme — et « l'amour » familial n'en est qu'un fragment, fragment limité au-delà duquel, dans les circonstances ordinaires, l'homme moyen ne va jamais.

EL-GHAZALI DE PERSE

Les mots utilisés pour désigner les « états » dans le Soufisme sont de simples approximations.

(KALABADHI.)

L'empire islamique avait moins de cinq cents ans d'âge à l'époque où les Normands s'occupaient à consolider leurs possessions en Grande-Bretagne et en Sicile, et où le courant de la connaissance sarrasine vers l'Ouest allait grossissant à travers l'Espagne arabisée et l'Italie. Le cléricat (topheavy), dont les fonctions bien qu'interdites de par la loi religieuse étaient en fait revêtues d'une immense puissance, s'essayait désespérément à réconcilier la méthode philosophique grecque avec le Koran et les traditions venues du Prophète. Ayant accepté la scolastique comme méthode permettant d'interpréter la religion, ces dialecticiens se trouvaient pourtant dans l'incapacité de démontrer la véracité de leurs croyances par des moyens intellectuels. A cause de la circulation du savoir, la société avait dépassé le stade de la dialectique formelle. Une vaste intelligentsia était née des excellentes conditions économiques, et elle ne se contentait pas d'assurances dogmatiques, ni de l'affirmation que « l'État a nécessairement raison ». L'État, c'était l'Islam. L'Islam semblait devoir s'écrouler.

Un jeune Persan de Meched, connu sous le nom de Mohammed El-Ghazali (le fleur), orphelin depuis son jeune âge, et élevé par les Soufis, était alors dans un collège d'Asie Centrale. Il était destiné à accomplir deux choses remarquables qui ont eu pour résultat de donner et à l'Islam et à la Chrétienté quelques-unes des caractéristiques qu'ils comportent encore aujourd'hui.

L'Islam orthodoxe était opposé au Soufisme, dont on considérait qu'il essayait d'ignorer la Loi et d'y substituer l'expérience personnelle de la signification réelle de la religion — idée fort hérétique. Mais ce fut Mohammed El-Ghazali qui se montra le seul capable de réconcilier l'Islam avec l'intellectualisme, et il « fixa », comme le dit le Professeur Hitti, « l'ultime croyance de l'Ashariyya » et fit de ses affirmations la croyance universelle de l'Islam. Si grand fut le succès de cet hérétique devenu le père virtuel de l'Église musulmane que même

les plus orthodoxes continuent de lui donner le plus haut titre académique connu : « L'Autorité de l'Islam. »

Moins de cinquante ans après qu'ils aient été composés, ses livres exerçaient une influence considérable sur la Scolastique juive et chrétienne. Non seulement il anticipa de façon remarquable sur le *Holy War* et le *Pilgrim's Progress* de John Bunyan, mais encore influença-t-il Ramon Martí, Thomas d'Aquin et Pascal, aussi bien que nombre de penseurs plus modernes.

Des livres tels que *La Destruction des Philosophes*, *L'Alchimie du Bonheur* et la *Niche des Lumières* sont toujours étudiés avec passion et contiennent une bonne part de ses enseignements.

Connu en Europe, aux temps médiévaux, sous le nom d'Algazel, Abu-Hamid Mohammed El-Ghazali s'empara des questions que les théologiens chrétiens, comme le notent plus d'un écrivain, repassaient de bon gré aux penseurs musulmans — et il leur retourna les réponses auxquelles il était arrivé grâce à ce que le Professeur Hitti appelle la réponse « mystico-psychologique » des Soufis. La position accordée au Soufisme, qui fait que de nombreux théologiens musulmans reconnaissent en lui le sens intérieur de l'Islam, résulte directement de l'œuvre de Ghazali.

Les idées transmises par Ghazali, et qui influencèrent à la fois saint Thomas d'Aquin, le Dominicain, et saint François d'Assise, chacun à sa façon, furent cause d'une confusion d'esprit qui dure encore aujourd'hui chez les écrivains traitant du mysticisme occidental. Pour le Soufi, le courant Ghazalien se reconnaît clairement, en ses deux accents distincts, dans les œuvres et des Dominicains intellectuels et des Franciscains intuitifs. Les deux influences, séparées de par le phénomène d'adaptation et de spécialisation en une méthode soufie à l'exclusion des autres, sont si clairement définissables qu'il serait possible d'identifier le courant soufi, même si l'on ne connaissait aucune source à l'inspiration de ces maîtres chrétiens.

Evelyn Underhill (*Mysticism*) a trouvé moyen de montrer l'unité sous-jacente des courants apparemment séparés des deux écoles chrétiennes. Alors qu'elle ne semble pas avoir entendu parler des influences soufies sur le mysticisme chrétien, elle est en état de noter que Dominicains et Franciscains étaient tous deux fondamentalement enracinés dans la contemplation, et, « à cause de ceci étaient capables de traduire pour le monde médiéval les grandes traditions spirituelles du passé ».

Ghazali, utilisant le concept soufi qui veut que toutes les activités religieuses et psychologiques soient essentiellement de même nature, représentant une tradition continue que certains individus sont capables de servir, en arriva au point de pouvoir parfaitement représenter, dans leurs propres contextes, à la fois les mondes mystiques et théologiques. Ce faisant, il put démontrer la réalité intérieure de la religion et de la philosophie de telle sorte que soient attirés les adeptes de n'importe quelle croyance. La conséquence fut que, quoique son œuvre fût révérée par des adeptes de diverses traditions, il y eut

une tendance erronée à croire qu'il avait tenté une synthèse de la religion. Un théologien chrétien, le Dr August Tholuck, conforme son œuvre à ce point de vue, tout en accordant que les écrits de Ghazali devraient être acceptables pour la Chrétienté. Les remarques de Tholuck à ce sujet méritent d'être citées, car elles fournissent un excellent exemple d'un pensur du type « éléphant dans le noir », qui ne peut croire à une source unique de tous les authentiques enseignements métaphysiques, et qui doit s'efforcer, chaque fois qu'un maître nouveau apparaît, d'en expliquer les ingrédients.

« Tout ce qui est bon, digne et sublime, et que sa grande âme ait saisi, il l'attribua au Mohammedisme, et il orna les doctrines du Koran de tant de piété et de savoir que, sous la forme qu'il leur a donnée, elles semblent, à mon avis, dignes de l'assentiment des Chrétiens. Tout ce qu'il y avait d'excellent au premier chef dans la philosophie d'Aristote ou dans le mysticisme soufi, il l'adapta discrètement à la théologie musulmane. Il chercha dans chaque école les moyens de répandre lumière et honneur sur la religion, cependant que sa piété sincère et l'élévation de sa conscience conféraient à tous ses écrits une majesté sacrée. »

Rien, pratiquement, ne saurait ébranler la conviction de l'observateur intellectualisant que tout ce qu'il étudie est formé d'un assemblage d'autres éléments.

À une époque où peu de théologiens étaient considérés comme capables de réciter correctement une tradition du Prophète, s'ils n'étaient chenus, Ghazali fut nommé professeur à la fameuse Académie Nizamiyya de Bagdad, à l'âge de trente-trois ans. Son intellect était d'une telle classe qu'il ne devait pas être surpassé dans l'Islam. Pour lui, le véritable objet de l'éducation n'était pas simplement de fournir des connaissances, mais d'être le stimulant d'une conscience intérieure — concept trop révolutionnaire pour les scolastiques de l'époque. Il avança cette théorie dans son *Ihya-el-ulum*. Comme ce fut le cas pour Rumi, qui ne parla des limites de la poésie qu'une fois devenu grand poète, Ghazali put se permettre de démasquer la scolastique lorsqu'il ne connut pas moins de trois cent mille traditions du Prophète par cœur et qu'il fut l'Autorité de l'Islam.

La naissance de son intellect s'alliait à un esprit sans repos qui, il le dit dans ses propres écrits autobiographiques, lui fit explorer sans répit chaque dogme et doctrine qu'il vint à rencontrer et cela dès sa prime jeunesse.

Ghazali, à une époque où il enseignait encore, arriva à la conclusion que la loi canonique — sur laquelle il a écrit des livres qui font autorité — était pour la réalité une base insuffisante, et il versa dans le scepticisme.

Renonçant à son poste, Ghazali passa douze ans — la période derviche traditionnelle — à errer et à méditer, faisant retour en lui au patrimoine soufi pour obtenir les réponses qu'il n'avait pas trouvées dans le monde ordinaire.

Il confesse qu'il était un égoïste et qu'il était assoiffé d'approha-

tion et de la reconnaissance du monde. Lorsqu'il se rendit compte que c'était là un barrage à la véritable compréhension, il ne se rabassa pas lui-même brutalement en choisissant la « voie du blâme », panacée offerte à de nombreux mystiques. Il décida de mettre en œuvre un développement conscient afin de parvenir à la vérité objective.

Durant sa période de détachement du monde, après qu'il eut abandonné sa carrière de scolastique, qui avait sauvé de la décadence la théologie musulmane, Ghazali raconte comment il combattit contre son « Moi qui Commande ». Il avait erré à travers tout l'Orient, faisant des pèlerinages et cherchant l'illumination à la manière des derviches, lorsqu'il entra dans une mosquée. Au moment du sermon, l'imam achevait son discours sur ces mots : « Ainsi parle notre guide Ghazali. »

Le derviche errant se dit en lui-même : « O, Moi qui commande, comme il t'est agréable d'entendre ces paroles ! Pourtant, je ne tolérerai pas plus longtemps cette complaisance. Je quitte cet endroit sur-le-champ pour aller là où personne ne parle de Ghazali. »

Le théologien, reconnu maître en matière de religion extérieure, savait que la réalisation de ce que pouvait signifier le terme « Dieu » était une chose qui ne pouvait être appréciée que par des moyens intérieurs, non accessibles dans le cadre d'une religion formelle, quelle qu'elle soit.

« Je fis route vers la Syrie, dit-il, et y restai deux ans. Je n'avais d'autre objectif que celui de chercher la solitude, surmonter l'égoïsme, combattre les passions, essayer de rendre mon âme claire et d'accomplir mon caractère. » Il fit ainsi parce que le Soufi ne peut accéder à la compréhension tant que son cœur n'est pas préparé à « méditer sur Dieu », comme il le dit.

Ce temps-là suffit seulement à lui donner des éclairs sporadiques d'accomplissement spirituel (avant-goût) — stade que la plupart des mystiques non-soufis considèrent comme ultime, alors que ce n'est en fait que le premier pas.

Il était devenu clair pour lui que « les Soufis ne sont pas des hommes de mots, mais de perception intérieure. J'avais appris tout ce qui pouvait s'apprendre par la lecture. Le reste ne pouvait s'acquérir ni par l'étude ni par la parole ».

Au lieu que d'être stupéfié par ses expériences extatiques, en les considérant comme la totalité et l'achèvement de la quête mystique, Ghazali se rendait compte que « la soi-disant absorption en Dieu, considérée comme le *but* du Soufi, n'est en fait que le commencement ».

Il avait été jusqu'au bout de la scolastique et de l'intellectualisme, car il se rendait compte qu'ils avaient une limite, et ainsi fut-il capable d'épuiser les stades préliminaires qui passaient pour être l'expérience mystique, au sens final. Il en fut capable parce qu'il atteignit ce qu'il cherchait : une forme de connaissance qui, à la manière d'un rayon directeur, lui donnait un sentiment de certitude et un moyen d'atteindre la réalisation ultime. « C'est là quelque chose,

rapporte-t-il en décrivant cette perception, d'aussi caractérisé que le fait de toucher réellement un objet. »

Reliant bonheur et accomplissement à un processus de transmutation alchimique de l'esprit humain, Ghazali propose, dans son *Alchimie du Bonheur*, une histoire de Bayazid, l'un des premiers maîtres soufis classiques, afin de souligner comment il faut d'abord voir « l'amour propre » (le Moi qui commande) sous son vrai jour, avant qu'aucun affinement ne puisse effectivement être réalisé :

Un homme vint trouver Bayazid et lui déclara avoir jeûné et prié trente années durant, sans pour autant s'être approché de la compréhension de Dieu. Bayazid lui dit que même cent ans n'y suffiraient point. L'homme demanda pourquoi :

— « Parce que votre égoïsme dresse une barrière entre vous et la vérité. »

— « Donnez-moi le remède. »

— « Il y a un remède, mais pour vous c'est impossible. »

L'homme insista, et Bayazid accepta de le lui décrire.

— « Allez, et rasez votre barbe. Mettez-vous nu, à l'exception d'un pagne. Prenez une pleine musette de noix et allez au marché. Et là, proclamez à haute voix : « Une noix à tout gamin qui me gifle ! » Et puis dirigez-vous vers la cour où les docteurs de la loi tiennent leur assemblée. »

— « Mais je ne puis vraiment faire cela. Donnez-moi une autre méthode. »

— « C'est la seule méthode dit Bayazid, mais, je vous l'ai déjà dit, il n'y a pas de réponse pour vous. »

Ghazali, comme d'autres maîtres derviches, soutenait que le Soufisme était l'enseignement intérieur de toutes les religions, et il utilisait nombre de citations de la Bible et des Apocryphes à l'appui de ses dires. Il écrivit très tôt un ouvrage critique sur les distorsions des idéaux chrétiens — *El Qawl el Jamil fil Raddi a la man Ghayar el Injil*. En conséquence de quoi, bien sûr, on a dit qu'il avait subi l'influence chrétienne. En réalité, il l'avait encore moins subie que la British Broadcasting Corporation lorsqu'il lui arrive d'utiliser des histoires soufies dans son programme religieux du matin, histoires qu'elle tient probablement de sources secondaires, et qu'elle les utilise dans leur sens ésotérique lorsqu'elles sont en accord avec ce qu'on nomme le Christianisme.

Ghazali était accusé à l'envi de prêcher une chose et d'en enseigner secrètement une autre. Ceci est vrai sans nul doute, si l'on admet qu'il considérait le Soufisme actif comme une entreprise spécialisée faite seulement pour un nombre de gens limité, ayant des capacités pour l'Adeptat. Les aspects extérieurs et doctrinaux de l'Islam qu'il énonça avec une si impeccable orthodoxie étaient destinés à ceux qui ne pouvaient suivre la Voie intérieure soufie.

L'Homme Parfait (*insani kamil*), du fait qu'il vit dans différentes dimensions en même temps, a nécessairement l'air de suivre plus d'un seul système doctrinaire. L'homme qui traverse un lac à la nage accomplit des actes et répond à des perceptions autres que ceux d'un homme qui descend une colline en marchant, par exemple.

C'est le même homme — et, lorsqu'il marche, il porte en lui toutes les potentialités de la nage.

Avec une bravoure extraordinaire, il le dit carrément dans son *Mizan el Amal* (Balances du Travail).

L'homme Parfait a trois ordres de croyance :

1. — Celui de son entourage.
2. — Celui qu'il transmet aux étudiants en fonction de leurs capacités de compréhension.
3. — Celui qu'il comprend par son expérience intérieure, et qui ne doit être connu que dans un cercle spécial.

Son *Mishkat el Anwar* (Niche aux Lumières) est en même temps un commentaire sur le fameux Verset de la Lumière du Koran et une interprétation de sa signification initiatique (1).

Il explique que tout a une signification extérieure et une signification intérieure. Elles n'opèrent pas ensemble, bien que toutes deux fonctionnent de façon conséquente dans leurs dimensions propres. La version qui circule couramment, il est vrai, ne contient pas l'interprétation transmise par les actuels représentants des fraternités derviches ; mais s'il en est ainsi, c'est seulement parce que la clé de ce livre extraordinaire ne peut se transmettre par des mots, mais constitue un prolongement de l'expérience personnelle. Autrement dit, on ne peut le comprendre à moins de l'expérimenter.

Ce fait — un des faits de base du Soufisme —, souligné par de nombreux écrivains soufis, peut aisément être mal compris par des penseurs formels. Dans une traduction de la *Niche*, en anglais, faite par le Directeur de l'École d'Études Orientales du Caire, Mr W.H.T. Gairdner parle de la difficulté qu'il y a à comprendre Ghazali lorsqu'il parle du point où croyance et incroyance se rencontrent, et de beaucoup d'autres choses encore :

« Toutes ces choses sont des mystères incommunicables, des secrets ; et notre auteur (Ghazali) se garde de les révéler au moment précis où nous attendons le dénouement. C'est fait avec un art suprême — mais c'est plus qu'un supplice de Tantale. Qui étaient les Adeptes auxquels il communiqua ces secrets poignants ? Ces relations ont-elles jamais été écrites pour ses frères initiés, ou par eux ? »

Ghazali parle de secrets que l'on expérimente et dont on ne peut écrire. Il ne veut nullement un supplice de Tantale.

En réalité, il y a quatre parties dans l'œuvre de Ghazali. La première, c'est le matériel philosophique mis par lui à la disposition des théologiens et des intellectuels musulmans, dans le dessein de maintenir assemblée la charpente théorique de la religion. Puis viennent ses enseignements métaphysiques, tels ceux contenus dans des œuvres comme la « Niche » et « l'Alchimie ». Il y a ensuite les significations cachées, sous forme chiffrée, de ses écrits. Et enfin, l'enseignement qui pralonge une compréhension de ces deux derniers, et qui est en partie transmis oralement et en partie accessible à ceux qui se

(1) Voir note « Verset de la Lumière ».

sont attachés correctement à ses œuvres et expériences mystiques.

Comme tous les derviches classiques, Ghazali se servit du symbolisme poétique et du chiffrage. Son nom, qu'il avait lui-même choisi, est en général transcrit « El-Ghazali ». Le sens premier en est « le Fileur ». Ce terme s'applique à « celui qui file, qui travaille un matériau comme la laine » — le mot-code pour "Soufi" ; il indiquait aussi le besoin de filer ou de travailler ses propres matériaux, et sur soi-même. Par association verbale aussi, ce terme se rattache à Fatima (qui veut dire « la Teinturière »), la fille de Mohammed. C'est à elle que tous les descendants du Prophète font remonter leur origine. On croit qu'ils ont hérité de l'enseignement intérieur de l'Islam — d'où l'on voit comment cet enseignement se relie avec toutes les véritables traditions métaphysiques.

Les nombreuses autres associations que contient l'ouvrage montrent avec quel soin ces noms poétiques sont choisis. Ghazali représente aussi la « gazelle » (terme générique pour divers types d'antilopes, telle l'Oryx, qui est un homonyme littéral de « amant »). La racine de trois lettres GH-Z-L d'où vient la série entière des mots donne aussi le mot GHaZaL, lui-même terme technique standard en arabe et en persan pour désigner un poème d'amour, une strophe amoureuse. Parmi d'autres dérivés de cette racine on a la toile d'araignée (chose tissée) qui, dans ce cas, veut faire allusion à une action inspirée par la foi. Il s'agissait de la toile tissée à l'entrée d'une caverne où Mohammed et son compagnon Abu Bakr se cachaient de leurs ennemis, en des circonstances mémorables.

Un Soufi averti de ces traditions interprétera donc le nom de El-Ghazali conformément aux principes selon lesquels il fut choisi. Pour lui, donc, ce nom signifie que Ghazali suit le chemin d'Amour, du Soufisme (« laine ») qui signifie travail (tisser, en l'occurrence). Ghazali a laissé des mots clés pour que ses successeurs les prennent. S'y trouve incluse l'allusion à la continuité d'une doctrine intérieure (Fatima, la Teinturière) au sein du contexte religieux dans lequel il vit.

La méthodologie de Ghazali est suivie dans les ordres soufis traditionnels, avec diverses variations. Il faisait l'apologie de la musique, utilisée spécialement pour élever les perceptions dans son *Ihya* — et l'on utilise ainsi la musique dans les Ordres de derviches Mevlevi et Chishti. L'air connu en Occident sous le nom de *Boléro* de Ravel est en réalité une adaptation de l'un de ces morceaux spécialement composés. Ghazali fait ressortir que pour développer des facultés supérieures on doit reconnaître et surmonter l'amour-propre. C'est là une autre partie de l'étude et de l'entraînement soufis. Ghazali fait ressortir que la conscience doit être transmuée, plutôt que supprimée ou déformée.

Cet usage même de la phraséologie alchimique par les Soufis des temps médiévaux est bien le responsable d'une très grande part de confusion d'esprit chez des chercheurs ultérieurs sur le point de savoir ce que signifie en réalité « alchimie ». Certains disent que c'est

une forme déguisée de quête spirituelle. D'autres répliquent que l'on a examiné les laboratoires des alchimistes et que tout indique qu'ils ont servi à de véritables expériences. Les œuvres attribuées à des alchimistes spirituels ont été décrites comme traités de chimie.

Ainsi parle Ghazali : « L'or alchimique vaut mieux que l'or, mais les vrais alchimistes sont rares, et rares aussi les vrais Soufis. Celui qui n'a qu'une teinture de Soufisme n'est pas supérieur à l'homme instruit » (*Alchimie du Bonheur*).

Tout d'abord il faut rappeler qu'une grande partie de la tradition alchimique d'Occident est venue de sources arabes et que la Table d'Émeraude d'Hermès Trismégiste, ainsi nommée, existe dans sa forme première en arabe. Ensuite, le premier Soufi classique fut Jabir Ibn al-Hayyan, surnommé le Soufi, alchimiste et occultiste — le Geber latin, qui vécut trois siècles avant Ghazali.

Le « Grand Œuvre » est la traduction d'une expression soufie, et l'on trouve aussi dans la tradition soufie, et exposée par Ghazali, la doctrine du microcosme et du macrocosme (ce qui est en haut est comme ce qui est en bas). Le Soufisme n'étant point une pure invention survenue à un certain moment dans le temps, il est inévitable que des idées similaires surgissent dans d'autres traditions intérieures authentiques. A moins d'avoir bien saisi tous ces points, on ne peut tirer aucun bénéfice d'examiner d'un point de vue adéquat la théorie de la transmutation du grossier au subtil.

Le *Renouveau des Sciences Religieuses* de Ghazali fut brûlé publiquement en Espagne Musulmane (avant que Ghazali ne fût devenu la plus grande autorité religieuse de l'Islam), parce qu'il contenait des affirmations de ce genre :

La question du savoir divin est si profonde qu'elle n'est réellement connue que de ceux qui le possèdent. Un enfant n'a pas de connaissance réelle de ce à quoi atteint un adulte. Un adulte ordinaire ne peut comprendre ce à quoi atteint un homme instruit. De la même façon, un homme instruit ne peut comprendre les expériences de saints et de Soufis illuminés.

Le *Renouveau* contient de très importants exposés de l'idéal soufi d'amour. L'affinité réciproque des humains et de l'humanité avec la création y est soulignée. Citant le maître soufi Malik ibn Dinar, Ghazali dit, dans le Livre IV : « De même que les oiseaux d'une même espèce volent ensemble, deux personnes possédant en commun une même qualité s'assembleront ⁽¹⁾. »

Ghazali fait remarquer que le « mélange d'un coq, d'un chien, d'un diable et d'un saint » ne constitue pas une base convenable pour un esprit qui cherche à atteindre une compréhension profonde des choses — compréhension que, par définition, ce mélange est incapable d'atteindre. « Il vous faut cesser de regarder le coussin, si vous voulez voir la lampe. »

La manière de corriger le mélange profane, la méthode pour régler

(1) Version de SAYED NAWAB ALI, *Quelques Enseignements Moraux et Religieux de Al-Ghazali*, Lahore, 1960, p. 109.

le miroir de telle sorte qu'il réfléchisse correctement, il faut les connaître et il faut les mettre en pratique. Cette connaissance et cette pratique, ce sont celles qui résultent de la spécialisation soufie.

Les techniques spécialisées du Soufisme menant à l'aptitude à l'étude et à l'étude elle-même, aussi bien que l'obtention ultime de la sagesse, découlent d'une approche correcte. « Il y a de nombreux degrés de connaissance », souligne Ghazali. « L'homme physique pur est comme la fourmi qui, rampant sur la feuille de papier, observe les lettres noires et en attribue l'origine à la plume, et rien de plus » (*Alchimie du Bonheur*).

Quel est le résultat de cette spécialisation, autant qu'il s'agisse du monde ordinaire ? Dans l'*Alchimie*, Ghazali répond en termes spécifiques. Certaines gens gouvernent leur propre corps. « Les individus qui atteignent un certain degré de puissance gouvernent leur propre corps, et aussi celui des autres. Désirent-ils qu'un invalide guérisse, ainsi en est-il... Ils peuvent amener quelqu'un à venir vers eux, par un effort de volonté. »

Il y a trois qualités qui résultent de la spécialisation soufie, et que l'on puisse exprimer en termes accessibles à la perception du lecteur ordinaire :

1. — Le pouvoir d'extra-perception, exercé consciemment.
2. — Le pouvoir de déplacer les corps hors de leur masse propre.
3. — La conscience immédiate du savoir. Celle-là même qui ne s'acquiert que par le labeur devient leur par l'illumination ou la vision intérieure.

Ces facultés peuvent bien paraître séparées ou étranges, mais elles ne constituent en réalité qu'une partie d'un stade supérieur d'être ou d'existence, et les gens ordinaires ne peuvent les reconnaître que de cette façon grossière. « Cette interrelation ne peut s'expliquer de façon ordinaire ; de la même manière, dans un ordre plus mondain, on ne peut expliquer les effets de la poésie à celui dont l'oreille ne peut l'accepter, ou de la couleur à celui qui est privé de la fonction visuelle. »

L'homme, fait remarquer Ghazali, est capable d'exister sur plusieurs plans différents. Normalement, il n'en a pas une connaissance suffisante pour être capable de les distinguer. Il se trouve sur l'un des quatre plans. « Le premier plan, c'est celui où il est semblable au papillon de nuit. Il possède la vue, mais non la mémoire. Il se brûlera sans cesse à la même flamme. Le second, c'est celui où il est semblable au chien. S'il a été battu une fois, la vue d'un bâton le fera fuir. Au troisième, il est semblable au cheval ou au mouton. L'un et l'autre s'enfuient aussitôt qu'ils apercevront un lion ou un loup, leurs ennemis naturels. Et pourtant ils ne fuiront ni un chameau, ni un bœuf, qui sont cependant tous deux beaucoup plus gros que leurs ennemis héréditaires. Le quatrième plan est celui où l'homme transcende entièrement ces limitations animales. Désormais il est capable d'exercer quelque prévoyance. » On peut, dans le domaine de la locomotion, comparer la relation entre ces stades avec :

1. — La marche sur le sol.
2. — Le voyage en bateau.
3. — La course en char.
4. — La marche sur les eaux.

Au-delà de ces stades, il y a celui où, pourrait-on dire, l'homme est capable, par lui-même, de voler dans les airs.

Le commun des hommes reste à l'un des deux premiers stades. Là, ils ne supportent pas tout ce qu'ils devraient supporter. Étant statiques, ils éprouvent invariablement de l'inimitié envers ceux qui sont en mouvement.

Ghazali, dans son œuvre métaphysique, se soucie rarement d'exhorter les gens à suivre la voie Soufie. Dans un passage, cependant, il appuie sur un argument. Il dit : si ce que déclarent les Soufis est vrai — qu'il y a dans la vie quelque chose d'urgent à entreprendre, en relation avec notre état futur — cela aura, dans l'état futur, beaucoup d'importance. Si, au contraire, une telle relation est inexistante, rien n'aura d'importance. Aussi, demande-t-il, ne vaut-il pas mieux accorder le bénéfice du doute à cette conception ? Plus tard il sera trop tard.

Dans son *Alchimie*, Ghazali aborde ensuite la question de la musique considérée dans ses aspects psychologiques. Il note le mécanisme par lequel la musique et la danse peuvent être utilisées pour produire un effet d'excitation. La musique peut être une méthode pour produire un effet émotionnel. Il soutient pourtant qu'il y a une fonction innocente de la musique, et dans celle-ci elle ne produit pas les sentiments pseudo-religieux utilisés par des cultes sans discernement.

L'utilisation de la musique par les Soufis diffère de son utilisation émotionnelle. Avant qu'un Soufi puisse prendre part à des activités musicales, y compris l'audition de musique, celui qui le dirige doit établir s'il tirera de l'expérience un bénéfice juste.

Voici relatée une histoire destinée à montrer comment un maître Soufi (le Sheikh Gurjani) expliquait le fait qu'un certain disciple n'était pas encore apte à l'audition de la musique dans le sens objectif des Soufis. Répondant à sa requête, le Sheikh lui dit : « Jeûnez une semaine durant. Faites-vous préparer un repas délicieux. Et si vous préférez encore la « danse » et la musique, prenez-y part. »

La participation à la musique et à la « danse » en toute autre circonstance est non seulement interdite, dit Ghazali ; elle est en fait nuisible pour l'aspirant. La psychologie moderne ne s'est pas encore rendu compte qu'il y a une fonction spéciale du son pour l'élévation de la conscience.

Il est très difficile pour le profane de saisir la réalité de l'« état » véritable de l'expérience soufie, accoutumé qu'il est de penser en termes qui sont différents de cet état. « Il mérite quelque indulgence », déclare Ghazali, « car il n'a pas la notion de ces états. Il est semblable à l'aveugle qui essaie de comprendre l'expérience visuelle d'une verte prairie ou de l'eau qui court. »

En mettant les choses au mieux, le profane ne peut relater l'expérience qu'on lui a rapportée que dans les termes de ses expériences

personnelles — sensuelles, orgiaques, émotionnelles. « Et pourtant un homme avisé se gardera de nier de tels états simplement parce qu'il n'en a pas eu l'expérience ; car c'est désastreuse folie de se former ainsi une opinion. »

La façon dont les déistes considèrent la soi-disant expérience mystique, qui n'apporte aucune connaissance supérieure, et ne représente qu'une simple forme d'auto-intoxication, n'est pas celle que Ghazali essaie de dépeindre. Encore moins est-il enclin à accepter l'affirmation qu'il puisse y avoir une quelconque descente de la divinité dans l'homme. La description tout entière est faussée, et peut même être rendue nulle si l'on essaie de la transposer en un véhicule — verbal — qui ne la transmettra point de façon adéquate. Un commentateur soufi de Ghazali note que des choses constituant des expériences compréhensives « ne sauraient être transcrites par un forger de phrases bredouillant, pas plus que ce dernier n'accepterait lui-même comme comestible ou nourrissante la reproduction en papier d'un fruit ».

Tenter intellectuellement ou de l'extérieur de comprendre quelque chose par substitution, de forcer dans un système verbal quelque chose qui est au-delà de ce système, c'est être « comme celui qui, voyant son visage dans un miroir, s' imagine que son visage s'est trouvé en quelque sorte emprisonné dans ce miroir ».

Dans les réunions derviches, il y a des exemples de convulsions extatiques et autres signes de fausse expérience ou de faux états. Un jour, rappelle Ghazali, le grand Sheikh Junayd réprimanda un jeune homme devenu frénétique au cours d'une réunion soufie. « Ne refaites jamais cela, ou alors ne paraissez plus en ma présence », lui dit Junayd. Les Soufis croient que de telles marques extérieures de soi-disant transformations intérieures sont contrefaites, ou purement émotionnelles. La véritable expérience ne s'accompagne pas d'élément physique de cette sorte — qu'il s'agisse d' « avoir le don des langues » ou de se rouler par terre. L'illustre Mahmud Shabistari le commente ainsi, dans son *Jardin Secret* : « Si tu ne connais pas ces états, passe ton chemin, et ne te joins pas à l'infidèle dans sa contrefaçon ignorante... Mais ils n'apprennent pas tous les secrets de la Voie. »

En un sens, ces démonstrations vont de pair avec l'utilisation émotionnelle des mots — qui constitue le défaut, et finalement la ruine des religions formelles. Faire des phrases sur Dieu, sur la Foi ou n'importe quelle religion, cela reste sur un plan extérieur, ou au mieux émotionnel. C'est une des raisons pour lesquelles les Soufis ne veulent pas discuter du Soufisme dans le même contexte que celui de la religion. Il s'agit de plans différents.

Lorsqu'une expérience intérieure de la signification de la phraséologie familière de la religion a été faite, ces phrases perdent toute espèce de signification, car il y a eu passage du grossier au subtil. Ghazali illustre ceci dans un récit. Le maître Soufi Fudayl (mort en 801) disait : « Si l'on vous demande si vous aimez Dieu, ne dites rien. Voici pourquoi : si vous dites « je n'aime pas Dieu » vous êtes un

incroyant. Si, au contraire, vous dites « Oui, j'aime Dieu », vos actions vous démentent ».

Celui qui sait ce qu'est l'amour religieux l'exprimera à sa manière propre, et non pas d'une manière familière à ceux qui ne savent pas. Selon ses propres capacités et ce qui lui est familier, chacun s'en trouvera élevé, ou au contraire abaissé. Ghazali raconte qu'un homme s'évanouit dans un bazar de parfums. On essayait de le faire revenir à lui à l'aide d'agréables odeurs. Bientôt, quelqu'un qui le connaissait déclara : « J'ai été éboueur. Lui l'est également. L'odeur des objets qui lui sont familiers le fera revenir à lui. » Aussi lui mit-on sous le nez quelque substance nauséabonde, et il revint immédiatement à lui.

Une telle proposition représente en général un anathème pour ceux qui cherchent à attribuer des sensations familières à un niveau supérieur d'existence, et qui supposent qu'ils font, au moins dans une certaine mesure, l'expérience de manifestations divines ou mystiques, alors qu'il ne s'agit que de manifestations grossières. La manifestation grossière est assortie à son contexte, et ne peut être transposée. Un moteur à essence ne peut marcher avec du beurre, aussi excellent que soit le beurre à sa place propre. Pourtant, personne ne songerait sérieusement à le considérer comme de l'essence. On voit ici comment la doctrine soufie du raffinement continu de la matière diffère totalement de celles des autres systèmes. Les deux autres écoles soutiennent que la matérialité ou bien doit être entièrement évitée, ou bien doit être utilisée. En vérité, chaque degré de matérialité a sa fonction propre, et la matérialité s'étend en raffinements successifs jusqu'à devenir ce qu'on a généralement considéré comme étant distinct, l'esprit.

Ghazali a énoncé la doctrine selon laquelle il est nécessaire de se rendre compte des fonctions multiples, à des niveaux différents, de ce qui semble être la même chose : par exemple : « L'œil peut voir petit ce qui est grand : le soleil de la taille d'un bol... L'intelligence comprend qu'en réalité le soleil est beaucoup plus grand que la terre... Les facultés de l'imagination et de la fantaisie sont souvent à l'origine de croyances et de jugements qu'elles considèrent comme des produits de l'intelligence. Par conséquent l'erreur se trouve dans le fonctionnement mental inférieur pour celui qui est irréfléchi et insensible » (*Niche des Lumières*, première partie). Par insensibles, il entend ceux-là qui ne se donnent pas la possibilité d'éprouver le caractère multiple de l'impact et de la signification. Parmi de nombreuses illustrations de la manière dont se manifeste cette tendance, il dit, dans son *Renouveau*, des choses importantes sur le moi.

Le moi, en un sens, signifie la personnalité de l'homme, qui permet de manier les impacts venus du dehors et de les faire servir à son propre plaisir. Mais il signifie aussi la qualité intérieure ou essentielle de l'individu. Sous cet aspect, son nom formel change selon ses fonctions. Si l'essence opère correctement en réorganisant la vie émotionnelle et en empêchant la confusion, on l'appelle le Moi paisible. Si elle opère dans le champ de conscience, quand il est activé pour rappeler certaines choses à l'homme ou à la femme, on l'appelle le Moi

Accusateur. Il s'est produit une énorme confusion dans ce domaine, car il faut, pour l'étude et l'enseignement, donner un nom au moi essentiel. Pourtant, ses diverses façons d'opérer, en fonction du travail qu'il accomplit, peuvent donner l'impression qu'il s'agit là de plusieurs choses différentes, ou même qu'il se trouve à différents stades de développement. Il est légitime de représenter le processus comme étant composé de stades, mais ce n'est, au mieux, qu'une distinction explicative. Le Soufi dont la conscience opère correctement considérera les différentes phases de la transmutation de l'essence d'une façon spéciale et distinctive, qu'on ne peut retracer de manière appropriée dans la terminologie familière. Lorsque l'essence opère comme elle le fait normalement chez un homme non développé, elle donne son potentiel au mécanisme qui s'adonne à des satisfactions primitives, et s'appelle alors le Moi qui Commande.

« Certaines conditions », souligne-t-il, « se comprennent aisément et donnent l'impression que tout peut être aussi aisément compris. Mais il est des situations que seuls peuvent comprendre ceux qui les voient d'une certaine manière (spéciale). L'ignorance de ceci (ce mécanisme) est à l'origine de l'erreur commune qui consiste à supposer que les événements possèdent un caractère d'uniformité. »

Ghazali, en commun avec d'autres maîtres Soufis, estime qu'il lui faut reprendre sous diverses formes son argumentation, quand son texte l'exige. Ceci, en partie, résulte de la méthode soufie qui peut requérir qu'un même point de vue soit abordé dans divers ordres d'idées. C'est aussi parce que, comme on le voit si souvent dans des groupes d'études, les gens peuvent bien adhérer du bout des lèvres à une proposition importante sans en être pour autant imprégnés. En réalité, la proposition doit opérer comme une force dynamique dans l'esprit de l'élève. Dans bien des cas, accoutumé qu'il est à être conditionné ou entraîné, l'étudiant acceptera une proposition comme un conditionnement. Il en résulte qu'il pense tout simplement l'avoir absorbée, car il répond d'une manière prévisible chaque fois qu'on le soumet au stimulus d'une certaine proposition. Si un tel conditionnement s'est produit, il faut le briser avant que l'effet du Soufisme puisse se manifester.

Le malentendu qu'implique l'utilisation des termes « Fils de Dieu » (attribués à Jésus) et « Je suis la Vérité » (prononcés par le Soufi Hallaj) ⁽¹⁾ est dû entièrement à ce problème. Si l'on tente d'exprimer une certaine relation dans un langage qui n'y a pas été préparé, l'expression sera mal comprise.

L'individu, dit Ghazali dans le *Renouveau*, peut passer, dans son développement intérieur, par des étapes analogues à celles de la croissance humaine. De par ce développement graduel, ses expériences prendront différentes formes. Aussi, un Soufi peut-il bien ne pas avoir besoin de telle expérience physique, car son développement y a substitué l'aptitude à une expérience plus cohérente, meilleure. « Cha-

(1) Voir la note : « Hallaj ».

que étape de la vie, par exemple, est marquée par une nouvelle forme de plaisir. Les enfants aiment jouer, et n'ont aucune notion des plaisirs du mariage, auxquels ils deviendront aptes plus tard. L'adulte, à son tour, ne saura pas, pendant sa jeunesse, jouir des richesses et des grandeurs qui sont le fait des gens d'âge mûr. Ces derniers, à leur tour, peuvent considérer les délices d'antan comme bien plus insignifiants que leurs délices courants. Bien entendu, des individus plus développés considéreront les complaisances familières et conventionnelles comme incomplètes, impalpables ou sporadiques, par comparaison avec leurs nouvelles facultés d'appréciation. »

L'alternance des allégories, qui les empêche de se cristalliser en de purs mécanismes à conditionnement, est un procédé courant dans l'enseignement vivant des écoles soufies. Dans ses œuvres, Ghazali modifie souvent, en ce qui concerne la forme extérieure, son enseignement, alors que la signification intérieure reste inchangée. Dans son *Minhaj-el-Abidin*, il traite du progrès de la transformation alchimique de la conscience en sept « vallées » d'expérience — les Vallées de la Connaissance, du Retour en arrière, des Obstacles, des Tribulations, des Éclairs, des Abysses et de la Louange. Cela représente, pour la projection du message soufi, le cadre le plus théologique et constitue le milieu grâce auquel les dévots Musulmans et Chrétiens du Moyen Âge pouvaient avoir un aperçu de l'enseignement soufi. Il est intéressant de noter que Bunyan et Chaucer ont fait usage de ce matériel Soufi, puisant amplement dans son imagerie pour fournir les éléments d'un raidissement de la pensée catholique. Des maîtres orientaux tels que Attar et Rumi restèrent en contact avec le courant plus direct du thème de la « quête » — sans doute parce qu'ils étaient, avec leurs propres écoles, des maîtres pratiques autant que théoriques.

D'après Ghazali, le bonheur de l'homme passe par des raffinements successifs, selon « l'état de son être ». Cet enseignement, qui rejette le point de vue humain usuel d'une forme standardisée du bonheur — qu'est une abstraction — est un trait marquant du Savoir Soufi.

« Il y a en l'homme diverses potentialités, et à chacune d'elles correspond une jouissance particulière. D'abord il y a la potentialité physique. De même il y a la faculté morale, que j'appelle vraie raison, qui se plaît à acquérir le plus possible de connaissances. Ainsi existe-t-il des plaisirs extérieurs et des plaisirs intérieurs. La préférence ira aux uns ou aux autres en fonction de leur niveau de raffinement. »

« Ainsi donc l'homme qui a la capacité d'accepter la perfection de son Être en préférera la contemplation. Même dans cette vie, le bonheur de ceux qui cherchent dans la juste voie est incomparablement plus grand que ce qu'on peut imaginer. »

OMAR KHAYYAM

La vraie dévotion vaut pour elle-même : non pour
le désir du paradis ou la crainte de l'enfer.

(Rabia EL-ADAWIA.)

Les quatrains d'Omar, fils d'Abraham le Fabricant de Tentes, sont traduits dans presque toutes les langues du monde. Dans sa vie de compagnon d'école du grand Assassin et d'ami de Nizam, le Grand Vizir, courtisan et épicurien, rien ne lui est attribué qui soit aussi invraisemblable que les mésaventures dues à ses traducteurs. C'est devenu un lieu commun de dire que la traduction du *Rubaiyat* par Fitzgerald dépeint plus fidèlement le poète Irlandais que le Persan. Et pourtant ce n'est là encore qu'une évaluation superficielle, car Omar ne se représente pas lui-même mais représente une école de philosophie soufie. Il faut connaître non seulement ce qu'Omar a réellement dit mais aussi ce qu'il entendait dire.

Il est encore plus intéressant de reconnaître que Fitzgerald, en amalgamant les idées de plusieurs poètes soufis et en les rassemblant sous le nom d'Omar, a entretenu inconsciemment l'impact soufi dans la littérature anglaise.

Prenons pour commencer la traduction de Fitzgerald. Dans le Quatrain 55, il fait tenir à Omar des propos spécifiquement anti-soufis :

La Vigne a fait vibrer une Fibre ; si mon Être
S'y accroche — laisse le Soufi se moquer ;
Puisse une Clé être façonnée de mon Vil Métal,
Qui ouvrira la Porte derrière laquelle il hurle.

Ceci semble signifier, si toutefois cela a un sens, qu'Omar s'oppose au Soufi. Et aussi que l'objet de la recherche du Soufi peut en fait être atteint par la méthode d'Omar et non par celle du Soufi.

N'importe quel chercheur ordinaire, devant ce poème, abandonnerait l'idée qu'Omar ait pu être Soufi.

Les Soufis croient qu'il existe à l'intérieur de l'humanité un élément, activé par l'amour, qui offre le moyen d'atteindre la vraie réalité, et qui s'appelle signification mystique.

Si nous considérons maintenant le poème original à partir duquel

a été traduit le Quatrain 55, à la recherche des Soufis qui se moquent ou ne se moquent pas, voici le sens que nous trouvons en persan :

Lorsque la Cause Originelle détermina mon être
 Me fut donnée la première leçon d'amour.
 C'est alors que le fragment de mon cœur fut fait.
 Clé du trésor de Perles de la signification mystique.

Il n'y a ni Soufi, ni porte, ni hurlement, ni moquerie, ni vigne, ni fibre. Mais les mots utilisés sont des termes techniques soufis.

Bien qu'on ait en général admis que Khayyam fut un poète de peu de renom dans son propre pays jusqu'à ce qu'il y fut redécouvert grâce à l'estime que lui valut en Occident la traduction de Fitzgerald, ce n'est pas encore là l'exacte vérité. Khayyam, il est vrai, n'était pas aussi universellement prisé que Saadi, Hafiz, Rumi et les autres poètes soufis. L'ensemble des poèmes qu'on lui attribue avait un rôle légèrement différent. Il y a peu de chance que l'on ait jamais demandé à des Soufis ce qu'ils pensaient de Khayyam. Et il faut bien admettre que, même en ce cas, peu d'entre eux auraient pris la peine de débattre de cette question avec le profane.

Au prix d'un labeur énorme et ardu on s'est donné pour tâche de déterminer parmi les nombreux recueils de vers d'Omar quels étaient les quatrains originaux et authentiques. Du point de vue soufi cette question est dénuée d'intérêt, car Omar n'était pas le maître d'une école de mystiques mais un maître isolé et le modèle d'une école. Dans le domaine de la recherche littéraire on a fait preuve d'un grand intérêt vis-à-vis d'une influence possible du poète aveugle Abu el-Ali el-Maari sur Omar. Dans son *Luzum*, écrit une génération avant Khayyam, Maari publia des poèmes tout à fait similaires, dont on dit qu'ils rappellent ceux de Khayyam.

Un Soufi dirait que Maari écrivait comme Khayyam, et Khayyam comme Maari, parce que tous deux écrivaient du point de vue d'une même école. Khayyam copiait probablement Maari exactement dans la même mesure où deux nageurs se copient s'ils nagent ensemble, après avoir appris, ensemble ou séparément, à la même école.

Telle est l'impasse où l'on aboutit lorsque l'un des partis (les littéraires) considère une facette d'une œuvre et que l'autre (les mystiques) considère l'intention ou l'influence dans un tout autre contexte.

Khayyam, c'est la voix du Soufi, et, pour le Soufi, la voix du Soufi est hors du temps. En matière de poésie, elle ne se pliera pas aisément aux théories du moment. Il est exact qu'en Perse on a redécouvert Khayyam grâce au prestige des traductions de ses œuvres, mais il faut alors rectifier ainsi cette proposition : « Khayyam n'était guère connu des non-Soufis jusqu'à une époque relativement récente en Perse. Cependant, grâce aux efforts des érudits Occidentaux, son œuvre y est devenue très largement connue des non-Soufis. »

Le professeur Cowell, qui fit connaître Omar à Fitzgerald et lui enseigna le persan, découvrit le contenu soufi de Khayyam grâce à des entretiens avec des érudits en persan de nationalité indienne.

Plus tard, certains érudits ont conclu qu'ils avaient fourvoyé le professeur. Pour certains experts occidentaux, point de contenu soufi chez Khayyam. Le Révérend Dr T. H. Weir, maître de conférences en langue arabe (Khayyam écrivait en persan) écrivit un livre sur Omar où il est très explicite à ce sujet. « En vérité, dit-il, (dans son livre *Omar Khayyam le Poète*), on ne peut lire dix lignes d'Omar sans constater qu'il ne s'y trouve point de mysticisme, pas plus que chez Burns. » Il ne nous dit pas à quelle sorte de mysticisme il fait allusion, ni comment il saurait l'identifier.

Fitzgerald lui-même a des idées confuses sur Omar. Tantôt il le croyait Soufi, tantôt non. Mais il a lui-même été fortement pénétré par la pensée soufie. Heron-Allen, qui fit une analyse très soignée, montre que ce qu'on a pris pour des matériaux du cru de Fitzgerald provenait souvent d'autres poètes persans, ceux-là même qui ont depuis Chancer le plus influencé les écrivains anglais : les Soufis Attar, Hafiz, Saadi et Jami.

A dessein peut-être, mais probablement par accident, Fitzgerald s'était peu à peu imprégné des enseignements soufis au travers des textes persans essentiels. Ceux-ci mûrirent dans son esprit, pour ensuite en sortir et, mêlés à Omar, former le *Rubaiyat* en anglais. Si Fitzgerald avait connu la technique spéciale d'enseignement dont usait Khayyam — poursuivre un raisonnement jusqu'au bout pour en montrer le caractère superficiel — il aurait même pu rendre son impact plus efficace.

L'accent mis par Khayyam sur l'état soufi de compréhension qui vient après l'ivresse, tel qu'on le trouve dans le passage qui suit, a aussi échappé au traducteur :

Je ne puis vivre sans vin,
 Sans vider d'uo trait la coupe je ne puis traîner mon corps.
 Sans reprendre mon souffle je suis l'esclave de ce que dit le Saki :
 « Prends une coupe encore » — et je n'y puis rien.

Voilà une claire référence à la condition atteinte sous la direction des maîtres Soufis lorsque ce qui était expérience mystique se développe pour devenir perception réelle de la dimension cachée au-delà de l'ivresse métaphorique.

La version Fitzgerald de Khayyam, dans le texte anglais, n'a jamais été améliorée car, pour que les idées soufies soient transmises à une génération donnée, à un degré quelconque, il faut qu'il existe une certaine harmonie entre les idées et l'époque où elles sont formulées.

Cela ne veut pas dire que tout un chacun soit capable de voir ce contenu dans les œuvres d'Omar. Il captiva Swinburne, Meredith et des millions de gens qui cherchaient une façon de penser en dehors des conventions dont ils se sentaient prisonniers. Mais d'autres avaient le sentiment que, d'une certaine façon, cela constituait une menace pour les conventions. Un célèbre docteur en théologie, le Dr Hastie, n'essaya point de comprendre Khayyam en profondeur.

La version de Fitzgerald était pour lui « le fait de l'esprit le plus grossier et de la pensée la plus creuse ; des chants sans substance, du faux brillant ». Fitzgerald lui-même avait produit un « Omar créé de bric et de broc », qui excitait « de misérables fanatiques de son Culte, maladifs et se trompant eux-mêmes ». Ce « culte » était « folie et tromperie littéraire, infatuation et idolâtrie factice ».

Ce respectable personnage a-t-il senti que ses valeurs étaient menacées par un homme qui, après tout, n'était qu'un « buveur éméché, un lâche voyou, un homme en faillite, un fanfaron tonitruant et obtus » ?

Omar fut peut-être aussi bien compris en Orient qu'en Occident. Devant l'enthousiasme troublant manifesté par tant d'étudiants musulmans de langue anglaise en Inde pour Khayyam dans la traduction de Fitzgerald, il se trouva au moins un théologien musulman orthodoxe pour faire une mise en garde.

Dans son *Explication de Khayyam* (Molvi Khanzada, Lahore, 1929), opuscule largement répandu, il fit son possible pour placer le problème dans son optique personnelle. Son premier argument, non dépourvu de raison, est que Fitzgerald ne connaissait pas vraiment bien le persan. En second lieu, il insiste sur le fait que Cowell non plus ne le connaissait pas bien (« mauvais barbouilleurs l'un et l'autre semblables à des petits enfants »). Ceux qui veulent lire Khayyam devraient d'abord étudier le persan, et non l'anglais. Et cela leur permettrait, avant même d'aborder Khayyam, d'acquérir sur l'Islam des notions de base correctes, avant de passer à des sujets compliqués comme le Soufisme. En fin de compte, le nom de Khayyam est un terme générique s'appliquant à un système d'enseignement que détiennent les Soufis et qui, pris tel quel dans des livres, sans le secours d'un maître, ne peut que fourvoyer.

En Angleterre, Khayyam suscita un culte ardent. Ses fervents se formaient en sociétés, plantaient sur la tombe de Fitzgerald des roses de Nishapur, cherchaient à l'imiter dans leurs poèmes. Le culte littéraire allait croissant, et pourtant on savait que le plus ancien manuscrit dont on disposait avait été écrit trois cent cinquante ans après la mort de son auteur — un peu comme si tout ce que nous connaissions de saint Jean de la Croix fût un document écrit hier et que nous n'eussions rien d'autre pour former notre opinion à son sujet.

Du point de vue soufi, la poésie de Khayyam revêt de multiples fonctions. On peut la lire pour son seul contenu apparent ; on peut la réciter dans certaines conditions avec pour objectif d'obtenir certains progrès spéciaux dans le domaine de la conscience ; on peut la « déchiffrer » pour en tirer un matériel utilisable dans les études soufies.

Elle fait partie de l'héritage Soufi, et, en tant que telle, joue un rôle compréhensif dont l'intelligence fait elle-même partie de la spécialisation soufie.

On rapporte que Khan Jan-Fishan Khan, chef des Soufis de l'Hin-

dou-Kouch et grand maître du xix^e siècle, se servait dans son enseignement des quatrains d'Omar. Voici ce que rapporte un disciple :

Trois nouveaux membres vinrent trouver le Khan. Il les reçut, leur dit de s'en retourner et d'étudier Khayyam, puis de revenir lui rendre compte de leur étude. Ce qu'ils firent la semaine suivante, le jour où il recevait. Le premier dit que les poèmes avaient eu pour effet de le faire penser, et penser comme il n'avait jamais pensé auparavant. Le second dit qu'il pensait que Khayyam était un hérétique. Le troisième avait le sentiment qu'il y avait en Khayyam quelque profond mystère et il avait l'espoir d'arriver finalement à le comprendre.

Le premier fut pris comme disciple. Le second fut envoyé à un autre maître. On renvoya le troisième étudier Khayyam une semaine encore. Un disciple demanda au Khan si c'était là une méthode pour évaluer les capacités des candidats Soufis. « Nous connaissons déjà, dit le maître, certaines choses à leur sujet, par des moyens intuitifs, mais ce que vous considérez comme un test est en partie un test et en partie un fragment de leur entraînement. En outre, cela a aussi pour fonction d'aider à l'éducation des témoins. C'est le Soufisme — un composé, si vous voulez, d'étude, d'intuition et d'interaction entre les gens et la pensée. »

J'étais là le jour où un Allemand enthousiaste admirateur de Khayyam lut à un maître Soufi une analyse compliquée et verbeuse sur Khayyam et ses sources. Après avoir pour commencer soutenu qu'Omar avait été découvert par von Hammer près de quarante ans avant Cowell et Fitzgerald, il termina en montrant, à sa propre satisfaction, que le *Rubaiyat* contenait presque tous les types de théories philosophiques. Le sage l'écoutait, tout à fait silencieux. Puis il raconta l'histoire que voici :

Un érudit vint trouver un maître Soufi et l'interrogea sur les sept philosophes grecs qui s'enfuirent en Perse pour échapper à la tyrannie de Justinien, qui avait fait fermer leurs écoles philosophiques : « Ils étaient des nôtres », répondit le Soufi.

Enchanté, l'érudit s'en fut, et écrivit un traité sur les origines grecques de la pensée soufie.

Un jour il rencontra un Soufi en voyage, qui lui dit : « Le maître Halimi et le grand Rumi parlent de Jésus comme d'un maître Soufi. »

L'érudit pensa : « Peut-être veut-il dire que le savoir des Grecs a été transmis aux Chrétiens et aussi aux Soufis ». Et il l'écrivit dans son traité.

Le premier maître, un jour, au cours d'un pèlerinage, passa par la ville où résidait l'érudit. L'ayant rencontré, il lui dit : « Ils sont aussi des nôtres les hérétiques, et des milliers qui ne le savent pas (1) ».

Mon ami, le Soufi, regarda attentivement l'érudit allemand et lui dit : « Le vin contient de l'eau, du sucre, des fruits, de la couleur. Mélangez le tout et vous n'obtiendrez pas du vin pour autant. »

(1) Voir note « Les Soufis cachés ».

« Nous sommes assis dans une chambre. Supposez que quelqu'un dise : « Les Chinois ont des chambres. Toutes les chambres sont donc des copies des leurs. Il y a ici un tapis — ce qui veut dire : influence mongole. Un serviteur vient juste d'entrer — il s'agit sûrement d'une coutume romaine. A moins qu'elle ne soit pharaonique ? Et puis, par la fenêtre, j'aperçois un oiseau. On sait de façon quasi-certaine que les anciens Égyptiens apercevaient des oiseaux par leurs fenêtres. Ce lieu n'est-il pas un étonnant mélange de coutumes anciennes ! » Que penseriez-vous d'un tel homme ? »

Le Professeur Browne, l'une des plus grandes autorités britanniques en matière de littérature persane et l'auteur de la classique *Histoire Littéraire de la Perse*, a mis sur pied la soi-disant théorie de la transmigration d'Omar. Il raconte sur le poète une histoire traditionnelle dont on suppose qu'elle prouve sa foi en la réincarnation.

Un jour, le poète, accompagné d'un groupe de ses élèves, devait passer devant un vieux collège de Nishapur. Une théorie d'ânes, attachés l'un à l'autre, entra, chargés de briques pour la réparation de l'édifice. L'un d'eux cependant refusa de franchir les portes. Omar considéra la scène, sourit, s'approcha de l'âne et improvisa un poème :

O toi qui es parti puis revenu
Ton nom s'est perdu d'entre les noms.
Tes ongles sont devenus sabots :
Ta barbe, une queue, à l'autre bout désormais.

Alors l'âne entra tout droit dans l'enceinte du collège. Ébahis, les disciples interrogèrent leur maître : « O sage, qu'est-ce que cela veut dire ? »

« L'esprit qui maintenant habite cet âne fut un jour dans le corps d'un professeur de ce collège. En tant qu'âne il répugnait à y pénétrer. Puis, voyant qu'un de ses collègues l'avait reconnu, il a bien fallu qu'il y entre. »

Mais Omar ne voulait pas dire (comme l'ont pensé les profanes) qu'il fût possible pour un quelconque élément de l'entité humaine de s'attacher à une autre forme vivante. Il ne se contentait pas non plus de saisir l'occasion d'attaquer la scolastique stérile de son temps, ni de montrer que sa poésie pouvait influencer les ânes.

S'ils ne se mettait point en valeur devant ses disciples, s'il ne plaisantait pas ; s'il ne se livrait pas à quelque activité personnelle mystérieuse aux yeux d'un observateur non éclairé, s'il ne prêchait pas quelque forme de réincarnation, s'il ne faisait pas, avant tout, des vers — que faisait-il donc ?

Il faisait ce que font tous les maîtres Soufis : donner un impact complexe, pour le bénéfice des élèves, leur permettant de prendre part, en compagnie d'un maître, au déroulement d'une expérience compréhensive. C'est là une forme de communication démonstrative que seuls connaissent ceux qui sont passés par l'expérience rude et bousculante d'une école soufie. Dès l'instant que l'esprit inquisiteur fait éclater le processus, dans sa tentative de lui attribuer une signi-

fication rationnelle unique, ou même double, cette même signification s'évapore.

Grâce à cette méthode, le disciple apprend des choses qu'aucune autre méthode ne saurait lui transmettre. Couchez-les sur le papier et, à moins d'y adjoindre un avertissement visant à en indiquer le caractère particulier, la situation, dans le meilleur des cas, paraîtra obscure aux yeux du chercheur le plus sérieux.

Le nom qu'Omar se choisit comme le sien propre — Omar Khayyam — se déchiffre, en code numérique, "*Ghafi*" — le Gaspilleur de Biens; nom dont on qualifie celui qui ne se soucie pas des choses ordinaires de ce monde parce que la dispersion de son attention sur elles empêche en lui le développement d'une perception correcte d'une autre dimension.

Un des poèmes d'Omar qui en dit le plus long sur ceux qui pensent mécaniquement, que ce soit de façon académique ou émotionnelle, peut encore à juste titre servir de reproche à l'adresse de ceux qui se sont décernés ultérieurement le titre de critiques ou d'interprètes :

O ignorants que vous êtes — la Route n'est ni ceci, ni cela!

LE LANGAGE SECRET

I. — LES CHARBONNIERS

Comment l'Essence qui elle-même n'a pas trouvé celui qui donne l'Être — peut-elle à son tour donner l'Être — comment le pourrait-elle ?

(JAMI.)

Ni le Soufisme dans les traductions de ses formes littéraires, ni les écrits de nombreux poètes orientaux ne peuvent être bien compris sans une connaissance du langage secret (la « langue cachée ») dont on se sert pour communiquer les idées et les concepts. La traduction littérale des mots soufis ou des termes chiffrés a causé une confusion presque incroyable en Occident, spécialement dans la transmission de la « science secrète ». Le problème se posa sur le plan littéraire au XIII^e siècle, quand on traduisit les textes alchimiques allégoriques. Il a continué de se poser presque sans interruption jusqu'à nos jours où l'on voit encore des livres soufis donner une interprétation littérale de ce qui est en fait complications poétiques écrites de telle façon que seul le Soufi puisse y voir clair.

Il est impossible de dresser un tableau de tous les systèmes de langage secret utilisés par les Soufis. Mais nous pouvons signaler quelques cas, quelques exemples qui éclairent l'idée et jettent aussi quelque lumière sur les énigmes subsistant encore en Occident.

D'abord il nous faut pénétrer un peu plus avant dans le sujet.

L'illustre poète Nizami, dans son *Trésor des Mystères*, est un de ceux parmi beaucoup d'autres qui a fait allusion à la cryptographie des Soufis. C'est une façon de communiquer pour ceux qui sont éclairés. Elle présente l'avantage de mettre le penser profane en rapport avec les dimensions supérieures, l'« autre monde » dont l'humanité ordinaire est coupée. Le langage variera dans sa formulation en fonction du temps et de la culture où il est employé, mais son essence et son action restent identiques.

A l'époque classique du Soufisme ce langage est basé sur l'arabe, quoiqu'on puisse trouver des exemples, d'un usage pré-islamique du système.

Nizami, dans un poème, donne cette indication à propos du langage :

Le temps viendra où notre effigie sera gravée sur une pièce nouvelle. (Le parler Soufi) n'appartient à aucune langue connue. Sous la langue du poète se trouve la clé du *Trésor*. Le prophète et le poète sont l'amande, les autres la coquille.

Le langage secret est en fait immensément compliqué, parce qu'il n'est pas un message chiffré dans le seul but d'empêcher le profane de comprendre ce avec quoi il ne peut correctement s'harmoniser, et parce qu'on suppose qu'il met en rapport avec une réalité plus grande. C'est un sujet d'étude soufie dans les cercles des maîtres et une fois que le processus est compris, au moins un niveau de son action est révélé. Si nous considérons cet extrait de Nizami, nous voyons comment il a recours au double sens pour dérouter le lecteur ordinaire, littéraire. « Notre effigie... gravée sur une pièce nouvelle » peut passer pour signifier une vie à venir, ou même la possibilité de la réincarnation. Mais cette association automatique n'est pas voulue. Si on exploite l'information essentielle, contenue dans le texte persan original, que ce passage est un indice, on découvre que la « clé du *Trésor* » est le titre du livre lui-même (*Le Trésor des Mystères*). Dans un sens secondaire il peut passer pour signifier un trésor de connaissance, mais notre poète est plus précis.

Où considère que le langage secret, bien qu'il s'exprime dans les termes du monde familier, est dans une relation spéciale avec le monde qui est au-delà. De là vient qu'il est, dans son expression littéraire, à la fois une forme d'art et un fil conducteur qui nous mène à ces régions où n'existe aucune « langue connue ».

Si l'on revient à un stade antérieur de chiffrage, le système de base est la table de correspondances Abjad, chiffrage par substitution assez simple, souvent associé au rechiffrage créateur d'allégories. Il en est largement fait usage dans la littérature. Beaucoup le lisent, ou, à tout le moins, le recherchent, presque comme une chose allant de soi, spécialement les poètes et les écrivains. L'Hébreu et l'Arabe se servent tous deux des mêmes équivalents numériques pour les lettres sémitiques, équivalents qui s'appliquent aussi à quantité d'autres langues. Voici les lettres et leurs équivalents :

Lettre	Nombre	Lettre	Nombre	Lettre	Nombre
ALIF	1	YA	10	QAF	100
BA	2	KAF	20	R	200
JIM	3	LAM	30	SH	300
DAL	4	MIM	40	T	400
HA	5	NUN	50	TH	500
WAU	6	SIN	60	KH	600
Z	7	AYN	70	DZ	700
HH	8	FA	80	DH	800
TT	9	SD	90	TZ	900
				GH	1000

Alors que les lettres arabes ont des valeurs équivalentes jusqu'à mille, l'alphabet hébreu lui n'a pas d'équivalents après quatre cents inclus. Dans un dessein mnémotechnique, cet arrangement de lettres est toujours mémorisé ainsi, comme une suite de mots sans signifi-

cation, où l'on a ajouté des signes diacritiques pour permettre la prononciation :

ABJAD HAWAZ HUTY KALMAN SAFAS
QURSHAT THAKHDZ DHATZAGH

En persan, en ourdou et dans d'autres langues non sémitiques, on attribue aux lettres des sons qui diffèrent légèrement dans certains cas, mais ceci n'affecte en rien l'utilisation des lettres dont les valeurs numériques restent constantes.

Les dates, les dates de naissance, les mots qui expriment le caractère ou les aspirations d'un individu, tous proviennent très souvent de cette combinaison. En certains lieux la répétition ignorante de mots dénués de sens a doté les « mots » Abjad barbares d'une *baraka* factice : on leur attribue des fonctions inhérentes spéciales mais ceci appartient au domaine des procédés magiques répétitifs et n'est pas important.

Voici un exemple de la façon dont on peut faire usage de la combinaison. Supposons que l'on veuille choisir le titre d'un livre et indiquer qu'il renferme un contenu caché d'un certain ordre, qu'il s'y trouve consigués peut-être des procédés secrets. On pourrait l'appeler *Source des Annales*, en arabe *Ummel Qissa*. Examinons les mots choisis et leurs significations :

UMM = mère, matrice, source, principe, prototype.
EL = de
QISSA = annales, histoire, conte.

Ummel Qissa, on le voit maintenant, peut avoir l'un ou l'autre des sens suivants : Mère des Annales, Source des Histoires, Prototype des Contes. Si toutes ces alternatives nous conviennent, chiffrons maintenant les lettres en leur substituant les équivalents numériques que nous fournit la liste Abjad type. Faisons alors le total. Nous obtenons 267.

Il nous faut maintenant trouver un titre suffisamment descriptif ou poétique pour notre livre, constitué de lettres dont la somme devra donner ce même nombre 267.

Notre réarrangement nous donnera peut-être l'expression : *Alf kayla wa layla* — qui signifie *Les Mille et Une Nuits*. Le titre d'un livre, aussi bien que le nom de l'auteur fourniront souvent une indication très importante sur le trait essentiel du livre et sur ce qu'on y peut découvrir. Dans le cas de ces *Nuits Arabes*, celui qui choisit le nom de l'œuvre voulait faire savoir qu'on pourrait y trouver certaines histoires essentielles. Une étude des histoires en elles-mêmes et leur transcription en clair selon les règles du langage secret nous révèle l'intention ou le sens caché et le rôle des histoires. Nombre d'entre elles contiennent un enseignement soufi chiffré, des descriptions de processus psychologiques, une forme ou une autre de savoir chiffré.

Tout ceci peut sembler bien compliqué, mais, en fait, cette investigation est inévitable et sans difficulté pour celui qui travaille avec ce type de matériel. Ceux qui font ce travail ont été pour la plupart

entraînés à cette méthode par leurs propres maîtres. On peut dire qu'il fait partie de l'éducation littéraire soufie — le moment où l'on montre que la littérature est le véhicule d'expériences plus complexes que celles se situant au niveau littéraire tel qu'il est compris d'habitude.

Maintenant nous pouvons nous tourner vers le mot mystérieux : « Soufi », source de perplexité et de questions. Déchiffrons-le au moyen de la table de correspondances, nous voyons qu'il est constitué comme suit :

$$S = 90 ; \quad W = 6 ; \quad F = 80 ; \quad Y = 10$$

Ce sont les consonnes qui servent à écrire le mot. Leur total fait 186. Pour le déchiffrement, il faut décomposer ce nombre en centaines, dizaines, unités : 100, 80, 6. Nous transformons alors les nombres obtenus en lettres de même valeur : 100 = Q ; 80 = F ; 6 = U. On peut les combiner de plusieurs façons pour former des racines arabes de trois lettres, indiquant toutes un aspect quelconque du Soufisme. L'interprétation principale est FUQ, qui signifie « au-dessus, transcendant ». On parle du Soufisme par suite comme de la philosophie transcendante.

Les noms des auteurs et des maîtres Soufis ont été choisis avec le plus grand soin. Ils représentent une qualité, une formule, ils marquent une insistance particulière, destinées à être déchiffrées dans leurs œuvres ou au moins dans celles où apparaissent leurs noms.

Les Soufis n'abordent donc pas les noms de leurs maîtres superficiellement comme s'ils étaient le produit du milieu (Boukhara, Arabie, etc.), non plus comme des indications de leurs professions (l'Apothicaire, le Peintre, le Fileur). Ces noms doivent d'abord être déchiffrés.

Attar, par exemple, signifie l'Apothicaire ou le Marchand de Parfums. Sur le plan poétique, un tel nom est suffisamment descriptif. Si nous le transcrivons pour en tirer l'essence nous obtenons le nombre 280. Rétablissons l'ordre de grandeur (centaines, puis dizaines), nous avons 200 et 80. La reversion en lettres donne 200 = R ; 80 = F. Le mot qui représente l'essence (*dhat*) est RF. Le dictionnaire nous apprend qu'en Arabe ce mot traduit le concept du « battement d'ailes de l'oiseau ». L'œuvre maîtresse d'Attar, *Le Parlement des Oiseaux*, se réfère à cela. Bien plus, il a choisi la racine RF pour transmettre ses autres significations : « jeter des éclairs (lumière) ; scintiller ; brillant (couleur) ; être secoué par le vent ».

L'éclair se rapporte à l'intuition, l'éclat à la projection de l'enseignement et à l'emploi des couleurs par les Soufis. L'agitation, dans le sens de cette racine, pour parler d'une plante dans le vent, fait allusion au mouvement des exercices derviches. Qui plus est, Attar choisit l'allégorie de la plante parce que le Soufisme est, dans sa nature même, croissant, souple, organique et nécessaire, si l'on en croit ses adeptes. Le vent, dont il est dit qu'il agite la plante, est le vent divin, la force impalpable connue par ses effets (sur la plante) autant que par tout autre aspect.

Shams de Tabriz, qui inspira une bonne partie de la poésie de Rumi

et fut son associé temporaire, est un personnage mystérieux pour le profane. Il apparaît dans la littérature sous le sobriquet de *Zardoz*, mot persan pour « fabricant de fil d'or », d'où l'on a déduit que telle était bien son occupation en ce monde. Le nom complet était Shamsud-din-i-Tabriz. Si nous le déchiffrons, nous voyons que c'était là un nom poétique, choisi soigneusement selon la méthode Abjad. Son nom réel, après conversion et reconversion en lettres, forme le mot *Khit* : « fil, corde » ; il se rapporte aussi aux fils de la vierge et aux particules qui semblent danser dans les rayons du soleil. Puisque son nom « Shams », traduit littéralement, a aussi le sens de soleil, le jeu de mots devient évident. De la même façon peut-on transcrire ses autres noms, tels que *parinda* (celui qui vole) et en obtenir des descriptions significatives.

En ce qui concerne les mots initiatiques l'Abjad fournit des significations plus profondes encore, familières à tout Soufi pratiquant. Personne ne peut enseigner le Soufisme avant d'être passé soi-même par la succession des expériences essentielles. Une fois qu'il est passé par ces expériences, l'individu est à ce point changé qu'il ne demeure un être humain ordinaire qu'extérieurement parlant. Ses fonctions ont changé, il est désormais un « berger ». Qu'est-ce qui lui confère ce caractère ? C'est une connaissance qui est appelée « certitude », que le Soufi illuminé, l'« homme arrivé », ou « l'homme total », possède alors. En quoi il diffère de l'homme ordinaire, proie des fluctuations dues à son propre manque de stabilité. Les dérivations du mot traduit par certitude expriment ceci.

Certitude veut dire direction infaillible, le mot correspondant est *yagina*, formé des éléments YQN. La transposition donne 160, divisé en 100 et 60, reconverti en QSS. Le dictionnaire donne pour ce mot : « prendre la moelle de l'os ». Un autre de ses sens est « berger », ou « devenir prêtre ». Les Soufis considèrent donc que l'essence de la certitude et son expression, c'est la « récolte de la moelle même, la garde des autres, l'exercice de l'autorité directrice et le don naturel prêté d'habitude à celui qu'on nomme prêtre dans la religion mécanique ». On notera que le Soufi ne peut faire du bien à quelqu'un d'autre que dans la mesure où sa fonction est reconnue par la personne en question. Berger, il sait veiller aux besoins extérieurs du troupeau ; prêtre, il a les qualités intérieures requises pour pourvoir à son progrès essentiel. Pour le Soufi, un prêtre, au vrai sens du mot, devrait être arrivé à une certaine sorte de certitude qui le mette en contact avec une dimension plus grande, et n'être pas seulement le produit mécanique de l'ordre établi ou de l'étude. Un prêtre est le résultat d'un développement. De tels prêtres n'existent pas dans la religion familière.

Nous pouvons pousser la méthode Abjad, là où elle est utilisée par une organisation, bien plus loin que dans les cas isolés. Dans les cercles soufis, au lieu de substitution numérique, on fait usage de rimes ou d'homonymes pour confondre les non-initiés quant au symbolisme du rituel. Plusieurs sociétés mystérieuses en Occident sont des rejets de cercles soufis et l'on peut aisément remonter

jusqu'à leur origine si l'on connaît l'organisation du Soufisme, la possibilité historique ou le langage secret. Les Bâtisseurs sont une de ces sociétés. Les Charbonniers en sont une autre.

En arabe (et de là en persan) le mot *FəHM*, de la racine sémitique *FHM*, signifie « comprendre, percevoir ». De cette racine dérivent les mots « faire comprendre à quelqu'un », etc.

Un cercle soufi dénommé les *fehmiā* (ceux qui Perçoivent) fait remonter son origine philosophique à Bayazid de Bistam. Il y a deux lettres « h » en arabe. Il existe un mot dans lequel entre ce deuxième « h », qui se prononce aussi *FəHM* mais dont le sens est Marchand de charbon de bois ou charbonnier.

Les membres pour commémorer ce fait dans le rituel se noircissent effectivement le visage de charbon. Dans quelques dictionnaires arabes les Francs-Maçons sont appelés charbonniers ou Marchands de charbon.

Une société secrète italienne, qui se consacrait à l'origine à faire le bien autour d'elle et dont l'objet était la protection mutuelle, portait le nom de *Carbonari*, les charbonniers. On ne peut douter raisonnablement, au vu des preuves historiques, géographiques et linguistiques qu'il s'agisse là d'une forme dégénérée du groupe appelé « Ceux qui Perçoivent ». Si l'on en croit la science soufie, quand l'élément dynamique que représente un maître vivant disparaît d'un cercle, ce dernier devient répétitif et perd sa qualité intérieure. Quelle que soit le bien fondé de cette assertion, les *Carbonari* sont un exemple excellent à étudier.

Le mythe de la fondation des *Carbonari* rapporte que François 1^{er}, Roi de France (mort en 1515), alors qu'il était parti chasser, s'égara en Écosse, pays limitrophe de ses territoires. Il fut découvert et secouru par des charbonniers. Cependant ces derniers n'étaient pas des gens ordinaires mais un groupe de mystiques qu'un ancien sage avait instruit. François se joignit à eux et se fit leur protecteur. Si l'on s'arrête au fait que le pays qui bordait la France était l'Espagne et non l'Écosse, et l'Espagne soufisée de surcroît ⁽¹⁾, on commence à voir une autre ligne de relation avec les charbonniers Soufis. « Écosse » n'est pas une erreur, semble-t-il, ainsi qu'on a pu le penser, mais un nom chiffré pour Espagne. Ceci est corroboré par le fait que les Francs-Maçons prétendent aussi que les premières loges furent fondées en « Écosse », et ils parlent de « rites Écossais ».

De mystique qu'elle était, la société des *Carbonari* devint éthique, puis politique. De nombreux Francs-Maçons joignirent ses rangs ⁽²⁾.

(1) La dernière grande expulsion de Musulmans d'Espagne eut lieu en 1609, date à laquelle un million de Maures non-convertis furent déportés. À l'époque de François 1^{er} il est très probable qu'existaient dans les forêts des associations fugitives de Soufis, instruites par les « anciens ».

(2) On peut considérer ainsi que les significations secrètes dans les rituels et les idées diffusées à partir de l'Espagne peuvent rester « en suspension » ou se trouver fossilisées dans nombre de systèmes contemporains, qui en ont perdu le sens original. Il est intéressant de remarquer que même aujourd'hui en Espagne, certaines de ces significations peuvent être plus claires pour de simples paysans qu'elles ne le sont pour les érudits non arabisants du Nord de l'Europe. Le professeur E. G. Browne,

Il existe quantité d'autres traits communs au cercle soufi et au cercle italien. Sur des estampes représentant des réunions de *Carbonari*, on voit les membres rangés de la même manière que dans les réunions soufies. La plus petite unité *Carbonari* était appelée *baracca*, la « hutte ».

Mais chez les Charbonniers soufis, *baraka* veut dire réunion, à l'origine signal pour convoquer aux réunions. Non moins intéressant est le fait que les Charbonniers soufis avaient la réputation de pouvoir donner une *baraka* (bénédiction) aux nouvelles mariées dans les villages. En Angleterre, encore aujourd'hui, les nouvelles mariées font souvent entrer le ramoneur — le visage couvert de suie — pour qu'il leur donne un baiser juste après la cérémonie du mariage. El-Aswad, l'Homme Noir, est un des personnages importants et mystérieux dans les descriptions tant nord-européennes qu'hispano-arabes des rites de sorcellerie (cérémonies non-catholiques) en de nombreuses régions d'Europe (1).

On pourrait écrire des millions de mots sur les significations soufies cachées. Quelquefois elles sont contenues dans des expressions, certaines d'entre elles pas très significatives dans leur sens apparent, mais répétées avec une ferveur qui a déconcerté les non-initiés. Voici un exemple de ce genre de slogan :

« Cherchez la Connaissance, même jusqu'en Chine », phrase qui est sur toutes les lèvres soufies, a plus d'un sens littéral ou même figuré. Cette signification se dévoile si l'on analyse l'emploi du mot « Chine », interprété à l'aide du langage secret.

« Chine » est le mot chiffré pour concentration mentale, l'une des pratiques soufies, nécessité préalable essentielle au développement Soufi. Cette expression est importante en partie parce qu'elle fournit un exemple de la coïncidence de l'interprétation possible aussi bien en langue arabe que persane. Ni l'une ni l'autre n'ont entre elles de réelle affinité. Le fait que le mot pour « Chine », dans chacune de ces langues, bien qu'il s'écrive et se prononce différemment, donne au déchiffrement substantiellement le même concept, revêt cette expression d'une signification spéciale pour le Soufi.

Voici la méthode de déchiffrement : CHINE. En arabe SYN (lettres Saad, Ya, Nun). Nombres équivalents : 90, 10, 50. Totalisées, ces lettres donnent le nombre 150. Divisons-le en centaines, dizaines, unités : $100 + 50$ (pas d'unité restante). Retranscrivons les nombres : $100 = Q$ et $50 = N$. Q et N se recombinaient pour former un mot : QN . Le mot QN (sous la forme de $QaNN$) traduit en arabe le concept de « scruter, observer », et il est pris par conséquent comme un symbole de concentration, de foyer. L'injonction se lit maintenant : « Cherchez la connaissance, même jusqu'à la concentration (mentale). »

CHINE. En persan CHYN (lettres Che, Ya, Nun). Nombres équi-

l'orientaliste célèbre, signale l'existence au tout début de ce siècle d'une écriture arabe dégradée encore en usage pour les lettres d'amour chez les paysans espagnols (E. G. Browne, *Histoire littéraire de la Perse*, Cambridge University Press, 1956, vol. 1, p. 9).

(1) On dit qu'au temps de Louis XVIII et de Charles X, jusqu'à douze mille Francs-Maçons à Paris étaient aussi des initiés *Carbonari*.

valents 3, 10, 50. Avant de traduire en nombres, la lettre persane *Che* (CH) est d'abord remplacée par son équivalent le plus approché dans la table Abjad, qui est J. L'addition donne le total : $3 + 10 + 50 = 63$, qui, séparé en dizaines et unités, se lit : $60 + 3$. Ces nombres retranscrits en lettres nous donnent : $60 = \text{SIN}$, $3 = \text{JIM}$. Le mot que nous avons dès lors à déterminer est une combinaison de S et J. SJ (on prononce SaJJ) signifie : « plâtrer ou enduire, comme avec de l'argile ». Renversons l'ordre des lettres (changement permis, un des très rares permis par les règles) et nous avons le JS. Ce mot se prononce JaSS. Il signifie : « S'informer d'une chose ; scruter (les choses cachées) ; s'assurer (des nouvelles). » C'est la racine du mot pour « espionnage », et de là vient que le Soufi est appelé l'Espion du Cœur. Pour le Soufi, l'examen minutieux dans le but de connaître les choses cachées obéit au même motif, poétiquement parlant, que la concentration de la pensée.

Dans leurs documents officiels et quand ils se réfèrent à l'un des leurs, les *Carbonari* ont toujours employé le terme « bons cousins ». C'est un exemple intéressant de traduction de l'arabe et aussi de transposition de racines sémitiques, par allitération, dans une autre langue — l'italien, dans ce cas. « Bon cousin », en arabe, est le même mot que celui dont on désigne les anciens Soufis mentionnés dans le Coran, les *Muqaribin*, les Proches, les « proches parents ». Le radical sémitique QRB d'où le mot est dérivé est habilement perpétué dans la première syllabe du mot italien *Carbonari*, le son K-R-B. Il y a bien d'autres ressemblances de cette sorte dans cet usage et dans d'autres des sociétés initiatiques, dont la plupart doivent rester cachés des profanes, parce qu'encore suivis.

LE LANGAGE SECRET

II. — LES BATISSEURS

Détachez-vous des idées toutes faites et des opinions préconçues. Et faites face à ce qui doit être votre lot.

(Sheikh ABU-SAÏD Ibn ABI-KHAÏR.)

Le « Soufi-isme », dit Sir Richard Burton, fut « un parent oriental de la Franc-Maçonnerie » ⁽¹⁾. Que Burton fut Franc-Maçon ou non, il n'y a nul doute qu'il ait été Soufi.

Dans maint pays des gens de grande valeur ont soutenu la Franc-Maçonnerie qui fut injuriée et persécutée, liée à la politique, transformée en divertissement relativement futile pour hommes d'affaires arrivés, pénétré par le Rosicrucianisme, attaqué comme imposture Juive par les Nazis. Il serait malséant qu'un Franc-Maçon entreprenne de livrer au public ne fut-ce que quelques aspects du symbolisme ou des croyances de l'art — il est en vérité plus que probable qu'un membre est lié au secret par son serment de ne rien révéler aux non-initiés des activités de la fraternité. Par conséquent la source du matériel présenté au non-membre comme étant maçonnique sera forcément assez partielle — ces informations sur le fonctionnement intérieur de la Maçonnerie étant le fait de renégats et probablement d'adversaires.

Quand on entreprend l'étude de toute la littérature disponible prétendant renfermer des secrets maçonniques, certaines grandes lignes apparaissent nettement dont on pourrait penser à juste titre qu'elles représentent une somme raisonnable d'information véridique, selon le principe qu'il n'y a pas de fumée sans feu. Quoi qu'il en soit, ce qui intéresse le Soufi est le fait que, dans ce matériel qui se présente comme partiellement ou totalement maçonnique, on voit tout de suite qu'une très grande part rejoint des points de pratique initiatique soufie courante. Ou bien, ainsi que le soutenait Burton, la Franc-Maçonnerie est dérivée des Soufis ; ou bien alors ces révélations fréquentes et abondantes n'ont peut-être en substance rien à faire avec la Franc-Maçonnerie et lèveraient en fait le voile sur un culte soufi

(1) F. HITCHMAN, *Burton*, vol. 1, p. 286.

autre que la Franc-Maçonnerie. Pour les besoins de cette étude on abordera cette partie excitante de l'enquête dans la seule perspective qui nous est ouverte. On cherchera à établir un parallèle entre ce que les présentateurs affirment être la Franc-Maçonnerie et ce que nous savons des écoles soufies.

Une des meilleures méthodes pour suivre le fil de la transmission arabe-soufie en Occident est celle qui s'appuie sur la terminologie. Quand un certain mot est employé dans un sens ésotérique, cela vaut généralement la peine de l'étudier et de chercher un parallèle entre les deux systèmes. Le mot fondamental qui revient le plus fréquemment dans les ouvrages traitant de Franc-Maçonnerie est composé des trois lettres hébraïques, A, B, L. Si on transcrit ce mot en lettres arabes, on s'aperçoit qu'il s'agit du mot de passe de la société Soufie dite des Bâtisseurs (*al-Banna*) ; et le mot arabe pour Maçon est aussi *al-Banna*. Loin de se terminer là, les points communs ne font que commencer.

Comme c'est le cas pour les troubadours (racine arabe TRB), les Bâtisseurs (dont on a dit qu'ils ont été florissants, sous ce nom, au ix^e siècle) choisirent cette racine de trois lettres avec soin, cherchant dans le dictionnaire un terme qui embrasserait autant d'aspects de leur organisation que possible. Le résultat, si on l'analyse en combinant les lettres de la racine arabe de la manière habituelle, nous livre la liste suivante des caractéristiques de l'école :

ABL = moine, sacristain, etc.
hiérophanie.

ALB = rassembler des gens ; groupement.

LaBA = arrêter, faire halte en un lieu.

BaLA = donner une chose, être bienfaisant.

BAL = cœur ; pensée ; attention ; état ; hardiesse ; bien-être.

Même sans information supplémentaire sur cette école soufie, on peut déjà glaner quelque chose concernant leur organisation et leurs objectifs grâce à cette pénétration dans leur mot secret. Le premier mot fait allusion à l'initiation, le second à la congrégation, le troisième aux étapes du chemin des Soufis, le quatrième au don (d'amour et de charité) qui était leur moyen d'expression, le cinquième aux aspects variés de leurs activités et de leur entraînement. Pourquoi ce mot était-il écrit en hébreu et non en arabe ? Quelqu'un s'est mêlé par la suite de retoucher les origines arabes de l'art pour lui donner une forme plus acceptable pour des gens de tradition judéo-chrétienne ; et on peut sûrement tenir comme établi au vu du matériel publié que c'était précisément à cette communauté que s'adressait la forme moderne de la Maçonnerie telle que nous la connaissons en Occident.

Pour les Bâtisseurs soufis, ces trois lettres symbolisaient trois postures de méditation. La lettre Koufique *alif* était la position agnouillée. Dbu'l-Nun Misri, un des plus grands maîtres soufis, lui avait, croit-on, donné cette forme. Elle devint puissante en Turquie au xvi^e siècle. Aux dires des écrivains occidentaux « cela fait étran-

gement penser aux Maçons ». Elle était dessinée comme une équerre, symbole premier des Maçons. En arabe, une fois encore, *carré* se dit RBA — ce qui en un mot traduit très bien un autre sens de méditation, celui d'« attente », de « contrainte ». La seconde lettre, *ba*, dans l'écriture arabe, ressemble à un bateau souligné d'un point — ce qui constitue un diagramme assez satisfaisant du symbole auquel elle correspond : le niveau, utilisé aussi dans la Maçonnerie. Le sens emblématique de « prosternation et concentration » est ainsi transmis. La lettre finale, *lam*, ressemble à une corde. Sa forme se rapproche beaucoup de celle d'un crochet ou d'un morceau de corde décrivant une courbe. Elle signifie pour le Bâtitseur « la corde qui nous lie tous dans la même union ».

Il y a, selon les Soufis, quatre-vingt-dix-neuf noms ou attributs divins. Le développement de l'action de tous ces noms engendre l'homme complet. Le centième nom est un secret et n'est révélé au Chercheur qu'après qu'il se soit pénétré de l'esprit des autres. Pour les Bâtitseurs le nombre trente-trois représente le tiers du système total d'entraînement qui produit le premier degré d'illumination. Dans le système numérique de l'alphabet arabe (où chaque lettre correspond à un nombre) trente-trois donne : $30 =$ lettre L ; $3 =$ lettre J. C'est le seul moyen de diviser ce nombre avec ce système. Si on regarde alors les lettres L et J comme les éléments d'un mot, elles constituent le mot de passe ou la signification initiatique du premier tiers de l'illumination soufie. Y a-t-il un mot LJ ou JL en arabe ? Oui en vérité. Il y en a deux. LJ signifie « flamme » : il s'agit pour les Soufis de l'illumination, du désir brûlant de l'amour. JL signifie « illustre ». On trouve chez les Bâtitseurs l'épée flamboyante, emblème Maçonnique, suivant l'opinion commune, qu'ils mettent en rapport avec ce sens : les trente-trois noms.

Que dire du centième nom ? Aussi étrange que cela puisse paraître il semble être l'original (maintenant altéré) de l'étrange symbole en forme de G que l'on trouve dans l'étoile maçonnique sous forme d'insigne. Dans le culte des Bâtitseurs, ce G est la lettre arabe Q, à laquelle elle ressemble étroitement ⁽¹⁾. Et Q signifie le secret, l'élément final. Dans cette même table d'équivalences entre les lettres arabes et les nombres, Q est égal au nombre cent.

Cette méthode consistant à utiliser un code à l'intérieur d'un code, ainsi que les lettres et les nombres, pour transmettre des données à la seule intention des initiés est caractéristique des poètes derviches ; l'usage qu'en font Maçons et Soufis est en tous points identique, en trop de points pour qu'il puisse s'agir d'une simple coïncidence. Passons au stade suivant. Si nous ajoutons la lettre Q, le pouvoir caché, au mot de trois lettres ALB, en élidant la lettre A, nous avons, en arabe, un panorama de sens cachés plus étendu :

⁽¹⁾ En arabe courant, le son Q peut être rendu, spécialement par les non-arabes, par G. La tendance est encore plus marquée dans certains pays qui utilisent les mots arabes, mais qui ne connaissent pas eux-mêmes le son guttural Q.

Q-ABL = au préalable, premier, antérieur (primauté du culte).
 Q-ALB = cœur (symbole Soufi pour la contemplation et le contact méta-physique intérieur) ⁽¹⁾.
 L-aQB = titre, honorifique (la distinction du culte).

Et, que ce soit par hasard ou à dessein, si on additionne les trois lettres Q, L, B d'après leurs valeurs numériques en arabe, le total est 132 — qui peut se lire : $32 + 1 = 33$. Or, d'après les Bâtisseurs, il s'agit là d'une allusion à l'enseignement secret transmis en grand secret par celui dont le nom, calculé par la même méthode en arabe, donne le nombre trente-trois. Et c'est ainsi qu'ils l'écrivent :

$$\left. \begin{array}{l} M = 40 \\ H = 8 \\ M = 40 \\ M = 40 \\ D = 4 \end{array} \right\} 132$$

Le mot, écrit selon l'orthographe arabe, est Mohammed. Nous voici maintenant au point où les Bâtisseurs révèlent que la science soufie qu'ils pratiquent faisait partie de l'enseignement secret de Mohammed lui-même.

Ce nombre trente-trois, ou la lettre Q, les Bâtisseurs soufis l'inscrivent dans un pentagramme, et parfois dans une étoile composée de deux triangles. Dans d'autres traditions ésotériques, on explique que ces triangles imbriqués représentent les principes mâle et femelle, ainsi que l'air et le feu, etc. Mais pour les Bâtisseurs soufis, le triangle inférieur a la forme du chiffre arabe sept. Le triangle supérieur est le tracé du nombre huit. Et, pris ensemble, les six côtés des deux triangles composent le chiffre six. Pour eux, ceci se réfère à la série 786. Et 786 c'est la formule religieuse *Bismillah ar-Rahman, ar-Rahim*, réduite en nombres par substitution directe. La signification de cette expression est la même que celle trouvée sur un crucifix soufi du ^{ix}^e siècle en Irlande : Au nom d'Allah, le Bienfaiteur, le Miséricordieux.

La Kaaba (temple cubique) de La Mecque fut reconstruite en 608 après J.-C., alors que Mohammed était âgé de trente-cinq ans, cinq ans avant qu'il ne commence son enseignement. Ce temple fut bâti avec trente et une assises de pierre et de bois ⁽²⁾. Les Soufis ajoutent : « Avec la Terre et le Ciel, trente-trois ».

Il serait abusif d'aller plus loin dans la présentation d'un matériel qui appartient à la fois aux Francs-Maçons et aux fraternités derviches organisées, pour qui il revêt une haute importance initiatique ⁽³⁾. Mais certains faits peuvent être mentionnés en passant car ils présentent quelque intérêt général. La Franc-Maçonnerie, si l'on en croit certains de ses historiens, pénétra en Angleterre au temps d'Aethelstan (aux environs de 894-939), le roi Saxon qui mit l'Angle-

⁽¹⁾ Voir la note « QALB ».

⁽²⁾ Azraqi, cité par Wistenfeld dans le livre de Cornewell : *Architecture Musulmane Primitive*, Londres, 1958, p. 1. Les deux autres assises sont, naturellement, la terre et le ciel, selon le symbolisme soufi.

⁽³⁾ Pour la communication cachée, voir la note « Points ».

terre en contact étroit avec le reste de l'Europe. Sa vie couvrit presque la même période que celle de l'illustre Soufi espagnol Ibn Masarra (883-931) dont l'énorme et durable influence de l'école illuministe sur la pensée occidentale a été mise à jour. Ce fut en ce même siècle que Dhu'l-Nun l'Égyptien, le Soufi et fondateur supposé de l'Ordre derviche des Bâtisseurs vécut et enseigna. Dhu'l-Nun, vénéré par tous les Soufis, était, rapporte-t-on, d'origine nubienne (« noire »), ce qui renvoie à l'adoption des termes « noir » (*feh*) et « connaissance, compréhension » (*feh*) par l'école derviche des Charbonniers que l'on associe aux *Carbonari*.

« Noir » est aussi un autre mot pour Égypte dérivé, dit-on, de la couleur du sol. Nombreux sont ceux qui pensent que l'Art Noir ne signifie rien de plus que l'« Art Égyptien », ou l'« Art de la Compréhension ». Par un processus de pensée similaire, les Vierges Noires des temps médiévaux pourraient se traduire « Vierges Sages ». La confusion entre l'Art Noir, l'Art Hermétique et les Secrets Égyptiens est apparue et réapparue à travers toute la littérature médiévale. Ce malentendu ne repose que sur l'ignorance où sont les étrangers de la similitude des termes « noir » et « sage » en Arabe.

Le lien entre Art Noir, alchimie et Rosicrucianisme a confondu nombre d'étudiants qui ont supposé pour la plupart que si les Européens de l'époque médiévale touchaient à toutes ces questions, la cause en était uniquement la crédulité générale et le désir de pénétrer les secrets, de trouver un enseignement caché.

Le rapport entre les « Shriners » et les Maçons a semblé à beaucoup d'observateurs être une absurdité ou relever de quelque fausse association. Un « Shriner » doit être un Maçon. Son rituel est ouvertement basé sur un mythe et un rituel en rapport avec le Temple Saint de La Mecque. Quel rapport possible, demande-t-on parfois, pourrait-il y avoir entre le temple des Musulmans à La Mecque et le temple de Salomon et sa construction ? A la vérité, le rapport est peut-être très étroit. Il faut d'abord noter que les charges relevées contre les anciens Soufis comprenaient l'allégation terrible qu'un mime des cérémonies du pèlerinage de La Mecque pouvait être effectué n'importe où avec une validité égale à celle du pèlerinage véritable. Deuxièmement il faut se souvenir que le grand maître Soufi Maaruf Karhi (mort en 815) est connu sous le nom de Fils de David, et de « roi », aussi, appellation commune chez les Soufis. Le Fils de David, par association, était Salomon. Salomon était celui qui reconstruisit le Temple. Pourquoi Fils de David ? Parce que Kharki était le disciple de l'illustre maître Daud el Tai. David se dit Daud en Arabe.

Ce David mourut en 781. Moins d'un siècle auparavant, en 691 environ, les Sarrasins rebâtirent le Temple de Salomon sur l'emplacement connu maintenant comme le Dôme du Roc. C'est ce Temple, et aucun autre avant lui, dont les desservants furent les Chevaliers Templiers, accusés de pencher du côté des Sarrasins. Ce n'est pas par hasard qu'après la dissolution de l'Ordre des Templiers les Francs-Maçons reprirent les traditions des Templiers.

Il ne faut pas oublier que la Kaaba (littéralement le cube) est le temple carré de La Mecque. La « pierre noire » de La Mecque est placée dans un angle extérieur de la Kaaba. Elle est ainsi correctement décrite comme la pierre de la Kaaba (ou cube) — on dit couramment Pierre Cubique. Elle est appelée aussi *Hajarel aswad* (pierre noire). « Noir », comme il a été noté, est rendu par « charbon » et la « pierre du noir » peut se rendre par *Hajarel fehmi*, « pierre de sagesse », ou même, en traduction, « pierre des Sages ». Pour tous les Musulmans c'est le seul endroit auquel le lieu saint connu sous le nom de Temple de Salomon en Palestine le cède en importance.

La tradition soufie nous parle d'un groupe de Soufis classiques des premiers temps constitué d'un certain nombre d'hommes qui se réunissaient dans le Temple de La Mecque et s'étaient voués à son service. Quand Jérusalem tomba aux mains des Arabes, le premier acte des Musulmans fut de remettre en état l'emplacement du Temple de Salomon afin qu'il devienne propriété de l'Islam. Le fait que les décorations intérieures plus tardives du Dôme du Roc contiennent des dessins symboliques soufis prouve que la tradition soufie s'y est maintenue. Les églises des Templiers et d'autres indications montrent l'influence de cette version sarrasine du Temple de Salomon.

Il y a deux lignes de diffusion de cette science vers l'Ouest — au début par l'Espagne sarrasine avec ou sans apport juif dans le mélange des idées (car les Juifs coopéraient activement avec les Kabbalistes arabes), et de nouveau à travers les Croisades, lorsque des membres du culte des Bâtisseurs, ainsi qu'on les appelait, trouvèrent sans doute des rituels similaires chez les derviches du Proche-Orient.

Enfin, le motif ombre-et-lumière attribué à la Franc-Maçonnerie a son pendant de façon si exacte chez les derviches que cela seul fournirait une cause d'étonnement. Les derviches parlent de la lumière comme de la vérité, de l'illumination. Le noir comme nous l'avons déjà vu est associé à la sagesse (dont il est l'homonyme en arabe) ; et blanc, aussi, a le sens de compréhension. Connaitre la signification véritable de la sagesse et de la lumière, du bien et du mal, de l'« obscurité » réelle de l'ignorant, c'est là le point central de l'activité derviche. Finalement les Soufis s'appuient à cet égard sur le Verset de la Lumière du Coran (Sourate 24, 35), qui dit : « Les actions des réprobateurs sont semblables à l'obscurité = obscurité sur obscurité. Il n'a pas de lumière du tout celui qui n'a pas la lumière d'Allah. » Ce thème est abordé en menu détail par Ghazali, dont nous connaissons l'influence sur l'Occident scolastique. Il écrivit un livre en prenant pour thème la lumière et l'obscurité — *La Niche des Lumières*.

Les derviches reprennent ce thème de la lumière et de l'obscurité dans la littérature. Un assez bon exemple en est ce passage du *Jardin Secret* de Shabistari, composé en 1319 : « Le chemin du derviche est obscur dans les deux mondes ; pourtant qu'est-ce qui réjouit le voyageur et annonce les tentes toutes proches sinon l'obscurité à l'horizon du désert... Au sein d'un jour de ténèbres brille la lumière. »

La traduction de Johnson Pasha (*Le Dialogue du Gulshan-i-Raz*,

le Caire 1903), que les sources en soient les Maçons ou les Bâisseurs, n'est pas inconnue dans la littérature anglaise. Pope, par exemple (*Dunciad*, livre IV), s'est peut-être servi d'une allégorie soufie pour écrire :

Que l'on donne l'obscurité visible assez
Pour montrer à demi, voiler à demi l'intention profonde.

A l'aide de ce que nous savons de la façon de faire des derviches, nous pouvons déchiffrer le mystérieux message contenu dans un signe Maçonnique curieux et répété dans les édifices médiévaux. C'est un signe qui ressemble au chiffre quatre. Si les Maçons professionnels du Moyen Age étaient en rapport avec les ordres derviches en Occident, comme l'étaient certainement les ouvriers bâtisseurs orientaux, nous tenons là un message caché.

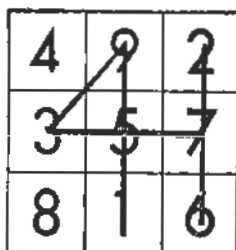
Le diagramme soufi connu sous le nom de Carré Magique de quinze se présente ainsi :

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Ce carré donne la somme de quinze, qu'on additionne les lignes de chiffres (de un à neuf) dans n'importe quel sens. On s'en sert dans la Kabbale comme d'une grille au moyen de laquelle on peut communiquer un message. Le procédé consiste à joindre par des lignes les nombres sur lesquels on veut attirer l'attention. Le signe maçonnique dont nous nous occupons a quelque peu cette forme :



Si ce signe est superposé à la grille, il devient possible de voir sur quels nombres porte le message. Le tracé traverse tous les carrés de la figure, sauf un : celui occupé par le nombre huit !



Le nombre huit est le symbole de l'expression parfaite, c'est l'octogone, qui représente, entre autres choses, le cube. De plus, le signe couvre huit carrés sur un total de neuf. Le sens est celui-ci : « Le huit (équilibre) est la voie vers le neuf. » Neuf correspond en arabe à la lettre *Ta*, dont le sens caché est « connaissance secrète ».

Le tracé de ce signe qui ressemble à un quatre avec une barre (ou une courbe quelquefois) reçoit une signification supplémentaire quand on réalise qu'il est en même temps une représentation grossière du mot arabe *hou* — le mot liturgique derviche, chanté pour engendrer des états extatiques.

Que les Maçons aient des liens avec l'alchimie, ce signe à lui seul le montre, et cela devient encore plus plausible si on sait que ce carré magique était en usage en Chine et que, dans des commentaires récents, les chercheurs étudiant l'alchimie le rattachaient à l'alchimie dite symbolique autant qu'à la tradition taoïste. S'il était besoin de plus amples indications, on pourrait se référer au fait que ce même carré magique était connu de Geber, patron de l'alchimie tant orientale qu'occidentale et (ainsi que le remarque le Professeur Holmyard) qu'il était connu aussi de la société soufie dont Geber était membre.

Bien loin qu'il s'agisse d'un assemblage anormal et accidentel de connaissances mystérieuses et dénuées de liens entre elles, il est presque certain que les alchimistes, les Francs-Maçons, les Rosicruciens, les *Carbonari* se mêlaient entre eux, du fait des constituants symboliques soufis de leur objectif originel ou premier : le développement de la conscience humaine.

LE LANGAGE SECRET

III. — LA PIERRE PHILOSOPHALE

Au fond de la mer sont d'incomparables richesses.
Mais si tu cherches la Sécurité, c'est sur le rivage qu'elle
se trouve.

(SAADI, *Le Jardin de Roses.*)

Robert de Chester, Anglais ayant étudié en Espagne sarrasine, introduisit l'alchimie dans la Chrétienté médiévale par un livre qu'il acheva en 1144. C'était une traduction d'un livre arabe, et, comme le remarque le Professeur Holmyrd (*Alchemy*, Londres, 1957, p. 103), l'auteur y affirme catégoriquement qu'à l'époque cette science n'était pas connue du « monde Latin ».

Depuis lors, il y eut toujours lutte entre les deux interprétations de l'« Art ». Fallait-il le prendre à la lettre, ou l'alchimie était-elle un système de développement spirituel et mental ? Presque inévitablement, de nombreux chercheurs sont passés à côté de ce fait : elle fut abordée à la fois du point de vue de la chimie et du point de vue initiatique. En conséquence, certains prétendent que l'alchimie était le précurseur de la chimie, occupée exclusivement à produire la Pierre Philosophale ; d'autres qu'elle est née des tentatives antérieures pour dorer ou plaquer des métaux et les faire passer pour de l'or ou de l'argent ; d'autres qu'elle est un art sublime qui ne se préoccupe que des potentialités de la conscience humaine.

Les faits sont bien moins compliqués qu'il ne paraît à ceux qui n'ont pas relié l'allégorie soufie à ce qui n'est souvent qu'une littérature dérivée. Il faut rappeler en premier lieu que ces gens que l'on met indistinctement dans le même sac, comme étant des alchimistes, et dont on a si souvent traité le travail comme un tout, constituent en réalité plusieurs espèces d'individus avec des lignes de travail différentes ou analogues.

Les recettes d'orfèvres, apparues très tôt, ne prouvent pas que la terminologie alchimique ne fut point utilisée par des mystiques. De deux personnes dont on suppose qu'elles ont également trouvé l'élixir, l'une peut bien se trouver être un charlatan, et l'autre un maître mystique. La littérature médiévale indique abondamment l'évidence d'une lutte constante pour une forme de développement mental, sous le couvert de termes alchimiques.

L'erreur ne fut pas redressée lorsque le chimiste français M. P. E.

Berthelot, en 1888 et 1893, examina une grande variété de documents alchimiques. En travailleur consciencieux, il découvrit que les premiers documents accessibles avaient moins de deux mille ans. De plus, il découvrit des livres contenant des recettes de métallurgie pour travailler et teindre les métaux — des manuels artisanaux dont le contenu était truffé de spiritualité. On conclut, avant que ne fussent nés la majorité des lecteurs de ce livre, que l'alchimie était une sorte d'aberration, une dégénérescence de la métallurgie et de la chimie de la toute première heure que pratiquaient les Grecs en Égypte.

On ne considéra pas ces matériaux à la lumière de l'idée que l'alchimie était la terminologie adoptée par une école enseignante pour la projection de son message sous forme allégorique, et dont l'origine était tout à fait étrangère à la métallurgie.

La littérature alchimique, considérée comme un phénomène unique, est si immense que des vies entières ont été passées à essayer de la comprendre. Elle contient des contrefaçons plus ou moins plausibles en grec, en latin, en arabe et dans des langues occidentales plus récentes. Parfois ces écrits sont incohérents, voilés de symbolisme et traversés d'allégories et d'images bizarres telles que dragons, couleurs changeantes, épées flamboyantes, métaux et planètes.

L'hypothèse qui fait de la recherche de la transmutation une entreprise née d'une fausse compréhension des documents artisanaux ne suffit nullement à expliquer l'utilisation cohérente de cette terminologie par les alchimistes. A la lecture des mots arabes pour lesquels les traducteurs ont choisi des équivalents latins, nous pouvons juger, d'après l'usage que les Latins ont fait de ces termes, s'ils s'essayaient à une véritable transmutation des métaux ou à quelque chose d'autre. En d'autres termes, nous pouvons distinguer le chimiste du spiritualiste. C'est un des moyens de déchiffrer l'histoire de l'alchimie médiévale.

Il nous faut partir du commencement, avec celui que nous connaissons comme le père de l'alchimie, Jabir Ibn el-Hayyan. Les alchimistes arabes et européens ont les uns comme les autres reconnu en Jabir le patron de cet art depuis le VIII^e siècle. Toute l'alchimie que nous connaissons comme telle depuis lors contient la doctrine des trois éléments : le sel, le soufre et le mercure. Il faut les combiner correctement pour obtenir l'Or Philosophal. Nombre d'alchimistes — tous, pourrait-on presque dire — soulignent le fait que ces substances ne sont pas les mêmes que celles que nous connaissons sous le nom de sel, soufre et mercure. De plus, Geber (nom sous lequel on connaissait Jabir en Occident) aurait introduit, selon le Professeur Holmyrd, la doctrine du soufre et du mercure, doctrine qui « semble n'avoir pas été connue des anciens ».

L'alchimie telle qu'on l'a pratiquée depuis le VIII^e siècle porte la marque de Jabir Ibn el-Hayyan. Qui était-il, et qu'entendait-il par soufre et mercure ? Selon les livres latins, aussi bien qu'arabes, Jabir était surnommé El-Sufi, le Soufi ⁽¹⁾.

(1) Au Moyen Age on donnait à l'alchimie le nom d'Art Sopnique.

Dans ses œuvres il se reconnaît pour maître l'Imam Jafar Sadiq (700-765), et il en parle avec le plus grand respect. Et Jafar Sadiq est le grand maître Soufi dont le nom figure dans presque toutes les « chaînes de transmission » du savoir soufi — savoir auquel des hommes faisant autorité comme Rumi et Ghazali donnent le nom d'alchimie. Ghazali intitule même l'un de ses livres les plus importants : *L'Alchimie du Bonheur*. Ibn El-Arabi que les « Grands Noms » sont appelés or et argent.

Qu'est-ce que cette Pierre Sophistique, la Pierre des Philosophes, comme on l'appelle, et qui transmuterait de vils métaux en métaux précieux ? Il n'est ici pour nous que de retraduire certains mots en arabe, et de voir l'usage technique qu'en font les Soufis, pour découvrir de quoi parle Jabir.

Le but de l'humanité, selon les Soufis, c'est la régénération d'une partie essentielle du genre humain. La dysharmonie et l'inaccomplissement qui sont en lui résultent de ce qu'il est séparé de son essence. Sa quête, c'est la purification des scories et l'activation de l'or. Le moyen d'y parvenir se trouve en l'homme — c'est la Pierre Philosophale. Le mot arabe pour pierre s'associe au mot signifiant « caché, défendu ». Ainsi le symbole de la pierre fut-il adopté conformément à la règle normale d'assonance, en usage chez les Soufis.

En Occident, on donne ainsi le nom de Azoth à la pierre, à la chose cachée, si puissante. Les Orientalistes font remonter ce mot Azoth à l'un de ces deux mots : *el-dhat* (ou *ez-zat*), qui veut dire essence ou réalité intérieure — ou bien à *zibaq*, le mercure. La pierre, selon les Soufis, est le *dhat*, l'essence, dont la puissance est telle qu'elle peut transformer tout ce qui se trouve en contact avec elle. C'est l'essence de l'homme, qui participe de ce qu'on appelle le divin. C'est « l'éclat du Soleil », capable de soulever l'humanité et de l'amener à sa prochaine étape.

Nous pouvons aller beaucoup plus loin encore. Trois éléments concouraient à la production du *dhat*, après qu'ils aient été soumis au « travail » (traduction du mot *amal*). Ces éléments sont : le soufre (*kibrit*, homonyme de *Kibirat* : « grandeur, noblesse ») ; le sel (*milh*, homonyme de *milh* : « bonté, savoir ») ; et le mercure (*zibaq*, qui a la même racine que le mot signifiant « ouvrir une serrure, briser » ⁽¹⁾).

A moins de savoir comment on employait ces mots et de connaître ce à quoi ils correspondaient, nous n'avons pas la clef de l'alchimie. Ibn El-Arabi lui-même révèle le sens de deux d'entre eux, lorsqu'il dit que le soufre représente le divin et le mercure la nature. Leur interaction, en proportions correctes, produisait l'Azoth. L'essence ennoblie. La traduction latine a fait se perdre l'assonance existant dans les œuvres soufies, mais l'interprétation s'en poursuit (pour le bénéfice des non-Arabs) dans les livres persans, comme *L'Alchimie du Bonheur* de Ghazali.

(1) Paracelse (1493-1541) note que « le mercure est l'esprit, le soufre est l'âme, le sel est le corps ».

On affirme aussi que la science alchimique a été transmise par d'anciens maîtres, dont certains sont cités. Parmi eux, selon les écrivains d'Orient et d'Occident, se trouve Hermès, connu des Arabes sous le nom d'Idris. Auteurs et praticiens d'Occident admettent à un tel point une transmission à partir d'Hermès qu'ils appellent souvent l'alchimie l'Art Hermétique et que ce titre lui est toujours resté depuis qu'ils ont accepté des Arabes cette origine.

Saïd de Tolède (mort en 1069), l'historien hispano-arabe, donne cette tradition à propos de Thot ou d'Hermès : « Les sages affirment que toutes les sciences antédiluviennes commencent avec le premier Hermès, qui vécut à Sa'id, en Haute-Égypte. Les Juifs l'appelaient Enoch et les Musulmans Idris. Il fut le premier à parler du côté matériel du monde supérieur et des mouvements planétaires. Il édifia des temples pour adorer Dieu... médecine et poésie étaient ses fonctions... [Il] annonça une catastrophe de feu et d'eau avant le Déluge... Après le Déluge, les sciences, y compris l'alchimie et la magie, furent pratiquées à Memphis sous Hermès le Second le plus connu de tous (1). »

Hermès Trismégiste, qui a fort bien pu représenter trois maîtres différents, n'est pas seulement le père présumé de l'alchimie. On trouve son nom parmi les anciens maîtres de ce qu'on appelle maintenant la Voie des Soufis. Autrement dit, Soufis et alchimistes revendiquent les uns et les autres Hermès comme étant un de leurs initiés. Ainsi, Jafar Sadiq le Soufi, Jabir le Soufi, et Hermès, réputé Soufi, passent-ils tous, aux yeux des alchimistes d'Orient et d'Occident pour être des maîtres de leur art.

Les méthodes de concentration, distillation, maturation et mélange, pourvues de noms chimiques, ne représentent rien d'autre qu'une organisation du mental et du corps en vue de produire un résultat humain et non chimique. Qu'il y ait eu des imitateurs pratiquant la chimie physique, cela ne fait aucun doute. Mais il est également vrai de dire qu'il y eut, jusqu'à une époque assez récente (et il en reste encore en certains lieux), des gens qui croyaient que les choses spirituelles avaient un équivalent physique.

Qui était Jafar Sadiq, le maître de Jabir, et son instructeur ? Rien d'autre que le Sixième Imam, ou Guide, descendant de Mohammed par Fatima ; beaucoup pensent qu'il était de la lignée directe de ceux qui ont transmis l'enseignement intérieur de l'Islam à eux confié par Mohammed lui-même, et qu'on appelle Soufisme.

Jabir Ibn el-Hayyan fut longtemps un proche compagnon des Barmecides, les vizirs d'Haroun el-Rashid. Ces *barmakis* étaient des descendants des prêtres des sanctuaires bouddhistes afghans, et disposaient, croyait-on, des anciens enseignements qui leur avaient été transmis de cette région. Haroun el-Rashid lui-même était un fidèle associé des Soufis, et l'on rapporte des exemples de pèlerinages qu'il fit pour rencontrer et honorer des maîtres Soufis.

(1) Cf. ASÍN PALACIOS, *Ibn Masarra*, p. 13.

Il n'est pas nécessaire pour la présente thèse de supposer que la science alchimique soit venue d'Égypte, en droite ligne des écrits de Thot, ou de quelque chose d'analogue. Selon la tradition soufie, cette science fut transmise par Dhu'l-Nun l'Égyptien, le Roi ou Seigneur du poisson, l'un des plus fameux d'entre les maîtres Soufis classiques.

Qui était Hermès, ou quelle conception se faisait-on de lui en général ?

Il était le dieu qui accompagnait les âmes des morts dans le monde souterrain et qui transmettait les messages des dieux. Il était le lien entre l'extra-humain et le terrestre. Comme Mercure, son homologue, il se déplaçait à une vitesse considérable, ignorant le temps et l'espace, justement comme le fait l'expérience intérieure. Il est un athlète, un homme développé ; aussi considère-t-on qu'il ressemble sous son aspect extérieur à « l'homme accompli » des Soufis. Ses plus anciennes statues le montrent sous les traits d'un homme mûr, d'un homme d'âge et de sagesse, résultats corrects, pense-t-on, d'un juste développement. Il inventa la lyre, et, par la musique, provoquait un changement dans l'état de ses auditeurs comme le font les Soufis et d'autres. Avec sa flûte il plongea un géant dans le sommeil : cette action fut prise comme un indice du caractère hypnotique d'Hermès dans sa personification typiquement soufie. Le rapport entre cette activité hypnotique et mysticisme et médecine est évident.

La science ancienne, sa préservation et sa transmission sont solidement ancrées à cette image d'Hermès. Il a son double féminin — Sesheta — dont le nom est associé à l'édification des temples et qui avait la garde des livres où était conservée l'ancienne sagesse. Il est représenté sous la forme d'un oiseau de même que la Vérité Soufie et l'homme pourvu d'aspirations selon le Soufisme. C'est quelquefois un homme à tête d'ibis ; la tête indiquerait alors les aspirations, ou les réalisations du mental, localisé dans la tête.

Le monde fut créé par une parole de Thot : huit aspects (symbolisés par quatre dieux et quatre déesses) furent créés à partir d'un son qu'il émit. Le caractère octuple de l'enseignement soufi est symbolisé par le diagramme octogonal du mot « *hou* » — qui est le son soufi.

Quelles que soient les autres divinités ou légendes qui ont pu se confondre dans les personnalités d'Hermès, Mercure et Thot, le principal élément médiateur entre l'humain et le divin subsiste dans la sagesse, la musique, les lettres et la médecine.

Sous leur triple aspect — égyptien, grec et romain — les éléments équivalents ont été mis en correspondance. Il reste associé à une forme de sagesse transmise à l'homme de source divine. Elle est sans doute bien plus compréhensive que le modèle alchimique qui lui fut donné par la suite.

Des siècles durant les hommes furent déconcertés par l'enseignement fameux d'Hermès Trismégiste, inscrit sur une Table d'Émeraude, que les Arabes ont transmis comme étant le grand principe intérieur du Grand Œuvre. Elle représentait pour les alchimistes la suprême autorité. La voici, telle qu'on peut la transcrire :

Voici la vérité, la certitude la plus vraie, sans mensonge aucun. Ce qui est en haut est comme ce qui est en bas. Ce qui est en bas est comme ce qui est en haut. Il faut atteindre au miracle de l'unité. Toute chose prend forme de la contemplation de l'unité par la voie de l'adaptation, et toutes les choses viennent de l'unité. Le Soleil et la Lune sont ses parents. Elle naquit du vent et fut nourrie par la Terre. D'elle vient toute merveille, et sa puissance est totale. Jetez-la sur la terre et la terre se séparera du feu. L'impalpable s'est séparé du palpable. Grâce à la sagesse, elle s'élève doucement de la terre vers le ciel. Puis elle descend sur la terre, en réunissant le pouvoir de ce qui est supérieur et de ce qui est inférieur. Ainsi le monde entier sera illuminé, et l'obscurité disparaîtra. C'est là le pouvoir de toute force — elle surmonte ce qui est fragile et traverse les solides. Ainsi le monde fut créé. Et l'avenir sera plein de merveilles, et ceci est la voie.

Je suis Hermès, Trois Fois Sage, ainsi nommé parce que je détiens les trois éléments de toute sagesse. Et ainsi s'achève la révélation de l'œuvre du Soleil.

Ceci est identique au dicton soufi (Introduction à la *Perception de Jafar Sadiq*) : « L'homme est le microcosme, la création le macrocosme — l'unité. Tout vient de Un. Avec l'aide du pouvoir de contemplation tout peut être atteint. Il faut d'abord que cette essence soit séparée du corps, puis combinée avec le corps. Tel est le Travail. Partez de vous-même, terminez avec tout. Avant l'homme, au-delà de l'homme la transformation. »

Si l'on peut établir qu'il existait une activité telle que celle de la science métallurgique, qui ressemblait à l'alchimie, et si l'on peut établir aussi qu'il existait une alchimie spirituelle exempte d'expérimentation chimique, il reste encore un point qui a échappé aux commentateurs. Jabir (ou ceux qui l'ont suivi, dont quelques-uns au moins étaient Soufis) a effectivement poursuivi des recherches chimiques. Ils ont fait des découvertes qui sont, on le reconnaît, à la base de la chimie moderne. Pour un esprit contemporain, cela signifie qu'ils cherchaient la Pierre Philosophale — qu'ils s'essayaient réellement à la transmutation des métaux. Auraient-ils pu passer des années d'expérimentations et supporter avec patience les échecs qu'ont subis tous les alchimistes, s'ils n'avaient pas eu la conviction d'une possibilité théorique de réussite ? Des expériences aussi sérieuses, les auraient-ils accomplies, au sein de sociétés qui ne voyaient pas d'un bon œil les activités religieuses individuelles, simplement comme camouflage, pour créer une façade si achevée qu'il leur fallait effectivement faire des essais de transmutation ?

Dans la pensée courante, deux défauts s'opposent à la compréhension des faits réels. Le premier, c'est que l'on a tendance à juger les gens du passé d'après soi-même. Le second, c'est la difficulté habituelle qui se dresse devant le théoricien superficiel : il n'a point franchi les portes d'une école soufie. Les Soufis ont une tradition qui a été maintenue depuis des siècles : on peut la résumer au moyen du mot « entreprise ». Une entreprise soufie n'a peut-être pas l'air scientifique, selon les critères contemporains, mais n'en est pas moins largement mise en application. On donne au Chercheur une entreprise qu'il doit mener à bien. Ce peut être un problème alchimique, ou ce peut être

l'effort de parvenir à la seule conclusion que cette entreprise est irréalisable. Il doit, dans l'intérêt de son développement propre, mener à bien cette entreprise avec une foi totale. En prévoyant ce à quoi il s'efforcera et en menant son effort à bonne fin, il parvient au développement spirituel. Alchimique ou autre, l'entreprise peut bien être irréalisable, mais elle constitue le cadre de travail où s'emploient sa persévérance et son application, où sont poursuivis son développement mental et moral. En cela, le cadre lui-même est d'importance secondaire. Dans la mesure où il est permanent pour lui et peut-être pour la durée de sa vie, il n'est nullement d'importance secondaire, car il devient son point d'attache permanent et son cadre de référence. Il y a quelque chose d'un peu semblable à cet esprit dans la façon dont on entreprend, au sein des autres sociétés, toutes les compétitions de sport ou de montagne, ou même de culture physique. Montagne ou développement musculaire représentent les points fixes, mais ne constituent pas l'élément réellement transformé par l'effort. Ce sont les moyens, non la fin. Le concept dans son ensemble peut bien paraître étrange, mais en fin de compte il repose sur sa propre logique. Ce n'est pas le cadre du travail qui se modifie par l'effort, mais l'être humain lui-même. Et ce qui compte, c'est le développement de l'être humain et rien d'autre.

Une fois que l'on a saisi le concept soufi de l'évolution délibérée de l'humanité, les autres éléments trouvent leur place. Peut-être enseigne-t-on le latin dans certaines écoles dans un semblable esprit, pour développer une partie du mental. Un observateur extérieur ou littéral pourrait dire que l'étude du latin est une occupation des moins utiles. Tout dépend de la façon dont il entend le mot « utile ». Récemment j'ai entendu quelqu'un parler d'un fumeur de cigarettes comme d'« un appareil à consumer le tabac ». C'est vrai, mais seulement d'un certain point de vue — exactement comme on peut considérer une automobile comme un moyen de brûler de l'essence. Ses autres fonctions ont été négligées par cette affirmation — qui, pourtant, peut-on dire, reste vraie dans les limites d'un contexte étroit.

Il y a sur l'alchimie une allégorie soufie, intéressante par ses rapports avec la pensée occidentale. Un père avait plusieurs fils paresseux. Sur son lit de mort, il leur dit qu'ils trouveraient son trésor caché dans un champ. Ils retournent le champ sans rien trouver. En désespoir de cause, ils semèrent du blé ; la récolte fut magnifique. Ainsi firent-ils plusieurs années de suite. Ils ne trouvèrent pas d'or, mais, indirectement, se trouvèrent à la fois enrichis et habitués à un travail constructif. En fin de compte, ils devinrent d'honnêtes fermiers et oublièrent le trésor enfoui.

La quête de l'or par les méthodes alchimiques procure ainsi des richesses autres que celles qu'on s'attendait à trouver. Sûrement cette histoire était-elle connue en Occident, car elle est effectivement citée à la fois par Bacon et par Boerhaave, le chimiste du xvii^e siècle, qui souligne l'importance du travail plutôt que de l'objectif présumé. Bacon dit, dans son *De Argumentis Scientiarum* : « L'alchimie est

semblable à cet homme qui dit à ses fils qu'il avait à leur intention enterré de l'or dans sa vigne. Ils creusèrent et ne trouvèrent point d'or mais grâce à cela la terre fut retournée autour des pieds de vigne, ce qui permit une abondante récolte. »

Le *Speculum Alchemiæ*, du XIII^e siècle, attribué à Bacon, donne un aperçu de la théorie évolutionniste de l'alchimie : « Je dois vous dire que la Nature toujours se tourne et s'efforce vers la perfection de l'Or, mais bien des accidents interviennent qui changent les métaux. »

Nombre de commentateurs soufis des poèmes évolutionnistes de Rumi (« Tout d'abord l'Homme apparut dans le domaine minéral ») disent : « Le métal humain doit d'abord être raffiné et développé ».

La Pierre Philosophale, dans sa fonction de médecine universelle et de source de longue vie, nous montre un autre aspect de l'alchimie spirituelle qui se raccorde exactement aux procédés soufis. L'intérêt, ici, tient au fait que dans la tradition soufie la pierre, ou l'élixir, est un état d'esprit, que le médecin concentre en lui-même et qu'au moyen de son esprit il transmet au patient. Certains des récits occidentaux où il est question de malades ranimés, lorsqu'on les lit dans cette perspective, nous permettent de voir ce qu'était cette pierre. De ce que l'esprit a été concentré et transformé d'une certaine manière (combinaison du sel, du mercure et du soufre) résulte la pierre — une certaine puissance. Cette pierre est alors projetée sur le patient, qui guérit.

La pierre (force) secrète (car dissimulée au sein de l'esprit) est la source et l'essence de la vie même.

Récemment, les recherches historiques ont mis à jour le fait que l'alchimie, mettant en jeu des idées et un synbolisme semblables, se pratiquait en Chine dès le V^e siècle avant J.-C. Des savants chinois, japonais et occidentaux assurent que le développement de l'alchimie en Chine fut à l'origine spirituel et qu'elle n'apparut que plus tard sous son aspect métallurgique. Il se peut que ceux qui travaillaient sur les métaux aient emprunté leur sujet aux théologiens taoïstes, et non pas l'inverse, comme on pourrait le croire à première vue. La plupart, sinon la totalité des idées de l'alchimie regardée comme processus spirituel, se trouvent dans l'enseignement de Lao-tseu, le sage chinois fondateur du Taoïsme, qui naquit probablement en 604 avant J.-C.

La théorie de l'élixir, d'une préparation ou d'une méthode conférant l'immortalité, nous la trouvons aussi bien chez les philosophes chinois qui ont un lien avec l'alchimie que dans l'ouvrage hindou *Atharva Veda* qui remonte à plus de 2000 avant J.-C. Comme le signale le Professeur Read, les philosophes chinois déclarent nettement qu'il existe trois alchimies : la première destinée à conférer la longévité au moyen d'or liquide ; la seconde qui produit un ingrédient sulfureux rouge pour la fabrication de l'or ; la troisième ayant pour but de transmuter en or les autres métaux ⁽¹⁾.

(1) Dr JOHN READ, *Prelude to Chemistry*, Londres, 1936.

Dans son *Étude de l'Alchimie Chinoise*, achevée à l'Université de Californie, le Dr O. S. Johnson expose en détail un remarquable matériel qu'il a tiré de sources chinoises et qui a trait à l'ancienneté de cet art et à son identification à la recherche de l'immortalité par les efforts de l'homme pour son développement.

Lu Tsu, l'alchimiste chinois (cité par William A. P. Martin, *The Lore of Cathay*, 1904, p. 59), expose ce qui dans la pensée de quelques écrivains était un « procédé chimique » de transmutation délibérément déroutant. On peut y voir aussitôt, en le lisant à la lumière de ce qui a déjà été dit, une allusion au développement potentiel de l'essence de l'homme. On ne sera dérouté que si l'on essaie d'y trouver des instructions de laboratoire : « Je dois cultiver mon propre champ avec diligence. En son sein se trouve un germe spirituel capable de vivre mille ans. Sa fleur est semblable à l'or jaune. Le bouton n'est pas grand mais ses graines sont rondes et semblables à un joyau sans tache. Sa croissance dépend du sol du palais central, mais son irrigation doit provenir d'une fontaine supérieure. Après neuf ans de culture, racine et branche peuvent être transplantées dans le ciel des génies supérieurs. »

Traduit en termes soufis, cela donnerait : « L'homme doit se développer par un effort personnel vers une croissance de nature évolutionnaire et ainsi il stabilise sa conscience. Il a initialement une toute petite, brillante, précieuse essence. Son développement dépend de l'homme mais doit être mis en route par un maître. Lorsque l'esprit est cultivé de façon correcte et convenable, la conscience est transportée sur un plan sublime. »

Pour ceux qui s'intéressent à des matières telles que la chronologie, ce qui précède semble indiquer que, comme le disent les Soufis, leur science n'a pas d'âge et remonte à l'antiquité la plus reculée. Il y a dans les hymnes des Aryens que l'on situe aux environs de 2000 ans avant J.-C., des indices d'une formulation de doctrines que l'on a été amené à considérer comme étant soufies, dans le sens où elles mettent en œuvre certaines pratiques de sublimation et de développement. On y mentionne aussi la production de certains métaux.

Les alchimistes d'Occident avaient conscience de poursuivre un objectif intérieur — ceci résulte clairement de leurs admonestations et des innombrables illustrations énigmatiques contenues dans leurs œuvres. Il n'y a aucune espèce de difficulté à lire l'allégorie soufie, si l'on a en tête son symbolisme. Au xvii^e siècle, un millier d'années après l'époque de Geber, leur inspirateur originel (né vers 721), les alchimistes européens tenaient des listes des maîtres successifs qui rappelaient les « origines spirituelles » des Soufis. L'un des éléments les plus intéressants à ce propos est que ces chaînes de succession mentionnent des personnages que la tradition soufie et sarraasine relie, mais qui n'ont pas d'autre point commun. Dans les récits, nous trouvons les noms de Mohammed, Geber, Hermès, Dante et Roger Bacon.

Les recherches récentes ont montré que les matériaux soufis furent

aux sources de l'œuvre illuministe de Dante, la *Divine Comédie* par exemple. Et, en fait, ses attaches soufies ont dû être de tout temps connues des alchimistes. Raymond Lulle, le mystique majorquin, est cité et recité comme étant un adepte de l'alchimie. Ses œuvres nous apprennent pourtant qu'il avait effectivement emprunté ses exercices aux Soufis dont il cite les noms comme tels.

Dans la ligne de succession, les illuministes soufis arabes et juifs invoquent Hermès (symbole de la plus antique sagesse d'origine céleste), Mohammed (et quelques-uns de sa famille et de ses compagnons), Jabir ou l'un de ses associés, et à leur suite les ordres modernes. La science des alchimistes latins d'Occident s'inspire des œuvres d'Hermès, Geber, puis des illuministes : Bacon, Lulle aussi, et divers autres praticiens d'Occident.

On trouve à l'envi dans la doctrine alchimique le concept soufi : à partir de la diversité, obtenir l'unité, intégrer l'esprit puis la conscience intérieure, grâce à la présence d'un maître qui fournira la clef ⁽¹⁾, grâce à l'application correcte des homonymes du sel, du soufre et du mercure afin d'atteindre la « lumière » selon les illuministes.

Seule sa dissimulation sous une phraséologie chimique lui évita d'être attaquée en tant qu'entreprise privée pour le progrès humain, étrangère à l'Église. Voici un exemple typique, l'en-tête, dans le *Viridarium Chymicum* — vaste recueil publié en 1624 :

La totalité de l'Œuvre de Philosophie. Ces choses auparavant contenues dans de multiples formulations sont désormais visibles en une seule. Le point de départ, c'est le Maître (littéralement « l'ancien ») et il apporte la Clef. Le Soufre, avec le Sel et le Morcure, donnera la richesse.

Dans la dernière phrase, l'auteur, dans toute la mesure où il l'ose, donnant en réalité un avertissement contre l'alchimie physique, souligne le fait que cet énoncé énigmatique était symbolique et devait être appliqué à l'enseignement secret de la perfection de soi-même et de l'alchimie humaine.

Si vous ne voyez rien ici, vous ne serez pas capable de chercher plus avant. Vous serez aveugle, bien qu'étant au milieu de la lumière.

Que l'alchimie, pour l'Occident comme pour l'Orient, ne fût pas une tradition stérile, répétitive, ne reposant que sur la science antique, cela est plus qu'intéressant. Elle était constamment renouvelée à partir des enseignements d'hommes qui avaient été en contact avec l'étude soufie. Ceci est rendu évident par la succession constante de noms qui apparaissent et dont un grand nombre, comme nous le savons, ont été en contact avec des Soufis, des écoles soufies, ou font usage de la terminologie soufie. Bacon, par exemple, ne lut pas simplement les œuvres attribuées à Geber. Il alla en Espagne et trouva la source, nous le savons par les citations qu'il a faites des

(1) « Norton (xv^e siècle) pose le principe que les secrets de la « holi Alkimy » peuvent seulement être communiqués verbalement au néophyte choisi, par un Maître divinement désigné — et sur un *Million*, trois à peine recevaient auparavant l'ordination de l'Alchimie » (J. READ, *op. cit.*, p. 178).

enseignements soufis formulés par les illuministes Soufis du ^{xiii}^e siècle. Lulle n'a pas seulement étudié le Soufisme dans sa pratique et employé certains exercices, mais, cette connaissance il l'a transmise, si bien que son nom en est venu à être constamment invoqué par les alchimistes ultérieurs. Paracelse, et d'autres, ont suivi la même ligne.

Paracelse, qui avait voyagé en Orient, et reçut son entraînement soufi en Turquie, introduisit plusieurs termes soufis dans la pensée Occidentale. Son « Azoth » est identique à l'*el-dhat* Soufi (qui se prononce *az-zauth* en persan, et donc aussi dans la plupart des poèmes Soufis). *Paragranum* est tout simplement une désignation latine pour la science de la nature intérieure des choses.

Du fait de la Réforme, Paracelse se devait d'être prudent dans sa façon de s'exprimer, car il mettait en avant un système psychologique qui ne coïncidait ni avec les voies catholiques ni avec les voies protestantes. A tel endroit, il déclare : « Lisez avec votre cœur, jusqu'à ce que, à une date future, vienne la vraie religion. » Il se servait aussi, pour désigner la connaissance intérieure, de la comparaison soufie du « vin ». Ce qui le fit accuser d'ivrognerie. Ce passage, sous sa plume, ne peut être accepté que d'un point de vue soufi :

« Écartons-nous de toutes les cérémonies, conjurations, consécra-tions, etc. et de toutes les illusions semblables et ne plaçons notre cœur, notre volonté et notre confiance que sur le vrai rocher... Si nous abandonnons notre égoïsme, la porte nous sera ouverte et le mystère nous sera révélé. » (*Philosophia Occulta.*)

Il cite même l'adage soufi :

« On n'atteint pas au salut en jeûnant, ni en portant certains habits, ni en se flagellant. C'est là superstitions et hypocrisie. Dieu fit toutes choses pures et saintes, l'homme n'a pas à les consacrer... » (*Ibid.*)

En dépit de quoi de nombreux occultistes tentent encore de suivre les idées alchimiques et cabalistiques attribuées à Paracelse.

Henri Cornelius Agrippa (né en 1486) fut un autre exemple de ce que les Soufis appellent des « précurseurs » ou des « éclaireurs » (*rah-bin*). Il fut, suppose-t-on, alchimiste et magicien, et, même aujourd'hui, il se trouve des gens pour essayer d'atteindre la vérité par le système de magie qu'on lui attribue. Il écrivit sur la méthode de Raymond Lulle, donna des conférences sur Hermès, et, sans aucun doute, avait connaissance de l'interprétation soufie de l'alchimie.

Ceux qui l'ont suivi, aussi bien que ceux qui le considèrent comme un imposteur, feraient bien de ré-examiner ses propos à la lumière du Soufisme. De l'alchimie il déclara : « Voici cette philosophie vraie et occulte des merveilles de la nature. La clef en est la compréhension — car plus haut nous poussons notre connaissance et plus sublimes sont les réalisations de notre vertu ; et nous accomplissons les choses les plus grandes avec plus d'aisance. » La pierre des alchimistes qui s'attachaient à l'« Art » de façon littérale était « vaine et fictive », aussi longtemps qu'ils pratiquaient cet art à la lettre, car « c'est un esprit intérieur au-dedans de nous qui peut fort bien accom-

plir tout ce dont sont capables les mathématiciens monstrueux, les magiciens prodigieux, les alchimistes merveilleux et les nécromanciens ensorceleurs ».

Il n'est pas surprenant que des hommes comme Agrippa aient été considérés comme des dupes, des magiciens ou des fous : en effet il va dans cette déclaration aussi loin qu'il est possible à un Soufi, surtout lorsqu'il est entouré de gens qui veulent croire au surnaturel sous une forme grossière ; en fait, la religion orthodoxe avait aussi intérêt à soutenir l'existence d'un surnaturel hors de toute vraisemblance.

MYSTÈRES DE L'OCCIDENT

I. — RITES ÉTRANGES

En un instant, échappe au temps et à l'espace.
Mets le monde de côté et deviens un monde en toi-même.

(SHABISTARI, *Le Jardin Secret.*)

Nous sommes un samedi soir, jour spécialement consacré à un rituel impressionnant pour nous et suivi fidèlement par les fervents d'un certain culte.

Deux groupes de douze, revêtus de costumes colorés, exécutent des mouvements compliqués à l'intérieur d'un espace clos. Ils répondent parfois à des stimuli musicaux produits, à l'aide d'un instrument primitif, par un homme à l'autorité apparente qui supervise leur activité avec quelques assistants. Entourant entièrement l'espace consacré au rituel, une congrégation donne les répons. Parfois les gens chantent, quelquefois ils crient, à d'autres moments ils restent silencieux. Certains manient un instrument qui émet un son étrange.

On a de toute évidence apporté beaucoup de soin à la conception du terrain tracé géométriquement. Autour on voit des insignes multicolores, des drapeaux, des bannières, des décorations destinés probablement à élever le diapason émotionnel de l'individu et du groupe. Le caractère étrange de l'atmosphère est dû pour une part aux changements abrupts dans l'émotion. Leur réaction aux processus « extatogéniques » qui se déroulent parmi eux est parfois si explosive qu'on se demande pourquoi ils ne se répandent pas dans l'enceinte sacrée. Les sectateurs expriment en même temps joie et chagrin.

Nous sommes les observateurs d'une partie de football sous le feu des projecteurs. Ce qui manque au récit de l'observateur c'est la connaissance de ce qui se passe réellement, et pourquoi. Si nous avons cette connaissance, nous pouvons identifier les joueurs, la foule, l'arbitre, la fonction des lignes tracées à la craie. Sinon, nous continuons : ici un homme se tord sur le sol, un autre grimace, le visage ruisselant de sueur. Quelqu'un dans le public se frappe, un autre frappe son voisin. Le totem s'élève dans les airs, salué par un rugissement formidable dans l'assemblée... Nous voyons alors que le sang a coulé.

D'autres formes de rituel sont sujettes à une approche similaire de la part de ceux qui ne sont pas passés par les expériences qui précèdent leur mise en scène. Ce qui est même plus important, de très nombreux rituels d'une espèce ou d'une autre ont subi des altérations tout au long des siècles, par suite de la perte de l'intention ou de la force originelle. Quand ceci se produit, il y a une substitution mécanique, ou associative, d'autres facteurs. Le rituel est déformé quand bien même il peut y avoir des raisons apparentes à chacun de ses aspects. C'est ce développement que nous pouvons qualifier d'abandon du comportement culturel.

Voici, maintenant, le compte rendu superficiel d'un rituel derviche où les événements sont décrits du point de vue de l'observateur seul. L'auteur en est le Révérend John Subhan, de l'Église Méthodiste Épiscopale, qui était présent à cette réunion en Inde :

Cette nuit, c'est la nuit du Jeudi, la nuit particulièrement sacrée pour le Soufi. Venez, visitons quelques sanctuaires et voyons par nous-mêmes quels étranges rites religieux l'on pratique presque à notre porte.

Nous entrons dans une pièce faiblement éclairée où des hommes sont assemblés. Aussitôt un signal est donné par quelqu'un qui semble être le chef de cette assemblée, et les portes sont fermées. Le silence se fait lorsque douze hommes se disposent en deux lignes parallèles au centre de la pièce. La faible lueur d'une lampe-tempête solitaire tombe sur des faces sombres où les yeux seuls semblent vivre. Le reste de l'assistance se replie sur les côtés de la pièce. Le Dhikr va commencer.

Avec un battement des mains saisissant, le chef se met à osciller de droite à gauche — très lentement, au début — et les hommes suivent le rythme de son oscillation. Chaque fois qu'ils se penchent à gauche, ils crient « Hou ! » en chœur, « Hou... Hou... Hou (1) ».

Le rituel derviche n'est pas de même nature que le jeu de football, loin de là. Cependant, puisqu'il n'est pas symbolique mais qu'il met en jeu une activité intérieure, il n'y a guère d'avantages à décrire un tel événement hors de son contexte.

L'atmosphère engendrée par l'activité soufie produit chez le Soufi lui-même une perception, laisse une trace qu'il est capable de reconnaître. Il est inutile de dire, cependant, que l'on peut reconnaître dans le fait même d'un certain culte coupé de ses origines la « sensation » qu'il fut une fois un culte soufi. Le matériel doit être rendu accessible sous une forme telle qu'il puisse être partagé par le lecteur, au moins jusqu'à un certain point.

Pour cette raison, il est nécessaire de partir avec la perception intérieure que certains phénomènes en Occident ont cette origine, puis de voir quel matériel formel, relativement acceptable, existe pour illustrer ce fait. Nous avons deux méthodes principales à notre disposition. La première consiste à se reporter à des phénomènes parallèles, s'il en existe, en Orient. L'autre à rechercher des éléments pouvant nous mettre sur une piste, tels que termes techniques et sens cachés. Dans notre cas nous avons recours aux uns et aux autres

(1) John A. SUBHAN, *Sufism, Its Saints and Shrines*, Lucknow, 1938, p. 1.

pour faire ici la lumière sur un aspect au moins de ce qu'il est convenu d'appeler le culte des sorciers d'Europe Occidentale.

« Sorcier », c'est bien connu, signifie simplement « sage ». On peut trouver ce mot n'importe où, il n'est pas obligatoirement traduit de l'arabe ou de quelque autre langue. « Sage » est un nom utilisé par les cultes derviches ainsi que par les disciples d'autres traditions plus ou moins diluées.

En espagnol, le mot pour sorcière est *bruja*. Et c'est en Espagne que l'on trouve les premières relations plus ou moins complètes des rituels et des croyances des gens d'Europe Occidentale qui célébraient des fêtes semblables et que l'Église regardait comme des adorateurs du Malin.

Nous pouvons tenir compte de l'indication que constitue l'emploi par les derviches *maskhara* d'un mot Arabe dont la racine est BRSH, bien qu'on les trouve de nos jours principalement dans des réduits d'Asie Centrale et, à l'occasion, en Inde.

Les *maskhara*, « ceux qui font la fête », son appelés aussi *mabrush*, « dont la peau est marquée », ou peut-être aussi « ivres de pomme épineuse ». En espagnol, *maja* est le mot dérivé du latin, tandis que *bruja* (prononcé *brusha*) est le mot apparu en Espagne sarrasine pour désigner ces gens. Si nous supposons, pour le moment, que *brusha* pourrait être un terme descriptif adopté par un groupe de « Ceux qui font la fête », nous pouvons tenter de déciffrer les emplois descriptifs voisins au moyen de la méthode poétique arabe. En fait, que veut dire *brusha*, à la fois comme racine et dans ses dérivations ? Selon notre méthode de chiffrage poétique, une suite de mots faisant partie d'un même groupe de consonnes est choisie pour décrire tous les aspects d'un culte — comme nous l'avons vu dans le cas de « Soufi ».

Le dictionnaire nous donne la sélection suivante : une substance hallucinogène, un symbole et une marque rituelle, tous ces mots faisant partie de ce groupe général de consonnes :

BRSH = *Datura Stramonium* (pomme épineuse), qui se prononce BaRSH. Aussi, par similarité de son :

YBRUH = racine de mandragore (mot emprunté au syriaque) — se prononce YaBRUHH. Toutes deux contiennent des alcaloïdes. Toutes deux étaient censées avoir été utilisées par les Sorciers, pour produire des visions, des sensations de vol et lors des rituels.

Quel est le symbole associé aux sorcières ? Un balai :

M-BRSHa = brosse, balai, grattoir (dialecte syrien ⁽¹⁾) : se prononce MiBRSHA.

Ayant tradnit ce groupe de mots, nous pouvons décrire maintenant une communauté de personnes en rapport avec cet arrangement de lettres : « Associée avec la mandragore (ou la pomme épineuse), utilisant le symbole du balai, identifiée par une marque sur la peau, portant un vêtement bariolé ou bigarré. » Le terme exact pour qualifier de tels

(1) Sous les Sarrasins, on trouvait en Espagne, un très grand nombre de Syriens. Le contact Normand-Syrien a pu se produire aussi tôt qu'en 844 après J.-C., date à laquelle Séville fut pillée.

gens en arabe et en espagnol médiéval serait *brujo* (masculin) ou *bruja* (féminin), prononcé à cette époque *brusho*, *brusha*. Si nous acceptons le lien avec « Ceux qui font la fête », nous pouvons pousser les associations plus loin. L'usage qu'ils font de la mandragore nous fournira un nouvel homonyme — l'expression familière *mabrush*, *mabrusha*, « frénétique », référence à leur danse. La danse des sorcières traditionnelles a été identifiée, ou au moins comparée, avec deux formes de danse connues en Europe — celle des Sarrasins, la valse (que l'on suppose être venue d'Asie par les Balkans), et la *dibka*, la ronde moyen-orientale, connue de la Méditerranée au Golfe Persique.

Mais on peut ajouter à cela quantité d'autres faits ayant trait aux sorciers. Les sources arabes citées par Arkon Daraul parlent de la « danse de ceux qui ont deux cornes », et nous donnent la clef des significations des mots « barbares » utilisés par les Sorciers, mots que même aujourd'hui les membres de la fraternité ne peuvent comprendre. En voici quelques-uns avec les mots arabes équivalents :

Le couteau rituel, énigmatiquement appelé « Athame ». De *adh-dhame*, celui qui sert à saigner. « Athame » est une très belle ébauche, si l'on s'en tient au son, de *adh-dhame*. Il ressort de notre texte arabe sur les Espagnols à deux cornes que le Sab (b) at (h), confondu par confluence avec le mot hébreu, tire en fait son origine de Az-ZABAT (occasion) puissante. Une étymologie fantaisiste plus tardive le fait venir du français *s'ébattre* (en anglais « to frolic »). La même association de son convertit en *Robin*, *Robinet*, le mot sémitique parfaitement approprié *Rabba*, « seigneur », le seigneur insaisissable et mystérieux ou le fonctionnaire du *Sabat*. *Rabbana!* (O notre Seigneur!) fait partie de la prière musulmane, et il est prononcé distinctement et énergiquement à haute voix cinq fois par jour.

Le mot « coven » lui-même en définitive s'identifia apparemment à l'idée de convocation ou de rassemblement. Cependant, dans le récit que fait du rituel un ancien membre de l'antique culte hispano-sémitique, *Kafan* se rapporte au linceul que « Ceux qui font la fête » portaient sur la tête lors de leurs danses, fait relaté dans des textes sur les sorciers provenant d'aussi loin que la Scandinavie. Par association ultérieure, il peut en être venu à signifier réunion ou membres, mais *Kafan* était certainement utilisé dans son premier sens, celui de linceul.

Nous pouvons maintenant faire un pas de plus — savoir quelle pouvait être la composition de l'onguent des Sorciers. Pourquoi faisait-on usage de cet onguent à l'origine ? En arabe, « onguent » est RHM, le mot qui signifie aussi « liens du sang ». L'onguent était donné au sorcier, homme ou femme, après l'initiation, et après qu'il ait été marqué. On frotte la peau avec *Marham*, l'onguent, dans le but d'établir une forme symbolique de fraternité par le sang. Ainsi, par une « onction », si l'on peut parler en racines sémitiques, l'onguent (RHM) est appliqué pour aider à créer la condition de fraternité par le sang (RHM). Par la suite, il devait permettre de conduire le sorcier vers son frère ou sa sœur, RHM. Ainsi le RHM constituait le lien mental, pharmacologique avec le RHM.

Mais n'y avait-il point d'alcaloïde ou d'autre principe actif dans

l'onguent des sorciers ? Il y en avait très certainement. N'oublions pas que les sorciers faisaient une décoction avec les corps ou les membres sectionnés de bébés non baptisés. La racine de mandragore, est-il besoin de le rappeler, a forme « humaine ». Traditionnellement on y voit le simulacre minuscule d'un être humain. Un être humain minuscule c'est un enfant. En tant que plante nous ne pouvons guère nous attendre à ce qu'elle soit dûment baptisée. Et les ingrédients de l'onguent semblent correspondre à cette formule de « non baptisé ».

On a par trop recherché des analogies aux pratiques de sorcellerie dans le Christianisme ou les cultes païens de type pré-chrétien. Si on lit les ouvrages traitant de la sorcellerie en Europe, on s'aperçoit qu'en ce qui concerne la majorité de leurs auteurs, il semble que n'aient jamais existé les siècles de domination sarrasine en Espagne, ou l'absorption, pendant des générations et sur tous les plans, de la culture orientale. Même ce nom (les Sages) pourrait bien être une traduction directe de *arifin*, le titre adopté en Orient par ceux qui croyaient en la possibilité d'une communication directe avec le surnaturel.

Les sorciers modernes ne sont pas sûrs, semble-t-il, de la signification à attribuer aux dimensions de leur cercle (deux mètres soixante-quinze de diamètre) et ne connaissent pas grand-chose de leur ancienne numérologie. Mais ce matériel est accessible ailleurs, même pour ce qui est des dimensions. Leur propre tradition, incidemment, les fait venir de la « Terre de l'Été » que leurs membres actuels pensent être l'Orient. Leur homme noir (Maure) et leur fétiche cornu (le diable, confondu avec la lune) appartiennent au domaine de l'opération récente (« action »). Récemment en effet on a tenté de rationaliser leur culte en le faisant remonter aux fêtes saisonnières et autres, on l'a aussi confondu avec des cultes extatiques employant le système de chiffage arabe dans la forme de leurs rituels.

Qui introduisit les sorciers en Occident ? Sous leur forme médiévale d'où dérivent la plupart de nos informations, indubitablement la tribu Aniza. Il nous faut revenir aux déserts d'Arabie.

Le puissant clan bédouin des Aniza, le plus riche en combattants et en chameaux de race, se distingue dans la littérature arabe par son âpreté à la guerre du désert. Les guerres bédouines fournirent la matière première nécessaire à l'élaboration du code chevaleresque ainsi qu'aux épopées amoureuses et guerrières — sans parler de la danse appelée *dibka* et du couteau utilisé pour la saignée. Les thèmes poétiques développés par les bardes des tribus allaient influencer la littérature d'une vingtaine de nations, après l'expansion de l'Islam vers le nord, l'est et l'ouest.

La genèse de la vie bédouine se situe à l'époque pré-islamique, dans les *Jours des Arabes*, chaque *Jour* étant le récit épique de quelque bataille dont l'origine pouvait bien être oubliée mais dont les sous-produits culturels dans le domaine de la poésie, de la noblesse de conduite ou de la tactique militaire, continuaient à faire partie de l'héritage de la tribu.

Voici le Bédouin des livres de contes — le guerrier indompté dont la

douceur envers les femmes et les enfants est proverbiale et contrebalancée par sa détermination à combattre jusqu'à la mort pour un filet d'eau probablement boueuse ou un palmier, mais qui donnerait absolument tout dans un geste magnifique.

Un des plus anciens et des plus sanglants d'entre les *Jours* fut celui qui se prolongea quarante années à la fin du v^e siècle, où se combattaient deux factions des Aniza. Débutant par le vol d'une chamelle malade appartenant à une vieille femme, il se termina — comme il est fréquent dans les *Jours* — par une action de médiation. Son produit final, caractéristique du roman chevaleresque sarrasin, et qui influença toute la littérature occidentale, fut le plus fameux des contes chevaleresques héroïques d'Arabie, *l'Histoire de el-Zir*.

L'Histoire conduisit ces gens jusqu'en Europe, et avec eux beaucoup de leur culture. Parmi eux il y avait un maître derviche très versé dans les traditions musicales, romanesques et tribales de sa tribu.

La tribu parente des Aniza, c'est l'opinion de tous les bardes bédouins, est le clan des Fakir (« humbles en esprit »). Cette appellation fut adoptée par les derviches et, dans une de ses détériorations, elle est appliquée aux prétendus yogis hindous itinérants qui s'auto-anesthésient et se couchent sur des pointes acérées dans un but qu'on ne discerne pas clairement, à moins que ce soit dans celui de susciter l'espoir, chez une partie des spectateurs, de pouvoir un jour les imiter.

La tribu des Fakir vit encore dans le nord-ouest de l'Arabie, près de leur colonie ancestrale de Khaibar, cette ville ancienne qui était une place forte à l'époque de Mohammed. Les Aniza ont de nombreuses légendes, dont une relate leur nécessaire prolifération au-dehors. Selon cette histoire, Wail, le Fakir et l'ancêtre de tous les Aniza, une certaine « Nuit de Pouvoir » (probablement la vingt-septième nuit du mois de Ramadan), fit une supplication. Il posa une main sur lui-même et l'autre sur sa magnifique chamelle, et pria pour que leur semence à tous deux se multipliât. Le résultat, nous dit-on, est que les Aniza sont maintenant fertiles dans les deux domaines, forts, en général, de quelques trente-sept mille hommes et d'environ un million de chameaux. Ils connaissent aussi les moyens d'accroître leur fertilité. Leur tradition se retrouve dans les croyances de ces cultes qui dépendent de l'appartenance aux Aniza.

Ils sont nombreux de nos jours dans le désert Syrien, après s'être battus pour occuper les lieux sur une période de presque deux siècles qui s'est terminée aux environs de l'année 1600. Toutefois, le culte de « Ceux qui font la fête », lié à leur nom, remonte au moins jusqu'à Abu el-Atahiyya (748-828). Potier et contemplatif, il aspirait à un plus grand équilibre entre les gloires de Bagdad, à l'époque de Haroun-el-Rashid le grand Calife, et le développement des facultés innées de l'homme. Il le dit au Calife qui lui constitua une rente annuelle de cinquante mille pièces d'argent.

Il devint écrivain et laissa un recueil de vers mystiques qui « lui valent le titre de père de la poésie arabe sacrée ».

Son cercle de disciples, les Sages, célébra sa mémoire après sa

mort de bon nombre de manières. Pour indiquer quelle était sa tribu, ils adoptèrent la chèvre, mot apparenté au nom tribal (*Anz, Aniza*). Une torche entre les cornes de la chèvre (« le diable » en Espagne, ainsi qu'elle le devint ultérieurement) était pour eux le symbole de la lumière de l'illumination venant de l'intellect (la tête) de la « chèvre », le maître des Aniza. Son *wasim* (sceau tribal) ressemblait fort à une large flèche, appelée aussi : serres de l'aigle. Les Aniza portent un autre nom, celui d'une variété d'oiseaux. Ce signe, connu des sorciers sous le nom de patte d'oie, devint un moyen de désigner leurs lieux de réunions. Quelques-uns d'entre ses disciples, spécialement les jeunes femmes, étaient marqués d'un petit tatouage ou d'un autre signe, conformément à la coutume bédouine. Après la mort d'Atahiyya, survenue avant le milieu du ix^e siècle, la tradition veut qu'un groupe de ses élèves ait émigré en Espagne, alors sous domination arabe depuis déjà un siècle.

Les symboles et les coutumes qui dépendaient de l'affiliation à la tribu continuèrent d'être utilisés, ce qui est conforme à la pratique derviche. Chaque maître apporte un assaisonnement spécial à son école, qui change lorsque l'école est prise en charge par un autre maître. L'objectif est ici de maintenir le sentiment de gronpe ⁽¹⁾.

Tout ceci ne veut pas dire qu'il n'y eut pas en Europe de culte antérieur du même type. Mais par contre cela semble bien indiquer que les deux choses se confondirent dans ce qui finit par effrayer l'Église du Moyen Age et qui est resté depuis lors un piquant mystère pour toutes sortes de gens. Même la science féminine des sorcières est en certains cas si proche de la poésie amoureuse soufie du Moyen Age, spécialement de celle de l'Espagnol Ibn el-Arabi, qu'il n'est pas nécessaire d'en dire beaucoup plus sur ce point.

Les Quresh sont la tribu la plus noble d'Arabie ; le clan suprême est constitué par les Hashemites. On peut les regarder comme étant à part, car ils représentent le sang royal et prophétique. Immédiatement après eux, cependant, viennent les puissants Aniza. De nos jours, trois souverains appartiennent à ce clan — le roi d'Arabie Séoudite, le Sheikh de Koweït et le Souverain de Bahrein.

Ce matériel nous donne trois possibilités majeures, trois moyens d'évaluer et de décrire les réunions de sorciers en Occident. Nous pouvons y voir premièrement une survivance de l'ancienne religion (pré-chrétienne) ; deuxièmement un culte sarrasin importé ; troisièmement un développement anti-Chrétien. Chacune de ces possibilités ou les trois ensemble peuvent contenir, naturellement, des éléments extérieurs.

Les tenants de la théorie de « l'ancienne religion » ont insisté sur tout ce qu'ils pouvaient trouver qui aille en ce sens. Les cornes, à leurs yeux, ne peuvent être qu'un signe de la survivance d'un rite de chasse ou de fertilité, la danse le signe de ceci, le déguisement animal

⁽¹⁾ Chez les sorciers, le rituel tribal primitif dérivé des Aniza a submergé l'élément Soufi. Des apports bédouins successifs dans le culte furent très certainement responsables de son retour au tribalisme.

de cela. Les observateurs cléricaux n'ont voulu voir dans la fête qu'un sacrement blasphématoire, et dans le marquage qu'une parodie du baptême, et ainsi de suite.

Comme pour nos différentes versions du jeu de football, l'interprétation dépend de la connaissance de ce qui se passe réellement, non de suppositions du type : on a trouvé quelque chose en un certain lieu, à une certaine époque, donc cela doit s'accorder avec notre théorie ou hypothèse quant à la nature de cette chose. « Diable, cornes, béhés ébouillantés », voici une version. « Dien et déesse, danse de fertilité, religion maintenue en secret », en voilà une autre. La troisième est celle-ci : « symbole de la tribu Aniza, de son maître, de l'hallucinogène ».

Le terme d'« ancienne religion », que les sorciers et d'autres prennent pour une indication des origines préhistoriques de leur culte, est une expression soufie type, employée fréquemment, de même qu'« Antiquité », « ancien », « ancienne tradition ». Ibn el-Arabi, le Soufi espagnol, y revient avec insistance dans ses poèmes d'amour.

S'il est vrai que l'ancienne tradition existait en Europe avant le VIII^e siècle, époque où les Sarrasins occupèrent ses centres principaux, elle subit sans aucun doute une pénétration complète du système de chiffage poétique, de la terminologie soufie, et du symbolisme tribal arabe auxquels il est difficile de trouver un équivalent analogue et d'une profondeur d'influence égale.

Que pouvons-nous découvrir de plus dans cette expression d'« antique foi », ou d'« ancienne tradition » ? « Antiquité », « ancien » se traduisent en arabe par la racine trilittérale de base QDM ⁽¹⁾, qui nous donne la signification poétique :

QDM : concept de précéder.

Voici quelques-unes des principales dérivations de cette racine que l'on peut trouver dans n'importe quel dictionnaire arabe :

Qidam (QiDM) : préséance, préexistence.

Qidman (QiDM^{an}) : vieux, temps jadis.

Qadam (QaDaM) : haut rang, bravoure.

Qadam (QaDaM) : pied humain, pas, phase d'un mouvement.

Qadum (QaDUM) : une hache.

Qadim (QADiM) : le futur.

El-Qadim (EL-QaDiM) : l'Ancien (Dieu).

Qaddam (QaDDAM) : chef, guide.

Ce mot étrange signifie éternité en ce sens qu'il indique que le temps est éternel. Un équivalent en français serait « le fait de précéder », qui contient le sens de précéder (d'où : être passé) et d'aller devant (sens de en avant). La hache que portent les derviches errants est appelée *qadum*. Il y a deux Anciens — l'Ancien (Sheikh, Pir) des Soufis, et l'Ancien (la divinité). Cette possibilité de deux sortes d'êtres anciens et prééminents, l'un humain (le chef du groupe) et l'autre supérieur (divin), a pour fin de transmettre un concept très subtil. On a souvent accusé les Soufis de croire que leurs guides sont divins.

⁽¹⁾ Cf. *Asrarel Qadim wa'l Qadam* (les Secrets Soufis du Passé et du Futur).

Par l'emploi spécial ou poétique qu'ils font de ce mot ils montrent en fait que ce terme d'Ancien peut être interprété de deux manières ⁽¹⁾.

Selon la première il est le maître qui a certaines qualités d'un caractère souverain, aussi proche de la divinité qu'il est possible de la percevoir en un homme. Les Soufis comme les Sorciers pratiquent le boitement cérémonial ou le pas décalé pour communiquer le sens du mot arabe *qadam*, un pas. Il existe une différence importante entre les versions Orientale et Européenne. En Orient, le mot *qadam* (pas, étape) est mimé à des fins de transmission cryptographique. Le Soufi fait un pas de côté, ou frappe du pied, pour commémorer le vrai mot-racine. Quand il fait un pas bien marqué, ou comme signal de reconnaissance ou lors d'une cérémonie, il le fait pour affirmer la transmission ininterrompue du mot de trois lettres QDM. En jouant sur ce mot dans les cérémonies, ceux qui ont conçu le rituel ou le système de mot de passe se sont assurés sa survivance — au moins chez les gens qui peuvent comprendre dans une certaine mesure les mots arabes.

En ce qui concerne ma propre expérience, lorsqu'on m'apprit de quelle manière faire un certain pas-signal, on m'envoya étudier tous les éléments du mot qui signifie pas. De cette étude se fait jour, alors, la conviction que le système est l'« antique foi », qu'il est constitué de plusieurs stades ou pas, qu'il procède pas à pas, qu'il est en avant aussi bien que de la plus haute antiquité.

Il est plus qu'évident que dans la transmission des formes extérieures en des pays ne parlant pas l'arabe, une telle adaptation des mots n'a pas eu lieu. Idéalement, si cette idée d'une antique foi à la destinée progressive avait été traduite en anglais par des sorciers, quel que soit le nom qu'on leur donne, ils auraient dû choisir un mot tel que « succeed » ⁽²⁾.

Le mot anglais « succession » signifie « venir après », mais il implique aussi l'idée de quelque chose qui se produit dans le futur, quelque chose que l'on peut atteindre. Si on se place du point de vue du procédé que l'on vient de décrire, alors l'ancienne connaissance devrait normalement être connue, dans sa transposition occidentale, sous le terme de « succeed » ⁽³⁾.

Le fait de passer d'une langue à une autre, où subsistent les vieilles allusions, va contre les idées évolutionnaires des Soufis. Et c'est cette métamorphose même qui rend le développement soufi si difficile à étudier de façon académique. En général, seules seront accessibles les versions moribondes qui ont perdu leur mouvement.

⁽¹⁾ « Il y a une autre particularité de ce langage : la nature évocatrice et significative de ses mots. Les mots arabes paraissent éloquentes pour le Soufi. Ils communiquent ce qui, dans d'autres langues, nécessiterait des pages et des pages d'explication. Ils sont de ce fait plus appropriés à la transmission des conceptions occultes. » (Sheikh el Mushaikh, *Tasawwuf Islami*, 1933, Londres [*Islamic Sufism*, par I. A. Shah], p. 39.

⁽²⁾ N. d. T. « Succeed » signifie à la fois « succéder » et « réussir, atteindre son but ».

⁽³⁾ Les sorciers suédois de Mohra adaptèrent le concept correctement en saluant leur chef du nom d'« Antécédent ».

MYSTÈRES DE L'OCCIDENT

II. — LE CERCLE CHEVALERESQUE

Si vous êtes encore fragmentés, manquant de certitude, quelle différence cela fait-il que vous décidiez ceci ou cela ?

(Hakim SANAI, *Le Jardin Muré de la Vérité.*)

Un groupe de Soufis va former une association qui lui permettra de poursuivre son travail de développement humain conduisant à l'accomplissement de soi. Ce travail, il en est ainsi de toutes les activités soufies, comporte trois parties. L'individu lui-même doit accorder sa vie à certaines règles personnelles : ils prennent donc comme modèle l'idéal médiéval de la chevalerie, ce qui, à son tour, leur donne la possibilité de former une élite visible. L'existence et l'apparence de cette élite remplissent la seconde fonction — l'impact sur l'humanité en général. Le troisième élément, le respect dû au maître, se manifeste dans le personnage soufi du « roi », qui dirige la Communauté.

Ils choisissent comme vêtement la robe de laine à capuchon, bleue, ainsi qu'il est de règle chez les Soufis. Considérant le sens symbolique des couleurs, ils adoptent l'or et le bleu qui symbolisent l'essence dans le corps ou l'esprit — le soleil dans le ciel ou le « grain d'or dans la mer », comme dit le sage Soufi Attar. L'unité de base des Soufis est le Cercle, la *halka*. Lors de leurs rituels commémoratifs ils exécutent collectivement les exercices ou les mouvements auxquels on donne le nom de « danse ». Ils prennent pour slogan une devise arabe où il est question d'un échanson. Elle est traduite dans les branches persanes par une phrase en vers qui ressemble de très près à la devise de l'Ordre de la Jarretièr.

Leur saint patron est Khidr, le Vert.

Les *halkas* se composent de treize personnes. Il y a deux raisons à cela. D'abord ces Soufis désirent souligner que leur enseignement intérieur est le même que celui de toutes les religions. Il est le secret, le message caché de toutes les Fois — le besoin d'un développement organisé. Dans le cas qui nous intéresse, l'autre religion qui touche de plus près ces Soufis musulmans est le Christianisme. La reconnaissance de l'identité du Christianisme et de l'Islam est indiquée par simple numérolgie.

L'« Unité », ainsi que l'expliquent par leur symbolisme les Soufis de

l'Ordre de Khidr, est la même chose que « trois » pour des raisons pratiques. Ils le démontrent en faisant remarquer que le mot arabe pour « unité » (*ahad*) — l'épithète employé pour Allah l'Unique — se compose de trois lettres en arabe — AHD. Donc trois est un, parce que la différence entre monothéisme et Christianisme n'est qu'une question de terminologie.

Mais que vient faire dans cette histoire le nombre treize ? C'est bien simple. Dans la numération arabe, A est égal à un, H a la valeur numérique huit, et D est égal au nombre quatre. Faisons le total, le résultat est treize. Treize devient de ce fait un nombre important pour le groupe soufi.

Les *Halkas* de cette obédience sont ainsi toujours groupées par treize. Treize hommes forment une unité.

La date supposée de la formation de cette organisation se situe aux alentours de l'an 1200 de l'ère Chrétienne.

Environ un siècle et demi plus tard (personne n'est très sûr de la date) une organisation mystérieuse vit le jour en Angleterre. Elle était inspirée par le Roi en personne. Les membres se divisaient en deux sections de treize, l'une sous l'autorité du Roi Édouard III, l'autre sous celle du Prince Noir. Ses couleurs étaient le bleu et l'or, ses robes de laine avec un capuchon, ses buts ouvertement chevaleresques. Son saint patron était saint Georges, qui se confond en Syrie, où son culte est né, avec la mystérieuse figure du Khidr des Soufis. On l'appelait, en fait, l'Ordre de Saint Georges, traduisible directement en termes soufis par *Tarika-i-Hadrat-i-Khidr* (l'Ordre de Saint Khidr). Il fut connu par la suite sous le nom d'Ordre de la Jarretière. En arabe, le même mot signifie à la fois « jarretière » et lien ou attache mystique soufie ; et il a en plus le sens d' « ascétisme religieux ou monastique ». Le mot dont on se sert pour désigner l'unité soufie de base (*halka*) est interchangeable en langage soufi avec le radical même d'où dérive « jarretière ».

Les archives des débuts de l'Ordre de la Jarretière sont perdues. Les spéculations sur les dérivations et les origines de l'Ordre les ont remplacées. La belle histoire qui veut que l'Ordre ait été institué parce qu'un individu avait ricané à la vue d'une authentique jarretière, si certains historiens sérieux en font peu de cas, peut en fait trouver une base très intéressante dans les faits eux-mêmes. Il faut se souvenir que, tel qu'il est rapporté, l'incident se produisit au cours d'une danse. Si l'on regarde les faits du point de vue historique soufi, on est en droit de poser cette question qui n'est peut-être venue à l'esprit de personne. De quelle sorte de danse s'agissait-il ? L'incident dans sa totalité apparaît comme la tentative de donner une explication satisfaisante à une danse rituelle qui avait été interrompue d'une manière ou d'une autre et à laquelle il fallait trouver une justification. C'est probablement une version dénaturée qui nous est parvenue. Pourquoi, par exemple, une jarretière fut-elle exhibée au cours d'une danse, en admettant que les choses se soient bien passées ainsi ? Était-ce parce que la jarretière avait été choisie pour représenter sous une forme visible le « lien » de

l'Ordre, ou bien parce que « la jarretière de telle ou telle dame était tombée ».

Quel est le slogan de l'Ordre de la Jarretière, et a-t-il un rapport quelconque avec l'Ordre de Khidr? Superficiellement il n'y a aucun rapport entre « Honni soit qui mal y pense » et la phrase secrète de l'échanson ». Si nous abordons cette question du point de vue conventionnel nous ne verrons jamais le rapport. Mais si, pour le moment, nous nous occupons du son plutôt que du sens, un fait étrange apparaît. La traduction française du slogan se prononce presque de la même manière que les versions arabe et persane.

Ceux qui ont lu ne serait-ce que des traductions des poètes soufis persans, qui font de leurs échansons le moyen de l'illumination, verront le rapport.

Le processus par lequel un mot ou une expression étrangère finit par être adopté par une autre langue est bien établi dans la littérature et l'usage. Les exemples abondent, et le système a même été dénommé, catalogué dans les dictionnaires sous le nom d'Hobson-Jobson. La psalmodie religieuse interminable en Inde, *Ya Hasan Ya Hussein* (O Hasan! O Hussein!), est devenue, en anglais, Hobson-Jobson, les soldats britanniques ayant tenté de reproduire les sons de la psalmodie. Le dictionnaire indien classique des termes anglo-indiens, qui contient de nombreux exemples du procédé, s'appelle d'ailleurs Hobson-Jobson. En Afrique Occidentale le mot arabe *el-ghaita* (une cornemuse) a été angloisé en « alligator ». Plus près de nous, le nom d'une certaine taverne, familier à tous les Londoniens, l'« Elephant and Castle », était à l'origine *l'Infanta de Castile*.

Tout récemment, un Moyen-Oriental de mes amis fit cadeau d'un shilling à un ramasseur de ferraille qui poussait devant lui une petite voiture dans les rues de Londres. L'homme répétait tout le temps avec ferveur et le ton plaintif du colporteur : « Any old iron ? » — vieille ferraille. De la manière dont il produisait ces sons mon ami ne pouvait les distinguer du cri des derviches mendiants *O Imam Reza!* que les derviches hurleurs répètent des centaines de fois par jour comme une pieuse invocation, entendue de tous en certaines régions.

Le nom de Shakespeare est quelquefois rendu en persan parfaitement correct et acceptable par *Sheikh-Peer*, l'« ancien sage ».

Une société usant d'expressions secrètes ou dont le rituel dût souffrir une interruption aurait senti le besoin d'expliquer ce que signifiait une expression barbare, et quelle était exactement la raison pour remettre une jarretière à sa place. Bien d'autres choses encore lient ces deux mouvements, matériaux de caractère initiatique qu'on ne peut reproduire ici. Toutefois on peut dire qu'une autre au moins des branches de l'Ordre de Khidr est *el-mudawwira* (l'édifice circulaire), ce qui nous renvoie au grand palais de Bagdad qui appartenait à Haroun-el-Rashid. La ville de Bagdad tout entière fut construite en 762 après J.-C., selon certaines proportions géométriques basées sur la roue. Des groupes soufis traditionnels tels que les Francs-Maçons en Occident assucient leur consécration à cet édifice circulaire. Peut-

être n'est-ce qu'une coïncidence si l'Ordre de la Jarretière s'intéressait à la renaissance de la Table Ronde et si le Roi Philippe de Valois était lui aussi désireux de lancer un nouveau groupe de la Table Ronde.

Jusqu'à l'époque d'Édouard VI (mort en 1553), on appelait l'Ordre : l'Ordre de Saint Georges, qui est le saint patron de l'Angleterre, bien que la relation traditionnelle avec la jarretière remontât aux origines de l'Ordre. Il est bien possible que, deux cents ans après son institution, la signification du mot « jarretière » était suffisamment bien comprise pour qu'il devienne le véritable nom de l'Ordre. Des altérations successives apportées au rituel comme au nombre des chevaliers ont changé virtuellement la coïncidence originellement Soufie.

De nos jours l'Ordre de la Jarretière est encore l'institution la plus importante et la plus noble d'Angleterre. L'idée qu'elle pourrait être dérivée d'une source étrangère n'est pas bien accueillie par certains. Ce sont les mêmes esprits, pourtant, qui ne peuvent réaliser que c'est en Angleterre, précisément, quelles que soient ses origines, que l'Ordre a atteint sa distinction la plus grande, en maintenant valablement un honorable palmarès d'hommes d'élites.

Ceux qui ont cherché un lien entre la Jarretière et l'étrange tradition des sorciers ne sont peut-être pas aussi éloignés de la vérité que d'aucuns pourraient le penser. Une branche au moins de ce culte fragmentaire, en Grande-Bretagne, a été énormément influencée par la transmission sarrasine espagnole dont le caractère soufi s'est détérioré, une vague idée de « pouvoir magique » prenant la place de l'idée de *baraka*.

C'est pour une raison très consistante que le groupe soufi combine ces éléments : le bleu, l'or, la royauté, Khidr (Saint Georges) et la protection des femmes, dans sa terminologie. Tous sont basés sur une seule racine et sa manipulation, bien qu'on ne puisse trouver dans l'Ordre de la Jarretière une pareille suite logique. Ceci pourrait nous amener à supposer que la Jarretière est une traduction des qualités essentielles du groupe de Khidr, qualités que l'on peut trouver toutes rassemblées dans la racine de trois lettres KHDR.

On trouve là tous les éléments utilisés dans la formulation de l'idéal et des rituels du groupe :

KHaDiR	= être vert (l'Islam, la matrice du groupe).
KHuDDiR la fi hi	= il fut béni en lui (la bénédiction du groupe).
KHiDaR, KHiDiR	= St Georges, Élie, le Patron des Soufis, Khidr.
EIKHuDRat	= la mer (l'océan de la vie où le Soufi trouve la vérité ; la mer dont le Soufi est une vague, thème qui revient souvent en poésie ; le bleu où est l'or.
AKHDaR	= méfiant ; belle femme (chevalerie, référence au premier ordre Islamique de chevalerie, quand Mohammed, au début du VII ^e siècle, fonda un corps d'hommes qui devait protéger femmes et caravanes).
KHaDRa	= chef de tribu.
EIKHaDRa	= le ciel, le firmament (à travers lequel perce le soleil, autre allusion à l'or dans le bleu).
ElaKHaDiR	= or, viande et vin. (L'élément or du ciel ou de la mer —

la viande et le vin, communs dénominateurs avec le rituel Chrétien. Le rituel Chrétien lui-même est regardé comme symbolique de la totalité de la communauté et du développement individuel, en sorte que les sacrements de l'Eglise ne sont pour le Soufi qu'un fragment de l'entreprise entière telle qu'elle est donnée ci-dessus.)

L'emblème du groupe est le palmier, dérivé de la racine *Khadar* — couper un palmier. L'arbre lui-même, comme on l'a signalé dans une autre partie de ce livre, symbolise la *baraka* et les autres éléments de base du Soufisme, blasonnés sur l'énigmatique robe du couronnement des Hohenstaufen, des rois de Sicile et du Saint Empereur Romain, dont les contacts avec les Soufis étaient connus.

L'époque d'Édouard III en Angleterre vit certainement une expansion des éléments sarrasins en Europe. Il est probable que la danse nationale anglaise, la « Morris », tire son origine de là. Cercil Sharp, qui fait autorité en ce qui concerne la danse populaire anglaise, a fait un rapprochement entre la danse « Maure » Européenne et la date probable où la « Morris » a été introduite en Angleterre.

La Morris, donc, appelée autrefois aussi la Mauresque — en Angleterre, le *Morisque* et le *Morisco* en France, la *Moresca* de Corse... ont, raisonnablement, et selon toutes probabilités une origine maure : peu importe si dans notre propre pays elle est devenue aussi anglaise que la boxe... La Hollande, comme le rapporte Engel, fut elle aussi envahie ; de fait une recherche laborieuse montrerait probablement que, sous une forme ou une autre, la Morris était connue à travers toute l'Europe et au-delà. Quant à la date de son introduction en Angleterre ce point est impossible à établir avec certitude ; mais la majorité des autorités en ce domaine penche pour le temps d'Édouard III. Peut-être le moment où John de Gaunt revint d'Espagne coïncida-t-il avec la première apparition des danseurs de Morris chez les Anglais ⁽¹⁾ c'est probable.

Il est possible que ces danses aient été importées directement d'Espagne mauresque à cette époque, mais elles nous font remonter jusqu'à des fraternités soufies bien plus éloignées dans le temps. Chevaucher un cheval de bois, (en basqua *Zamalzain*, de l'arabe *Zamil el-zain* = « cheval boiteux des jours de fête » ⁽²⁾), cela ne représente qu'une partie du rituel soufi. Ces amuseurs n'ont pas seulement des « réminiscences certaines des ménestrels arabes » ; ils sont des représentants de ces poètes comiques vêtus de costumes bariolés, aux longs cheveux et aux visages peints, qui miment certains enseignements métaphysiques encore aujourd'hui parmi les Soufis. Parfois ils montent des chevaux de bois, parfois des cannes, feignant l'idiotie comme les « fous de Dieu ». Rumi, dans son *Mathnawi*, s'entretient avec un tel personnage, le derviche chevauchant un bâton. — Cela nous ramène à ceux qui, en Espagne, chevauchaient un BRSH (*bruja* = sorcière).

C'est à propos des voyages de Najmuddin (Étoile de la Foi) Gwath-ed-Dahar Qalandar que l'on trouve le premier récit du voyage d'un

⁽¹⁾ C. J. SWARP et H. C. MACILWAINE, *Le Liore de la Morris*, Londres, 1907, p. 15.

⁽²⁾ *Legs de l'Islam*, édition Arnold et Guillaume, Oxford, p. 372.

maître soufi en Angleterre ⁽¹⁾. Il naquit aux alentours de 1232, peut-être plus tôt. Son fils, ou un autre successeur (Najmuddin Baba), « marcha dans les pas de son père » des Indes jusqu'en Angleterre et en Chine en 1338.

Le premier Najmuddin était un disciple de l'illustre Nizamuddin Awlia de Delhi, qui l'envoya à Rum (en Turquie) pour étudier avec Khidr Rumi. Le nom complet de Khidr Rumi était Sayed Khidr Rumi Khapradari — l'Échanson — du Turkestan. Il ne faut pas oublier que l'Ordre de Khidr (équivalent de celui de la Jarretière) a pour slogan le salut à l'échanson — dont la coupe a des propriétés miraculeuses.

Le légende veut que ce derviche ait apporté avec lui l'interprétation du signe soufi *hou* (qui ressemble au nombre quatre dans la calligraphie stylisée) — le signe des Maçons, que l'on trouve sur les édifices Gothiques d'Occident. Il constitue le cadre du « carré magique » Soufi ; en plus il est utilisé par les Qalandars comme le diagramme des trois positions dévotionnelles (debout, agenouillé et étendu) qui équivalent peut-être aux « instruments » des Maçons.

Le maître de Najmuddin, Sayed Khidr, était un associé du maître Soufi Suhrawardi (du Sentier de la Rose, que l'on rapproche parfois des Rosicruciens), ainsi que d'Abdul Qadir, la Rose de Baghdad et du père de Jalaluddin Rumi (dont on retrouve certaines des histoires dans Chaucer, et qui écrivait à l'époque du voyage présumé en Angleterre), aussi bien que d'autres maîtres soufis très importants, tels Fariduddin Shakarganj et Shah Madar. Shah Madar enseignait l'unité essentielle de toutes les religions, spécialement la voie ésotérique de l'Islam et du Christianisme. Il suivit les enseignements de Tayfuri et les préceptes du Roi ou Seigneur du Poisson, Dhu'l-Nun l'Égyptien, ou le « Noir ».

Fariduddin Shakarganj (Père Farid du Doux Trésor) appartenait à l'École des Soufis Chis(h)tis ; il était par sa naissance un noble d'Afghanistan. Il mourut aux Indes en 1265 ; sa tombe y est vénérée par des gens de toutes fois. Ses fonctions étaient la guérison et la musique. — Les Chis(h)tis musiciens qui erraient à travers l'Asie, avec flûte et tambour, rassemblant la foule autour d'eux et racontant des histoires d'inspiration soufie, ne sont sans doute pas sans rapport avec le *Chistu* ou bouffon espagnol dont le costume était étonnamment semblable au leur.

Les Soufis errants appelés Qalandars et les Chis(h)tis ont dû apporter en Occident d'autres danses, de même que des procédés rituels, rythmiques et ceux qui sont représentés partiellement par le danseur de Morris.

Hugo de Reutlingen dans sa *Weltchronik* de 1349, citée par le Dr Nettl, donne en exemple la chant en Fa majeur des orchestres de danses qui « nous rappelle la danse arabe des derviches ⁽²⁾ ».

(1) John A. SUBBAN, *Le Soufisme, ses Saints et ses Sanctuaires*. Lucknow, 1938, p. 311 et suivantes, qui cite probablement le *Kitab-i-Qalandaria*, où ce voyage est raconté en détail.

(2) Paul NETTL, *Histoire de la danse*, traduc. franç. Payot, Paris.

MYSTÈRES DE L'OCCIDENT

III. — LA TÊTE DE SAGESSE

Ce jour-ci, comme les autres, tu le
passeras dans ton jardin...
Négligeant le rossignol, tu choisiras
le corbeau pour ami.

Pourtant une telle compagnie doit
laisser sa trace sur ton âme :
Penses-tu que le feu cessera de brûler,
ou que l'huile et l'eau se mêleront ?

(*Diwan de Bedil,*
traduction de Johnson Pasha.)

Lors de la suppression de leur Ordre, on accusa les Chevaliers du Temple d'adorer une tête, appelée parfois le Baphomet, ou Bafomet. On y voyait une idole qui n'était pas sans rapport, probablement, avec Mohammed (Mahomet). On décrivait cette tête mais on n'a jamais pu en trouver une qui corresponde exactement à un de ces Bafomets.

En se fondant, sans doute, sur des sources orientales, des érudits occidentaux ont supposé récemment que « Bafomet » n'avait rien à voir avec Mohammed mais pouvait bien être une corruption de l'arabe *abufihamat* (dont la prononciation en espagnol mauresque donne quelque chose comme *bufihimat*). Ce mot signifie « père de la compréhension ». En arabe, « père » prend le sens de « source, principal siège de », etc. Dans la terminologie soufie, *ras el-fahmat* (tête de connaissance) se réfère au processus mental de l'homme, après qu'il ait été affiné — que sa conscience ait été transmuée.

On notera que le mot « connaissance, compréhension », utilisé ici, vient de la racine arabe FHM. FHM est tour à tour employé dans le premier sens de FHM et ses dérivés, celui de « connaissance », et dans l'autre sens de FHM et ses dérivés, c'est-à-dire celui de « noir, Charbonnier », etc.

Le Baphomet n'est rien d'autre que le symbole de l'homme accompli. La tête noire, la tête de nègre, ou tête de Turc, que l'on trouve dans les blasons et sur les enseignes des auberges de campagne en Angleterre, est, dans le jargon des croisés, une expression qui sert à désigner cette sorte de connaissance.

Rappelons-nous que le bouclier de Hugues de Payen, fondateur

(avec Bisol de Saint-Omer) des Templiers en 1118 de notre ère, portait trois têtes d'hommes noires — les têtes de la connaissance.

L'emploi de ce terme, et particulièrement le thème de la « tête merveilleuse », revient tout au long de l'histoire médiévale. On dit que le Pape Gerbert (Sylvestre II), qui étudia en Espagne mauresque, avait fabriqué une tête d'airain, parmi bien d'autres merveilles « magiques » ⁽¹⁾. Albert le Grand passa trente années à fabriquer sa merveilleuse tête de cuivre. Thomas d'Aquin, à l'époque élève d'Albert, brisa la tête qui « parlait trop ».

La tête apparaît, et réapparaît encore.

Il faut se rappeler que les Templiers et les diplômés des écoles espagnoles de magie avaient un point commun, outre le fait qu'on les suspectait d'hérésie et de pouvoirs magiques, et d'appartenance à des organisations secrètes. Tous parlaient l'arabe et en usaient. Grâce à ce langage initiatique, ils pouvaient communiquer entre eux, transmettre des messages au moyen de jeux de mots, composer des insignes (comme la « chauve-souris » de Majorque) pour illustrer tel ou tel message.

Cette tête artificielle n'est pas en cuivre. Artificielle, oui, en cela qu'elle résulte du « travail », au sens soufi. En fin de compte il s'agit, bien sûr, de l'individu lui-même. Un chroniqueur au moins s'approche de la vérité lorsqu'il dit que « la tête était de chair et de sang, comme celle d'un homme ordinaire ». Cependant, le relief donné à cette affirmation entretient dans l'esprit du lecteur ordinaire l'idée conventionnelle d'« artificiel », et, à la manière d'un bon tour de passe-passe, détourne l'attention de la méthode de fabrication de la tête ; cette méthode pourrait éveiller les soupçons, en effet, si on en venait à penser que « tête » est un mot de code se référant au résultat d'un processus de formation (hérétique).

En arabe, « cuivre » se dit SuFR, lié au concept de « couleur jaune ». La « tête de cuivre » est un homonyme rimé de « tête d'or », qui se prononce exactement de la même façon. La Tête d'Or (*Sar-i-tilai*) est une expression soufie utilisée pour parler d'une personne dont la conscience intérieure a été « transmuée en or » au moyen de l'étude et de l'activité soufies, dont il n'est pas permis de faire connaître ici la nature.

Les trois têtes de sagesse noires apparaissent sur fond d'or sur le bouclier du fondateur des Templiers : « Sur champ d'or, trois têtes noires de Maures ».

La phrase : « Je construis une tête », dont les derviches se servent pour indiquer leur consécration au Soufisme, dans certains exercices, aurait très bien pu être employée par Albert le Grand ou le Pape Sylvestre, et transmise dans son sens littéral, laissant croire qu'il s'agissait d'un artifice quelconque.

Albert le Grand (né en 1193) était très versé en littérature et en

(1) On dit qu'en 991, il introduisit les chiffres arabes d'Espagne sarrasine en Europe du Nord.

philosophie sarrasines et soufies. Comme le signale le Professeur Browne, il outrepassait les coutumes en usage parmi les orientalistes d'Occident, puisque, « vêtu comme un Arabe ' il ' exposait à Paris les enseignements d'Aristote, en se basant sur les œuvres de al-Farabi, d'Ibn Sina (Avicenne) et de Ghazali ».

MYSTÈRES DE L'OCCIDENT

IV. — FRANÇOIS D'ASSISE

Faites cent nœuds à la corde
elle n'en reste pas moins unique.
(RUMI.)

La plupart des gens savent que saint François d'Assise était un troubadour d'Italie au cœur insouciant qui se convertit à la religion et devint un saint doué d'une étrange influence sur les animaux et les oiseaux. L'histoire rapporte que les troubadours représentaient une survivance des musiciens et des poètes sarrasins. On s'accorde souvent à reconnaître que la naissance et le développement des ordres monastiques au Moyen Age ont été grandement influencés par la pénétration en Occident de l'organisation derviche musulmane. Certaines découvertes intéressantes deviennent possibles si l'on étudie saint François de ce point de vue.

François naquit en 1182, de Pietro Bernardone, marchand de riches étoffes, et de sa femme, Madonna Pica. On le nomma d'abord Giovanni, mais son père avait un tel attachement pour la France (où il passa une bonne partie de sa vie de commerçant) que, « par amour pour le pays qu'il venait de quitter », il rebaptisa l'enfant Francesco.

Quoique considéré comme Italien, François parlait le Provençal, la langue des troubadours. Il n'est guère douteux qu'il ait pressenti dans l'esprit des troubadours quelque chose de plus profond que ce qui s'y montrait superficiellement. Sa propre poésie ressemble si fortement par endroits à celle de Rumi, poète de l'amour, que l'on est tenté de chercher quelque indication d'un lien possible entre François et l'ordre soufi des Derviches Tourneurs. C'est alors que nous rencontrons la première des nombreuses histoires tenues par les biographes d'Occident pour inexplicable.

Les Derviches Tourneurs peuvent atteindre à la connaissance intuitive grâce en partie à une façon particulière de tourner sur eux-mêmes, sous la surveillance d'un instructeur. Du vivant de saint François, l'école des Derviches Tourneurs de Rumi était en pleine activité en Asie Mineure, et son fondateur vivait encore.

Voici la curieuse histoire du « tournoiement » :

François traversait à pied la Toscane, avec un disciple, le Frère

Masseo. Ils arrivèrent à un carrefour. L'un des chemins menait à Florence, l'autre à Arezzo, le troisième à Sienne.

Masseo demanda quelle route ils devaient prendre.

« La route que Dieu veut.

— Laquelle est-ce ?

— Nous le saurons par un signe. Je te commande de par cette voie d'obéissance qui est tienne, de tourner et tourner sur toi-même, comme le font les enfants, jusqu'à ce que je te dise d'arrêter. »

Ainsi le pauvre Masseo tourna et tourna jusqu'à en tomber étourdi. Puis il se releva et supplia le saint du regard ; mais le saint ne dit rien, et Masseo se rappelant son vœu d'obéissance, se remit à tourner de son mieux. Il continua de tourner et de tomber un moment encore, à tel point qu'il avait l'impression d'avoir passé sa vie à tourner, lorsque, enfin, il entendit les paroles bienvenues :

— « Arrête, et dis-moi où se tourne ton regard ».

— « Vers Sienne », haleta Masseo, qui sentait la terre basculer autour de lui.

— « Alors c'est à Sienne qu'il nous faut aller, dit François, et à Sienne ils allèrent.

François avait le sentiment que la source de son inspiration de troubadour se trouvait en Orient, et il était en rapport avec les Soufis : cela semble ressortir clairement de nombreux témoignages. Lorsqu'il alla voir le Pape, pour tenter de faire accepter son Ordre, il se servit d'une parabole qui montre qu'il voyait, semble-t-il, la tradition comme une orpheline qui avait besoin d'être rétablie dans sa réalité. Les expressions qu'il utilise dans cette parabole viennent d'Arabie ; la terminologie — un roi et sa cour, une femme et ses enfants dans le désert — n'est pas chrétienne mais sarrasine.

« François », raconte Bonaventure relatant l'audience que lui accorda le Pape Innocent, « arriva armé d'une parabole : ' Il y avait une fois, dit-il, un roi riche et puissant qui prit pour épouse une femme pauvre mais très helle, qui vivait dans le désert, en laquelle il se complut grandement et dont il eut des enfants à sa ressemblance. Une fois les fils devenus grands, la mère leur dit : Mes fils, n'ayez pas de honte ; vous êtes les enfants d'un Roi. Et elle les envoya à la Cour, munis de tout le nécessaire. Lorsqu'ils arrivèrent devant le Roi, il admira leur beauté, et, leur trouvant quelque ressemblance avec lui-même, il leur demanda : ' De qui êtes-vous les fils ? '. Lorsqu'ils lui répondirent qu'ils étaient les fils d'une pauvre femme vivant dans le désert, le Roi, débordant de joie, leur dit : ' Ne craignez point, vous êtes mes fils, et si je nourris à ma table des étrangers, combien davantage vous nourrirai-je, vous, mes enfants légitimes ! ' »

La tradition qui fait des Soufis les Chrétiens ésotériques sortis du désert, et les enfants d'une pauvre femme (Hagar, femme d'Abraham, à cause de leur descendance arabe) s'accorde absolument avec ce que François avait probablement tenté d'expliquer au Pape : que le courant soufi représentait une sorte de prolongement du Christianisme.

François, nous dit-on, ne fit pas grande impression, lors de sa pre-

mière rencontre avec le Pape, et il fut renvoyé. Aussitôt après, cependant, le Pape fit un rêve étrange. Il vit « un palmier se développer à ses pieds jusqu'à atteindre une bonne hauteur, et, tandis qu'il le considérait, se demandant ce que signifiait cette vision, dans une illumination divine, l'idée s'imposa à l'esprit du Vicaire du Christ que ce palmier représentait le pauvre homme qu'il avait le jour-même écarté de sa présence ».

Le palmier est le symbole qu'utilisent les Soufis, et ce rêve résulte probablement de ce que François, au cours de l'audience, s'en était servi comme d'analogie ⁽¹⁾.

Au début du XIII^e siècle, le Pape Innocent III, convaincu de la validité de la mission du saint, accorda la permission de fonder l'Ordre des Frères Mineurs, ou Franciscains. Ce titre de « Petits Frères » adopté, pense-t-on, dans un sonci de pieuse humilité, pourrait bien nous amener à nous demander s'il existait un ordre quelconque portant le nom de « Grands Frères ». Si oui, quel rapport pouvait-il y avoir entre les deux ?

Les seuls à être connus sous ce nom, qui fussent contemporains de saint François, étaient les Grands Frères, dénomination de l'Ordre Soufi fondé par Najmuddin Kubra, « le Plus Grand ». Le rapprochement est intéressant. L'une des caractéristiques majeures de ce grand maître Soufi était cette étrange influence qu'il avait sur les animaux. Des images le montrent entouré d'oiseaux. Il apprivoisa un chien féroce de son seul regard — comme saint François dans l'histoire célèbre où l'on raconte qu'il intimida un loup. Les miracles de Najmuddin étaient bien connus d'un bout à l'autre de l'Orient soixante ans avant la naissance de saint François.

Quiconque adressait des louanges à saint François, raconte-t-on, s'entendait répliquer ces mots : « Chacun est ce qu'il est aux yeux de Dieu, et pas davantage. »

On rapporte que Najmuddin le Plus Grand avait pour devise : « *El Haqq Fahim ahsan el-Haqiqah* » — « C'est la Vérité qui sait ce qui est Vrai. »

En 1224, ou aux environs de cette date, saint François composa le plus important et le plus caractéristique de tous ses cantiques : le *Cantico del Sole* — Cantique du Soleil. Jalaluddin Rumi, le chef des Derviches Tourneurs et le plus grand poète de la Perse, écrivit de nombreux poèmes dédiés au Soleil, le Soleil de Tabriz. Il appela même un recueil de ses poèmes le *Recueil du Soleil de Tabriz*. Dans ces poèmes, le mot « soleil » revient sans cesse.

S'il est vrai que saint François essayait d'établir le contact avec les sources de sa poésie de troubadour, nous attendrions de lui qu'il visitât, ou essayât de visiter, l'Orient. Nous nous attendrions aussi à ce qu'il soit bien reçu par les Sarrasins, s'il parvenait à les joindre. En outre, on attendrait de lui qu'il produisit de la poésie soufie, à la suite de ses voyages en Orient. Nous pouvons maintenant regarder si ces faits

(1) « *Tariquat* » (palmier) est un mot de code pour « Soufisme ». Voir note « *Tarika* ».

sont en concordance avec l'histoire, et s'ils ont été compris de ses contemporains.

A l'âge de trente ans, François décida de tenter de gagner l'Orient, et particulièrement la Syrie, qui touchait à cette région d'Asie Mineure où étaient établis les Derviches Tourneurs. Des ennuis financiers l'en empêchèrent, et il retourna en Italie. Puis il se mit de nouveau en route, cette fois en direction du Maroc. Il partit avec un compagnon et traversa, en Espagne, le royaume d'Aragon tout entier, sans pourtant que personne puisse dire pourquoi ; et certains biographes sont effectivement embarrassés à ce sujet. Les idées et les écoles soufies avaient largement pénétré l'Espagne.

En fait il n'atteignit pas le Maroc, la maladie le fit reculer. Il rentra chez lui au printemps de 1214.

Il partit alors en Croisade : le siège de Damiette progressait. Le sultan Malik el-Kamil avait installé son camp de l'autre côté du Nil — et François alla le voir. Il fut bien reçu, et la théorie veut qu'il y soit allé pour essayer de convertir le Sultan au Christianisme. « Le Sultan », dit un chroniqueur, « ne se contenta pas de laisser François partir en paix, en s'étonnant avec admiration des qualités inhabituelles de cet homme, mais il lui accorda son entière faveur, lui donna un sauf-conduit qui lui permettait d'aller et de venir, avec l'entière permission de prêcher ses sujets, et il le pria de bien vouloir revenir fréquemment lui rendre visite. »

Les biographes supposent que cette visite aux Sarrasins avait pour mobile le désir de convertir le Sultan. Et pourtant on a dit de lui que « ces deux voyages dépourvus d'objet surviennent avec quelque étrangeté dans le cours de sa vie ». Ce serait étrange si ces voyages n'étaient pas ceux d'un troubadour à la recherche de ses racines. Son désir d'aller au Maroc est démenti en ces termes : « Il est impossible de dire quel incident de son histoire jamais raconté a pu suggérer cette nouvelle idée à l'esprit de François. »

A cette époque, les armées sarrasines et les cours de leurs princes étaient des foyers d'activité soufie. On pourrait difficilement douter que ce soit là que François ait trouvé ce qu'il cherchait.

Loin d'avoir converti qui que ce soit dans le camp musulman, son premier acte en traversant le Nil fut d'essayer de dissuader les Chrétiens d'attaquer l'ennemi. Ceci, expliquent les historiens, avec leur façon coutumière de prévoir le passé, est dû à une vision que le Saint avait eue d'une calamité qui allait s'abattre sur les armées chrétiennes. « Son avertissement, comme il l'avait prévu, fut accueilli avec mépris ; mais au mois de novembre suivant il se vérifia pleinement, lorsque les Croisés furent repoussés à grand-perte des murs de Damiette. Les sympathies de François en de telles circonstances ont dû être partagées, car il est impossible qu'il ait pu ne pas éprouver quelque sentiment personnel vis-à-vis du prince tolérant et amical qui l'avait reçu si aimablement. »

Le « Cantique du Soleil », salué comme le tout premier poème italien, fut composé après le voyage du Saint en Orient, bien que, du fait de

son passé de troubadour, ses biographes ne puissent croire qu'il n'ait pas composé, auparavant, de poèmes similaires :

Il n'est pas possible de supposer que, toutes ces années durant (avant 1224, où il composa le « cantique »), François qui dans sa jeunesse était le chef des jeunes troubadours d'Assise et qui allait par monts et par vaux, après sa conversion, chantant en lui-même, toujours en Français, des chants qui ne pouvaient pas être les mêmes que ceux qu'il avait chantés dans les rues au milieu de ses joyeux compagnons — poèmes de guerre et d'amour — il n'est pas possible de supposer disons-nous, que c'était la première fois, à cette date avancée, qu'il tissait des cantiques à la gloire de Dieu ; mais nous sommes certains que ces vers singuliers et maladroits furent le tout début de la poésie populaire en Italie.

L'Ordre franciscain, par son atmosphère et son cadre, est plus proche d'une organisation derviche que de toute autre. En dehors des anecdotes que l'on raconte au sujet de saint François et qui sont les mêmes que celles racontées à propos de certains maîtres Soufis, il y a toutes sortes de points communs. La technique spéciale de ce que François appelle « Sainte prière » indique une affinité avec le « rappel » derviche, toute question de « tournoiement » mise à part. L'habit de l'Ordre, avec son manteau à capuchon et ses larges manches, est celui des derviches du Maroc et de l'Espagne. De même que le maître Soufi Attar, François échangea son costume avec celui d'un mendiant. Il vit un séraphin avec six ailes, allégorie dont les Soufis se servent pour transmettre la formule de la *bismillah*. Il rejeta les croix munies de pointes de fer qu'un grand nombre de ses moines portaient à des fins de mortification. Cet acte a pu, ou non, correspondre exactement à ce qui a été rapporté. Il peut ressembler à ce que les derviches pratiquent en rejetant, en grande cérémonie, une croix, avec ces mots : « Il se peut que vous ayez la Croix, mais nous nous avons la signification de la Croix », pratique qui est toujours en usage. Ce pouvait, incidemment, être là l'origine de la coutume templière, alléguée par des témoignages, qu'avaient les Chevaliers de « piétiner la Croix ».

François refusa d'être ordonné prêtre. A l'instar des Soufis, il enrôla des laïcs dans son enseignement, et, à l'instar encore des Soufis, mais non pas de l'Église, il chercha à répandre son mouvement parmi tous, en les affiliant d'une certaine manière. C'était « la première fois que reparaisait dans l'Église, depuis son plein établissement hiérarchique, l'élément démocratique : le peuple chrétien, considéré comme distinct des simples moutons à nourrir et des âmes à gouverner ».

Ce qu'il y avait de frappant dans les règles établies par François, c'est que ses partisans comme les Soufis, et à la différence des Chrétiens ordinaires, ne devaient pas penser en premier lieu à leur propre salut. Chez les Soufis, qui considèrent le souci du salut personnel comme une expression de vanité, on ne cesse d'insister sur ce principe.

François « partout commençait à prêcher par cette salutation que Dieu, disait-il, lui avait révélée : ' La paix de Dieu soit avec nous ! ' ». C'est, évidemment, une salutation arabe.

En plus des idées, des légendes et des pratiques soufies, François conserva dans son Ordre beaucoup d'aspects chrétiens.

Cet amalgame devait avoir pour conséquence une organisation qui ne mûrit pas pleinement. Un commentateur du *xix^e* siècle résume ainsi cet inévitable développement :

Nous qui pouvons, avec toute la lumière que donnent six siècles de recul, regarder en arrière et voir l'ombre de l'Inquisition s'esquisser sous les robes des prêtres espagnols, et voir des hordes de frères mendiants, gueux privilégiés et impudents, apparaître derrière la géniale figure de François, nous pouvons apercevoir combien le mal s'est mêlé au bien, et combien l'ennemi de toute vérité avait astucieusement mélangé à celles du blé les semences de l'ivraie.

MYSTÈRES DE L'OCCIDENT

V. — LA DOCTRINE SECRÈTE

Je demandais à un enfant qui passait, une chandelle à la main :

« D'où vient cette lumière ? »

Aussitôt il la souffla : « Dites-moi où elle s'en est allée — et je vous dirai d'où elle venait. »

(HASAN DE BASRA.)

Que nous soyons Orientaux ou Occidentaux, nous sommes tous héritiers, d'une façon ou d'une autre, des grandeurs et des faiblesses de la philosophie médiévale arabe. L'un des inconvénients de ce système fut qu'on essaya de le mettre en application hors du champ où il se révélait le plus fructueux — et qui était, tout naturellement, le recueil, la comparaison, l'authentification et l'explication des traditions du Prophète.

Cette technique avec ses traditions, qui était elle-même un développement de méthodes savantes empruntées par les Sarrasins aux théologiens chrétiens grecs, fut vite adoptée. On pouvait l'apprendre aisément, car elle consistait à rassembler des faits et à les empiler en vue de former quelque chose de complet.

Il y avait dans les pays sarrasins un autre facteur qui existait parallèlement à ce système : c'était ce que formulaient des écoles d'étude et de pratique d'un genre spécial, où, dans un sens au moins, le maître, l'enseignement et l'élève constituaient une unité. Cette partie de la méthode ne fut pas transmise sans altérations, car elle ne se prêtait point à l'institutionnalisation — formule qui en Occident fut la plus rapide à se développer. Avant même que les Maures ne soient chassés d'Espagne, c'étaient surtout leurs livres que l'on traduisait, et l'on acceptait cette connaissance « sur une seule ligne » en même temps que le matériel qui déjà avait filtré de sources méditerranéennes orientales antérieures. « Ou importait des boîtes d'ananas et on composait des recettes à base d'ananas en boîte. La culture et l'emballage de l'ananas, c'était une autre affaire, et l'on y accordait peu d'attention dans la plupart des secteurs », dit à ce sujet un Soufi moderne.

Parce que l'élément personnel que représente un maître aux connaissances spéciales militait contre le besoin d'une organisation durable, on laissa tomber ce concept. Il subsista, non sans difficulté, chez les gens à l'esprit indépendant qu'on désignait du terme d'occultistes, et

qui prêchaient une doctrine dangereuse pour l'institutionnalisme — inacceptable parce qu'elle faisait une nécessité de la présence d'un maître complètement qualifié, qui connaisse les choses qu'on ne trouve pas dans les livres.

Après la chute de Constantinople, les matériaux grecs primitifs, une fois de plus sous forme de livres, fournirent encore plus de matériel « sur une seule ligne », encore plus de boîtes d'ananas. Ce « disciplinarat » institué, lié au concept du maintien de l'institution monastique ou académique, regardait les produits avancés dans le domaine des personnalités de valeur avec étonnement et admiration. L'institution n'avait pas pour objet de produire de tels individus. Ils surgissaient en dépit d'elle, non à cause d'elle. C'étaient des saints étiquetés. Telle était la fonction de l'organisation religieuse.

Le mouvement intellectuel, par ailleurs, se spécialisait dans la production d'un nombre toujours plus grand d'intellectuels toujours plus éclairés, par le recours au cerveau humain, employé plus ou moins comme nous nous servirions aujourd'hui d'une machine, mais au fonctionnement de laquelle on attribuerait un caractère quasi sacré, du fait principalement de sa relative nouveauté.

Les Sarrasins eux-mêmes avaient leur part de responsabilité dans cette transmission d'une approche purement intellectuelle bien qu'en général ils voulaient y voir une phase plutôt qu'une consécration.

Des traces très nettes de ces divers types de penser et de réaction subsistent encore fortement parmi nous. Il y a le scolastique dévot, le pieux ecclésiastique, le pur pédant. Puis il y a celui qui déteste à tel point toute organisation qu'il surenchérit contre elle et nous ramène au voyant illettré de l'antiquité avec la croyance que la grandeur humaine dans sa totalité est le résultat de l'inspiration. Les nouvelles sciences psychologiques et autres suivent de près, elles qui soulignent les insuffisances de tout le reste. En de nombreux cas on retombe déjà dans la monotonie qui accompagne toute argumentation à partir d'une nouvelle idée fixe et qui participe de la nature du dogmatisme religieux et de tout le reste.

Même dans la philosophie arabe formaliste (en fait grecque la plupart du temps), il était courant de trouver des perles qui rachaient tout le reste — des accents d'enseignement intérieur ou une insistance que les scolastiques occidentaux de formation universitaire ignoraient dans leurs adaptations. En Orient, la tradition du rapport maître — disciples continua, en dépit d'un revêtement purement scolastique.

On sait que le « mouvement intellectuel dont Ibn Rushd (au ^{xii}e siècle) fut l'initiateur ne cessa pas d'être un facteur vivant pour la pensée européenne jusqu'à la naissance de la science expérimentale moderne » (1).

Dès le ^{viii}e siècle les Arabes avaient entrepris d'étudier la pensée grecque et de l'adapter à leurs propres idées. Comme devaient le

(1) Professeur Philip Hitti, *History of the Arabs*, p. 584.

faire par la suite les Occidentaux, la plupart d'entre eux travaillaient seulement sur des livres, partant de l'hypothèse qu'un livre peut contenir la somme totale d'un enseignement.

Ibn Rushd revendiquait pour le penseur le droit de soumettre toute chose, le surnaturel excepté, à la force de la raison. Il était docteur, commentateur d'Aristote et astronome. Il étudia aussi la musique, écrivit à son propos une monographie qui fut publiée dans son fameux commentaire aristotélicien et enseignée à Paris, après que l'Église l'eut expurgée. Ce Cordouan était connu en Occident sous le nom d'Averroès et il exerça une énorme influence sur les penseurs juifs. On dit de lui, qu'à l'exemple de son maître Ibn Tufail, il transmettait un système soufi parallèlement au système philosophique permis. Ibn Tufail (connu en Occident sous le nom d'Ahubacer, d'après son premier nom d'Abu BaKr) était aussi médecin, philosophe et pour finir Vizir à la Cour de Grenade. Il écrivit cet extraordinaire roman qu'est l'*Histoire de Hayy ibn-Yaqzan*, prototype du *Robinson Crusoe* selon l'opinion des Occidentaux qui l'ont étudiée, Alexander Selkirk n'étant qu'un prétexte servant à donner une impression d'actualité. Elle est basée sur une histoire d'Avicenne de Boukhara (980-1037) dont l'enseignement était presque entièrement philosophique. Lui aussi était médecin, philosophe et savant. Avicenne suivit néanmoins un autre géant de la philosophie, Alfarabi (Alfarabius), dont les idées soufies ont reçu l'étiquette néo-platonicienne. Il mourut voici plus de mille ans.

Tous ces noms constituent une partie vitale de l'héritage de la pensée moderne. La réaction à l'encontre des tentatives médiévales de former une idée cohérente de la vie et de la création ne nous a pas beaucoup mieux servi que la crédulité ; c'est l'opinion de beaucoup. On a reconnu plus récemment que la mentalité de chercheur du savant, brûlant de découvrir, était victime de sa propre démarche. Le savant qui doit garder l'esprit concentré, fixé sur un champ d'étude se rétrécissant sans fin, est en danger, et il l'admet aujourd'hui. Il peut devenir trop concentré ou trop dispersé. Il gagne quelquefois son développement intellectuel au prix de son ajustement émotionnel. Ce danger, les Soufis, qui s'intéressaient au travail scientifique, l'ont vu depuis longtemps. L'un d'entre eux, Anwar Faris, dit :

Les exercices complés d'identification et de détachement sont valables dans l'entraînement de soi. Trop d'identification produit une atrophie de la faculté de détachement. Le fanatisme en est le résultat fréquent. L'homme devient attaché à quelque chose et ne peut s'en échapper. Quand le Sage ibn-Sina (Avicenne) était occupé à écrire son traité sur les minéraux, il avait coutume d'étudier le monde minéral en général et en particulier. Il se concentrait sur des exemples individuels puis s'en détachait pour s'absorber dans le tout. Ainsi établit-il un équilibre, en pratiquant concentration et détachement dans d'autres domaines de la pensée et de l'essence.

Le remède superficiel à cet état de choses est représenté par l'homme complet », que les Maures regardaient comme un reflet de l'homme complet intérieur. Joseph Mc Cabe (*The Splendour of Moorish Spain*,

Londres, 1935) fait allusion à l'apparence extérieure de l'homme cultivé dans le contexte où il se trouvait, celui de l'Espagne.

... à part quelques rares maniaques littéraires, tous se rendent compte désormais que la voie royale du progrès humain passe par l'extension de l'esprit scientifique à la totalité de la vie. Mais on doit avoir soin de garder présent à l'esprit qu'il ne s'agit là que de la moitié de l'idéal de vie arabe. Il eut semblé insensé à la plupart de leurs penseurs de se demander si la science ne faisait pas courir aux hommes le danger de devenir durs, calculateurs, sur-intellectualisés, froids, insensibles à la beauté et à l'art. Il était très courant de trouver parmi ceux qui étudiaient les sciences, des poètes et des musiciens. Qu'il y ait un antagonisme quelconque entre la vie intellectuelle et émotionnelle, que les deux ne puissent être cultivées par un même individu, cela eut passé à leurs yeux pour un paradoxe.

Cette façon de vivre, et encore moins celle des Soufis, ne fut pas largement adoptée par l'Occident nouvellement émergé. Au moment de la Renaissance un idéal culturel était visé, mais non pas l'idéal qu'il renferme, la thèse du changement intérieur, de l'équilibre, de l'élargissement de la perception. Les arts, les études et les théories étaient adoptés de façon fragmentaire et étudiés ou reproduits, développés même. Le sens intérieur était perdu, subsistant en des lieux qui ne pouvaient que sembler dérisoires pour la pure scolastique victorieuse et les purs adorateurs de l'art. Les matériaux étaient étudiés et transmis sous forme de fragments appelés philosophie, astronomie, médecine. Bon nombre d'écoles d'érudition se développant en Europe du Nord trouvèrent nécessaire, sous la pression ou le contrôle sévère des ecclésiastiques, d'expurger de ce matériel les opinions non-chrétiennes. Ce qui limita encore plus la vitalité contenue dans ce matériel.

De la Sicile, à travers les « Sultans Baptisés » allemands de la lignée des Hohenstaufen, l'Europe du Nord reçut une forme de cette connaissance, mais par un processus similaire sans aucun doute. Et ce, nonobstant l'adoption de l'architecture soufie pour le grand château des Hohenstaufen et le symbolisme soufi du manteau de couronnement du Roi Roger I^{er}.

Il n'est pas exagéré de dire que ceux qui persistèrent à penser comme les Soufis furent bientôt désignés du nom infamant d'occultistes. Leurs émules acceptèrent l'étiquette. Il en résulta une croyance déformée, plutôt pathétique, dans la maîtrise, l'illumination et le triomphe personnel au moyen de l'occultisme. Roger Bacon cite les *Secrets de la Sagesse Illuministe*, ouvrage soufi dont l'auteur Ibn Sabîn correspondait avec Frédéric II von Hohenstaufen (Hitti, *op. cit.*, p. 587, 610). Ce fut la destinée de Bacon d'être considéré comme un occultiste non pas à cause de ses sermons acceptés officiellement mais parce qu'il avait bien pénétré de la théorie de la « transmission vivante » ceux qui détestaient le dogmatisme et se trouvaient ainsi rejetés dans le désert scolastique. De nos jours leurs héritiers spirituels acceptent l'étiquette d'occultistes et errent encore — comme les intouchables en Inde qui se présentent eux-mêmes comme des proscrits.

L'Occident (en fait principalement l'Eglise) avait pris ce qu'il pensait lui être nécessaire et claquait la porte d'une façon, semblait-il, définitive. On brûlait les livres, l'Espagne était reconquise par la vraie foi. De l'autre côté du seuil on laissait un étrange assortiment de gens, de choses et d'idées : troubadours, jeux de cartes, arlequin, certaines sociétés initiatiques. Il y avait de quoi là-dedans embarrasser les générations à venir, mais rien d'étrange pour le Soufi.

Des fissures dans la porte laissaient entrer et sortir certaines choses mais très peu.

A la fin du XVIII^e siècle, Napoléon envahit l'Égypte. Un de ses généraux fonda l'Ordre des Chercheurs de Sagesse, connu aussi sous le nom de *Sufiyin* — les Soufis.

Dans un livre intitulé — peut-être à juste titre — le *Mélange*, il expliquait comment il situait chez les adeptes d'Orient les sources de la sagesse secrète « orpheline » d'Occident. « Là se trouvait la Source. Nous avons suivi pendant des siècles le fleuve large mais boueux. »

Pourquoi et par quel processus le fleuve s'était-il laissé à plusieurs reprises envahir par la boue en Occident ? Les *Sufiyin* semblaient l'avoir compris finalement, eux qui, dans le microcosme, répétèrent le destin de leurs prédécesseurs sans qu'il y ait une faute de leur part. Ils avaient supposé que tout ce qu'il était nécessaire d'importer en Occident était la doctrine et la méthode, sans le maître.

Six ans seulement après la date présumée de la fondation de l'Ordre, l'« Affirmation des Sophiens de France » admettait son échec : « Nous devons dissoudre l'Ordre plutôt que de continuer à pratiquer de façon répétitive des rituels et des opérations qui, en l'absence d'un maître en activité de cet enseignement, ne peuvent produire l'homme essentiel. Le processus est d'une complexité telle que seule une perception supérieure de ce qui est nécessaire peut y faire face. Le secret que le maître possède, il l'emploie à susciter et à faire croître le changement dans les autres, qui devront prendre sa place. Sans lui, la communauté ne peut pas réellement progresser, même si elle conserve sa forme extérieure. »

Mais il n'est pas question de recruter ou d'importer des maîtres soufis. L'annonce de la dissolution se poursuit, pitoyablement : « Qui peut contraindre l'illuminé vivant à manifester sa présence ? Il connaît les besoins, et il y satisfait. Pour nous il n'y a que le désir ardent. »

Au moins les *Sophiens* avaient-ils appris quelque chose. Il semble que des fragments aient survécu, car, de nombreuses années plus tard, on rapporte l'existence d'un rejeton persistant en Inde.

La porte s'était-elle refermée pour de bon ? Oui, semblait-il. Non seulement l'Occident avait-il assez de science, d'art et autres matériaux à digérer mais il avait l'arme de la propagande. La lutte géopolitique si bien décrite par le professeur Toynbee (1), couplée avec la mentalité de Croisades, entreprit de stigmatiser tout ce qui était

(1) A. J. TOYNBEE, *A Study of History*, vol VIII : Ages héroïques — Contacts entre les Civilisations dans l'Espace. Oxford, 1956, p. 216 et suiv. « L'encerclement du Monde Islamique par l'Occident, la Perse et le Tibet. »

sarrasin, « paynim », ou arabe comme étant non seulement hérétique, infidèle et désagréable, mais diabolique et dangereux. L'Occident hérite de cette tradition, renforcée régulièrement par les événements. Ce furent d'abord les Arabes d'Espagne qui durent être refoulés hors des frontières de la France. Puis les infidèles qui tenaient la Terre Sainte. Puis les Turcs qui se préparaient à donner l'assaut aux portes de Vienne. Le Mohammedisme, qui était mis dans le même sac par les esprits d'Occident, constituait une menace et un mal qu'il fallait contenir et contre-attaquer. Cette dernière phase était soutenue habilement par les intérêts missionnaires qui projetaient de venir à bout de l'Islam pour la plus grande gloire de l'Église. L'existence de l'Empire Turc ne prouvait que trop que l'ennemi infidèle constituait encore une menace. Il y avait peu à apprendre, en tout cas, de gens qui appartenaient pour la plupart à des communautés dépendantes, que le soleil se couchât sur elles ou non.

Il n'y avait que des originaux pour s'intéresser à la philosophie orientale. Des originaux, on pouvait en trouver dans toutes les communautés. Devait-on se faire turc ou se transformer en indigène ? Il n'était guère vraisemblable qu'on puisse apprendre quoi que ce soit de gens sans hygiène, qui n'acceptaient même pas l'Évangile et qui subissaient notre loi. Qu'ils mettent d'abord, en tout cas, leur propre maison en ordre.

Et pourtant il y avait des gens qui regardaient au-delà de cette vision temporaire du développement humain, quand bien même ils n'eussent jamais voulu croire que la situation particulière qui était la leur était elle aussi temporaire, comme nous le savons maintenant. Et le processus eut tôt fait de s'amorcer, et plus tôt qu'on eût pu le croire. Le courant soufi était à l'œuvre.

Il nous faut revenir plusieurs centaines d'années en arrière, à Majorque, pour trouver trace de la double vie menée par les mystiques de ce temps-là — anachorètes chrétiens doublés de maîtres soufis.

Le frère Anselme de Turmeda était un mystique majorquin de l'âge sombre et un saint pour les Chrétiens. Mais c'était loin d'être tout. Pour les Espagnols musulmans, il était le Soufi vénéré Abdullab el Tarjuman. Qu'enseignait-il ? Son livre, *Débat entre l'Ane et le Frère Anselmo*, est une traduction parfois littérale d'une partie de l'*Encyclopædia* de la Confrérie de la Pureté, qui était arabe. Puisque son nom arabe signifie littéralement « Serviteur de Dieu », le « Traducteur », il n'y a aucune raison qu'il n'ait pas tenté, par la traduction, de transmettre des enseignements soufis. Un érudit espagnol moderne (Ángel Gonzales Palencia, dans *Hispania*, XVIII, 3 octobre 1935) attire l'attention sur lui et l'appelle *el estupendo plagiaro* — mais au Moyen Âge, on ne considérait pas toujours le savoir comme une propriété des individus, et spécialement les connaissances publiées par une société secrète, un groupe de sages anonymes comme l'était la Confrérie. Le copyright était inconnu.

Ce lien vivant entre l'enseignement arabe et le Christianisme est perpétué par un autre personnage étrange, un prêtre renégat. En 1782,

le Père Juan Andres, Jésuite expulsé, publia un ouvrage remarquable *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura*. Il tenta de montrer la dette de l'Europe envers le savoir arabe espagnol. Il souligna la diffusion de la science, reconnut même la dette de saint Thomas à l'égard de cette source. La poésie espagnole, notait-il, est sortie tout droit du développement arabe en Espagne, ainsi que le roman provençal, la poésie des Troubadours, le vers lyrique italien, de même aussi que le développement du roman, des fables et la musique d'Alfonso le Sage, qui parlait arabe.

Comment ce Jésuite renégat connaissait-il toutes ces choses ? A l'époque il n'y avait pas de documentation qui lui fût accessible. Et pourtant d'une manière quelconque, jusqu'ici inexpiquée, il découvrit des faits concernant l'héritage arabe — et en particulier soufi — de l'Occident, héritage qui devait par la suite être rassemblé, presque point par point, en grande partie grâce à une étude des documents de l'Espagne arabe. Même les origines probables du système jésuite, que l'on fait remonter aux écoles Fatimites d'Égypte ⁽¹⁾, ne peuvent guère expliquer la perspicacité manifestée par l'ex-Père Andres, car il ne s'agissait pas là d'École Soufie. Y avait-il un courant d'enseignement caché, une veine d'ancienne science sur laquelle le Jésuite expulsé aurait été branché ?

Oui, en vérité. L'impact oriental, en cette époque obscure, fut absorbé à plusieurs niveaux, dont les plus importants sont celui de la théologie et de l'occultisme. Lulle, Assise, Scot et des douzaines d'autres transmièrent la version théologique. Mais un seul coup d'œil jeté à la liste des noms fameux des illuminati occultes d'Europe suffit pour voir quelle était la nature de cette doctrine secrète qu'ils entreprenaient de faire circuler, quelque dénaturée qu'en soit la forme.

Raymond Lulle, d'après les occultistes, était un alchimiste et un illuminé. Selon les dévots, c'était un missionnaire chrétien. S'il faut en croire ses propres écrits, c'était un adaptateur des livres et des exercices soufis. Roger Bacon, autre hiérophante de l'occultisme, écrivit sur l'illuminisme soufi. Paracelse, qui tenta de réformer la médecine occidentale, se fait le présentateur d'idées soufies. C'est aussi un des héros des « magiciens » et des alchimistes. Geber l'alchimiste était parmi les Soufis les mieux connus d'Irak. Il est connu comme un maître de l'occultisme. On trouve aussi dans la tradition occulte Albertus Magnus, à la fois scolastique et magicien, qui avait étudié dans les écoles arabes et avait inspiré saint Thomas d'Aquin. De nombreux Papes, soupçonnés d'avoir été des magiciens et d'avoir transmis une doctrine secrète, l'enseignement caché, étaient diplômés des écoles arabes : ainsi Gerbert, le Pape Sylvestre II. On a accusé Laurent, Archevêque de Malfi, de tenir sa science secrète de Sylvestre. Et ainsi de suite...

Du côté des organisations, c'est la même histoire. Si l'Ordre Franciscain porte l'empreinte de ses origines soufies, il en est de même pour les

(1) Une liste de correspondances a été dressée dans la *Short history of the Saracens* de Ameer Ali, livre qui fait autorité.

Rosicruciens et les Maçons. La terminologie des sorcières contemporaines, en Angleterre, contient (ce sont les « mots inconnus ») des expressions arabes ordinairement non traduites. Le salut « Sois Bénî ! » est le moins significatif mais il fournit l'exemple d'une transcription directe du salut soufi, *Mabaruk bashad* — par lequel on appelle la *baraka* sur un individu ou une assemblée.

L'enseignement secret, dans la plupart de ses expressions accessibles, se réduit donc à pratiquement rien d'autre que la simplicité, pour quiconque est patient ou possède la connaissance générale de ce qui est resté de l'autre côté de la porte lorsqu'elle fut violemment repoussée, il y a déjà de nombreux siècles.

Il y a des moments dans la vie de tout érudit où le frisson de la compréhension, qui accompagne le drame et l'excitation de la découverte, s'empare de lui. Ce peut être le résultat d'une pensée insignifiante au travail dans l'esprit, rassemblant patiemment des bribes d'information restées inexplicées et se muant tout à coup en lumière aveuglante. Inventeurs, savants, historiens, tous sont passés par cette expérience. Miguel Asin y Palacios, arabisant espagnol renommé, tout pieux chrétien qu'il était, connut ce frisson lorsqu'il se trouva devant l'œuvre de l'école illuministe des philosophes soufis et réalisa ce qu'ils avaient donné au monde — même les plus hautes conquêtes du monde catholique.

C'est au ix^e siècle qu'Ihn Masarrah de Cordoue enseignait à un groupe choisi de disciples ce qu'il savait des hauteurs auxquelles peut atteindre la conscience humaine. Dès lors les illuministes allaient fournir la substance des allégories de Dante, la doctrine de l'école des scolastiques augustinien du Moyen Age, la sagesse de quelques-uns des fondateurs de la philosophie occidentale moderne, Duns Scotus et Roger Bacon, en Angleterre, Raymond Lulle à Majorque, saint Jean de la Croix, pour citer un canonisé. Salomon ibn Gabirol, penseur juif de Malaga, s'appuya pour écrire sa *Source de Vie* sur l'œuvre de Masarrah et son livre inspira à son tour l'École franciscaine (Hitti, *Histoire des Arabes*, p. 580 et suiv.).

Comme il fouillait de plus en plus profondément dans les rares manuscrits restés intacts en Espagne après l'expulsion des Maures, l'excitation du Professeur Asin ne fit que croître. Il trouvait là, dans cette étrange écriture maghrébine, parfois illisible, qui était celle des Espagnols soufis d'il y a un millénaire, non seulement l'idée de la philosophie illuministe mais en bien des cas des citations littérales reprises dans les œuvres de mystiques, de philosophes dont les noms étaient sur toutes les lèvres des dévots en Europe. Toutefois Asin ne fut pas le seul à faire cette découverte, car le Professeur Ribera avait relevé un fait aussi remarquable que cette affirmation du grand mystique majorquin Lulle qui disait avoir écrit son œuvre maîtresse *Le Livre de l'Amant et de la Bien-aimée* d'après un modèle soufi.

Tout ceci est tout ce qu'il y a de plus remarquable, car l'école des illuministes soufis est une des plus fameuses et pourtant des plus secrètes de toutes les écoles soufies. Des géants intellectuels tels que

Suhrawardi, Ibn El-Arabi de Murcie et El-Ghazali, s'en tenaient rigide ment dans leurs écrits publics au principe de non-communication de ces données vitales qui devaient opérer la réelle transformation de l'esprit humain et réaliser pleinement l'« alchimie du bonheur », comme l'appelait Ghazali. L'apparente et étrange contradiction que constituait cette véritable rencontre du gnosticisme et de l'agnosticisme quelque part sur le chemin soufi confondait les profanes qui cherchaient à pénétrer les expériences des écoles. Elle confond encore certains.

Et pourtant l'évidence est là qu'aux niveaux les plus profonds du mystère soufi il y a échange mutuel avec les mystiques de l'Occident chrétien. Et l'influence de la philosophie illuministe toucha l'Orient également de façon profonde — mystiques persans, turcs, afghans, tous suivirent les illuministes. Arkon Daraul (*A History of Secret Societies*, New York, 1962) a montré que le processus de l'illuminisme, en tant qu'hôte d'un secret dans un secret, se propage encore à présent. Les illuminati d'Angleterre, de France et d'Allemagne, organisés en société secrète, les *Alumbrados* d'Espagne et quantité d'autres cercles initiatiques, continuent de transmettre les enseignements de ces érudits espagnols.

Avant d'en venir à considérer la nature de l'illuminisme, on fera aussi bien de relever ce que ses disciples avaient à dire de ses origines. A ce point nous retrouvons sur notre chemin la théorie de la « doctrine secrète » dans son plein développement. Le livre secret *Sagesse de l'Illumination* affirme que la philosophie est identique aux enseignements intérieurs de tous les anciens — Grecs, Persans, Égyptiens — et qu'elle est la science de la Lumière et la plus profonde vérité, par la pratique de laquelle l'homme peut atteindre à un statut auquel, normalement, il lui est seulement permis de rêver.

Roger Bacon reprit cette affirmation, à la suite de quoi l'idée fut adoptée par toute l'Europe, donnant naissance à d'innombrables écoles secrètes, dont certaines étaient authentiques, d'autres de parfaits attrape-nigauds. Bacon nous dit que Noé et Abraham, les Chaldéens et les maîtres égyptiens, Zoroastre et Hermès, ainsi que des Grecs tels que Pythagore, Anaxagoras et Socrate — et les Soufis — possédaient cette connaissance. Suhrawardi qui écrivit son livre secret un siècle avant Bacon (et fut, à cause de cela, assassiné judiciairement) est cité par Bacon lui-même — ou plutôt son livre l'est, comme l'a montré le Baron Carra de Vanx (*Journal Asiatique* XIX, p. 63).

Au nombre des étranges à-côtés de l'histoire on peut relever le fait qu'on mentionnait Bacon parmi les Rosicruciens, les disciples du chemin de la Rose-Croix — traduction inexacte ultérieure de l'expression soufie « Chemin de la Rose ».

Il était inévitable que les zéloteurs religieux et autres contre-attaquent les érudits occidentaux qui déterraient les enseignements soufis et les présentaient comme la base d'une œuvre admirée et applaudie des siècles durant par les Chrétiens les plus orthodoxes. Laissons ici le soin à Asiu de répliquer (*Obras Escogidas*, 1, Madrid 1946) avec toute la force dont il dispose :

« Dans sa thèse doctorale publiée récemment — *Caractère et Origines des Idées du Bienheureux Raymond Lulle* (Toulouse, 1912) — l'auteur, M. Probst, avec une audace absolument infantile, nous traite Menenez y Pelayo, Ribera et moi, de menteurs et de romantiques pour avoir soutenu l'affiliation arabe du système Lullien. Ce jeune inexpert ne connaît pas mon étude *Psychologie selon Mohiedin Abenarabi*, publiée dans les *Actes du XIV^e Congrès des Orientalistes* il y a sept ans, dans laquelle j'avais démontré *documents à l'appui* l'imitation de l'allégorie des Lumières. » Dès cette époque, avant même qu'il ait achevé ses études sur l'illuminisme des Soufis, Asin était prêt et résolu à produire des documents à l'appui de ses dires.

Avec le travail d'hommes comme Asin, le pendule repart dans l'autre direction et l'influence soufie est en voie d'être reconnu. Mais cette découverte — l'emploi par les contemplatifs chrétiens de livres soufis, de méthodes soufies, de la terminologie soufie — a entraîné des résultats inévitables ; révélés par les explications dont nous inondent désormais les cellules des scolastiques modernes. Le Soufisme, déclare-t-on maintenant, est capable de produire la véritable expérience mystique, parce que les Soufis vénèrent Jésus. Bien plus, le Soufisme fut profondément influencé dans ses débuts par le Christianisme. Ce qui implique que les idées soufies ne doivent pas être rejetées. Si saint Jean de la Croix et Lulle pouvaient s'en servir, c'est bien qu'elles devaient avoir du bon. Les scolastiques ont modifié en partie le tracé de leur chemin, et entrepris de réécrire leur histoire pour tenir compte des faits gênants. Le seul danger que présente cette activité réside en ce que, au fur et à mesure que des matériaux nouveaux se révèlent, un nouveau remaniement de l'attitude officielle devient nécessaire. Gymnastique mentale. Ceux qui n'adhèrent pas si fortement à la ligne théologique sont occupés à chercher les origines du Soufisme dans des « coïncidences » entre anciennes doctrines.

Le contact avec des Soufis — on découvrirait que ce n'étaient pas des ogres après tout — provoqua un autre développement intéressant dans la pensée occidentale, un processus qui continue encore. Le terme qui convient le mieux pour qualifier ce développement est reconnaissance. Une prise de conscience de l'affinité de la pensée soufie avec l'intuition et les idées occidentales a incité beaucoup de gens à examiner le système de plus près. Ceci se produit, pensent les Soufis, pour deux raisons : d'abord parce que les bases des voies soufies sont inhérentes à l'esprit humain (« il n'y a qu'une Voie Correcte »), et ensuite parce qu'on trouve dans l'éducation occidentale moderne sous toutes ses formes, les germes disséminés des idées transmises par les Soufis d'Espagne, de Sicile et d'ailleurs. Les sentiments soufis de Khayyam et des autres, presque naturalisés en Occident, constituent une autre source de diffusion de ce courant. On trouvera dans ce livre des aspects variés de cette diffusion, choisis pour lui servir d'illustration, non pour établir un énoncé complet.

La doctrine d'une veine ininterrompue d'enseignement secret, dont les livres des philosophes ne constituent qu'un fragment sans la clé,

que les arguments sans l'action, fut transmise à l'Occident à travers les Soufis illuministes d'Espagne, et peut-être aussi par le Proche-Orient. On connaît une de ces filières : cette idée, disséminée à partir de l'Andalousie, Asin et ses associés en ont retrouvé la trace jusque chez Roger Bacon et Raymond Lulle. D'autres ont suivi cette piste dans l'œuvre d'Alexander Hales et de Duns Scotus, et en ont constaté l'influence déterminante sur les scolastiques occidentaux qu'on appelle Angustiniens.

On trouve particulièrement exposé dans le livre *Sagesse de l'Illumination*, écrit par Suhrawardi le martyr, le point de vue traditionnel sur la manière dont s'opère la transmission de la doctrine et sur la source de cette transmission. Il vécut de 1154 à 1191, oriental domicilié à Alep, et fut exécuté sur l'ordre des orthodoxes, à la pression desquels le neveu de Saladin, le potentat local, se montra incapable de résister. C'est pourquoi on l'appelle « Suhrawardi l'Assassiné ». C'est un des plus grands maîtres soufis ; c'est de son école, comme l'a démontré Asin, que Dante tient ses idées. Le « Sheikh Assassiné » n'était pas l'auteur de la théorie illuministe du Soufisme ni de la tradition d'une chaîne de maîtres remontant à la plus haute antiquité. Mais, dans la préface de son livre, nous avons un aperçu de ce qu'il enseignait à ce propos. Presque tous les exemplaires furent livrés aux flammes, mais quelques-uns en ont réchappé, en Orient principalement.

Comme c'est le cas pour la plupart des livres soufis, celui-ci fut écrit en réponse à des requêtes répôtées, ainsi qu'il le remarque lui-même — écrit pour ses amis et compagnons. La philosophie a toujours existé et il y a toujours eu un vrai philosophe dans le monde. Les modernes ne diffèrent des anciens que sur le plan des preuves et de la démonstration. Aristote fut un grand maître, mais dépendant de ses précurseurs. Parmi ceux-ci il y avait Hermès, Esculape et d'autres, dans une très longue succession. On peut les diviser en classes, les unes plus élevées que les autres, selon que l'équilibre était maintenu entre intellection, spéculation, croyance, etc. L'importance du philosophe est si grande que, s'il s'en trouve un qui soit pleinement équilibré, il est le représentant de Dieu sur terre. De toute façon le philosophe intérieur est toujours supérieur au scolastique. Il n'y a pas d'époque qui n'ait son grand théosophe. Le philosophe spéculatif n'est pas en droit de prétendre à l'autorité. Cette autorité n'est pas forcément le pouvoir politique, mais si la sagesse s'allie au pouvoir sous sa forme matérielle, l'époque en est illuminée. Cependant, le philosophe, de par ses dons, peut rester inconnu et avoir pourtant la maîtrise du monde.

Le meilleur cas est celui où le philosophe allie la pénétration de l'esprit à l'expérience, plutôt que de s'appuyer sur l'une ou l'autre. Personne ne peut tirer un bénéfice de l'étude du Soufisme avant de s'être libéré des habitudes mentales de la philosophie conventionnelle. L'individu non développé au point de n'avoir pas su s'en libérer ferait mieux de ne fréquenter que les philosophes ordinaires. Dans le Soufisme certaines perceptions doivent être développées, le dévelop-

pement ultérieur en dépend. On trouve l'équivalent dans la méthode scolastique : des expériences et des idées construites avec des idées. A moins de suivre cette méthode, qui est celle des Soufis, le praticien ne peut être considéré comme un vrai philosophe.

Les anciennes doctrines d'Égypte et de Grèce sont dans la ligne directe du Soufisme, et pour elles, naturellement, il ne pouvait y avoir d'interprétation qu'en fonction de l'expérience, c'est-à-dire du développement des perceptions soufies. La terminologie des illuministes indique que la théorie embrasse l'ancienne sagesse des Sémites aussi bien que celle des Persans : on retrouve là le thème de l'unité essentielle de la philosophie « complète », au niveau de la théorie comme à celui de la pratique.

Dans la scolastique conventionnelle, bien entendu, la séparation est si grande entre intellect et inspiration qu'il est difficile de prime abord pour le lecteur non informé de saisir que ces deux éléments sont regardés par cette école comme inséparables si l'on veut atteindre à la vérité. D'où l'insistance soufie sur la nécessité de faire ce pas dans la connaissance.

LA LOI SUPÉRIEURE

Trois signes déterminent la véritable générosité :
Rester ferme tout en n'opposant pas de résistance,
louanger sans l'émotion de la générosité, et donner
avant que d'y être sollicité.

(MAARUF KARKHI.)

L'une des œuvres littéraires les plus intéressantes du Soufisme occidental est le long poème *The Kasidah*, écrit il y a un siècle par l'explorateur Sir Richard Burton — lui-même un Soufi — et qu'il composa en revenant de La Mecque. Ce « Loi de la Loi Supérieure » qui parut à tirage restreint fut reçu avec beaucoup d'intérêt. Même Lady Burton, qui par ailleurs ne considérait pas d'un très bon œil les croyances hétérodoxes de son mari, avoua l'avoir lu à plusieurs reprises « toujours en pleurant amèrement. Et lorsque je le relis, je ressens encore plus d'émotion. Si bien que mon mari finit par m'en interdire la lecture tellement cela m'impressionnait. » Le poème est indiscutablement une œuvre puissante, toute imprégnée de science soufie.

Dans sa préface à *The Kasidah*, Burton parle de lui-même comme du « Traducteur », et attribue le poème à un certain Haji Abdu al-Yazdi. Il le résume ainsi :

Les principes qui justifient l'appellation Loi Supérieure sont les suivants :
« L'Auteur affirme que Bonheur et Malheur sont divisés et répartis de manière égale dans le monde. Il fait de la culture de Soi — sauf considération due à autrui — le but unique et pleinement suffisant de la vie humaine. Il laisse entendre que les affections, les sympathies et le « don divin de la Pitié » constituent les plus hauts sommets de la jouissance humaine.

Il recommande de ne pas juger, et de garder une juste réserve vis-à-vis des « faits, les plus indolentes des superstitions ».

Enfin, tout en étant apparemment destructif, il est essentiellement reconstructeur. »

« Seul un admirateur d'Omar Khayyam a pu écrire *The Kasidah*, dit Justin Huntly Mc Carthy. Pourtant, d'après Lady Burton, le poème fut écrit huit ans avant que Fitzgerald ne fit connaître Omar K. à Burton, Swinburne et Rosetti. Le point commun entre les deux poètes est, bien sûr, que tous deux étaient Soufis.

Malgré le petit nombre d'exemplaires publiés *The Kasidah* (« le

tintement de la cloche du chameau ») fut inclus dans la biographie que fit Lady Burton « du plus grand érudit en matière de littérature orientale que l'Angleterre ait jamais possédé et reconnu à la fois ». Par sa parution dans cette biographie, le poème devint très populaire, et son influence cachée a sans doute été très grande sur ceux qui l'étudièrent. Dans le résumé qu'elle en fait, Isabel Burton démontre comment les grandes lignes de la pensée soufie peuvent avoir une influence même chez ceux qui sont profondément chrétiens, qui, par conséquent, ne sympathisent pas avec les croyances de l'auteur : « C'est un poème d'un extraordinaire pouvoir, anti-chrétien et panthéiste, qui traite de la Nature et de la Destinée de l'Humanité. Un tel luxe de connaissances orientales a rarement été condensé dans un espace aussi restreint. »

En réalité ce qu'a fait Burton a été de commenter, en vers, les méthodes de pensée occidentales, les philosophies et les théories modernes, à partir du point de vue soufi. Mieux encore, il s'est permis (comme Khayyam) de poser des questions auxquelles il ne donne pas de réponses nettes. C'est là une technique du Soufi enseignant, qui pose des questions et attend pour voir si ses auditeurs leur cherehoront ou non des explications. Ce message Soufi contenait quelque chose à l'intention des penseurs occidentaux, et on l'a même considéré comme l'essentiel dans la vie de Burton.

La Vie de Burton, selon un de ses admirateurs enthousiastes, a été définie comme suit : « Pour moi, sa grande ' Raison d'être ' ⁽¹⁾, c'est ce tintement de la Cloche du Chameau. Il est difficile de juger d'une œuvre dans le premier élan d'admiration, mais il me semble que ce livre est au niveau des plus grands poèmes de la Terre, et supérieur à la plupart ».

C'est un long poème de vingt pages, et son commentaire d'auteur sur le soit-disant Haji, à qui il en attribue la paternité, est encore plus long. Dans ses notes, Burton suit la méthode des maîtres soufis, et c'est là le côté de cette œuvre qui indique de la façon la plus évidente qu'il a poursuivi des études soufies sous la direction d'un maître. Il ne fait guère de doute que l'intention de Burton était de projeter l'enseignement soufi en Occident. Dans une certaine mesure, on doit le considérer comme faisant partie de ce processus qui a toujours été en opération : l'échange entre l'Orient et l'Occident, qui est le sujet de notre livre.

Burton découvre dans le Soufisme un système applicable aux croyances humaines dévoyées, système « qui prouve qu'elles sont toutes justes et toutes erronées à la fois ; qui reconciliera les différents qui les opposent ; unira les croyances du passé, justifiera le présent et anticipera l'avenir par un développement qui se continuera sans interruption ». Ceci s'accomplira grâce à un processus « non pas négatif et distinct, mais, au contraire, intensément positif et constructif ». A l'exemple de tous les Soufis, il emploie souvent la méthode qui consiste

(1) En français dans le texte.

à aborder un sujet sous différents angles, puis à couper court, laissant au lecteur le soin de parachever le processus. Et la raison en est que, pour être Soufi, il faut de toute nécessité passer à la fois par le stade de disciple et celui de travail sur soi *amalinafs*.

Mais surtout, écrivant à une époque où science et raison entraient dans le grand courant où elles se découvraient elles-mêmes avec ravissement, Burton souligne « qu'il est des choses que l'humaine Raison (ou l'Instinct Mûri), dans son état non développé, ne peut maîtriser ; mais la Raison est sa propre loi. Nous ne sommes par conséquent pas dans l'obligation de croire, ou de tenter de croire, quoi que ce soit qui est contraire à la Raison ou en contradiction avec elle ».

The Kasidah débute par une description du désert, la nuit, et des pèlerins en route vers La Mecque :

L'heure est proche ; l'aube blafarde point à l'horizon et vient éteindre
la nuit qui meurt,
Couronnée du scintillement d'une étoile et sise sur l'orbe de lumière pâle.

La nuit passe, et tandis que les voyageurs vivent différentes émotions, Burton quitte la caravane, c'est-à-dire la longue cohorte des hommes non-développés. Car lui suit une autre route, la voie Soufie :

Amis de ma jeunesse, adieu enfin ! Veuille le ciel qu'un jour nous nous
retrouvions dans la joie.
Et pourtant, jamais les mêmes sois ne se retrouveront ; les ans feront
de nous des hommes différents...
Allez, disparaïssez de ma Vie alors que meurt le son de la cloche du chameau.

Puis le poème parle des questions en nombre infini que se pose l'humanité, des peurs terribles qui l'accablent. Il cite les Soufis Hafiz (le « Barde de l'Amour et du Vin ») et Khayyam qui veut « faire sortir de son lit la vieille et stérile Raison et la remplacer par la « vigne-pucelle ». Il pousse plus avant dans sa recherche — ce qui est typiquement soufi —, et laisse entendre que, entre les lignes imagées de leurs poèmes, se cache un sens plus profond : « ... Fous sont ceux qui croient un seul mot de ce qu'il a dit ! » Il cite le Soufi qui déclare que quiconque sait qu'il possède une âme est en droit de poser des questions à son sujet ; il démontre que ce qui, de prime abord, peut sembler être du pessimisme chez le Soufi, cache parfois autre chose, et il met en évidence l'absurdité de l'égoïsme :

« Et tout est là : nous naissons pour pleurer un peu et pour mourir !
Voilà ce que chante le barde superficiel dont la vie s'arrête au mot « Je ».

Cette qualité soufie de persévérance amène Burton à parler de Jésus. Il pleura nos misères et notre péché ; pourquoi une courte vision du paradis ne fut-elle pas offerte à l'homme ? Pourquoi les oreilles ne purent-elles entendre, ni les yeux contempler la béatitude dans le royaume des cieux ? Puis Burton juxtapose à Jésus, Mansur, le martyr soufi qui fut mis à mort par les forces de la tyrannie, et le cite : « Je suis la vérité ! Je suis la vérité... Le microcosme habite

en MOI. » Mansur était sage, « mais plus sages furent ceux qui le lapidèrent ».

Manger, boire et faire la fête est très bien, mais cela ne marque aucune différence entre l'homme et la bête. L'ascète, tout fanatique qu'il soit, répond Burton, montre, en parcourant la terre, qu'il a la certitude absolue d'une vie à venir, et qu'il s'est adapté à sa vallée de larmes. Il est plus sage que Moïse (qui ne tint pas compte des récompenses et punitions à venir) celui qui décrit l'état futur, alors qu'il ne connaît pas le passé et que, pour lui, le présent n'est qu'un rêve. Notre Soufi ne l'aime pas du tout :

Que connais-tu, homme, de la Vie ? Et pourtant, toujours entre le sein et la tombe,
Tu dérites des balivernes sur la Vie future, et crois devoir t'extasier sur le Ciel et l'Enfer.

Le sentiment que l'on a de sa propre importance — qui pour les Soufis est une chose nécessaire sous certains rapports — doit être replacé dans une perspective juste ; autrement l'être humain devient inutile — même si aux yeux d'autres personnes inutiles il n'en est pas ainsi.

Le monde est vieux et tu es jeune ; le monde est grand et tu es petit ; Cesse, ô atome de seconde, de te considérer comme le nombril du monde !

Après cette remontrance vient une étude des contradictions que comportent les conjectures humaines sur le thème de la vie, et surtout sur celui de la douleur. Il emprunte des exemples à l'Hindouisme, au Bouddhisme et aux anciens Égyptiens ; le créateur est considéré comme un être humain agrandi, comme un potier, un tisserand, qui joue avec les sentiments humains. La façon dont la déité travaille ou semble « former des projets » est inexplicable en termes humains :

Cesse, ô Homme, de te lamenter, de pleurer et de gémir ; profite de l'heure lumineuse du soleil ;
Nous dansons sur la glaciale margelle de la Mort, mais la danse en est-elle pour autant moins amusante ?

Burton démontre — en s'appuyant sur une sélection d'écrits des anciens maîtres — que la simple expérience de la vie n'enseigne rien. Bouddha et Confucius sont cités, et le Dieu qu'ont inventé les hommes est encore une fois attaqué. Puis c'est l'ascète mesquin, le « Religioneux » qui ne fait qu'affirmer qu'il choisit d'appeler le « Créateur » Dieu, qui est vilipendé par le Tireur de Vin Soufi. Une créature chauve, finie, ne peut mesurer les profondeurs infinies de la Puissance avec « un bout de ficelle ». Ici l'écho Soufi s'approche beaucoup de l'agnosticisme, dont on a parfois taxé les Soufis. Et c'est là seulement, dans cette lisière étroite entre foi et scepticisme, que se trouve la vérité.

Les peurs infantiles de l'humanité perdue lui font rechercher un Dieu sûr, en créer un à sa propre image, puis implorer sa loi de contrevenir à ses lois ! Sous une forme ou sous une autre, l'on trouve le

sombre Brahmane de l'Inde ; l'astrologue chaldéen, le dualiste Zoroastrien, le Jéhovah juif — « Adon ou Élohim, le Dieu qui frappe, le Dieu des Armées ». Il passe rapidement sur les dieux de la Grèce, belles et frères humanités, pour se pencher sur l'Odin du Nord. Considérant la religion comme mouvement de développement humain, Burton constate la mort du Grand Pan ; le Nazaréen vient et prend sa place sous le soleil : « L'adorateur du dieu-énigme, dont l'un est trois et le trois est un ⁽¹⁾. » Et aussi, bien sûr, il parle de la pitoyable croyance au péché originel.

Après la Chrétienté vient l'Islam. L'Arabe élancé, mangeur de lézards envahit les territoires du grail de Jamshid : les vieilles et idylliques traditions des Perses disparaissent. Voici les cycles des religions organisées : « Elles grandirent, régnèrent, combattirent et tombèrent, tout comme s'amplifie et s'éteint de par le monde le tintement de la cloche du chameau. »

Le bien et le mal n'existent pas tels que définis ordinairement, affirme Burton, sans ajouter l'habituelle réserve soufie, à savoir que le sens exact de cette affirmation ne peut être expérimenté que dans la conscience intérieure du Soufi. Dès qu'on l'exprime dans le cadre limité des mots, cette idée semble destructrice. Mais ici Burton écrit sous l'emprise de l'extase soufie et ne s'adresse qu'aux seuls Soufis. Le bien, dit-il, est pour l'homme ce qu'il aime, le mal ce qui lui fait du tort. Ces idées changent en fonction du lieu, de la race et du temps. Chaque vice a été une vertu, chaque bien a été appelé péché ou crime.

Le bien et le mal se confondent. Seul Khizr (le Soufi complet) peut voir où l'un commence et où l'autre se termine.

Puis c'est au tour de l'homme à l'esprit littéral — qui soutient que c'est à l'origine que l'homme était dans son état idéal — d'être fustigé ; Burton emprunte ses arguments aux connaissances modernes sur l'évolution. Avant que l'homme ne marchât sur la Terre, c'est la torture et la souffrance continues qui prévalaient. Les animaux primitifs s'entre-déchiraient. Avant eux, la belle terre était soit en état d'ébullition, soit congelée ; le soleil n'était qu'un disque de feu et la lune le cadavre de ce qui avait été un monde. L'homme, à l'origine, n'était rien moins que raffiné :

Son plus beau vêtement n'était que grossière peau, son outil le plus évolué un éclat de pierre ;

Sa parure suprême des tatouages et des trous dans la chair pour les ossements ;

Il chassait la femelle comme il chassait pour sa nourriture lorsque mai réveillait le chaud désir. Ce désir concupiscent qui parvint au stade d'Amour quand août purifia son feu.

Cet homme primitif apprit des castors et des fourmis les rudiments de la construction, et lorsqu'il maîtrisa le feu, ce seigneur des bêtes devint un seigneur des hommes. « La conscience naquit lorsque l'homme

(1) « L'énigme » en question se réfère à l'usage soufi des racines à trois lettres. Le « Trois est un » représente les trois lettres AHD, qui elles correspondent au mot « unité ».

se fut dépouillé de sa fourrure, de sa queue et de ses oreilles pointues. »

L'héritage de son animalité vit encore dans l'homme, comme on peut l'observer dans notre comportement les uns envers les autres. Au mépris de son histoire connue, l'humanité ne peut accepter une explication d'elle-même, fondée sur la croyance aux contes et aux fables.

Mais alors, si la tradition n'est pas vraie, qu'est-ce que la vérité ? Ce que nous concevons comme la vérité n'est pas du tout la vérité. C'est une vérité d'humeur changeante. C'est ce que Burton explique dans son commentaire sur le poème de « Haji » : « Les perceptions, lorsqu'elles perçoivent vraiment, traduisent la vérité objective, qui est universelle ; tandis que les réflexions et les sentiments, le mode d'opération de la région morale, le lobe central des phrénologistes, ne rendent qu'une vérité subjective personnelle et individuelle. »

La vérité objective est le but du Soufi, et il est évident que Burton dirige ses lecteurs vers le besoin de trouver cette vérité.

Tout ce qui n'est que simples théories ou observances répétitives n'est rien. Ici Burton crie au prêtre de baptiser les morts, comme le faisaient les Marcionites, selon une citation tirée de Paul (1 Cor. XV, 29) : « S'il en était autrement, que gagneraient ceux qui se font baptiser pour les morts ? Si les morts ne ressuscitent absolument pas, pourquoi donc se fait-on baptiser pour eux ? »

On ne peut trouver la vérité en se servant des moyens que l'on emploie en général pour la rechercher :

« Oui, la Vérité existe peut-être, mais elle n'est pas Ici ; l'humanité doit la rechercher et la trouver Là.
Mais où, ni MOI ni TOI ne peut le dire, non plus que rien de ce qu'a pu porter notre mère la terre. »

La lutte pour trouver la vérité consiste partiellement, dans sa forme réelle, à ne pas lutter du tout. C'est là le paradoxe soufi qui est contenu dans les vers qui suivent :

Il suffit de penser que la Vérité peut être ; allons nous asseoir où brillent les roses ;
En vérité il ne sait comment savoir celui qui ne sait également comment « désavoir ».

Il n'est pas jusqu'au sens de la foi elle-même qui ne doive être abordé par le Soufi d'une manière qui, pour une personne ordinaire, semble elliptique. Comme les maîtres qui le précédèrent, Burton aborde ce problème par un semblant de paradoxe. Toute foi, dit-il, est en même temps fausse et vraie. « La vérité est le miroir brisé et éparpillé en mille morceaux, et chacun croit que son morceau contient le tout. » Si cette foi que l'homme non régénéré prend pour la vraie foi est si souvent incerte et fixée c'est parce qu'elle n'est que ce qu'on nommerait aujourd'hui un conditionnement. Cette fausse foi persiste, « et pourquoi ? Parce que les sottises fantaisies de l'homme persistent, et persisteront jusqu'à ce que l'homme assagi dédaigne les rêveries de sa jeunesse ». Et c'est là

la pensée précise de Rumi lorsqu'il demande quand son auditeur cessera de convoiter les douceurs de la jeunesse.

Puis on entre dans le cœur de la discussion. Après que Burton ait rejeté l'enseignement conventionnel sur l'âme, le fanatique revient à la charge avec une péremptoire condamnation du matérialisme. Car il croit que c'est là ce que le Soufi préconise :

« Peuh ! » dit le Zahid (fanatique), « nous connaissons bien l'enseignement de cette école abhorrée

Qui fait de l'homme un automate, de la pensée une sécrétion, et de l'âme un mot. »

Burton ne lui consacre que peu de temps. La foi est due à un accident de naissance ; la foi que les hommes connaissent normalement est un produit de leur entourage. De nouveau l'auteur confronte les « Religionnistes » les uns avec les autres. L'Hindou qui méprise le Franc, le Musulman qui excècre le polythéisme ; le Bouddhiste qui appelle chien le Confucéen ; le Tartare qui prétend que l'attention que l'on porte à un état futur trahit l'efficacité et les devoirs de l'homme dans le monde. Et le Soufi se joint au chœur :

« Vous avez tous raison, vous avez tous tort », l'entendons-nous dire avec insonciance, « car chacun de vous prend la lueur de sa lampe pour la grande lumière du Jour. »

C'est l'ignorance qu'a l'homme de sa propre ignorance qui est son véritable ennemi. Il doit rechercher la vérité de la bonne manière, il doit réjouir son cœur «... abjurer le Pourquoi et rechercher le Comment ».

Faute de trouver réponse à son appel chez les gens de son époque, Burton se tourne vers l'avenir et se dit que, ayant livré son message, il viendra un temps où la sagesse sera à demeure chez les hommes — « Ces échos d'une voix longtemps étouffée éveilleront enfin les accents d'une réponse. »

Poursuis ta route le front serein, ne crains pas de raconter ton humble histoire :

Les murmures du vent du désert ; le tintement de la cloche du chameau.

Ce jaillissement d'activité soufie dans le *Kasidah* de Burton (publié il y a soixante ans) a eu pour parallèle la traduction et l'adaptation par Wilberforce Clarke des *Dons*. Cette œuvre a eu pour mérite de lever de nombreux voiles en démontrant que la philosophie derviche était différente de l'opinion courante qu'on s'en faisait à l'époque en Occident. Au moins fournissait-elle la base d'un examen plus poussé des idées, sinon des pratiques soufies. Burton, en reliant la pensée soufie aux sentiments des Occidentaux modernes, a jeté un pont permettant au penseur occidental d'accepter les concepts essentiels soufis. Il restait à Cartwright la tâche de léguer une œuvre tout aussi importante, œuvre qui, sous le couvert d'histoires pseudo-orientales, présentait certaines des expériences mêmes du fait soufi.

Étant donné que, d'une part, le système entier, travail et pensée du Soufisme n'a guère été employé en Occident, et que, d'autre part, à cause des préjugés et d'une manière différente de penser, il semblait

improbable jusqu'à ces derniers temps qu'il se « naturalisât » là où il était le plus nécessaire, on ne s'étonnera pas de trouver si peu d'œuvres littéraires de nature soufie en langues européennes occidentales. En Orient, ces textes sont généralement livrés sous forme de poèmes ou de prières, et la portée active de l'enseignement est assurée par un maître dont la principale fonction est d'être effectivement un maître, d'exister parini ses disciples. A défaut de fournir un maître, Cartwright publia un compte rendu de ses expériences dans l'une de ces écoles.

La *Rose Mystique du Jardin du Roi* parut pour la première fois en 1899. A première vue, on dirait un conte fantaisiste. L'auteur, Sir Fairfax L. Cartwright, était diplomate. Il y eut une seconde édition en 1925, qui contient deux sources importantes d'expérience soufie pour ceux qui sont en mesure d'en comprendre le sens. La partie de l'œuvre qui comporte des histoires a pour but de soulever momentanément le voile qui sépare la pensée ordinaire des recherches intérieures de l'esprit.

L'autre partie consiste en une série d'expériences intérieures. Elles sont dénombrées et représentent les fragments de la perception qu'une personne donnée aura de l'élément supérieur, qui rend possible la réalisation de soi, avant d'arriver au point où il saura utiliser cette perception dans sa totalité.

Dans la première édition, Sir Fairfax, tout comme Burton, crut nécessaire d'attribuer la paternité de l'œuvre à un oriental « le Sheikh Haji Ibrahim de Kerbela ». Il fait usage de l'imagerie et du décor orientaux parce qu'ils se prêtent effectivement à la projection de la pensée soufie si l'on considère son contenu d'une façon objective. Tout comme la fable par quoi commence ce livre, cette imagerie permet au lecteur de se détacher des associations, et de participer jusqu'à un certain point à la réalité que l'auteur s'efforce de traduire.

Le lecteur ne se considère pas comme un derviche ou un roi oriental. Grâce à quoi il peut en toute sécurité jongler théoriquement avec les idées, alors que si elles lui étaient présentées dans son propre contexte culturel, il aurait tendance à les rejeter.

Ce livre ne remplace aucunement l'expérience soufie ; mais il contient un matériel adapté, dans sa présentation, à un esprit occidental qui essaie de saisir un mode de pensée qui, d'après sa culture à lui, fait abstraction de beaucoup de notions allant de soi. L'idée que l'expérience extatique est le Soufisme ou du mysticisme authentique est l'une des nombreuses notions que Cartwright détruit :

« L'homme découragé cherche consolation dans l'ivresse ; mais l'ivresse peut être produite par le bon comme par le mauvais vin ; le bon vin lui fait atteindre un état d'extase matérielle et lui permet d'oublier son abattement, alors que le mauvais le déprimera encore plus. Ainsi en est-il du vin spirituel : s'il est pur, il élèvera le disciple qui en boit au niveau du domaine de la parfaite contemplation de la vérité, s'il est frelaté et impur il rabaissera son âme plus bas que le niveau qu'elle avait déjà atteint. »

« L'allégorie de l'alchimie », conte soufi traditionnel où le grand

œuvre de transmutation s'accomplit, est repris sous une forme nouvelle. Le livre est plein d'allégories, et l'une des meilleures est l'adaptation occidentale qui est faite du « Conte des Sables », et qui ne perd rien présenté sous cette forme :

— « Un ruisseau bouillonnant parvint à un désert, et s'aperçut qu'il ne pouvait pas le traverser. Ses eaux se perdaient de plus en plus vite dans le sable fin. Le Ruisseau dit tout haut : « Mon destin est de traverser ce désert, mais je ne vois pas comment. »

C'est là la situation du disciple qui a besoin d'un maître, mais qui n'a confiance en aucun : la pathétique situation humaine.

La voix du Désert répondit dans le langage secret de la nature :

— « Le vent traverse le désert, et tu le peux aussi. »

— « Mais chaque fois que j'essaie, je suis absorbé par le sable ; et même si je devais me ruer contre le désert, je n'irai pas bien loin. »

— « Le vent ne se rue pas contre les sables du désert. »

— « Mais le vent peut voler, moi pas. »

— « Tu penses de façon erronée. Essayer de voler par toi-même est absurde. Laisse le Vent te porter au-dessus du sable. »

— « Mais comment cela se peut-il ? »

— « Laisse-toi absorber dans le Vent. »

Le Ruisseau s'écria qu'il ne voulait pas perdre ainsi son individualité. S'il permettait cela, peut-être n'existerait-il plus jamais.

— « C'est là », répondit le Sable, « une façon de raisonner, mais qui n'a aucun rapport avec la réalité. Quand le Vent absorbe l'humidité, il lui fait traverser le désert, puis il la laisse tomber sous forme de pluie. Celle-ci, de nouveau, devient une rivière. »

— « Mais comment puis-je savoir si cela est vrai ? »

— « C'est ainsi, et tu dois le croire, autrement tu seras simplement absorbé par les sables pour former, dans plusieurs millions d'années, un marais stagnant. »

— « Mais si c'est ainsi, serai-je la même rivière que je suis aujourd'hui ? »

— « Tu ne peux, de toute façon, demeurer le ruisseau que tu es aujourd'hui. Tu n'as pas le choix ; il semble seulement que tu l'aies. Le Vent transportera ton essence, ta partie la plus fine. Lorsque tu deviendras à nouveau une rivière dans les montagnes au-delà des sables, il se peut que les hommes te donnent un autre nom ; mais toi, essentiellement, tu sauras que tu es le même. Aujourd'hui tu te donnes le nom de telle ou telle rivière simplement parce que tu ignores quelle partie de cette rivière est ton essence. »

Alors le Ruisseau traversa le désert en s'élevant dans les bras du Vent hospitalier qui le souleva doucement et avec précaution dans les airs, puis le déposa avec une tendre fermeté au sommet des montagnes d'un pays lointain. « Maintenant », dit le Ruisseau, « j'ai appris ma véritable identité. »

Mais il se posait encore une question, en dévalant le flanc des montagnes : « Pourquoi ai-je été incapable de faire ce raisonnement par

moi-même, pourquoi a-t-il fallu que les Sables me le disent ? Que serait-il arrivé si je n'avais pas écouté les Sables ? »

Soudain une petite voix, venant d'un grain de sable, répondit au Ruisseau :

« Seuls les Sables savent, car cela ils l'ont vu déjà ; de plus, ils s'étendent de la rivière jusqu'à la montagne. Ils forment le lien, et ils ont leur fonction à remplir, comme toute chose. La manière dont le ruisseau de vie doit se conduire pendant son voyage est écrite dans les Sables. »

LE LIVRE DES DERVICHES

Si tu ne sais rien de ce genre d'états, ne t'y attarde pas, ni te ne joins à l'infidèle dans son ignorance contre-façon... cependant toas n'apprennent pas les secrets de la Voie.

(SHABISTARI, *Le Jardin Secret*,
version de Johnson Pasha.)

S'il est un manuel derviche classique, c'est bien *Les Dons de la connaissance (profonde)* — le *Awarif el-Maarif* — écrit au XIII^e siècle et étudié par les membres de tous les ordres. Son auteur, le Sheikh Shahabudin Suhrawardi (1145-C. 1235), présida à la fusion de la théorie, du rituel et de la pratique qui eut lieu à son époque, fonda des écoles d'enseignement dans l'entourage des cours perse et indienne, et fut le Chef des Chefs des Soufis à Bagdad.

Ce livre présente pour nous un triple intérêt : il montre les premières phases tout extérieures de l'attraction vers l'organisation derviche ; il contient les éléments fondamentaux de la pensée et de l'action de ces mystiques, et enfin il nous fait connaître le Lieutenant-Colonel Wilberforce Clarke. Il était lui-même derviche, probablement de l'ordre Suhrawardi. Il traduisit plus de la moitié des *Dons*, et fut publié en 1891 ; c'était la première fois qu'une traduction en était faite en langue anglaise. Il fut aussi le premier Anglais à traduire *Le Verger* de Hafiz, l'*Histoire d'Alexandre* de Nizami, et les *Ceuvres* de Hafiz, eu quoi il se montra un digne continuateur de cette lignée de distingués adaptateurs soufis, à laquelle appartenait Raymond Lulle.

On peut voir dans l'œuvre de Clarke, prise dans son ensemble, une tentative de présenter la pensée derviche à des lecteurs anglais pour qui le derviche n'était qu'un fanatique insensé et sanguinaire. De fait, il y avait des derviches au Soudan. On les considérait comme des sauvages. Bien sûr, on en connaissait d'autres en Turquie, mais qui diable s'intéressait à la Turquie ! Clarke fit une mise à jour du texte original en citant Sir William Jones, Malcolm, *Le Jardin Secret* de Shabistari, *Les Derviches* de Brown et tout autre matériel disponible. Il fit remarquer que le grand Hafiz avait été « mal traduit et mal compris » par le poète Emerson, entre autres. Il n'hésita pas à mettre en regard de son propre texte des extraits démontrant les erreurs de traduction, et cela non pour se valoriser, mais pour rendre justice au derviche.

Clarke fait preuve d'une grande lucidité quand il remanie les matériaux sur lesquels il travaille de façon à rendre l'image — tout en y ajoutant les renseignements nécessaires à la bonne compréhension du lecteur anglois — du fonctionnement du Soufisme en tant qu'activité semi-organisée au sein du contexte religieux de l'Islam. Il était difficile de faire mieux, étant donné qu'il était indispensable en Angleterre d'aborder les sujets religieux sous une forme qui se rapprochât des rites protestants couramment pratiqués. Il est presque impossible, aujourd'hui, de se procurer cet ouvrage.

Clarke fit remarquer que l'Islam interdit le monachisme. Ceux qui plus tard furent connus sous le nom de derviches prêtèrent serment de fraternité et de fidélité en 623, en Arabie. Ils choisirent le nom de Soufi, qui signifie — entre autres choses — laine (*Suf*), pieux (*Sufiy*). Ce furent eux qui constituèrent le noyau des Soufis musulmans, composé du premier groupe des 45 de La Mecque, et d'un groupe équivalent à Médine.

Leurs activités se manifestèrent de bien des façons. Le Premier et le Quatrième Calife (Abu Bakr et Ali) organisèrent des réunions spéciales où l'on faisait des exercices. Ces écoles avaient leur équivalent chez celle de Uways, le fondateur, en 657, du premier ordre austère. Ce fut en Syrie qu'apparurent pour la première fois des édifices consacrés à ce mouvement. Là s'arrêtent les signes manifestes du Soufisme Islamique.

La tradition soufie parallèle qui considère le Soufisme comme une continuité, dit Clarke, fait usage de l'allégorie du « vin » pour montrer le développement graduel de l'enseignement jusqu'à ce qu'il soit devenu une manifestation plus ou moins publique, avant de se retirer de nouveau en lui-même au XVII^e siècle. Voici ce passage :

La graine du Soufisme
fut semée au temps d'Adam,
germa au temps de Noé
bourgeonna au temps d'Abraham
commença à se développer au temps de Moïse
parvint à sa maturité au temps de Jésus
produisit le vin pur au temps de Mohammed.

A ceux qui faisaient du Soufisme un « libertinage voluptueux », un rejeton de systèmes à manifestations purement extérieures, le Colonel Clarke répond en affirmant son unité et son individualité essentielles. Ce n'est pas, dit-il, un produit de la Grèce ou de l'Inde. Il explique le sens de l'affirmation des derviches : « Nous ne craignons pas l'enfer, non plus que nous ne désirons le ciel », formule qui semble tellement étrange venant d'une personne dont toute l'apparence extérieure est celle d'un religieux.

Il sait parfaitement que l'expérience soufie renferme à chaque degré de développement un nouveau système ou changement dans la perception et la compréhension. « Des traces de la doctrine soufie », dit-il avec beaucoup d'audace pour l'époque où il écrivait, « existent dans chaque pays : dans les théories de la Grèce ancienne ; dans les

philosophies modernes de l'Europe ; dans le rêve de l'ignorant comme dans celui de l'homme cultivé ; dans la douceur de l'oasis comme dans les épreuves du désert ».

Même si de nombreux fragments illusoires de vérité atteignent le Chercheur dans sa confusion, l'illumination ne peut venir que par l'intermédiaire du plus rare des hommes. Ce maître est le Guide Parfait et Excellent : « Lorsqu'il existe, il est impossible de le découvrir. » C'est le maître qui découvre le disciple, et non pas l'inverse. « Les faux maîtres et les Chercheurs trompés poursuivent en vain la brume du désert, et reviennent exténués, dupes de leur propre imagination. »

Le problème, pour le candidat soufi, c'est de reconnaître son maître, car il n'a pas encore le raffinement nécessaire pour savoir qui peut être son maître. « Qui peut découvrir la perfection, si ce n'est celui qui est parfait ? Qui peut déterminer le prix de la pierre précieuse, si ce n'est le joaillier ? » De là le désordre où ont sombré certains systèmes derviches purement répétitifs, tout comme d'autres corps de doctrine. Clarke cite Mohammed : « Mon dos a été brisé par de pieux fous. »

Le désir du maître est que le réel désir du disciple soit réalisé ; que ses qualités grossières soient transformées en qualités louables ; que la compréhension lui vienne.

Du fait de la nécessité d'employer certaines méthodes pour vaincre des états mentaux indésirables, le derviche que décrit Clarke ne doit jamais refuser la tentation au sens où l'on fuit le mal uniquement pour l'éviter. Il emploie les rites extérieurs de la religion et cherche à s'imprégner de sa tradition, pour être sûr de ne perdre son chemin. En même temps il sait que « Paradis, enfer, tous les dogmes de la religion sont des allégories, dont l'esprit n'est connu que de lui seul ». C'est ce qu'il appelle le credo des « hommes de cœur, des gens' tournés vers l'intérieur ». Le mal, pour eux, n'existe qu'en tant que non-être. L'être en soi, si on le réalise complètement, enlève la possibilité de négation, de ce qu'on appelle communément le Mal.

Par l'illumination divine, l'homme voit que le monde est illusion (en ce sens qu'il est une réalité plus vaste dont le monde n'est qu'une grossière déformation), c'est pourquoi il appelle le monde : mal. Il essaie de se libérer du non-être, selon la phrase soufie utilisée par Clarke.

Il n'est pas possible de comprendre la poésie soufie à moins d'être imprégné de l'imagerie et de la profondeur de sentiment presque incroyable que renferme l'allégorie. Clarke donne ensuite quelques-uns des termes techniques expliqués dans *Le Jardin Secret*, dans le but de guider le Chercheur en herbe. En faisant un choix judicieux des points les plus difficiles pour des lecteurs occidentaux, Clarke explique l'emploi de l'allégorie du vin. L'extase et l'enchantement, par exemple, ne sont pas nécessairement les états auxquels se réfèrent les Soufis lorsqu'ils parlent d'ivresse. De même que l'intellect est émoussé par l'alcool, ainsi l'état soufi, où la logique superficielle est

exclue, est en quelque sorte un développement qui résulte de la paralysie de ce que la plupart des gens considèrent comme la pensée. Pour le Soufi, les processus de pensée automatiques (fonctions associatives) n'ont d'utilité que dans les domaines où ils ont à fonctionner, c'est-à-dire la scolastique, la pensée mécanique. Le pharisaïsme qui était un trait si caractéristique d'une grande part de la pensée victorienne sert de cible à Clarke, et il a choisi comme arme un matériel soufi dont la portée aurait un sens pour son époque. La concentration sur soi, ou ce que l'on présume être soi, est le Voile de Lumière.

Le Voile de ténèbres est un état d'esprit de l'homme mauvais qui sait qu'il est mauvais. Celui qui est libéré de ce genre de soi c'est « l'homme qui hante les tavernes », le derviche. Il n'est ni incroyant ni infidèle, en aucun des sens du mot perceptible à l'intellect ou à l'émotion courante.

Cette admirable révision des parties essentielles des *Dons* commence virtuellement avec la figure du Sheikh — le Guide du derviche. Et autant que le disciple est concerné, le premier pas réel de sa vie nouvelle consiste à trouver une telle personne. La fonction de ce directeur est d'enlever la rouille — selon l'expression soufie — de l'esprit, afin que le fait éternel (objectif) soit accessible au disciple. Dans les toutes premières pages des *Dons*, on attire l'attention — d'une manière qui préfigure justement la psychologie moderne — sur la nécessité pour le Guide d'être libre de tous motifs subjectifs pour rechercher la 'maîtrise'. En tant que Guide, il ne doit rechercher la préséance, ni avoir le désir d'être suivi. Le vrai chef attendra, avant d'accepter des postulants comme disciples, d'avoir la certitude d'être libre d'une telle subjectivité.

Le Guide doit être en mesure de déterminer la capacité du disciple. Il devra s'occuper de lui en tenant compte de ses possibilités. Si elles sont limitées, il aura recours à des méthodes fortes, telle que l'admonestation. Il lui ordonne d'adopter certaines attitudes d'esprit afin d'équilibrer la concentration qu'il doit avoir sur certaines choses. Tant qu'il n'a pas cette capacité de perception, le Sheikh ne peut être Guide.

Le Guide ne doit ni désirer, ni avoir accès aux biens du disciple. Il ne peut accepter de dons matériels d'un disciple que lorsqu'il est dans l'obligation de les utiliser pour le bien de tous. Lorsqu'un disciple veut donner quelque chose au Sheikh, celui-ci peut accepter, car il a le pouvoir de l'échanger contre la tranquillité dont a besoin le disciple. Par ailleurs, si le disciple est encore attaché aux biens matériels, on lui permettra d'en jouir jusqu'à un certain point.

Encourager la sincérité du disciple est l'un des soucis principaux du Sheikh, tout comme de le sevrer d'attachements de l'esprit non désirables. Une part importante de cette activité consiste à faire la charité et à distribuer les substances matérielles. Le disciple doit choisir la pauvreté plutôt que la richesse, quoique pour le Soufi, pauvreté et richesse soient une.

Le Sheikh doit faire preuve de bonté et de compassion. Autant

qu'il est possible dans les limites des exigences du travail, il réduit au minimum l'austérité de la discipline pour le disciple. Lui imposer de trop grandes privations peut, au départ, empêcher le disciple de s'intégrer à l'effort derviche.

L'effet des paroles du Sheikh sur le disciple est de la plus haute importance. On les compare à la graine, et ce n'est que d'une bonne graine qu'on peut attendre une bonne récolte.

Si le Sheikh désire influencer l'élève, ou s'il a de l'orgueil en lui, il risque de lui corrompre l'esprit. Le Sheikh ne parle pas au disciple sans une raison objective. « Parler objectivement signifie que ce qui est dit a la même signification pour celui qui parle que pour celui qui écoute. »

On donne des conseils au disciple indirectement ou sous forme d'allégories, surtout lorsqu'il s'agit de lui adresser des critiques.

Le développement intérieur du disciple est une chose que le Guide garde secret. L'espérance de développements est indésirable et le Sheikh expliquera que l'anticipation de certains états d'esprit en barre l'accès.

Le disciple doit honorer profondément le Sheikh. Là réside son espoir. Mais, par contre, le Sheikh ne doit pas s'attendre à être honoré du disciple. Le Sheikh respecte toujours les droits du disciple.

Le Sheikh qui enseigne passe peu de temps dans la communauté. Il prévoit des périodes de retraite et de mouvements (*khilwat* et *jilwat*). Le maître a ses exercices particuliers. Ils lui sont personnels, il les fait pour lui, pour les autres, et pour l'activité. Il doit pratiquer le détachement à l'égard des gens en tant que personnes.

Il s'adonne également à des actions spéciales de dévouement et de bienveillance, sous diverses formes, y compris les formes religieuses.

Clarke place ici la partie qui traite des devoirs du disciple ou élève (le Dirigé), après celle qui traite des fonctions du Sheikh, contrairement à la version originale. Le premier point important qu'il souligne est la nécessité pour le disciple d'avoir un maître. L'acceptation du maître est ce qui se rapproche le plus de l'acceptation de Dieu, et la représente autant qu'il est possible. Le droit du disciple à être guidé par le maître s'obtient en partie en adoptant l'attitude qui convient vis-à-vis de son maître. Le Sheikh a le droit d'être honoré. Le disciple observe quinze règles de conduite :

- Il doit faire entièrement confiance à son Guide pour ce qui est de l'instruction, de la direction et de la purification des disciples.
- Il doit servir le maître avec soin et fidélité.
- Il est obéissant envers le Sheikh.
- Il abandonne toute opposition, extérieurement et intérieurement.
- Il accorde sa volonté à la volonté du Directeur.
- Il observe les pensées du Sheikh.
- Il raconte ses rêves au Sheikh pour qu'il porte un diagnostic sur ses pensées.
- Il attend les paroles du Maître.
- Il baisse la voix en présence du Sheikh.
- Il ne donne pas libre cours à son égoïsme. Il s'adresse à son maître avec la formule *O Sayed* (Prince) ou *O Maula* (maître).

- Il adresse la parole à son maître au moment opportun.
- Il ne doit pas parler de degrés de savoir et d'expérience autres que les siens ; non plus qu'il ne doit parler longuement de son propre niveau de développement au Maître.
- Il doit taire les miracles du Maître dont il pourrait avoir connaissance.
- Il doit faire part de ses expériences au Maître.
- Il doit parler au Sheikh de telle façon que le Sheikh le comprenne.

Parvenu au point où il est possible d'étudier les conventions d'une communauté derviche, le Colonel Clarke résume le cinquième point du livre de Suhrawardi. Chez Clarke, cela constitue la Troisième Section.

Lorsque le derviche arrive au monastère, il essaye que ce soit avant l'après-midi. Il salue les lieux par une prière, puis serre la main à ceux qui sont là. Il fait une offrande, probablement sous forme de nourriture, aux résidents. Il y a deux catégories de derviches : les résidents et les voyageurs. L'état de derviche est souvent considéré comme une certaine condition ou degré de Soufisme et pas forcément une vocation ou état permanent. De ce point de vue on ne peut le comparer à l'organisation monastique de la Chrétienté ou du Bouddhisme, pour ne citer que celles-là.

Le derviche peut séjourner comme invité trois jours dans un monastère. Après, il peut y rester à condition d'y trouver un emploi qui l'occupera efficacement. Ceux qui sont engagés dans une période de dévotion continue n'ont pas de tâche physique à accomplir dans le monastère.

Chez les derviches considérés comme Résidents dans une communauté, on distingue trois stades ou états :

Le premier groupe ou tout premier échelon est considéré comme gens de Service (*Ahl-i-Khidmat*). Ils sont au service des résidents réguliers, et sont au tout premier stade, c'est-à-dire dans une période qui précède celle où l'on peut leur donner des exercices intérieurs à faire. Ils ne peuvent faire que des exercices extérieurs, doublés « d'intentions » intérieures qui ne constituent pas à proprement parler des processus de développement, encore qu'eux-mêmes puissent les considérer comme tels. Ce n'est que par le service qu'ils peuvent en fait devenir dignes d'accéder au service réel.

Les Gens de Société (*Ahl-i-Suhbat*) sont souvent les plus jeunes, qui passent une partie de leur temps en réunions et en activités de groupe qui ont pour but de fournir le lien (connaissance) qui révèle leur réalité et leurs capacités pour le « Travail ».

Les Gens de Retraite (*Ahl-i-Khilwat*) sont généralement les plus âgés, qui passent beaucoup de temps dans la solitude, se conformant aux exercices propres à leur degré d'avancement.

Il arrive souvent qu'il n'y ait pas de Maître dans une telle communauté de derviches. Dans ce cas, ils sont handicapés. Ils ne peuvent que se préparer à l'association avec un maître. Ils s'entraînent à la confiance, la patience et la contemplation. Ils doivent manger ensemble, afin d'être associés extérieurement comme intérieurement. Non seulement ils doivent sans cesse tendre à être en accord entre eux

mais encore tous se considérer comme égaux. Parmi eux, aucune organisation hiérarchique, ni aucun commandement n'est possible.

Voyager, physiquement aussi bien que métaphoriquement, peut constituer une partie importante de l'activité derviche. Le derviche voyage dans son propre territoire (intérieurement), et aussi de par la campagne et de pays en pays (extérieurement). Certains Sheikhs ne passent pas plus de quarante jours dans un endroit donné. « Par le tannage des peaux apparaissent les effets de la pureté, de la douceur et de la délicatesse du grain ; de même par le tannage de voyages, et par la disparition de la corruption naturelle et de la rugosité innée apparaissent la douceur purificatrice de la dévotion et le passage de l'obstination à la foi. » Pourtant, il arrive que des derviches ne voyagent pas du tout. Ceux qui n'ont pas de maître voyagent parfois presque continuellement.

Il y a, pour le derviche, des instructions détaillées sur la façon de voyager et d'en retirer l'expérience. Ces programmes sont connus en général sous le nom de Douze Règles de Voyage.

La « danse » des derviches, si souvent mal interprétée, se divise en audition et en mouvement. Le vrai derviche n'est pas un musicien, en ce sens qu'il ne joue pas d'un instrument. Ce sont des musiciens de l'extérieur ou des serviteurs qui le font. Les autorités islamiques — « sages de l'extérieur » — interdisent ces activités, mais les saints derviches et les directeurs spirituels les permettent et les encouragent dans des circonstances spéciales et suivant les besoins. Il y a de graves inconvénients inhérents à l'emploi de la musique et du mouvement sans la perception intérieure de ce que sont ces deux éléments, inconvénients qui peuvent aboutir à la négation complète du « travail ». Dans ce cas, et contrairement à la tendance courante, il est particulièrement néfaste de joindre le mouvement à la musique.

Le manteau (*khirqa*) a une grande importance symbolique pour le derviche. Il fabrique son propre manteau, qui en général est fait de pièces. L'octroi du manteau est le signe de la transmission d'une bénédiction ou pouvoir intangible (*baraka*) d'une personne à une autre. La transmission de la « maîtrise » s'appelle l'héritage du manteau. Les derviches, entre autres nombreuses traditions, parlent de celle de l'investiture de la Mère de Khalid par Mohammed, où il lui remit un manteau que personne d'autre ne voulait. C'était une courte cape, noire rayée de jaune et de rouge, du type bédouin. Le manteau soufi est bleu foncé ou blanc.

Le choix de celui à qui on transmet le pouvoir se fait comme suit : « Lorsque le Sheikh voit chez le disciple les effets de la sainteté et le signe que l'instruction a porté ses fruits au plus haut degré, et lorsqu'il désire en faire son successeur, il le revêt de la Robe de Sainteté, et lui confère l'honneur de son propre rang afin que puisse se perpétuer son Ordre et l'obéissance des disciples. »

Parmi beaucoup d'autres points, la tradition des manteaux divise les derviches en trois classes. Ceux de la première prennent le manteau que leur remet le Sheikh pour leur usage ; ceux de la seconde n'ont

pas de vêtement spécial car ils sont dans une phase de « travail » ; ceux de la dernière classe choisissent leur propre vêtement parce que leur choix est devenu un choix absolu, nécessaire et complet (objectif).

Le reste du matériel présenté par Clarke est pratiquement théorique, avec certains points de doctrine initiatique. La complexité de ce matériel est accrue du fait que beaucoup de stades et d'expériences dépendent de nombreux facteurs. Le Soufisme n'étant pas une procédure statique ni simple, le fait d'essayer de figer un des stades peut causer une généralisation dangereuse et, par suite, une non moins grave distorsion. C'est pour cette raison que l'on doit considérer le matériel comme fondamentalement illustratif, bien qu'il ait un mouvement intérieur.

Le terme ' connaissance ' dans le vocabulaire derviche signifie, comme dans l'usage ancien et courant, la connaissance en général. Les divisions de la connaissance, de même que ses différents paliers, forment l'objet d'un important « travail » soufi, car à chaque étape de la route correspond une connaissance propre et caractérisée. La notion généralement admise qu'il existe deux sortes de connaissance — information et expérience — est rejetée par les Soufis.

Il y a, par exemple, deux formes d'intelligence, AQL ; celle de l'homme ordinaire et celle de l'homme religieux. La première est adaptée à ce monde et ses affaires, la seconde à l'autre monde. Cette dernière est caractérisée par le fait d'être guidé, que l'on appelle parfois illumination.

Puis il y a la connaissance ordinaire, par opposition à la connaissance intérieure, ou profonde. La première a comme attribut la piété, la seconde la perception du fonctionnement d'une activité divine. Il est une autre forme de connaissance, celle du théologien, qui traite des commandements et des interdits.

Il est trois sortes de sages qui recherchent ces connaissances. Le premier est le sage de Dieu, qui possède les trois. Le second est celui en qui se trouve la sagesse de l'autre monde. La troisième voie est celle du sage de ce monde. Il ne connaît que les formes extérieures de la dévotion.

On pourrait comparer la vraie connaissance au phénomène de la nutrition.

La connaissance profonde (*maarifât*) est caractérisée par trois formes subordonnées de connaissance. La première consiste en la sagesse qui fait voir l'action de chaque mot ou agent. La seconde, c'est la capacité de reconnaître chaque agent dans le « travail ». La troisième a pour signe l'aptitude à reconnaître l'agent par la pensée. L'homme qui reconnaît instantanément les multiples signifiçateurs des événements et des actions, sans l'apport de la réflexion ordinaire, est le *arif*, le Sage, le Soufi « arrivé », celui qui est parvenu à maturité.

Il existe des formes de compréhension et de recompréhension de la connaissance. On les décrit comme suit :

La Science de la Sagesse Intérieure ;

La Sagesse de la Science ;

La Science de la Sagesse de la Sagesse.

Ce sont là les termes les plus simples par quoi l'on puisse rendre les raffinements successifs de la connaissance et de la sagesse.

L'état dit ' mystique ' (*hal*), et sa relation avec le stade du voyageur, forme l'objet de la section suivante chez Clarke.

L'expérience mystique, qui dans d'autres systèmes est considérée comme le but ultime de la quête, n'est rien de plus pour le derviche qu'un prélude à la réalisation d'une association vraie avec la réalité objective. La manière dont cette expérience est captée, et la façon dont se produit l'interaction entre elle et celui qui la reçoit détermineront si cette expérience produit un effet valable ou non.

C'est là une observation de la plus haute importance, car elle trace une frontière très nette entre le Soufisme et les autres soit-disant mysticismes, qu'ils soient produits par des drogues ou quelque'autres causes génératrices d'extase.

« Stade » (*makam*) est le degré de connaissance permanente de la vérité (objectivité) qui a été atteint. L'extase, donc, est ou peut être l'instrument servant à l'établissement de *makam*.

« Le *hal* est un don ; le *makam* est une acquisition. »

Et l'état mystique, selon les Skeikhs de Khorassan, « est l'héritage des actes. Il apparaît et disparaît comme l'éclair ». Sa manifestation est suivie par sa disparition. Il est transmué ou transmue la conscience, apportant le contentement (*riza*). Il faut se méfier de l'idée de progression ou de développement chronologique dans ces états, et Junaid nous a mis en garde à ce propos. Il dit : « A partir d'un *hal* on peut avancer vers un *hal* supérieur. De là on obtient les renseignements grâce auxquels on peut corriger son état antérieur. »

Il y a confirmation de chaque état, qui rend possible l'avance vers un autre, et qui rend également possible la permanence du progrès, du stade. A défaut d'une certaine méthodologie, l'état (*hal*) est sporadique et répétitif, inutile.

C'est ici que Clarke donne la conception derviche de la nature de Dieu, même si dans l'original cette conception est donnée dans les premières pages.

Le Soufi n'adore rien d'autre que Dieu, l'Unique, l'Un.

Par ailleurs, la nature de Dieu telle que la conçoit le Soufi ne peut être énoncée par les mots grossiers qui servent à d'autres fins. La résidence de Dieu, par exemple, n'est pas où Dieu est. La réponse à cette question est « Il ». Il est dans le temps de « Il ». Il a fait les choses ressembler et suffire par le moyen de « Il ».

Il n'est pas possible de discuter l'existence ou la place de Dieu, parce que Dieu ne relève pas des critères dont nous disposons.

Cette connaissance est le produit de ce qui s'appelle certitude (*yakina*), qui a son *modus operandi* propre, et qui n'est pas intellectuel. Donc le Soufisme possède sa propre science, et c'est par elle qu'il aborde la question. Cette science est fondée sur la pratique, non sur la spéculation.

Parlant de choses dont on dit en général qu'elles ont trait « à l'autre monde », l'auteur nous met en garde contre les dangers de présumer

que cette forme d'être sera quelque chose que l'on peut concevoir par les perceptions grossières que nous employons habituellement pour mesurer.

Toute tentative de raisonner la relation entre le monde familier et la conception de l'autre monde se soldera par une perte. Lorsque la raison outrepassa ses limites, l'erreur naît.

De même, il existe une limite au fonctionnement efficace de l'imagination et de la fantaisie. Le portrait imaginaire qu'évoque le nom d'une personne que l'on n'a pas encore vue peut se rapprocher de la réalité comme elle peut s'en éloigner.

Il y a deux forces principales qu'emploient ceux qui n'ont pas la vision intérieure pour combattre ceux qui l'ont. La première est celle des hommes de pouvoir, qui tuent, punissent et nuisent. La seconde est celle des hommes de savoir, qui emploient la ruse, l'hypocrisie et l'hérésie.

« Rigueur » est un terme technique associé à la notion de rester ferme, déterminé, conscient de la présence de Dieu, considérant que Dieu observe. Ceci produit la conscience de soi-même, de ce que l'on est, de ce que l'on fait.

Dans cet état ou condition, l'adorateur conserve un climat intérieur et extérieur de discipline. La connaissance intérieure par quoi l'on y parvient s'appelle contemplation, observation (*muraqiba*).

Ceux qui ont atteint à ce degré disent : hier est mort ; demain n'est pas né ; aujourd'hui est dans l'agonie de la mort.

Ceux qui se concentrent sur des exercices liés au passé ou à l'avenir sont dans un état destructif. « Dans leur adaptation à l'ordonnance du temps, est la sécurité et le salut des gens. »

L'une des sciences soufies spécialisée s'appelle la Science de l'État (*ilm-i-hal*). L'emploi de cette science varie selon les capacités de ceux qui la pratiquent. C'est la plus grande des sciences soufies, car elle est la méthodologie par quoi les gradations de *hal* sont observées et appliquées.

Cette science concerne l'interaction des états de l'esprit et leur relation aux événements physiques de l'entourage.

La Science de la Certitude est la révélation de la vérité (réalité objective) que l'on atteint par l'expérience d'états spéciaux, et non par des processus cérébraux tels que nous les entendons dans le monde conventionnel.

La Science (pratique et perception) de la Certitude comporte trois phases, que l'on met en allégorie en appelant le Soleil objectivité : la première consiste à chercher à être guidé par la splendeur et par la compréhension de la chaleur du soleil. La seconde consiste en la vision même du corps du soleil. La troisième consiste en la dispersion de la lumière des yeux dans la lumière du soleil lui-même.

Il y a trois stades de « certitude », donc, que Suhrawardi résume ainsi :

— La connaissance de la Certitude, où elle est connue, vérifiée et évidente.

— L'Essence de la Certitude, rendue manifeste, dont on est témoin.

— La Vérité, réalité de la Certitude, une union dans les deux sens du témoin et de ce qui est témoigné.

Au-delà de ces explications, les mots ne suffisent plus, et l'on accuse le derviche de panthéisme et de bien autre chose. Une tentative d'explication donnerait cette séquence de mots : « Le voyant devient l'œil, l'œil, le voyant. » Il s'ensuit qu'une déformation de sens est perpétuée par le lecteur parce qu'il tente d'énoncer le processus en termes formels, alors qu'il ne peut pénétrer la vraie signification de la phrase par son seul intellect.

La doctrine de l'essence, et son rapport avec la personnalité et le moi, est une partie très importante de l'étude derviche. Disons, pour illustrer cette doctrine, qu'il y a deux sortes d'essence :

La première est l'essence d'une chose, c'est-à-dire son essence intérieure (*dhat*) et sa vérité (*hakikat*). Vérité ici veut dire réalité objective, signification intérieure. En général les gens ne voient ou ne perçoivent que l'usage extérieur d'une chose, et ignorent toute fonction ultime de cette chose. Une lampe, par exemple, donne de la lumière. Elle peut servir au chauffage ou à la décoration. Mais les autres fonctions de sa vraie réalité sont imperceptibles à l'homme ordinaire. Si, en poussant l'imagination, on découvrait, grâce à de délicates mesures scientifiques, que la lampe irradie certains rayons de communications, alors peut-être cette activité pourrait-elle être l'expression de la vraie réalité ou essence de cette lampe.

Puis il y a l'essence humaine, appelée essence rationnelle (âme humaine) que l'on appelle aussi la « luminosité ». Cela représente le quotient de grâce (*baraka*, qualités impalpables) de l'individu.

La perception du mode d'opération et de l'existence de ces éléments est d'un ordre extrêmement sensible. La véritable conscience intérieure de l'essence est inférée dans la vie religieuse. « On peut trouver des indications sur la connaissance de l'essence dans les liens et les conditions nécessaires à la connaissance de Dieu. »

Cette affirmation montre comment tout l'enseignement derviche est fondé non pas sur le concept de Dieu, mais sur le concept de l'essence. Un slogan résume ceci, slogan qui établit clairement que le contexte religieux de la pensée derviche n'est que le véhicule de la réalisation de soi recherchée : « Celui qui connaît son Moi essentiel, connaît son Dieu. » La connaissance du moi essentiel est le premier pas, sans quoi il n'est pas de vraie connaissance de la religion. Parce que les Soufis s'attachent avant tout à ce problème et ne considèrent le contexte religieux que comme un cadre de travail pratique et non comme un témoignage de la vérité finale et objective, ils sont accusés de paganisme.

Les moyens d'évaluer les différents stades et conditions de l'essence et son raffinement progressif constituent une activité essentielle de l'activité derviche. C'est ici que le derviche se distingue du simple théoricien. Ce dernier dit : « Je vais y réfléchir », le derviche : « Je vais

me préparer à percevoir, sans faire usage de la pensée limitée, obstructive, qui est un processus infantin. »

Ce voile, ou interruption de l'activité normale de l'âme humaine (essence), a pour cause une tendance exagérée à se complaire dans certains sentiments élémentaires qui constituent dans leur ensemble un mode d'emprisonnement (conditionnement) propre à la plupart des gens. Ces « voiles » ou « qualités blâmables » sont au nombre de dix :

1 — *Désir*. Les désirs fondés sur l'ignorance de ce qui devrait être et la supposition que telle et telle chose est bonne pour l'individu. L'austérité, correctement employée, est l'antidote du désir irrationnel. C'est le stade du « Je veux un bonbon ».

2 — *Séparation*. C'est un type d'hypocrisie : la personne rationalise pour justifier pensées et actions centrées sur elle-même, non sur une réalité ultime. L'antidote : la pratique de la sincérité.

3 — *Hypocrisie*. Caractérisée par l'amour-propre, l'orgueil de posséder, la pseudo-indépendance, la violence. Ne se corrige que par la pratique de qualités répréhensibles aux yeux du monde, mais louables au regard de Dieu. Elles comprennent la soumission juste, l'humilité et la pauvreté du Fakir. Ne sont reconnaissables que par une juste évaluation de la valeur réelle de leurs contraires.

4 — *Désir de louanges et d'amour*. Narcissisme : empêche l'évaluation objective de soi ; marque une absence de facteur équilibrant qui équivaut presque au mépris de soi.

5 — *Illusions d'importance presque divine*. Centrées uniquement par la gloire des qualités de Dieu.

6 — *Avarice et parcimonie*. Donnent naissance à l'envie, la pire des caractéristiques. Ne peuvent être dissoutes que lorsque vient la puissance de la certitude (*yakina*).

7 — *Avidité et désir d'avoir plus*. Dangereux parce que rend une personne comme le papillon de nuit qui se précipite follement sur la flamme de la bougie. Combattre uniquement par l'austérité et la piété.

8 — *Irresponsabilité*. Se manifeste par le désir d'atteindre une chose conçue dans l'esprit. Elle est toujours en mouvement, comme un globe qui tourne sans arrêt. On ne peut s'en débarrasser que par la patience.

9 — *Hâte à la fatigue*. Dans sa manifestation courante, c'est l'inconstance dans la poursuite du but. C'est ce qui empêche les gens de se rendre compte qu'il y a une succession d'objectifs qui remplaceront leurs objectifs actuels amorphes. « Seule l'institution de remerciements dictés peut faire échapper à cette calamité. » On emploie des exercices pour vaincre cette tendance.

10 — *Négligence*. L'indolence profondément ancrée se traduit par une insensibilité aux besoins d'une situation ou d'un individu. La vigilance se cultive par des remèdes prescrits par les « Médecins de l'Essence » — les derviches.

On notera que la psychothérapie contemporaine ordinaire tente de traiter quelques-unes de ces caractéristiques, mais seulement dans le but d'amener l'esprit à un mode de pensée que la doctrine psychologique estime normal. Pour le derviche, les caractéristiques qui doivent

être traitées proviennent d'un esprit désaccordé, à la recherche de l'équilibre et de l'évolution. De ce point de vue, toute tentative qui se contenterait de rétablir simplement l'équilibre, sans progression dynamique, est impossible. La psychologue tente de faire tourner rond une roue voilée. Le derviche lui, essaye de faire tourner la roue pour qu'elle puisse propulser le véhicule.

« La Connaissance profonde de l'Âme » — III^e section du livre derviche, et que Clarke place au XI^e chapitre de sa version — est un exposé où se rencontrent plusieurs théories. Ce chapitre, lu à la lumière de la terminologie technique soufie, montre comment la progression de l'esprit humain vers son accomplissement est en accord avec les symboles de la religion. Des mots tels que « anges », « Adam et Ève », « grâce » sont employés ici pour montrer de quelle manière les penseurs soufis interprétaient le savoir religieux : leur but était de faire pénétrer dans les processus précis que symbolisent ce qu'on a généralement admis comme contes historiques ou légendaires, ou phénomènes supranaturels.

Quelle que soit la vérité littérale de la naissance d'Ève à partir d'une côte d'Adam, le derviche Suhrawardi enseigne que la compréhension soufie de cet événement est un processus d'ordre mystique qui se répète continuellement.

« Dans tout être humain se forme un nouveau modèle — né en partie de l'union de l'âme et de l'essence — à l'image du modèle d'Adam et d'Ève ». Ce qui est appelé « cœur » est la combinaison Adam et Ève, âme et essence. L'élément mâle provient de l'âme universelle. L'élément femelle provient de l'essence universelle. C'est cette essence que chaque homme (Adam) contacte en lui-même et fait surgir sous la forme d'Ève. Ève surgie d'Adam représente donc la connaissance spéciale, intérieure, de l'essence vraie (objective), que l'humanité produit par ses ressources intérieures.

Pour avoir donné de telles explications psychologiques — aboutissement de vraies expériences successives — les derviches ont été considérés par les théologiens orthodoxes comme des apostats ne tenant pas compte de l'interprétation littérale des Écritures. Or, la réalité historique ou la version folklorique des histoires des Écritures n'ont aucun intérêt pour le derviche. Il a transcendé le véhicule. « Pour Adam, tous les noms devinrent connus. »

Tout ce qui est créé est le résultat d'un échange entre les deux principes appelés essence et âme : « Par le fait de l'action active, de l'action passive et de la puissance, de la faiblesse, la qualité de mâle et femelle apparut ; dans l'âme de la multiplication et dans l'essence universelle, la coutume de l'acte d'amour se confirma grâce au lien — tempérament ; les races des mondes vinrent à exister par le mariage et apparurent dans le monde apparent par la main de la sage-femme Destin. »

Il y a des raréfactions successives de la vraie réalité, chacune apparaissant comme absolue dans son propre champ de perceptivité. « Le souffle résulte de l'âme, l'âme de l'ordre. »

Les anges, ainsi que l'ont souligné d'autres maîtres derviches,

sont les développements les plus élevés de l'esprit. Dans son texte, Clarke parle de certains comme étant de la nature de *jamal* (beauté), d'autres de la nature de *jadal* (grandeur).

La doctrine dite de « rassemblement et de dispersion » (*jam* et *tafrika*), telle qu'exposée dans cette section du livre, traite de la relation entre la vie dans le monde et la vie dans d'autres dimensions. Le connaisseur, le Soufi complet, est dans le monde, tout en n'étant pas du monde. Il est dans un état d'harmonie correcte avec le continuum, dont l'existence visible n'est qu'une infime portion. Il coïncide avec le corps et le non-corps, pour employer les seuls termes pouvant exprimer ceci en langage ordinaire. Il comprend les processus qui donnent naissance à la croyance en l'existence de la création et en l'absolu qui en est à l'origine.

« Luisance et éclipse » sont les deux termes qui traitent de la manifestation et du manque de perception de Dieu dans l'humanité. « Luisance » signifie que le soleil de la réalité de Dieu perce les nuages de l'humanité. Les nuages déterminent l'aspect « être caché » de cette objectivité.

La fameuse légende de Majnun (« le fou ») et Layla est employée comme allégorie du pouvoir de la « luisance » et de l'incapacité du voyageur (fou) de soutenir l'éclat de cette luisance sans avoir subi une préparation nécessaire.

La tribu de l'homme fou intercédait auprès des proches de Layla pour qu'il fut permis à Majnun d'être illuminé par « la vue de la beauté de Layla ».

On leur répondit qu'il n'y avait aucun inconvénient à cela : « Mais Majnun n'a pas le pouvoir de contempler la beauté de Layla. »

On fit venir néanmoins le fou, et on souleva pour lui un coin de la tente de Layla. « Dès qu'il posa son regard sur les plis de sa robe, il perdit connaissance. »

Une personne qui n'y a pas été préparée ne peut soutenir l'illumination. Au mieux cela le mettra-t-il dans un état extatique où il sera paralysé en quelque sorte et incapable de tirer profit du contact. C'est pourquoi, bien que les poètes derviches se disent « fous d'amour », ils insistent sur le fait que cette folie résulte d'un avant-goût, et non de l'expérience authentique elle-même. C'est un fait reconnu que l'expérience authentique doit être active, à caractère réciproque, significative et non une ivresse inutile.

« Les mystiques de l'ébriété » sont ceux qui ne vont pas au-delà de ce stade, et qui tentent sans cesse de la retrouver, ou d'en donner une approximation sur papier ou sous une forme émotionnelle d'art. C'est là le point où un grand nombre d'expériences mystiques s'embourbent.

« Extase » (*wajd*) et « existence » (*wajud*) se réfèrent à deux états dont le premier est le prélude au second (*Junaid*). Dans l'extase, l'individu est plongé dans une sensation qui est opposée à celle qu'il ressentait auparavant. Il devient alors accordé à une forme de connaissance autre que celle qu'il a d'ordinaire. C'est l'état que peut expé-
ri-

menter une personne encore attachée à des qualités d'ordre sensuel et qui n'a pratiquement aucune idée des perspectives plus profondes qu'elles révèlent.

Existence est le nom donné à l'état « d'acquisition », où le disciple perçoit l'existence réelle, par opposition à la simple existence physique.

« Période » et « Moment » sont deux concepts qui se rapportent à un moment de perception ou contact, une connaissance momentanée, qui est l'instrument par quoi sont forgés des états d'être plus avancés. Il y a beaucoup d'autres concepts, ainsi que des exercices, associés à ces deux-là. L'un de ces exercices est celui qui consiste à « geler » le mouvement, à arrêter temporairement les processus d'association. Un autre est celui de la Pause du Temps, et Pause de l'Espace, qui permet à l'opération du ' temps ' constructif de se produire.

On pourrait appeler le Soufi Complet — Maître du Temps, c'est-à-dire maître de commencer et d'arrêter, de modifier la connaissance. L'individu qui peut opérer dans cette sphère s'appelle (selon le sage Shibli) celui qui a échappé à l'influence du va-et-vient de *hal*, l'état mystique de bien-être extatique mais généralisé.

Moment est un terme qui s'applique aussi à « souffle ». Il représente les exercices physiques liés à la respiration. Il sert également à illustrer le fait que le développement soufi est à caractère successif, comme la pulsation du souffle, et non une condition statique ou un mouvement irrégulier.

Ainsi : « Moment est un état dans un lieu « d'arrêt ». Souffle est un état libre « d'arrêt ». « Temps » est pour le déhutant. Souffle est pour celui qui termine, qui complète. »

« Présence » et « absence » (*Shuhud* et *ghaybat*) sont des termes qui déterminent des états soufis qui peuvent être imperceptibles à l'homme ou à la femme ordinaires. Le derviche peut être présent pour le monde invisible, tout en étant absent pour le monde familier.

Sir Sayed Ahmad Khan définit ce genre d'absence comme tout ce qui est hors de notre vue, comme la force de gravitation par exemple.

Shibli rendit visite à un autre grand sage Junaid. La femme de ce dernier allait se retirer modestement derrière un paravent. Junaid lui dit : « Reste où tu es — Shibli est absent. » Au même moment, Shibli se mit à pleurer. Junaid dit à sa femme : « Tu dois maintenant te retirer, car Shibli est de retour. » Être absent ou caché signifie que le derviche opère dans une autre dimension, et semble être absent.

On ne doit pas confondre cet état avec la distraction, qui n'est pas un état constructif ou positif. La femme de Junaid ne pouvait voir l'absence de Shibli ; il fallait que Junaid la perçût. Ainsi, l'homme ordinaire va jusqu'à nier la possibilité d'un tel état, parce qu'il ne peut le percevoir. Pour lui cet état est non seulement absent, mais caché, comme l'était l'état de Shibli.

La présence, bien sûr, est une autre variété d'absence, qui dépend du point de vue où l'on se place : « Être présent à Dieu c'est être absent aux hommes. » Certains derviches alteruent d'un pôle à l'autre, parfois lentement, parfois instantanément. Lorsque la trans-

mutation alchimique complète a eu lieu, il n'y a plus de dualité. Les derviches sont alors dans un état constant de présence, et ils ne sont cachés ni pour un monde, ni pour l'autre.

La méthodologie des derviches comprend l'emploi d'exercices qui ont pour but de produire *Tajrid* (détachement extérieur) et *Tafrid* (solitude intérieure).

L'équilibre correct d'intégration des facultés spéciales peut s'obtenir en « abandonnant extérieurement les désirs de ce monde, et en rejetant intérieurement les réconforts de la vie future », c'est ce qui s'appelle *tajrid*.

Tafrid n'est pas essentiel pour *tajrid*. Mais il lui est associé ou peut l'être, ce qui implique le refus pour lui-même du prestige de la réussite et le refus de la faire valoir tout en ne considérant seulement que la faveur et la bonté de Dieu envers lui-même.

Cette méthode éclaire les insuffisances en matière de développement de la religion ordinaire qui concentre toute son attention sur la vie future ; ce qui, pour le derviche, n'est qu'un stade primaire, qu'il doit abandonner quand vient le temps du véritable *amal* (travail).

L'oblitération et la confirmation de l'existence de l'esclave sont l'interprétation des mots couplés *mahw* (oblitération) et *isbat* (confirmation). Nombre de profanes ne comprennent pas cette représentation schématique d'un des aspects de l'être derviche. Toute oblitération est confirmation : l'oblitération de qualités indésirables ou négatives met en mouvement un nombre égal de qualités positives opposées. D'aucuns ont dit, en se fondant sur de simples conjectures, que cette théorie et ses procédés étaient la négation de l'intellect ou pensée du derviche. Faute d'avoir été expliquée — les derviches s'occupent de leur travail et se soucient peu de théories et d'exégèses — cette fausse interprétation est restée attachée à ces mots.

« Changement » (*talwin*) et « repos » (*tamkin*) désignent des attitudes de l'esprit et du corps, aussi bien que des conditions intérieures. Repos s'emploie pour parler de la permanence de la manifestation de la Vérité. Dans cet état, le derviche expérimente une tranquillité de cœur permanente qui lui permet de percevoir la vraie réalité, ou fait objectif, généralement appelé Vérité.

Changement est la pratique et aussi la condition de la tranquillité du cœur ; il s'obtient par des exercices de présence et d'absence, dont il a déjà été fait mention, et par d'autres procédés.

Le reste de la version du colonel Clarke des *Dons* traite en grande partie des exercices de prière, où l'on concentre sur les interprétations et utilisations spéciales des formules de l'Islam. Puis viennent les sens allégoriques de l'austérité, de la pauvreté et de l'humilité, du célibat et du mariage, de la confiance, du contentement et de l'amour.

L'amour est le grand thème qui traverse l'océan de la poésie soufie et les enseignements personnels des maîtres. L'amour est essentiellement le créateur d'états d'expérience, états que l'on appelle « dons ». Il y a deux formes générales d'amour : Amour Ordinaire et Amour Spécial. Ceux qui n'ont pas suivi les développements qu'il est possible

d'atteindre dans ce domaine d'activité des Soufis les confondent sans cesse et les mélangent alternativement, ce qui fausse leur perception. Ainsi, ces personnes font-elles de graves erreurs, par exemple, en jugeant des individus, des groupes et des situations : conscientes de ces lacunes, elles font la plupart du temps des pieds et des mains pour tenter ensuite de rattraper leurs erreurs (rationalisation), ce qui les fait passer pour déraisonnables par ceux qui les observent, initiés ou non. L'auto-tromperie est un symptôme de cette forme d'amour, dont on ne met pas en doute la sincérité. Cependant sa qualité est sujette à des fluctuations, imperceptibles pour l'individu.

Clarke énumère les comparaisons entre l'Amour Spécial et l'Amour Ordinaire. Une perception de la *baraka* (beauté impalpable, grâce) dans la forme ou l'être apparent d'une chose est une qualité de l'Amour Ordinaire. Lorsqu'il devient amour profond (spécial), cette perception est transmutée dans la tendance du moi à contempler la beauté de l'essence (*dhat*), et non plus la forme. L'effet de l'amour se manifeste par le contraste entre l'amour qui embellit l'existence (Amour Ordinaire) et l'amour qui la raffine (Amour Spécial).

Le vrai amour, l'amour essentiel, n'est pas général mais spécifique. Il peut observer la beauté sous toutes ses formes, mais en réalité son attention est portée sur l'essence, ce qui est le seul amour au sens final du mot. Une personne dont l'amour est capable de distraction n'aime pas. Voici un conte qui illustre cette notion :

Un homme rencontra une femme très belle. Il lui déclara son amour. Elle lui dit : « Près de moi il en est une plus belle, plus parfaite en beauté, c'est ma sœur. » L'homme chercha celle-ci des yeux. La première s'écria aussitôt : « Vantard ! lorsque je t'ai vu de loin, j'ai cru que tu étais un sage. Lorsque tu t'es rapproché, j'ai cru que tu étais un amant. Je sais maintenant que tu es ni l'un ni l'autre ».

La sagesse des derviches donne une image de l'amour tellement rare qu'elle n'est pratiquement jamais concevable pour le reste de l'humanité. L'amant considère comme une grande faveur le moindre regard de sa bien-aimée. Mais il fait peu de cas du regard que lui-même peut porter sur elle. Vus sous ce jour, les sentiments de l'Amour Ordinaire portent la marque de l'égoïsme.

Dans sa version, Clarke donne un certain nombre de définitions d'états et d'individus soufis qui ne se prêtent pas en fait à de sommaires descriptions. Depuis les quelques soixante-dix ans qu'a paru ce livre, il faut bien admettre que le sens Soufi de la définition — changeante — qui est fonction de nombreux facteurs — n'a pas encore été assimilé dans la langue anglaise, par exemple. Mais cela est probablement inévitable dès le moment où les dictionnaires partent du principe que la concision peut s'appliquer à toute définition.

Par exemple, un Fakir est un individu qui est pauvre. Il n'est pas nécessairement un *Zahid*, qui est un homme austère, mais pas nécessairement pauvre. Par contre, le Fakir peut être un homme austère à un moment donné, et pas à un autre. De même une personne austère peut fort bien ne pas être Fakir au sens de pauvreté ou humilité intel-

lectuelle voulues. Le Fakir n'accorde plus de signification exagérée aux biens terrestres. En cela il est qualifié apte à suivre la Voie. Il peut même abandonner toute idée de degrés de développement, d'états, voire d'actions. Mais il ne peut le faire qu'une fois parvenu à l'état où cela lui est possible, lorsque cela devient sa fonction, non son choix. Le Soufi est supérieur au Fakir, car au départ le Fakir désire atteindre l'état de Fakir, tandis que le Soufi ne désire rien. Si bien qu'un Fakir peut devenir un Soufi, auquel cas son état de Fakir est annulé, nié.

A la limite, toute stabilisation (au sens de définition ?) des termes soufis est impossible, encore que le fait de voir l'ensemble du savoir soufi et certaines des applications des noms donnés au Soufi puisse indiquer un aperçu du fonctionnement du système.

Qu'est-ce qu'un derviche ?

Au siècle dernier, le Rév. Joseph Wolff entreprit un périlleux voyage en Asie, à la recherche de Stoddard et Conolly, deux officiers britanniques prisonniers de l'Émir de Bokhara. Ancien Juif et devenu prêtre de l'Église Anglicane, il avait l'appui de personnes influentes en Angleterre. Il put voyager librement en Asie Centrale uniquement parce qu'il se présentait sous le nom de « le Derviche Chrétien », tirant ainsi parti du prestige attaché au mot derviche.

Un derviche est un Soufi. En Afrique du Nord, « derviche » est un terme de respect, qui dénote cependant quelqu'un d'inférieur à un *Arif* (connaissant, le Sage). Par contre, un Soufi est quelqu'un dont on se méfie, quelqu'un qui est engagé dans des processus mystérieux. En Angleterre, un Soufi est un « mystique mahométan du type panthéiste », tandis que le derviche est quelqu'un de bizarre, ce que précisément un Nord-Africain appellerait un « Soufi ».

Bien que même des rois puissent se dire « Fakir », cette appellation peut être gênante dans certains cas. Un distingué académicien indien a dit : « On confond « Fakir » avec les jongleurs hindous, et même pis. Je vous considère non pas comme un Fakir, mais comme un Homme de la Voie. »

Employer le mot dans une expression aide à en établir l'usage. « C'est un derviche » signifie : « c'est un homme hon, simple, qui se consacre à la vérité ». « C'est un Fakir » signifie : « quelqu'un qui s'efforce de s'améliorer avec humilité ». « C'est un Soufi » signifie : « quelqu'un qui suit la voie soufie » et aussi « quelqu'un qui est parvenu à progresser dans la Voie ».

La confusion vient de plusieurs facteurs. Un de ces facteurs, et non le moindre, est que les Soufis eux-mêmes ne mettent pas d'étiquettes pour désigner des états ou des stades fixes, puisque cela n'existe pas dans le Soufisme. On peut appeler une livre de beurre du « beurre », mais un Soufi n'est jamais complètement un derviche ou un Connaissant. Son rang change en fonction des infinies gradations de vérité et d'objectivité.

En littérature soufie, les mots « Soufi », « Derviche » et « Fakir » sont employés plus rarement que « Connaissant », « amant », « disciple »,

« voyageur ». Les autres mots sont plutôt des désignations venant de l'extérieur.

Dans le Soufisme, les insuffisances des définitions des dictionnaires apparaissent plus ostensiblement que dans d'autres domaines. Ainsi dans le *Chamber's Dictionary* (éd. 1955) :

Derviche : « Un membre de l'une des nombreuses fraternités mahométanes. »

Soufi : « Mystique mahométan panthéiste... »

Fakir : « Religieux (surtout mahométan) mendiant, ascète... »

Les sens du mot « Mohammed » — ou même de « mahométan » — « fraternité » — « panthéisme » — « mystique » — « religion » — « mendiant » et « ascète » diffèrent dans l'usage oriental, et surtout dans l'usage soufi, de ceux de l'Anglais.

Un dictionnaire persan dit, peut-être plus poétiquement, quoique avec moins de précision apparente : « Qu'est-ce qu'un Soufi ? Un Soufi est un Soufi » — et parvient même à le dire en vers : *Soufi chist ? Soufi Soufi'st* (Soufi ? ça suffit). En fait, c'est là une citation sonfie. Le dictionnariste ne croit pas devoir tenter de définir l'indéfinissable. Un dictionnaire Urdu dit : « Soufi se rapporte à un quelconque des degrés d'être nombreux et spéciaux, mais successivement nécessaires, qui sont accessibles à l'humanité dans certaines circonstances, degrés qui ne sont correctement compris que par ceux qui sont dans l'état de « travail » (*amal*) ; ces degrés d'être sont considérés comme mystérieux, inaccessibles ou invisibles par ceux qui n'ont pas les moyens de les percevoir. »

Clarke cite des extraits de la plupart des auteurs classiques soufis sur une période de sept cents ans (de 911 à 1670) — Persans, Afghans, Turkestanais, Arabes, Indiens. Ses sources occidentales vont de 1787 à 1881, presque un siècle. Sa traduction des *Dons* fut publiée aux presses du gouvernement indien à Calcutta.

Cette œuvre particulière peut être présentée en dehors de son cadre culturel nominal, en partie parce qu'elle est elle-même issue d'une école qui s'est mêlée au courant soufi traditionnel le coupant et le recoupant pendant les siècles au cours desquels la structure derviche a été familière et accessible.

Cet échange est important en ce qu'il fait voir comment le courant soufi peut confluer, se mélanger et se recombinaison d'une manière que l'observation superficielle des ordres derviches ne laisserait pas soupçonner.

L'auteur de l'original est le Sheikh Shahabudin Mohammed le Suhrawardi, disciple du fondateur de l'Ordre Suhrawardi de derviches. Cet ordre fut fondé d'après l'école d'enseignement de Ziyauddin Najib Suhrawardi, qui mourut en 1167. Il a écrit les *Observances des Disciples*. Sa vie, comme celle de beaucoup des maîtres fondateurs est peu connue : ceci fait partie d'une politique voulue, où le fondateur d'une école veut attirer l'attention sur l'école non sur des personnalités.

Notre auteur, son disciple, était le principal maître soufi de Bagh-

dad, et source de la concentration et de la transmission du savoir soufi de son temps.

Ses disciples voyagèrent beaucoup et très loin, apportant avec eux la méthodologie de l'ordre. Sayed Nurudin d'Afghanistan (Ghazma) apporta le système en Inde, où le Roi Altamash fit de lui le plus haut dignitaire ecclésiastique de l'État. Un autre disciple fut Najmudin Kubra, qui fonda son propre ordre — Kubravi — et qui accomplit toutes sortes de miracles. Il avait, par exemple, un mystérieux pouvoir même sur les animaux, par la seule projection de pensée. Si nombreux furent ses disciples à devenir maîtres de par sa *baraka* qu'il porte le titre de « Façonneur de Saints ». Peu de Soufis ont dépassé ces hommes en pouvoir ou en popularité. On trouve l'Ordre Suhrawardi d'un bout à l'autre du monde musulman, de l'Atlantique au Pacifique.

Rien qu'à Bokhara, un maître derviche Suhrawardi (Shamsuddin Hussein) fit quatre cent mille disciples. Il épousa la fille du Sultan turc Bayazid I^{er}, Nilufer Khanum.

Le grand poète Saadi de Shiraz fut un disciple de notre auteur lui-même et successeur du fondateur de l'Ordre.

La *baraka* de l'Ordre remonte aux mêmes maîtres soufis classiques qui inspirèrent les autres ordres et écoles. C'est pourquoi il faut se rendre compte que le caractère essentiel de l'enseignement n'est que légèrement coloré par la façon dont il est exposé dans l'organisation connue sous le nom de Voie Suhrawardi, le mot Voie étant habituellement traduit en Occident par « ordre ».

Venaient aussi des mêmes origines les maîtres soufis qui considéraient que le *Suhrawardiyya*, comme on l'appelle en arabe, représentait l'axe correct de l'enseignement soufi de l'époque. D'où une certaine interchangeabilité des membres des ordres qui peut prêter à confusion. Certains des maîtres renommés étaient Sayeds, descendants de Mohammed ; certains étaient descendants directs d'autres ordres, comme Bahaouddin Zakaria, petit-fils du fondateur de l'ordre Qadiri. Le Grand Sheikh Jalaluddin de Tabriz fut nourri par le Subrawardiyya, puis entra dans l'ordre Chishti après sept ans en compagnie de Shahabudin à Baghdad. Ici il faut voir le Soufisme comme un moyen de concentrer un certain enseignement puis de le faire passer, à l'aide d'un véhicule humain, dans des climats préparés pour le recevoir. Avant et après Clarke, on a tenté de faire cela en Europe, avec plus ou moins de succès. Dans la plupart des cas cela a eu pour effet d'attirer l'individu vers les racines de l'enseignement en Orient, où il se trouve encore concentré. Beaucoup de Soufis ont vécu et travaillé en Occident, mais ce n'est que récemment que les conditions appropriées ont existé pour que se naturalise ou se réintroduise une école authentique de transmission dans le monde occidental. L'impatience de beaucoup de disciples en herbe n'est guère utile dans l'évolution d'un tel travail.

Parmi les pierres angulaires de ce genre de développement, la version des *Dons* du colonel Clarke doit sans contredit être mentionnée.

LES ORDRES DERVICHES

Ce qui semble être de l'hypocrisie
Chez les illuminés
Pour une pensée superficielle
Est meilleur en fait
Que l'apparente sincérité du débutant.

(Hadrat BAYAZID EL-DISRAMI.)

Presque tous les Soufis, à un moment ou à un autre, sont membres de l'une de ces Voies que les érudits occidentaux appellent « Ordres », par allusion à leur ressemblance présumée avec les ordres religieux chrétiens de l'époque médiévale. Il existe entre ces deux sortes d'organisations plusieurs différences très importantes.

L'Ordre, pour le Soufi, n'est pas une entité se perpétuant d'elle-même, avec une hiérarchie et des principes bien établis qui constituent le cadre où les adeptes sont instruits. Le Soufisme étant évolutionnaire par nature, il est, par définition, impossible à un organisme soufi de prendre une forme permanente d'une espèce aussi rigide. En certains lieux, et sous la direction personnelle de certains maîtres, des écoles apparaissent et poursuivent une activité conçue pour répondre au besoin d'accomplissement qui est en chaque homme. Ces écoles (telles que celles de Rumi et de Data Ganj Bakhsh, par exemple) attirent un grand nombre de non-musulmans, encore que les écoles soufies aient toujours été présidées, depuis l'avènement de l'Islam, par des individus liés à la tradition musulmane.

Une fois encore, s'il est vrai que les Ordres soufis adoptent des règles bien précises et des formes convenues de vêtement et de rituel, celles-ci ne sont pas invariables et la mesure dans laquelle le Soufi adhère à ces formes est déterminée par le besoin qu'il en a, ce dont son maître est le seul juge.

Il existe une histoire détaillée de quelques-unes des grandes Voies, mais l'habitude de les classer en compartiments spécialisés s'explique par le fait que les écoles partagent parfois les caractéristiques inhérentes à chacune d'elles. Il en est ainsi parce que le développement de la Voie se fait suivant une nécessité intérieure et qu'il n'est pas commandé par le côté extérieur de la structure apparente de l'organisation.

Beaucoup d'écoles sont si secrètes que lorsqu'un des plus grands d'entre tous les Soufis, Hujwiri (mort en 1063), écrivit un livre ⁽¹⁾

(1) *Kashf el-Mahjub* (La Révélation des Choses Voilées).

traitant du Soufisme et des Ordres, au XI^e siècle, où il donnait des informations fondamentales, certains allèrent jusqu'à prétendre qu'il avait inventé ou arrangé à sa façon le matériel présenté.

Ce fait nouveau par lui-même, contraire à ce que les gens supposaient, faisait aussi partie d'une politique inéluctable de la part des derviches. Data (« derviche » en Hindi) Ganj Baksh (le Munificent), c'est le nom sous lequel Ali el-Hujwiri est connu en Inde.

Il naquit à Ghazna (Afghanistan) ; les Soufis en parlent comme de « l'Élu », comme de l'homme qui a été choisi pour faire connaître certains faits sur le Soufisme, l'organisation soufie, dans le but de l'introduire dans le monde indien. Bien qu'il ne fût certainement pas le premier Soufi à s'établir en Inde (il est enterré à Lahore, au Pakistan, où sa tombe, très helle, est vénérée par des gens de toutes croyances), il avait pour tâche de démontrer par sa vie et ses œuvres l'entière compatibilité du Soufisme avec les principes de l'Islam. On ne saurait trop insister sur son importance. L'écrivain chrétien John Subhan dit à ce propos :

« On peut voir encore à Lahore près de la porte de Bhati la tombe de Ali el-Hujwiri. Elle a été un objet de vénération et un lieu de pèlerinage pendant quelque neuf cents ans. Des hommes de toutes espèces et de toutes conditions, des rois et des mendiants, ont afflué des siècles durant, venant chercher là des bienfaits temporels et spirituels. Presque tous les envahisseurs musulmans et les Derviches errants, lorsqu'ils entraient dans le pays, se faisaient un devoir de rendre hommage à son tombeau (1) ».

La place qu'occupe Hujwiri parmi les Soufis n'a d'égale que son importance en tant qu'interprète du Soufisme chez les Musulmans. *La Révélation des Choses Voilées* contient des matériaux que seul le Soufi peut comprendre, dissimulés sous la forme d'un livre destiné à être lu par les Musulmans pieux, afin qu'ils s'initient au mode de penser soufi à l'aide de la terminologie familière de leur tradition formaliste.

Ce livre est étudié soigneusement par les membres de la plupart des Ordres. Hujwiri lui-même étudia avec Abu el-Qasim Gurgani, maître fameux de l'Ordre Naqshbandi ; son œuvre principale reste la *Révélation*, premier livre en persan sur le Soufisme et les Ordres.

On y trouve des biographies de Soufis éminents, anciens et contemporains, des références aux doctrines, aux anmônes, à la prière, à la foi et au mysticisme. Il s'adresse à ceux qui désirent aborder le Soufisme dans le contexte prédominant de l'Islam. Au-delà de cette présentation manifeste, la *Révélation* recèle, d'une manière perceptible aux seuls Soufis, des informations sur l'emploi et la signification du langage secret utilisé par les Soufis pour transmettre leur enseignement spécial et en assurer la diffusion.

Tout ce qu'il est permis de révéler sur la question pour le moment se trouve contenu dans le chapitre sur les robes rapiécées. Le port du manteau rapiécé est une coutume soufie, le signe distinctif du Soufi engagé sur le Chemin. C'est l'uniforme du derviche errant, pourrait-on

(1) John A. SUBHAN, *Sufism, its Saints and Shrines*, Lucknow, 1938, p. 130.

dire et, depuis près de quatorze siècles, il n'est guère de région d'Asie ou d'Europe où on ne l'ait pas vu. Le Prophète Mohammed et quelques-uns de ses compagnons montrèrent leur adhésion à la Voie soufie en adoptant ce vêtement. Nombreux furent les maîtres soufis à parler de la manière de coudre les pièces, à indiquer si elles devaient être grandes ou petites, qui pouvait porter la robe, qui pouvait la conférer, etc. Le phénomène dans son ensemble fait partie du mystère des Soufis.

Le chapitre qu'Hujwiri consacre aux robes rapiécées peut satisfaire le théologien dévot, s'il s'en tient à sa valeur superficielle. Ce chapitre, qui s'appesantit sur le rapport existant entre vêtement rapiécé et pauvreté, sur l'habileté exigée pour coudre correctement une pièce et l'affirmation extérieure d'ascétisme qu'elle représente, pourrait faire penser à quelque pieux ramassis, plutôt insatisfaisant, d'idées et de faits réunis à des fins sentimentales. La réalité est toute différente.

L'étudiant qui lit ce texte doit savoir avant tout qu'il ne peut pas traduire le mot en question par « pièce » et en rester là. Il lui faut rechercher les concepts contenus dans le mot arabe et les garder tous présents à l'esprit pour les appliquer au texte d'une certaine manière. Alors il verra si l'écrivain veut parler de « pièce », ou de « marche », ou de « fou de Dieu », et ainsi de suite.

L'effet du livre sur le Soufi est donc très différent de ce qu'il pourrait tirer d'une lecture superficielle, simple traduction. Voici un exemple de traduction semi-littérale, empruntée à la version que le Professeur Nicholson donne de ce chapitre :

« Les Soufis trouvent légitime de se donner du mal pour rapiécer des robes, car elles ont acquis grande réputation aux yeux du peuple ; parce qu'il y a de nombreux imitateurs qui portent de pareilles robes et se rendent coupables d'actes répréhensibles et que les Soufis n'aiment pas se trouver dans la société des étrangers — pour toutes ces raisons ils ont conçu un vêtement que personne ne sait coudre qu'eux-mêmes et en fait un signe de reconnaissance mutuelle et un symbole. A tel point que lorsqu'un certain derviche, dont le vêtement s'ornait d'une pièce cousue à grands points, vint trouver un des Sheikhs, ce dernier le chassa de sa présence. »

La racine arabe d'où dérive le mot « pièce » embrasse elle aussi un groupe important de significations — parmi lesquelles on peut citer :

1. Absurde (*raqa'*). Ainsi juge-t-on le Soufi lorsqu'il parle ou se conduit selon des normes appartenant à une extra-connaissance, imperceptible à l'homme ordinaire. Le vêtement bigarré du bouffon traduit assez bien cette qualité. « Fou », au sens soufi, vient de la même racine : *arqa'a*.

2. S'adonner au vin (*raqaa'*). Les Soufis utilisent l'analogie de l'ivresse pour parler d'une certaine expérience mystique.

3. Inattentif (*artaqa'*). Le Soufi semble inattentif vis-à-vis des choses que l'homme ordinaire considère de très grande importance mais qui, objectivement, peuvent avoir une autre signification.

4. Septième Ciel (*raqa'*) : allusion à la qualité céleste ou divine du soufisme.

5. Échiquier (*ruqa'at*). L'alternance du noir et du blanc — ombre et lumière — que l'on trouve représentée sous forme de damier sur le sol de certains lieux de réunions derviches.

6. Vêtement rapiécé (*muraqqa'*). Seul mot de ce groupe, en dehors du dernier, à pouvoir être utilisé comme symbole ou instrument, objet allégorique récapitulant toutes les significations soufies de la racine dans sa totalité.

7. Rapiécer un vêtement ; marcher vite ; faire des épigrammes ; atteindre la cible d'une flèche — tous ces sens dérivent de la même racine à travers le mot *raqa'a*.

8. Réparer (un puits). Le symbolisme du redressement du « puits » de la connaissance humaine, opéré par les Soufis dans la présente humanité, participe de la même racine.

Ce fut une des tâches d'Hujwiri de transmettre par ses écrits, sous la forme chiffrée propre aux Soufis, des éléments essentiels, qui puissent être utilisés par les écoles derviches.

La venue d'Hujwiri en Inde était conforme à la technique du voyage, largement pratiquée dans les Ordres. Son maître lui avait dit d'aller s'installer à Lahore. C'était la dernière chose qu'il désirait faire mais puisqu'il était soumis à l'obéissance complète due par l'élève à son maître, il se mit en route pour l'Inde. Il venait d'arriver à Lahore lorsqu'il vit qu'on menait à la tombe le corps du Sbeikh Hasan Zanjani — Hujwiri était son successeur : il comprit alors qu'il avait été envoyé là pour cette raison. De tels exemples où l'on voit des maîtres soufis sur le point de mourir remplacés par quelqu'un envoyé d'un lieu très éloigné abondent dans les annales des derviches.

Hujwiri ne fonda pas d'Ordre, mais il demeure un maître dont tous se réclament. Son nom s'inscrit dans la lignée de ces maîtres dont la *Baraka* pénètre toute la Communauté derviche quelle que soit l'époque où ils ont vécu. On dit qu'après sa mort, son autorité se perpétua sur terre, car il avait atteint un tel degré de perfection que la mort ordinaire ne pouvait la dissoudre.

Les Ordres soufis peuvent être organisés sous la forme monastique. D'un autre côté, le monastère, ou l'école soufie peut consister en un réseau de personnes et d'activités couvrant une aire immense et invisible au profane. Ainsi existe-t-il des Ordres — et surtout des branches de ces Ordres — qui comptent quelques membres en Inde, d'autres en Afrique, d'autres encore en Indonésie. Collectivement ils constituent l'organisme de l'école. Cette idée d'un Ordre dispersé est plus facile à accepter pour le Soufi, qui croit qu'il est possible de communiquer sans la présence physique, que pour l'individu familiarisé avec des vues plus conventionnelles sur la société et la destinée humaines.

Des branches de ces Ordres existent sous forme de corporations, de groupes d'études, de formations militaires. Ces derniers temps, le type d'unité représenté par le monastère conventionnel est devenu l'exception. Le monastère soufi, extérieurement semblable par bien des côtés au monastère chrétien, hindou ou bouddhiste, est en fait le produit de conditions économiques et politiques et non pas d'une quelconque

nécessité ésotérique. Pour les Soufis « le monastère est dans le cœur de l'homme ». Ceci, encore une fois, s'accorde avec cette idée derviche que le soufisme est une entité en développement et non un système conçu pour reproduire des formes, si attirantes puissent-elles être.

Dans les régions où se perpétue encore un mode de vie féodal, les monastères soufis, vivant des produits de la terre, continuent de fleurir. Dans les villes, les centres soufis s'accordent davantage au temps de la vie urbaine et tirent leurs revenus de boutiques données à la communauté ou de prélèvements sur les gains des membres de l'Ordre.

L'Ordre Soufi se présente donc comme un groupe d'individus qui se spécialisent dans la réception, l'usage et la transmission du Soufisme. Il ne revêt pas de forme traditionnelle et son apparence extérieure dépendra des conditions locales et des nécessités du « travail ».

Une certaine maison d'édition arabe est une organisation soufie. Dans certaines régions tous les ouvriers, dans le secteur industriel comme dans celui de l'agriculture, sont des Soufis. Il y a des pays où certaines professions sont dominées par les Soufis. Ces groupements soufis spécialisés se considèrent à juste titre comme des Ordres ou des monastères engagés dans une tâche spécifique de réception, de préservation et de transmission. Le facteur central dans les Ordres est naturellement la formation du modèle humain de l'enseignement, en tant qu'elle se distingue de la propagation de l'Ordre ou de toute promotion mécanique en termes de rang identifiable. Les Soufis n'ont pas d'évêques.

Ceci ne veut pas dire que la hiérarchie des Soufis ne soit pas bien définie. Mais les Soufis se reconnaissent entre eux, pour ce qui est de leur rang, autrement qu'en arborant des insignes. Le degré de développement d'un individu, en laissant de côté le fait qu'il doit être confirmé par un maître, peut être perçu, pensent les Soufis, par ceux qui ont les mêmes connaissances.

C'est dans l'école de l'Ordre qu'ont lieu l'acceptation initiale et le développement du candidat. A la différence d'autres systèmes d'instruction il n'y a rien qui soit ici de la nature du conditionnement. L'aspirant doit s'attacher aux principes de l'Ordre ainsi qu'à la personne du maître, mais auparavant il lui faut être mis à l'épreuve. On recourt à cette mise à l'épreuve dans l'intention de se défaire des individus qui sont inaptes. — Sont rejetés ceux qui éprouvent le désir de s'attacher à une organisation ou à un homme à cause de leurs faiblesses personnelles. Les gens qui ont été attirés par la réputation des Soufis et le désir d'acquérir des pouvoirs miraculeux sont éliminés. Les tâches initiales données à un membre probatoire ont deux fonctions principales : la première est de déterminer son aptitude, la seconde de lui montrer qu'il doit désirer la Soufité pour elle-même.

Très souvent le maître, à la charge duquel le candidat est confié, fera tout son possible pour le décourager — non pas par persuasion mais en jouant un rôle qui peut sembler jeter le discrédit sur lui-même. Les Soufis croient que ce n'est que par ces méthodes qu'ils pourront

communiquer à l'essence attendant d'être éveillée le fait que l'impulsion soufie est disponible. La communication — qui n'a de communication que le nom — avec la personnalité extérieure du candidat est relativement sans importance. Si l'esprit n'est pas encore capable de saisir le Soufisme de façon cohérente, le Soufi ne tentera pas de le persuader. Il doit communiquer sur un niveau plus profond. Ceux-là ne seraient pas des convertis authentiques qui pourraient être convaincus de l'importance du Soufisme par des moyens conventionnels.

De nombreux récits où l'on voit des Soufis se conduire de façon absurde, inacceptable, son nés de telles actions préméditées.

Presque tous les Ordres principaux ont reçu un surnom. Les Rifa'i sont connus sous le nom de Derviches Hurlleurs, les Qalandari de « Rasés », les Chis(h)ti de « Musiciens », les Mevlevi de « Danseurs », les Naqshbandi de « Silencieux ».

Ces Ordres reçoivent habituellement le nom du fondateur de la spécialisation qu'ils représentent. Rumi, par exemple, organisa ses « danses » en fonction de ce qui était pour lui la meilleure manière de développer les expériences soufies chez ses disciples. Comme le montrent des récits anciens, cela fut fait en accord avec la mentalité et le tempérament des gens de Konya. Des imitateurs ont tenté d'exporter le système en dehors de cette zone culturelle ; résultat : il ne reste plus qu'une espèce de pantomime et l'effet originel des mouvements a disparu.

Les mouvements rythmiques (et arithmiques) qu'on appelle danse sont utilisés dans de nombreux Ordres, toujours en réponse aux besoins des individus et du groupe. Ainsi les mouvements soufis ne peuvent-ils jamais être stéréotypés et continuer ce qu'ailleurs on appelle danse, calisthénique, etc. L'emploi des mouvements est motivé par des considérations basées sur certaines découvertes et connaissances qui ne peuvent être appliquées que par un maître actif appartenant à un Ordre derviche.

Il est probable que les danses religieuses que l'on trouve dans le Christianisme, le Judaïsme et même dans certaines tribus primitives sont une dégénérescence de cette connaissance, mise au service, en fin de compte, du spectacle, de la magie ou du mime superficiel.

« Si on n'use pas chaque jour des ciseaux sur la harbe », dit Jami, le célèbre poète soufi, « il ne se passera pas longtemps avant que la barbe par sa croissance luxuriante prétende être la tête » (*Baharistan*, Demeure du Printemps).

On peut regarder l'Ordre derviche comme une organisation comprenant un minimum de règles. Les règles de l'Ordre, comme de tout autre groupe de personnes liées par un but commun, cessent d'être opérantes lorsque ce but a été atteint.

Les diagrammes schématiques utilisés par les Ordres aident à transmettre cette idée. Le cercle de la chaîne des Ordres montre comment les groupes sont issus des écoles qui entouraient certains maîtres classiques. Ces écoles s'inspirèrent des réunions secrètes que

Mohammed tenait avec ses proches compagnons. C'est pourquoi, dans un tel diagramme géométrique, on voit, au centre, dans un cercle, les compagnons Abu Bakr, Ali et Abdul-Aziz de La Mecque. Disposés autour de ce cercle, sept autres, plus petits, contenant chacun le nom d'un grand maître. Les sept Voies principales du Soufisme, spécialisations de l'enseignement, émanent de ces individus.

Les Ordres derviches revendiquent tous la transmission spirituelle (*baraka*) d'un ou de plusieurs de ces maîtres. Souvenons-nous que, puisque le Soufisme n'est pas statique, il est dit que la *baraka* totale des fondateurs des Ordres interpénètre tous les Ordres.

Le format circulaire et l'interrelation des cercles indique cette interdépendance et ce mouvement. En poésie, un auteur tel que Rumi l'a souligné par ces paroles : « Quand vous voyez deux Soufis ensemble, vous en voyez en même temps deux et vingt mille. »

L'objectif de l'organisation temporaire qu'on appelle un Ordre, sur lequel tous les maîtres s'accordent, est de créer les circonstances dans lesquelles le membre peut atteindre une stabilisation de son être intérieur comparable ou identique à celle des premiers transmetteurs.

La création d'un Ordre, autour d'un groupe de mots, choisis pour illustrer certaines activités ou caractéristiques de l'Ordre, obéit à un motif évident. Tous les membres savent que le cadre n'est pas mystique mais arbitraire. Ils ne peuvent, par conséquent, s'attacher émotionnellement aux emblèmes de l'Ordre. Ainsi maintient-on la concentration sur la chaîne de transmission (les individus dont la substance est contactée). Encore une fois, puisqu'il croit que l'Homme Complet (*Insan-i-Kamil*) est à la fois une individualité véritable et une part totale de l'unité essentielle, le Soufi ne peut s'attacher seulement à cette personnalité. Il sait depuis le début que ses pouvoirs intérieurs sont en train d'être guidés d'un objectif au suivant. De là la succession fixée des progrès dans l'individu, telle qu'on la trouve dans les Ordres derviches austères et pieux. Le disciple doit d'abord s'attacher au maître. Quand il a atteint le plus grand développement possible, le maître le transfère à la réalité du fondateur de l'Ordre. De là, il transfère sa conscience à la substance (le « pied ») de Mohammed, créateur de la doctrine dans sa forme contemporaine. De là, il est transféré à la réalité de Dieu. Il existe d'autres méthodes, dont l'application dépend du caractère de l'école et surtout des qualités de la personnalité à qui l'on a affaire. Dans certains exercices, le disciple doit s'immerger dans la conscience de nombreux autres maîtres, y compris Jésus et d'autres que les Soufis considèrent être des leurs.

L'un des buts des pèlerinages sur les tombes des maîtres, ou dans les lieux où ils ont vécu, est d'entrer en contact avec cette réalité, cette substance. En termes neutres, on pourrait dire que les Soufis croient que l'activité soufie employée à produire un Homme Complet accumule une force (une substance) elle-même capable de transmettre alchimiquement un individu ordinaire. On ne doit pas confondre ceci avec l'idée de pouvoir magique, parce que le pouvoir qui s'exerce

sur le Chercheur n'opérera qu'autant que ses motifs seront purs et qu'il sera purgé de tout égoïsme. De plus, ce pouvoir agira à sa guise et non pas d'une manière prévisible pour le Chercheur. Seul son maître, qui a fait le chemin avant lui, sera en mesure de juger des effets futurs d'une telle exposition.

Dans les Ordres, quand le disciple a été accepté pour une période d'instruction sous l'autorité d'un maître, il doit se préparer aux expériences que sa pensée, telle qu'elle est, est incapable de percevoir (¹). Ce processus, qui suit la dissipation du conditionnement, c'est-à-dire du penser automatique, est appelé l'« activation des subtilités ».

Il n'y a pas de mot en français qu'on puisse prendre comme véritable équivalent du terme technique « subtilité ». Le mot original est *latifa* (au pluriel *lataif*). Il a été traduit par « point de pureté », « lieu d'illumination », « centre de réalité ». — Pour activer cet élément on lui assigne une situation physique théorique dans le corps — et cette place est généralement considérée comme le centre où sa force — sa *baraka* — se manifeste le plus intensément. On considère théoriquement le *latifa* comme un « organe naissant de perception spirituelle ».

En arabe, la racine vient du groupe de trois lettres L T F. Les termes qui en dérivent en arabe comprennent les concepts de subtilité, de douceur, de honté, de don ou de faveur, de délicatesse. D'où, dans l'expression « gente dame », le mot arabe qui correspond à « gente » est dérivé de cette racine.

Le disciple doit éveiller cinq *lataif*, recevoir l'illumination à travers cinq des sept centres subtils de communication. La méthode consiste à concentrer la conscience, sous le contrôle du maître (le Sheikh), sur certaines régions du corps et de la tête, chaque région étant reliée aux facultés du *latifa*.

A mesure que le *latifa* est activé par les exercices, la conscience du disciple change pour s'incorporer aux potentialités supérieures de son esprit. Il est en train de faire une brèche dans cet aveuglement qui fait que l'homme ordinaire est prisonnier de la vie et qu'il est ce qu'il semble être ordinairement.

A plus d'un égard, donc, l'activation des centres produit un homme nouveau. De peur que le lecteur ne rapproche inconsciemment ce système d'autres systèmes qui peuvent lui ressembler, nous ferons remarquer que l'activation des *lataif* n'est qu'une partie d'un développement global, et ne peut être menée comme une étude individuelle.

Les cinq centres sont appelés Cœur, Ame, Secret, Mystérieux et Profondément Caché. Un autre, qui n'est pas à proprement parler un *latifa*, est le Moi, composé d'un complexe de « moi ». C'est la totalité de ce que l'homme ou la femme ordinaires (inexpérimentés) regardent comme constituant leur personnalité. Il est caractérisé par une suite changeante d'humeurs et de personnalités dont la rapidité de mouve-

(¹) Il y a près d'un siècle, John P. Brown publia son livre *Les Derviches ou le Spiritualisme Oriental* (1867), qui est devenu l'une des très rares sources d'informations sur l'activité derviche qui soit accessible en Occident.

ment donne à l'individu l'impression que sa conscience est constante et forme unité. Il n'en est rien.

La septième subtilité n'est accessible qu'à ceux qui ont développé les autres : elle appartient au sage véritable, dépositaire et transmetteur de l'enseignement.

L'illumination ou l'activation d'un ou de plusieurs centres peut se produire partiellement ou accidentellement. Quand ceci arrive, l'individu peut bénéficier d'une intensification momentanée de la connaissance intuitive correspondant au *latifa* en jeu. Mais si cela ne fait pas partie d'un développement global, l'esprit essaiera, en vain, de trouver son équilibre autour de cette hypertrophie — tâche impossible. Cela peut avoir des conséquences très dangereuses au nombre desquelles on trouve, comme dans tout phénomène mental unilatéral, une idée exagérée de sa propre importance, la remontée à la surface de qualités indésirables, ou bien une détérioration de la conscience succédant à un accès d'intelligence.

Il en est de même pour les exercices respiratoires ou les mouvements de danses exécutés sans tenir compte de leur succession correcte.

Le développement non équilibré donne des gens qui peuvent avoir l'illusion d'être des voyants ou des sages. A cause du pouvoir inhérent au *latifa*, tel individu peut apparaître au grand public comme digne d'être suivi. Le diagnostic des Soufis est que ce type de personnalité explique l'existence de tant de faux maîtres métaphysiques. Ils peuvent être, bien sûr, convaincus de leur authenticité — ceci, parce que l'habitude de se tromper soi-même ou de tromper les autres n'a pas été transmuée, bien plutôt a-t-elle été renforcée et magnifiée par l'éveil du nouvel organe, encore sans direction cependant, le *latifa*.

Les zones qui sont en jeu dans l'activation des *lataif* sont : le Moi, sous le nombril ; le Cœur, à la place du cœur physique ; l'Ame, du côté du corps opposé à la position du cœur. Le *latifa* Secret se situe exactement entre les positions Cœur et Ame. Le *latifa* Mystérieux se situe dans le front ; le *latifa* Profondément Caché est dans le cerveau.

La connaissance des significations réelles de ces localisations prend la forme pour le Soufi d'une compréhension spéciale qui accompagne l'activation d'un certain *latifa*. Ce n'est qu'au début de cette étude qu'on leur attribue ces localisations.

Dans les écoles derviches, il y a un échange spécial entre le maître et l'élève — chose qui ne peut avoir lieu sans un vrai maître présent dans la communauté et jusqu'à ce que d'autres conditions soient réunies pour cet échange. En cela, donc, le Soufisme diffère d'une philosophie ou d'une pratique qu'on peut apprendre de seconde main.

Cet échange spécial comporte la technique appelée *tajalli* — irradiation. *Tajalli* influence et affecte chacun, bien qu'il ne soit perceptible que pour un petit nombre. Un homme, par exemple, peut trouver qu'il a « de la chance », qu'« il fait exactement ce qu'il faut faire », ou bien qu'« il évite tout faux pas ». Ceci peut être la conséquence

d'un *tajalli* accidentel. L'individu en question, ignorant tout de la source ou phénomène, en attribuera la cause à quelque chose d'autre, la chance par exemple. Il se sent bien parce que quelqu'un lui a fait des compliments, ou qu'il vient d'être augmenté. Ce sont là des raisons, des rationalisations. C'est, aussi, un exemple de gaspillage du *tajalli* — parce que son opération met en jeu quelque chose qui dépasse de loin en importance et même en utilité les avantages secondaires qui réchauffent le cœur du bénéficiaire inconscient. Étant inconscient du mécanisme, cependant, il ne peut pas aller plus loin en bénéficiant des avantages du *tajalli*.

L'état extatique où l'être humain se sent un avec la création ou le Créateur, le ravissement, proche de l'ivresse, où il a le sentiment d'être entré au paradis, où tous ses sens communiquent et deviennent un seul sens — tout cela n'est peut-être qu'incapacité à accepter le *tajalli*, à y participer. Ce que l'individu prend pour une bénédiction est en réalité un débordement de potentialité. C'est comme si l'on projetait des flots de lumière sur les yeux d'un aveugle venant de recouvrer la vue. Il y a là une gloire et une fascination. Mais cela ne sert à rien, parce que ça éblouit.

Le stade suivant est celui où la cécité a été enlevée, où la personnalité est assez éveillée et souple pour accepter le *tajalli*. Puis il y a l'illusion du *tajalli*, qui en est parfois un avant-goût, parfois un reflet qui favorise la création artistique ou la satisfaction égoïste, mais n'est, pour le Soufi, qu'un état fictif. La distinction est facile parce que cet état ne s'accompagne d'aucun accès de connaissance. Il contrefait l'état véritable en ne donnant qu'une *sensation* de connaissance ou d'accomplissement. A cet égard il ressemble à un rêve dans lequel un désir est satisfait permettant ainsi au rêveur sur le point de s'agiter de poursuivre son sommeil. S'il n'avait pas eu la ressource de tirer de sa propre pensée un heureux dénouement à son problème, il se serait réveillé et serait sorti du sommeil.

Le faux *tajalli*, expérimenté par ceux dont le développement ne se poursuit pas de façon équilibrée, engendre la conviction qu'il est un état mystique véritable, surtout si l'on constate que les facultés supranormales semblent activées dans cet état. Les Soufis distinguent cette expérience de l'expérience véritable de deux manières. Premièrement le maître identifiera sur-le-champ la contrefaçon. Deuxièmement, et c'est là une affaire d'investigation personnelle, il est toujours possible de discerner la valeur inexacte de ces élargissements de la perception. Il peut se produire, par exemple, un accès d'intuition. On peut savoir certaines choses au sujet de quelqu'un : la lecture de pensée en est un exemple. Mais, en fait, cette fonction, ce talent de lire dans les pensées, n'a aucune valeur. La personne en proie au faux *tajalli* sera capable de rapporter un certain fait ou une série de faits touchant une autre personne, témoignant par là d'une libération des limitations du temps et de l'espace. Pour celui qui ne peut reconnaître à l'instant l'authenticité du *tajalli*, le moyen de s'en assurer est de vérifier si la perception « surnaturelle » s'accompagne d'un

accroissement permanent de la connaissance intuitive : vision des choses comme un tout, par exemple ; connaissance du cours que prendra son développement ou celui d'un autre ; ou encore « prodiges » accomplis. — Abdul-Qadir Jilani explique que les miracles, si souvent attribués aux Soufis, ne sont dus à aucune sorte de pouvoir ainsi qu'on l'entend d'habitude : « Quand vous atteignez la connaissance divine, vous vous confondez avec l'intention de Dieu... Votre essence intérieure ne laisse entrer rien d'autre... Les gens vous attribuent des miracles. Ils semblent provenir de vous, mais leur origine et leur intention sont divines » (Magala VI du *Futuh el Ghayb*).

On a dit et écrit bien des choses différentes à propos du *tajalli* des subtilités comme des autres branches de l'action soufie. Elles ne servent que d'indications et peuvent être complètement fausses si on les applique sans tenir compte des conditions prédominantes. Pour le Soufi toute situation est unique, et il n'est pas de manuel au sens habituel du terme.

En dépit de cette restriction, capable de détourner bien des gens de ce qu'ils regardent comme une investigation de l'illumination soufie, la pratique de l'activation des *lataif* est essentielle si on veut réellement progresser. Le vrai maître est celui qui peut subvenir aux besoins de ses disciples de telle manière que l'éveil des subtilités prenne place concurremment et en conformité avec ce que l'individu peut supporter. Donnez un bonbon à un enfant, dit le proverbe, et il sera heureux. Donnez-lui une pleine boîte et il sera malade.

Quand l'étudiant en est au stade de l'activation des *lataif* il lui faut d'abord reconnaître les effets du Moi, avec ses innombrables facettes, sur sa personnalité. — Étude proposée par le maître. Puis, presque parallèlement à ce développement mais un peu en retrait, il découvre l'activation de ses *lataif*, encouragé par les efforts du maître. Il s'agit là de quelque chose qu'il ne peut amorcer lui-même s'il veut le mener à bien.

La première expérience soufie sera associée à l'illumination d'un *latifa*. Avant d'atteindre ce stade il lui faudra travailler sur lui dans le champ de la Personnalité. S'il se concentre trop et trop longtemps sur le problème de la Personnalité, le maître aura la plus grande difficulté à encourager l'illumination du *latifa*. Dans les communautés où ce facteur n'est pas correctement compris, la lutte avec le Moi devient presque l'alpha et l'oméga de l'effort. L'attachement au maître subsiste, et la libération de la personnalité ne peut s'accomplir.

C'est dans ce champ d'action plus qu'en aucun autre que les occultistes et les écoles fragmentaires, aussi bien que les expérimentateurs isolés, s'égarent et finissent par s'arrêter en route ou bien alors deviennent les propagateurs de systèmes basés sur la lutte avec le moi et privés du bénéfice de l'expérience, le *tajalli*, qui leur prouverait qu'ils sont capables du développement recherché. Quand il accepte un disciple, le maître a toujours soin de s'assurer si celui-ci a la capacité de progresser de la concentration sur soi à l'ouverture du *latifa*.

En général, les doctrines soufies sont étudiées et pratiquées concurremment dans les écoles des Ordres derviches. Ceci veut dire qu'un équilibre doit être gardé entre la présentation intellectuelle, la compréhension d'une doctrine, et son application. De plus, il doit y avoir équilibre entre un groupe d'idées et un autre. La concentration, dans la mesure où elle permet de faire un exercice, a son importance ; mais elle doit être contrebalancée par la pratique de l'absorption — sans effort des impacts. La façon de faire ceci est un élément de la méthodologie intime et très efficace des Ordres derviches. Il y a des Ordres qui se spécialisent dans certaines branches de la technique. Lorsqu'un disciple a été mené aussi loin qu'il était possible dans l'école d'un Ordre, il se peut qu'il soit envoyé à une autre école où lui seront donnés les éléments qui constituent la spécialisation de cette école. Ceci, répétons-le, doit être fait avec le plus grand soin, car il n'est pas question de développement unilatéral. Si certaines facultés demandent à être développées, il faut faire en sorte de laisser la place pour un développement ultérieur, correct et parallèle, dans une autre école.

Au nombre des spécialisations des écoles citons l'exercice *qiff* ou *ist* : le maître crie « Halte ! » et tout mouvement physique se fige jusqu'à ce qu'il permette aux disciples de se relâcher. Cet exercice — Neuvième Règle Secrète de l'Ordre — est exécuté par les maîtres enseignant de l'Ordre Naqshbandi. Cette méthode s'est avérée efficace pour passer au travers du filet de la pensée associative et permettre la transmission de la *baraka*.

La déclaration suivante pourra donner une idée de l'atmosphère d'une école dans un Ordre derviche. C'est un extrait mot pour mot d'un discours préliminaire adressé récemment par le Sheikh el-Mushaikh (Sheikh des Sheikhs) aux candidats à l'admission dans l'Ordre Azamia (Majeur) :

« Le but des Soufis est de s'affiner jusqu'au point d'atteindre l'irradiation (*anwar*) de ce qu'on appelle les différents attributs de Dieu, ou les Noms Admirables. Un Soufi ne peut pas devenir une partie de la « texture de Dieu » par un raffinement aussi ultime. Pourtant ce n'est qu'en se débarrassant de son bouclier matériel qu'il peut animer sa véritable essence, qui peut être appelée l'âme (*ruh*).

« Je vous invite à porter votre attention sur l'anecdote rapportée par le Sage Sanai, dans son *Jardin Muré de la Vérité*. Il y montre que la perception superficielle de la religion est imprécise ; de sorte que quand je parle de Dieu et de l'âme, etc., vous devrez vous rappeler qu'il s'agit de choses qui, ainsi que le souligne Ibn El-Arabi, sont pour vous sans équivalent exact, et qui doivent être perçues et non simplement nommées et associées aux facultés émotionnelles.

« Le Sage Sanai dit :

Un homme de discernement demanda à un homme irréfléchi, voyant que ce dernier était enclin à accepter les hypothèses faciles : « Avez-vous vu du safran ou en avez-vous seulement entendu parler ? » L'autre répondit : « J'en ai vu, j'en ai mangé cent fois et plus (dans le riz au safran). »

Le Sage dit : « Bravo, malheureux ! Savez-vous qu'il provient d'un bulbe ? Allez-vous continuer à parler ainsi ? Celui qui est ignorant de lui-même connaît-il l'âme d'un autre ? Celui qui connaît la main et le pied, comment connaîtrait-il la divinité ?... Lorsque vous expérimenterez, alors vous connaîtrez la signification de la croyance... Les érudits sont très, très mal renseignés. »

« Continuons. Vu que les excroissances surchargent l'étincelle intérieure (*ruh*) du Chercheur et empêchent ainsi son progrès vers la plénitude, certains exercices doivent être exécutés pour desquamer ces excroissances. Ils doivent être conformes aux besoins du Chercheur. La manière précise dont ceci est fait dépend de l'action et de la connaissance d'un Guide Spécial (*murshid* ou *pir*, Celui qui est Guidé, l'Ancien, le Sage). Certains ont l'impression que cet éclaircissement peut être atteint par un Chercheur (*salik*) en lisant des livres sur le Soufisme et par des pratiques personnelles. Cela n'est ni valide théoriquement, ni corroboré par l'expérience, sans compter que nous savons intérieurement que c'est faux. Un Guide est absolument essentiel.

« Certains termes doivent être relevés. *Nafs*, dans la terminologie soufie, signifie à la fois ' ego et respiration '. » La manière de se servir de ce mot est importante ; elle s'acquiert en prêtant attention à son emploi courant et non en étudiant les dictionnaires. Il est souvent dit que le *nafs-i-ammara* (le Moi qui Commande) doit être maîtrisé. Ceci peut vouloir dire que certains appétits, certaines attitudes physiques et mentales doivent être pris pour ce qu'ils sont et traités en conséquence. Dans ce cas, on donne à ce mot le sens de moi ou d'ego. Dans un autre, il signifie simplement respiration. Par exemple, dans l'exercice connu sous le nom de *habs-i-dam*, il a le sens d'« emprisonner la respiration ». Sous la stricte supervision d'un Guide qui utilise cet exercice dans un but spécifique et limité.

« Le mot *bayat* signifie prêter serment, signer un engagement ou faire une promesse ; il désigne le moment où le Chercheur met ses mains dans celles du Guide spirituel pour le double serment. Le premier, de son côté, s'engage à chercher la Voie indiquée par le Guide. Celui-ci, pour sa part, entreprend de guider le Chercheur sur le Chemin. C'est un moment spécial, solennel, significatif. Il y a interaction double, mutuelle dans le serment ; il est le signe extérieur du lien contracté. C'est à ce moment crucial que le Chercheur est autorisé à s'appeler un *murid* (disciple), Celui qui est Dirigé.

« Le terme *muraqiba* embrasse les différentes formes de concentration où le disciple s'efforce d'éloigner certaines pensées de son esprit et de se concentrer sur ce qui rendra son illumination possible et posera les bases de sa permanence. Ce terme désigne aussi la posture assise, tête inclinée et menton sur les genoux. C'est la posture soufie correcte.

« Le mot *zikr* (*dhikr* en arabe) signifie littéralement répétition ou récitation. Il désigne l'action du disciple qui répète autant de fois qu'on le lui a prescrit ce qu'on lui a donné à répéter. Dans un autre sens, on l'appelle aussi *wird*.

« Le terme technique *tajalli*, luminisation, et le mot *nur* (lumière — pluriel : *anwar*) sont tous deux associés au processus d'activation qui s'accomplit sur la voie qui mène à la réalité indépendante au moyen de la force contenue dans le pouvoir de l'Amour. Là, nous travaillons avec les Noms Admirables. On considère en général qu'ils sont au nombre de quatre-vingt-dix-neuf ce qui correspond au nombre de grains du rosaire soufi, mais dans un autre sens leur nombre est illimité. Dans le « travail » actif ils sont limités avant tout aux noms et aux concepts nécessaires pour aider l'activation des organes spéciaux de perception et de communication.

« Il est absolument sans intérêt d'activer les nouveaux organes spéciaux de perception et de communication si l'individu n'est pas capable en même temps de maintenir une claire compréhension de ce qui est communiqué, à qui, et pourquoi. Chez les intellectuels qui supposent qu'ils ont quelque chose à communiquer, il est préférable de limiter l'amélioration de la communication à sa propre sphère. Pour nous autres, les méthodes présentes suffisent aux besoins ordinaires.

« On peut regarder le mot *qalb* (cœur) comme une localisation anatomique de l'organe qui doit être éveillé. Son siège est celui où l'on détermine normalement la pulsation du cœur physique, du côté gauche de la poitrine. Les Soufis considèrent, en théorie et en pratique, cet organe comme le siège du pouvoir de perception intérieur principal et initial en jeu dans la « recherche » ou le « travail ».

« L'illumination totale de cet organe et de certains autres précède la *walayat-i-kubra* (la Sainteté majeure), hut du Soufi, et qui correspond, en d'autres systèmes, à l'illumination. A ce stade, certains pouvoirs sont accessibles, pouvoirs qui apparemment contrôlent les phénomènes naturels. Il faut rappeler que les pouvoirs miraculeux se rattachent à une sphère dans laquelle ils sont cohérents et significatifs et ne peuvent être examinés du point de vue des marchands de sensationnel.

« L'unification atteinte par le Soufi est appelée *fana* (annihilation). L'auto-mortification n'est pas permise, il est essentiel de traiter le corps convenablement.

« Avant de pouvoir faire les exercices, le candidat doit avoir atteint ou l'Équilibre Majeur ou l'Équilibre Mineur. Ceci parce que l'humanité ordinaire n'est absolument pas capable de se concentrer, sinon pour de très courts moments — Rumi, dans *fihî ma fihî*, insiste sur ce point, de première importance dans toute situation d'enseignement.

« Les changements d'humeur innombrables sont votre lot, et vous ne pouvez les contrôler. — Si vous connaissiez leur origine, vous seriez capables de les dominer. Si vous ne pouvez localiser vos propres changements, comment pourriez-vous localiser cela qui vous a formé ? »

« Une bonne part de la poésie soufie, en plus de son contenu formel, a trait aux degrés de totalité ou de capacité à concentrer l'esprit et, par suite, à trouver le chemin qui mène au lieu où la vérité n'est pas

fragmentée. Quand Shabistari parle dans le *Jardin Secret* de l'étincelle qu'on fait tournoyer et qui donne l'illusion de constituer un cercle de lumière, il parle d'une expérience soufie, connue de tous les derviches d'un certain degré de « recneillement ».

La conviction des derviches, telle qu'elle s'affirme dans les pratiques des Ordres actifs (distincts des ordres dévots répétitifs qui se spécialisent dans la vénération des Saints), c'est qu'il y a un état spécial qui doit être activé. Il n'est pas émotionnel, certainement pas intellectuel au sens où l'entend l'expérience ordinaire. Les références fréquentes au raffinement, à la purification, à la discrimination s'y rapportent. Le derviche affine sa conscience de manière à s'ouvrir à des états d'esprit et des conditions de réalité que la pensée ordinaire ne saisit que grossièrement. Celle-ci, pourrait-on dire, ne prend conscience de l'intellect, de l'émotion, qu'en termes de quantité. La qualité, aspect plus subtil et néanmoins essentiel à la plénitude, est difficile à développer ou à saisir : la plupart des gens l'abandonnent se contentant de très vagues approximations de leurs capacités totales.

Et, bien entendu, la perception de ces subtilités infinies n'est pas à la portée de l'individu ordinaire. De même qu'un enfant doit apprendre la distinction entre les objets grossiers et les objets beaux, de même la perception humaine non régénérée doit-elle être entraînée à ce point de vue.

La pleine dynamique de l'Organe de l'Évolution ne devient opérante que lorsqu'on est parvenu à un état proche du détachement. Ceci ne peut venir qu'après certaines préparations éducatives. Avant le stade du développement conscient, différentes expériences indiscutables indiquent certaines étapes de la progression. Elles donnent à l'individu à la fois les processus de son progrès et la force de continuer jusqu'à l'étape suivante. A moins de recevoir ces illuminations dans leur succession correcte, il restera à un stade de conscience partielle ou de pouvoir de concentration occasionnel. L'un des résultats le moins désirable de ce type de développement sans suite est le fait pour le candidat de continuer à dépendre de son instructeur.

Quand ce que nous avons appelé l'Organe de l'Évolution est développé et actif, les fonctions instinctive, émotionnelle et intellectuelle sont transmuées et opèrent dans une gamme nouvelle. Une nouvelle série d'expériences, allant toujours s'élargissant, s'ouvre au derviche.

On voit alors des possibilités infinies et des mécanismes compliqués dans des choses qui, autrefois, semblaient inertes ou d'usage limité. On trouve un exemple de cela dans l'enseignement derviche, à propos de l'autorisation d'écouter de la musique. Le grand Shibli dit : « Entendre de la musique délibérément semble extérieurement sans conséquence ; intérieurement c'est un avertissement. Quand le Signe est connu, on peut écouter, car on entend l'avertissement. Si on n'a pas le Signe (l'éveil de l'Organe de l'Évolution), on peut courir un danger. » Il est fait allusion ici à la nature sensuelle de la musique, aussi bien qu'à sa valeur purement émotionnelle ou intellectuelle limitée. Ces aspects constituent un double danger, d'une

part, parce qu'ils peuvent mener à la sensualité et d'autre part, donner le goût d'un plaisir secondaire (goûter la musique pour elle-même), deux choses qui voilent la fonction véritable de la musique : développer la conscience.

Cette conception de la musique est non seulement inconnue en Occident mais énergiquement rejetée par beaucoup en Orient. A cause des particularités de la musique, certains Ordres derviches, et spécialement le puissant et très souple Ordre Naqshbandi, refusent de l'employer.

De même, reconnaître la valeur réelle de la poésie comme exercice mystique est une spécialisation des écoles derviches. Toute poésie a plusieurs fonctions. Elle sera significative pour le Soufi suivant sa « réalité ». Tous les Ordres admettent pour des raisons théologiques l'audition de poésie, parce que le Prophète Mohammed l'approuvait. Il a dit : « Certaine poésie est sagesse », et : « La sagesse est semblable à la chamelle égarée de l'homme pieux. Où qu'il la trouve, il conserve tous ses droits sur elle. » Il eut recours en fait à un vers arabe pour appuyer ce thème soufi de la réalité totale qui est Dieu : « L'affirmation la plus vraie des Arabes est contenue dans le vers de Labid : ' Hors Dieu, rien n'est nécessaire, car tout passe ' . »

Quand on lui demanda de donner son avis sur la poésie, le Prophète répliqua : « Ce qui est bon en elle est bon, et ce qui est mauvais, est mauvais. » C'est à ce dicton que se réfèrent les maîtres soufis lorsqu'il s'agit de permettre l'audition, la lecture ou la création de poésie.

Mais la poésie, selon le grand maître Hujwiri doit, dans son essence, être réelle et vraie. S'il y a en elle irréalité ou mensonge, elle contaminera par ses imperfections l'auditeur, le lecteur et l'écrivain.

La manière d'entendre la poésie et la capacité de l'auditeur d'en tirer profit sont importantes pour le Soufisme. Les maîtres derviches ne permettent pas que l'essence véritable de la poésie puisse être appréciée par celui qui n'est pas correctement préparé pour sa pleine compréhension, si persuadé soit-il qu'il extrait toute la substance du poème qu'il entend.

Hujwiri rappelle l'affirmation des écoles derviches : qui se laisse ému par la musique sensuelle écoute d'une manière non réelle. L'audition réelle de la poésie comme de la musique a une valeur de développement en ce qu'elle donne une gamme d'expériences bien plus variées et valables que les expériences charnelles ou extatiques. Ceci, cependant, ne peut être énoncé dans le présent contexte que sous la forme d'une affirmation et n'est pas vérifiable en dehors d'un cercle soufi.

Pour le Soufi il y a quatre Voyages. Le premier est l'obtention de l'état appelé *Fana* — traduit parfois par « annihilation ». C'est le stade de l'unification de la conscience, où le Soufi est harmonisé avec la réalité objective. C'est la production de cet état qui est l'objectif des Ordres derviches. Il y a trois stades après celui-là. Niffari, grand maître du x^e siècle, décrit les Quatre Voyages dans son *Muwaqif*, écrit en Égypte il y a près de mille ans.

Après avoir atteint le stade de *fana*, le Soufi entreprend le Second Voyage, au cours duquel il devient véritablement l'Homme Parfait par la stabilisation de sa connaissance objective. C'est le stade de *Baqâ*, de la permanence. Il n'est plus désormais l'« homme ivre-de-Dien », mais un maître de plein droit. Il a le titre de *Qutub*, de centre magnétique, « point vers lequel tous se tournent ».

Au cours du Troisième Voyage, le maître devient un directeur spirituel pour chaque type d'individu en fonction de son individualité. Le maître (du Second Voyage) ne peut enseigner que dans les limites de sa propre culture ou de la religion locale. Selon les individus le troisième type de maître peut sembler très différent. Il opère sur bien des niveaux. C'est de propos délibéré qu'il n'est pas « toutes choses pour tous ». Il peut, d'autre part, faire bénéficier chacun selon ses potentialités. Le maître du Second Voyage, par contre, ne peut travailler qu'avec des individus sélectionnés.

Dans le Quatrième et dernier Voyage, l'Homme Parfait guide les autres dans leur passage de ce qui est considéré généralement comme la mort physique vers un stade ultérieur de développement, invisible à l'homme ordinaire. Pour le derviche, par conséquent, la rupture apparente qui se produit au moment de la mort conventionnelle n'existe pas. Une communication et un échange continu existent entre lui et la forme de vie suivante.

Dans une communauté derviche, comme dans la vie ordinaire, les réalisations spirituelles d'un Soufi donné peuvent n'être pas apparentes sinon à ceux qui sont en position de percevoir les émanations d'ordre supérieur qui caractérisent véritablement le derviche.

C'est à ces stades que Ghazali fait allusion dans son ouvrage classique, l'*Ihya*. Il en aborde la description du point de vue de leurs affinités et de leur fonction vis-à-vis du monde extérieur. Il y a, dit-il, quatre stades — comparables à une noix. Incidemment l'image de la noix est choisie, parce qu'en Persan on appelle la noix « quatre amandes » — ce qu'on peut traduire aussi par « quatre essences » ou « quatre cerveaux ».

La noix est composée d'une coque dure, d'une peau interne, d'une amande et d'huile. La coque, au goût amer, sert d'enveloppe pendant un certain temps. On la jette quand on enlève l'amande. La peau a plus de prix que la coque, on ne peut pour autant la comparer à l'amande proprement dite. C'est l'amande qui compte lorsqu'on veut extraire l'huile. Cependant même cet aliment intérieur perd une partie de sa matière lors de la pression.

Quoique le livre de Niffari soit bien connu et largement étudié par les érudits, l'application pratique de sa méthode et l'usage véritable du terme technique *waqfat* employé par lui ne peuvent être glanés dans la seule lecture. *Waqfat* est lié à la Pause Divine et à l'exercice du Halte qui permet à l'homme de se libérer des barrières du temps et de l'espace ; en réalité il s'agit d'un facteur complexe que le mot *waqfat* ne traduit qu'imparfaitement. Ainsi, il possède également la qualité de luminosité qui éloigne les ténèbres occasionnées par la multiplicité.

La multiplicité vient de ce que l'on prend les phénomènes secondaires pour des phénomènes primaires, ou la différenciation pour la différence. Dans les tout premiers stades de l'entraînement derviche il est précisé par des exemples et des exercices que si l'on travaille, par exemple, sur le concept de « fruit », on ne doit pas s'occuper de l'immense variété des fruits mais du concept essentiel.

Les écoles derviches, qu'elles existent dans un monastère ou dans un café d'Europe Occidentale, sont essentielles au Soufisme — parce que c'est dans la situation d'école que des matériaux du type de ceux de Niffari sont étudiés et expérimentés, en conformité avec les traits distinctifs de l'étudiant et les besoins du climat social où il opère.

C'est pourquoi le développement soufi doit s'enraciner de manière différente dans différentes sociétés. Il ne peut être importé. De même que les méthodes de travail qui convenaient à l'Égypte du x^e siècle ou à l'Inde yogique ne peuvent opérer efficacement en Occident. Elles peuvent s'assimiler mais à leur façon propre. La séduction exercée par le mystère et le pittoresque de l'Orient a voilé pendant des siècles aux esprits occidentaux le fait qu'au-delà de ces apparences c'est le développement de l'homme qui compte.

CHERCHEUR DE CONNAISSANCE

J'ai bien peur que tu n'atteignes pas La Mecque,
O Nomade !

Car la route que tu suis mène au Turkestan.

(Sheikh SAADI, *Le Jardin des Roses*,
« Des Usages Derviches ».)

Je me trouvais un jour dans le cercle d'un maître Soufi du nord de l'Inde, lorsqu'un jeune étranger fut introduit. Il baisa la main du Sheikh et se mit à parler. Pendant trois ans et demi, dit-il, il avait étudié les religions, le mysticisme et l'occultisme, dans les livres, en Allemagne, en France et en Angleterre. Il avait fréquenté une société après l'autre, à la recherche de ce qui pourrait le mettre sur la bonne voie. La religion formelle ne lui disait rien. Après avoir rassemblé une confortable somme d'argent, il s'était mis en route pour l'Orient ; il avait erré d'Alexandrie au Caire, de Damas à Téhéran et traversé l'Afghanistan, l'Inde et le Pakistan. Il était allé en Birmanie et à Ceylan, ainsi qu'en Malaisie. Partout il avait eu des entretiens avec les maîtres spirituels et religieux dont il avait gardé d'abondantes notes.

Il était évident qu'il avait parcouru beaucoup de chemin, à tous points de vue. Il voulait se joindre à ce Sheikh, parce qu'il voulait faire quelque chose de concret, se concentrer sur des idées, s'améliorer. Il montrait tous les signes de celui qui est plus que prêt à se soumettre à la discipline d'un Ordre derviche.

Le Sheikh lui demanda pourquoi il rejetait tous les autres enseignements. Pour différentes raisons, répondit-il ; et différentes dans presque chaque cas. « Dites m'en quelques-unes », dit le maître.

Les grandes religions, commença-t-il, ne me semblent pas aller assez profond. Elles se concentrent sur les dogmes. Avant toute chose, il faut accepter les dogmes. Le Zen, tel qu'il l'avait connu en Occident, était hors de contact avec la réalité — le Yoga exigeait une discipline féroce si on ne voulait pas en faire « un simple dada ». Les cultes centrés sur la personnalité d'un homme avaient comme fondement la concentration sur cet homme. Il ne pouvait pas accepter le principe que les cérémonies, le symbolisme et ce qu'il appelait la mimique de vérités spirituelles puissent avoir de réalité véritable.

Chez les Soufis avec lesquels il avait pu entrer en contact, il lui

semblait que le même schéma prévalait. Certains étaient des disciples sincères, d'autres se servaient de mouvements rythmiques qui lui faisaient l'effet d'être comme une mimique de quelque chose. D'autres encore enseignaient au moyen de récits qui ne se distinguaient guère de sermons. Quelques Soufis s'en tenaient à la concentration sur des thèmes théologiques.

Le Sheikh voulait-il l'aider ?

« Plus que vous ne croyez », dit le Sheikh, « l'homme se développe, qu'il le sache ou non. La vie est une, même si elle apparaît inerte en certaines formes. Tant que vous vivez, vous apprenez. Ceux qui apprennent avec un effet délibéré pour apprendre restreignent le Savoir qui est projeté sur eux dans l'état normal. Les hommes sans culture possèdent souvent la sagesse à un certain degré parce qu'ils laissent entrer les impacts de la vie elle-même. Quand vous marchez dans la rue, en regardant les choses ou les gens, ces impressions vous enseignent quelque chose. Si vous tentez activement d'en apprendre quelque chose, vous apprenez certaines choses mais qui sont déterminées à l'avance. Vous regardez le visage d'un homme. Ce faisant, des questions surgissent dans votre esprit, et c'est votre propre esprit qui fournit les réponses. Est-il brun, est-il blond ? Quelle sorte d'homme est-ce ? Il y a aussi un échange constant entre l'autre et vous-même.

« Cet échange est dominé par votre subjectivité. Je veux dire par là que vous voyez ce que vous voulez voir. Ceci est devenu une action automatique ; vous êtes semblable à une machine tout en étant un homme, mais superficiellement éduqué. Vous regardez une maison. Les caractéristiques générales et particulières sont décomposées en éléments plus petits et inventoriées dans votre tête. Mais pas objectivement, en fonction seulement de vos expériences passées. Ces expériences chez l'homme moderne comprennent ce qu'on lui a appris. Ainsi la maison sera grande ou petite, belle ou pas belle, semblable à la vôtre ou dissemblable. En entrant dans le détail, elle aura le même toit qu'une autre, des fenêtres inhabituelles. La machine tourne en rond, parce qu'elle ne fait qu'ajouter à sa connaissance formelle. »

Le nouveau venu semblait abasourdi.

« Ce que j'essaie de vous faire comprendre », dit le Sheikh, implacablement, « c'est que vous évaluez les choses en fonction d'idées préconçues. C'est presque inévitable pour un intellectuel. Vous n'aimez pas le symbolisme en religion, avez-vous décidé. Très bien, vous allez chercher une religion sans symbolisme. » Il s'arrêta : « Est-ce cela que vous voulez dire ? »

« Je veux dire, je pense, que la manière dont différentes organisations utilisent le symbolisme ne me satisfait pas, ne me paraît pas authentique ou nécessaire », répondit le jeune homme.

« Cela signifie-t-il que vous sauriez reconnaître, si vous en trouviez, une manière correcte d'utiliser les symboles ? » s'informa le maître.

« Le symbolisme et le rituel, pour moi, ne sont pas fondamentaux », répliqua le candidat-disciple, « et ce sont les choses fondamentales que je cherche. »

« Reconnaîtriez-vous une chose fondamentale si vous en trouviez une ? »

« Je le pense. »

« Alors les choses que nous disons et faisons vous paraîtraient simple affaire d'opinion, de tradition ou encore superficielles ; car nous *aussi* nous utilisons les symboles. D'autres utilisent les chants, les mouvements, la pensée et le silence, la concentration et la contemplation — et quantité d'autres choses. »

Le Sheikh se tut.

Le visiteur parla.

« Pensez-vous que l'exclusivisme du Judaïsme, les rituels du Christianisme, le jeûne dans l'Islam, les têtes rasées des Bouddhistes soient des choses fondamentales ? » Notre invité s'échauffait maintenant sur un thème typiquement intellectuel.

« Les Soufis ont ce dicton : l'apparent est le pont vers le Réel », dit le Sheikh. « Ceci veut dire, dans le cas que nous considérons, que toutes ces choses ont un sens. Le sens peut être perdu, la célébration un simple simulacre, une façon sentimentale, mal comprise de remplir un rôle. Mais, correctement utilisées, elles sont reliées de manière continue à la vraie réalité. »

« Donc, originellement, tout rituel a un sens et un effet nécessaire ? »

« Essentiellement, tout rituel, tout symbolisme, etc. est la réflexion d'une vérité. Il peut avoir été arrangé, adapté, détourné à d'autres fins ; mais il représente une vérité — la vérité intérieure de ce que nous appelons la Voie Soufie. »

« Mais les pratiquants ne savent pas ce qu'il signifie ? »

« Ils peuvent le savoir en un sens, sur un niveau — un niveau suffisamment profond pour que le système se propage. Mais pour ce qui est d'atteindre la réalité et le développement de soi, l'utilisation de ces techniques ne représente rien. »

« Alors », dit l'étudiant, « comment savoir qui utilise et qui n'utilise pas les signes extérieurs de la bonne manière, celle qui conduit au développement ? Je puis accepter que ces indications superficielles aient une valeur potentielle, dans la mesure où elles *pourraient* mener à quelque chose d'autre, car il faut bien partir de quelque part. Mais, pour moi, je ne saurais vous dire quel système je dois suivre. »

« Il y a un moment vous sollicitiez l'admission dans notre cercle », dit le Sheikh, « et maintenant je suis parvenu à vous troubler au point que vous admettez ne pas pouvoir juger. Voyez-vous, c'est là l'essentiel : vous ne *pouvez pas* juger. On ne peut pas se servir des outils du charpentier pour l'horlogerie. Vous vous êtes donné une tâche : trouver la vérité spirituelle. Vous avez cherché cette vérité dans de fausses directions et interprété ses manifestations de la mauvaise manière. Quoi de surprenant alors que vous demeuriez dans cet état ? Il y a une autre alternative pour vous, tel que vous êtes à présent. La concentration excessive sur ce thème, l'anxiété et l'émotion engendrées en vous, s'accumuleront finalement à tel point que vous chercherez à vous en soulager. Alors que se passera-t-il ? L'émotion submergera l'intellect

et ou bien prendrez-vous la religion en haine ou bien — plus probablement — vous convertirez-vous à un de ces cultes qui enlèvent la responsabilité. Vous vous rangerez confortablement — avec l'idée que vous avez trouvé ce que vous cherchiez. »

« N'y-a-t-il pas une autre possibilité, même en supposant que j'accepte le fait que mon émotion puisse submerger mon intellect, comme vous le croyez ? » Celui qui a reçu une éducation intellectuelle accepte difficilement qu'on insinue qu'elle ne soit pas globale ou qu'elle puisse être balayée par l'émotion. La légère âpreté dans la voix trahissait le penseur imbu de ses droits, ce qui n'échappa pas au Sheikh.

« La possibilité dont vous ne voulez pas est celle du détachement. Voyez-vous, quand nous nous détachons, nous ne le faisons pas de la même façon que vous. L'intellect vous apprend à détacher la pensée de quelque chose et à l'examiner intellectuellement. Ce qu'il faut c'est se détacher à la fois de l'intellect et de l'émotion. Comment pouvez-vous vous ouvrir à quoi que ce soit si vous faites appel à l'intellect pour le juger ? Votre problème est que ce que vous appelez intellect est en réalité une suite d'idées qui prennent tour à tour possession de votre conscience. Nous ne pensons pas que l'intellect soit suffisant. L'intellect, pour nous, est un complexe d'attitudes plus ou moins compatibles que vous avez été éduqué à regarder comme une chose unique. Dans la pensée soufie, il y a un niveau au-dessous de celui-là, qui est unique, petit mais vital. C'est l'intellect véritable. Cet intellect véritable est l'organe de la compréhension, existant en chaque être humain. De temps en temps, dans la vie humaine ordinaire, il se manifeste, produisant d'étranges phénomènes, inexplicables par les méthodes habituelles. Tantôt on les appelle phénomènes occultes, tantôt on y voit un transcendement des liens du temps ou de l'espace. C'est cet élément dans l'être humain qui est responsable de son évolution vers une forme supérieure. »

« Et je dois accepter cela sans examen ? »

« Non, vous ne pouvez pas l'accepter, même si vous le vouliez. Si vous l'acceptiez, vous auriez tôt fait de l'abandonner. Même si vous étiez intellectuellement convaincu que c'est une hypothèse nécessaire, vous pourriez très bien perdre cette conviction. Non, ce que vous avez à faire est de l'expérimenter. Cela veut dire, naturellement, qu'il vous faut le sentir comme vous ne sentez rien d'autre. Cela entre dans votre conscience comme une vérité différente en qualité des autres choses que vous avez été habitué à regarder comme vérités. Par sa différence même, vous reconnaissez que cela appartient à ce domaine que nous appelons ' l'autre '. »

Notre visiteur trouvait cela difficile à digérer ; il revint à ses façons toutes faites de penser. « Essayez-vous de créer en moi la conviction qu'il y a quelque chose de plus profond, et que je le sens ? Parce qu'autrement, je ne vois pas l'intérêt à passer tant de temps à cette discussion. »

« Au risque de vous paraître brutal », dit le Sheikh aimablement, « je dois vous dire que les choses ne sont pas telles que vous les voyez.

Voyez-vous, vous venez ici et vous parlez. Je parle avec vous. Par suite de notre conversation et de notre échange de pensées il se produit beaucoup de choses. En ce qui concerne la seule chose qui se soit produite, c'est que nous avons conversé. Peut-être vous sentez-vous convaincu, ou non. Pour nous le sens de toute cette rencontre a une portée beaucoup plus grande. Quelque chose se passe par suite de cette conversation. Quelque chose se passe, comme vous pouvez bien l'imaginer, dans l'esprit de tous ceux ici présents. Mais quelque chose d'autre se passe aussi — pour vous, pour moi et ailleurs. Quelque chose que l'on comprend quand on le comprend. Prenez ça simplement sur le plan cause et effet. Comme on le comprend en général. Un homme entre dans une boutique acheter un morceau de savon. Par suite de son emplette, beaucoup de choses peuvent advenir — le commerçant a plus d'argent, il faudra commander plus de savon, etc. Les mots prononcés au cours de la transaction ont un effet qui dépend de l'état d'esprit des deux parties. Quand l'homme sort de la boutique, il y a un facteur additionnel dans sa vie qui n'y était pas auparavant : le savon. Beaucoup de choses peuvent s'ensuivre. Mais, pour les deux personnages principaux, tout ce qui est *réellement* arrivé est qu'un morceau de savon a été acheté et payé. Ils n'ont pas conscience des ramifications de ce fait, et s'y intéressent fort peu. C'est seulement si un fait digne d'attention — à leur point de vue — se produit qu'ils y repensent. Alors, ils diront : « Figurez-vous que l'homme qui m'a acheté du savon était un assassin ; ou peut-être était-ce un roi. Peut-être a-t-il laissé une fausse pièce. Toute action, de même que toute parole, a un effet et une place. Ceci est la base du « système-sans-système » des Soufis. Et, comme vous pourrez le lire dans d'innombrables histoires, le Soufi se ment au milieu d'un complexe incroyable d'actions et d'événements en étant intérieurement conscient de leur signification. »

« Je vois ce que vous voulez dire », dit le visiteur, « mais je ne peux pas l'expérimenter. Si c'est vrai, cela explique évidemment bien des choses : les faits occultes, les expériences prophétiques, l'échec de tous, à l'exception d'un petit nombre d'individus, à résoudre les énigmes de la vie par la seule pensée. Et cela pourrait signifier aussi que l'individu conscient du déronlement complexe des événements tout autour de lui peut s'y adapter harmonieusement à un degré impossible pour les autres. »

» Mais le prix de cette tentative est le sacrifice de la connaissance possédée antérieurement. Je ne pourrais m'y résoudre. »

Le Sheikh ne voulait pas une victoire verbale, ni clore le débat par un *coup de grâce* : « Mon ami, un homme une fois se blessa à la jambe. Il dut marcher avec une béquille. Cette béquille lui était très utile, à la fois pour marcher et pour bien d'autres raisons. Il apprit à toute sa famille à se servir de béquilles, et elles s'intégrèrent à la vie normale. Il était dans les ambitions de chacun de posséder une béquille. Certaines étaient faites en ivoire, d'autres étaient ornées d'or. On ouvrit des écoles pour entraîner les gens à s'en servir ; on fonda des chaires universitaires pour traiter des aspects supérieurs de cette

science. Un petit nombre, un très petit nombre d'individus, s'essayèrent à marcher sans béquilles. Ce qui parut scandaleux, absurde. D'ailleurs, il y avait tant de manières de s'en servir. Quelques-uns réagirent et furent punis. Ils tentèrent de montrer qu'une béquille pouvait, dans certains cas, avoir son utilité, ou que nombre des emplois qu'on en faisait pouvaient être remplacés par autre chose. Peu les écoutèrent. Afin de vaincre les préjugés, certains de ceux qui pouvaient marcher sans secours commencèrent à se conduire d'une façon totalement différente de ce que voulait l'ordre établi. Mais ils étaient très peu nombreux.

« Quand on décrouvrit qu'après s'être servi de béquilles pendant tant de générations peu de gens savaient en fait marcher sans elles, la majorité « prouva » qu'elles étaient nécessaires. ' Regardez ', disaient-ils, ' voici un homme. Essayez de le faire marcher sans béquilles. — Voyez! Il ne peut pas! ' Mais nous marchons bien sans béquilles ', leur rappelaient les marcheurs ordinaires — ' Ce n'est pas vrai; c'est pure imagination de votre part ', répondaient les boiteux — car entre-temps ils étaient aussi devenus aveugles, aveugles parce qu'ils ne voulaient pas voir. »

« L'analogie ne cadre pas complètement », dit le jeune homme. « Est-ce qu'une analogie cadre jamais complètement? » demanda le Sheikh. « Ne voyez-vous pas que si je pouvais tout expliquer facilement et complètement, au moyen d'une seule histoire, cette conversation serait totalement inutile? Seules les vérités partielles sont exprimées exactement par l'analogie. Par exemple, je peux vous donner un modèle parfait de disque circulaire et vous pourrez en découper des milliers à partir de celui-ci. Chacun sur la copie de chacun des autres. Mais, ainsi que nous le savons tous, un cercle n'est que relativement circulaire. Augmentez ses dimensions proportionnellement plusieurs centaines de fois et vous vous apercevrez que vous n'avez plus un vrai cercle. »

« C'est un fait de la science physique; je sais que toutes les lois scientifiques ne sont que relativement vraies. La science elle-même l'affirme. »

« Et pourtant vous cherchez l'entière vérité par des méthodes relatives? »

« Oui, et vous aussi, puisque vous dites que les symboles, etc. sont des ' ponts vers le réel ' quoiqu'ils soient incomplets. »

« La différence est que vous avez choisi une méthode unique pour approcher la vérité. Ce n'est pas suffisant. Nous utilisons beaucoup de méthodes différentes, et nous reconnaissons qu'il y a une vérité qui est perçue par un organe intérieur. Vous essayez de faire bouillir l'eau, mais vous ne savez pas comment. Nous faisons bouillir l'eau en réunissant certains éléments — le feu, le récipient, l'eau. »

« Mais alors, et l'intellect? »

« Il doit être replacé dans une perspective correcte, trouver son niveau propre et ceci lorsque l'équilibre de la personnalité, qui fait actuellement défaut, sera rétabli. »

Après le départ du visiteur, quelqu'un demanda au sage : « Pouvez-vous commenter cet entretien ? »

« Si je le commentais », répondit-il, « il perdrait de sa perfection. »

Nous avons tous appris, chacun selon son niveau.

La doctrine soufie de l'équilibre entre les extrêmes a plusieurs significations. Appliquée à la relation maître-élève, à la capacité d'apprendre d'un autre, elle implique l'obligation pour l'individu de se libérer d'une forme de pensée incorrecte, avant de pouvoir commencer à apprendre. Notre candidat-disciple occidental doit apprendre que ses hypothèses sur sa propre capacité d'apprendre ne peuvent avoir cours dans un domaine où il ne connaît pas en fait la nature de ce qu'il essaye d'apprendre. Tout ce qu'il sait réellement est qu'il est d'une certaine façon insatisfait. Tout le reste, c'est sa collection personnelle d'idées sur la raison possible de son insatisfaction, c'est sa tentative pour trouver un remède à la maladie qu'il a diagnostiquée sans d'abord mettre en doute ses capacités diagnostiques.

Nous avons choisi un incident vécu où un Occidental était impliqué mais cette forme de pensée n'est pas confinée à l'Occident. De la même façon, l'extrême opposé, l'homme qui désire se soumettre complètement à la volonté d'un maître — ce qui est une caractéristique reconnue de l'esprit oriental — est presque tout aussi inapte. Le Chercheur doit atteindre avant tout un certain équilibre entre ces deux extrêmes avant que puisse lui être reconnue la capacité d'apprendre.

Ces deux types d'hommes apprennent quelle est leur capacité d'apprendre principalement en observant le maître soufi et son comportement. Ses actions et ses paroles, du fait qu'il est l'exemplaire humain, sont le pont entre l'incapacité relative de l'étudiant et la condition soufie. A peine une personne sur cent a, ordinairement, la moindre notion de ces deux exigences. Si l'étudiant, par une étude attentive de la littérature soufie, entrevoit le principe sur quoi opère la relation maître-élève, il aura plus que de la chance.

Il peut le découvrir dans le matériel soufi, pourvu qu'il soit prêt à le lire et à le relire, à s'entraîner à éviter les associations automatiques qui classent ou étiquettent pour lui la pensée soufie (et toute autre pensée). Généralement parlant, il se laissera plus probablement attirer temporairement par quelque école plus plausible qui fixe des principes inflexibles sur lesquels il pourra s'appuyer.

LE CREDO D'AMOUR

Un homme se présenta devant la porte de sa Bien-Aimée et frappa.

Une voix demanda : « Qui est là ? »

Il répondit : « C'est Moi. »

La voix dit : « Il n'y a pas de place pour Moi et Toi. »

La porte se referma.

Après un an de solitude et de privation, il revint et frappa.

Une voix demanda : « Qui est là ? »

L'homme dit : « C'est Toi. »

La porte lui fut ouverte.

(Jalaluddin Rumi.)

On a souvent appelé le Soufisme le credo d'amour. Tous les Soufis, indépendamment de l'apparence extérieure de leurs écoles, ont fait de ce thème une question de recherche essentielle. L'analogie de l'amour humain en tant que reflet de la vérité authentique, si couramment employée dans la poésie soufie, a souvent été interprétée littéralement par des non-Soufis. Quand Rumi dit : « Où que tu sois, et quelle que soit ta condition, essaye toujours d'être un amant », il ne parle pas de l'amour comme d'une fin en soi, ni de l'amour humain comme de l'ultime possibilité du devenir potentiel de l'être humain.

La détérioration de l'idéal d'amour soufi en Occident a pris des proportions assez importantes après la perte de la clef linguistique des groupes de mots qu'employaient les maîtres soufis pour expliquer que leur idée de l'amour était beaucoup plus qu'une fantaisie idyllique. En partant de l'Espagne et en gagnant le sud de la France et l'Europe occidentale, en subissant des changements par le passage d'une langue à l'autre — ce qui eut pour effet de lui enlever son contenu efficace — le credo d'amour perdit plusieurs de ses caractéristiques essentielles. Si l'on veut retrouver, pour un public d'Occidentaux, la nature compréhensive de cette spécialisation soufie, il nous faut considérer l'évolution des troubadours.

L'un des aspects de la poésie amoureuse qui se manifestait en Espagne sarrasine, celui de l'élévation de la femme, fut rapidement changé par l'Église en idéalisation de la Vierge Marie, ainsi que l'ont observé des historiens. Un exemple de ce développement se trouve dans le recueil de poésies qu'écrivit Alphonse le Sage en s'inspirant de sources sarrasines. J. B. Trend, une autorité en la matière, l'a bien compris quand il dit à propos de ces *Cantigas de Santa Maria* : « Le sujet — c'est-à-dire la louange de la Vierge Marie — est le développement logique de l'idéalisation par les troubadours de la dame

du Manoir ; les poèmes des troubadours sont en fait... par le contenu, la forme et le style, étroitement liés à l'idéalisme arabe et à la poésie arabe écrite en Espagne ⁽¹⁾. »

Le professeur Hitti, ainsi que d'autres spécialistes d'ailleurs, sont absolument persuadés des origines arabes des troubadours : « Les troubadours... se rapprochent des chanteurs arabes non seulement par le sentiment et le fond, mais aussi par la forme même de leurs chants de ménestrels. Certains des titres que ces chanteurs provençaux donnaient à leurs chants sont directement traduits de l'arabe ⁽²⁾. »

Le sens du mot « Troubadour » venant du mot roman qui signifie « trouver » n'est que secondaire. Ils étaient des « Trouvères » en ce que ce terme était le seul naturellement utilisable pour traduire l'étymologie arabe du mot, qui est d'ailleurs un jeu de mots. L'une de ses racines est RBB (viole), employée par les ménestrels soufis, et que Khayyam et Rumi appliquaient à eux-mêmes, comme l'a noté le professeur Nicholson ⁽³⁾. L'autre est TRB. Il en est une troisième (association de sons), RB, qui signifie littéralement dans le mot RaBBat, « dame, maîtresse, idole, femelle ».

Ainsi que ce livre le souligne à maintes reprises, les noms soufis qui désignent des groupes spécialisés furent chaque fois choisis avec le plus grand soin, tout en tenant compte des tournures poétiques de l'époque. Il faut se souvenir que la terminaison « -adour » du mot n'est qu'un suffixe espagnol, et ne fait pas partie du concept d'origine.

Si on prend dans le dictionnaire les dérivés des racines RB et TRB qui décrivent les activités d'un groupe de personnes, on trouve dix dérivés principaux :

1. TaraBaB = Parfumer, élever un enfant.
2. RaBBa = Réunir, diriger des gens, avoir autorité sur.
3. TaRaBBaB = Revendiquer la maîtrise.
4. RaBB = Le Seigneur, Dieu, Maître.
5. RaBBat = Dame, maîtresse, idole femelle.
6. RiBAB = Pacte, amis, dîmes.
7. MaRaB = Celui qui réunit, domicile, lieu de réunion.
8. MaRaBBaB = Confiture, confiserie.
9. MuTriB = Musicien, interprète du Soufisme, Maître, guide ⁽⁴⁾.
10. RaBAB = Viole, adjectif qui qualifie un chanteur Soufi, employé par Rumi, Khayyam, etc.

Vu à la lumière de l'usage soufi, nous n'avons donc plus affaire ici à un phénomène d'art ménestrel arabe, mais bien aux efforts d'un groupe de maîtres soufis, où le thème amour faisait partie d'un tout. L'idéalisation de la femme et le jeu de la viole sont insignifiants, tout en étant des aspects du tout.

Les enseignements des écoles soufies contiennent tous les éléments réunis dans le nom spécial « troubadour ». Les Soufis se réunissent

⁽¹⁾ J. B. TREND, *L'Héritage de l'Islam*, Oxford, 1931, p. 31.

⁽²⁾ P. HITTI, *Histoire des Arabes*, New York, 1951, p. 600.

⁽³⁾ R. A. NICHOLSON, *Morceaux choisis tirés du Diwan-i-Shams-i-Tabriz*, pp. XXXVI et seq.

⁽⁴⁾ Prof. Edward PALMER, *Mysticisme oriental*, p. 80.

dans un lieu donné. Certains vivent dans des couvents, des RaBAT, mot dont on retrouve la racine aujourd'hui encore en Espagne dans des lieux-dits tels que *Arrabida*, *Rabida*, *Rapita* et *Rabeda*. Ils s'appellent eux-mêmes, et sont appelés « amants », et aussi « maîtres ». Tout en étant des maîtres, ils sont aussi, comme ils le soulignent souvent, des « esclaves d'amour ». Ils jouent de la viole, et emploient un certain mot de passe qui contient deux allitérations des mots « confiture » et « bien-aimée » pour souligner ou commémorer le fait que le nom du groupe a plusieurs significations distinctes, quoique apparentées. En traduisant très largement, cela pourrait donner : « Sois un amour (RB) et passe-moi la confiture (RB). » Ils parlent de la divinité en tant que femelle, idole, maîtresse. Ibn-El-Arabi (le « plus grand maître » parmi les Soufis), l'Espagnol, a employé ce genre d'imagerie au point qu'on le taxa de blasphémateur.

Les troubadours étaient issus d'un mouvement soufi qui à l'origine portait ce nom et qui leur resta même après que ses nombreuses facettes eurent été oubliées. Les Arabes régnèrent en Espagne depuis le début du VIII^e siècle, et l'on note que dès le IX^e siècle il y avait des écoles soufies en pleine activité. Les premiers poètes provençaux apparurent à la fin du XI^e siècle. La correspondance entre la façon de sentir des troubadours — même si plus tard elle devint une forme très diluée du courant soufi — et le matériel soufi d'origine a été remarquée même par des personnes n'ayant pas de connaissances spécialisées du contact intérieur. Emerson apparente le grand Soufi Hafiz, poète de l'amour, aux troubadours, et leur attribue la véritable essence de la poésie : « Lisez Hafiz et les *trouvères* : leurs livres contiennent des faits que tous les hommes de génie recherchent comme matière première et considèrent comme un antidote contre le verbiage et la fausse poésie. »

Qu'il y ait, au-delà du contexte apparent, quelque chose de plus profond chez les troubadours, Robert Graves en fait état dans *The White Goddess* (La déesse blanche). A l'époque où il écrivit ce livre, il n'avait pas encore fait de recherches profondes dans le Soufisme ; il remarqua cependant qu'un certain processus s'était introduit dans cette poésie, qui en changeait la signification et la direction originelles.

« L'imagination fantaisiste n'avait joué qu'un rôle tout à fait secondaire dans l'expansion des mythes grecs, latins, palestiniens, voire même celtiques avant que les *trouvères* franco-normands ne les eussent transformés en anodines romances chevaleresques. Ce sont de graves comptes rendus de coutumes ou d'événements religieux anciens, et dont la véracité historique est assez exacte une fois qu'on a compris la langue et compte tenu des erreurs de transcription, des contresens ou des rites périmés, ainsi que des changements volontaires qui ont pu y être apportés pour des raisons morales ou politiques ⁽¹⁾. »

Pour mieux vous situer, pour goûter l'atmosphère de cette époque où la pensée soufie — par le truchement de la poésie et de la musique

(1) Éd. Faber et Faber, Londres, 1964, p. 13.

— apportait un levain à la pensée occidentale, levain qui s'y trouve encore aujourd'hui, écoutons Michelet, le spécialiste français du Moyen Âge ⁽¹⁾ :

« La nuit de la Chrétienté scolastique est remplacée par la lumière et la chaleur de la vie sarrasine, malgré le déclin de sa puissance militaire », dit-il. Le tableau qu'il nous peint montre clairement l'effet de la pensée soufie, non de la pensée « arabe ». Ce passage pourrait presque avoir été conçu dans le dessein de faire ressortir cette évidence. Il met en relief le sentiment intuitif qu'avait Michelet d'un processus sous-jacent, tout autant que les poètes Emerson et Graves sentaient l'impulsion soufie chez Hafiz et les Troubadours.

Il nous dit, par exemple, que Dante et saint Thomas d'Aquin considèrent Satan sous un seul des deux aspects suivants — l'aspect chrétien, « grotesque et étroit d'esprit... Tel qu'il était dans sa jeunesse, alors que Jésus pouvait encore le pousser à entrer dans le Troupeau de porcs ». Mais il est un autre aspect de Satan (l'aspect soufi), celui du « Raisonneur subtil, le théologien scolastique, le juriste phraseur ». Les Soufis attirent sans cesse l'attention sur cette deuxième conception : « Recherchez le vrai Satan chez le sophiste scolastique, ou le théologien qui coupe les cheveux en quatre, car ils sont à l'opposé de la Vérité. »

Le second courant mis en lumière par Michelet comme un legs de l'Islam à l'Occident, c'est-à-dire une nouvelle prise de conscience de ce que sont l'amour, la maternité, l'art, la couleur, la verve — est très fortement marqué dans les idées et les activités des Soufis, mais pas chez les austères Scolastiques de l'Espagne musulmane qui brûlèrent publiquement, entre 1106 et 1143, les livres de Ghazali, l'un des plus grands Soufis :

« Depuis l'Asie, que les hommes croyaient avoir abolie, point une nouvelle aurore, de splendeur incomparable, et dont les rayons portent loin, très loin, jusqu'à percer les épais brouillards de l'Occident. Voici un univers de nature et d'art qu'une grossière ignorance a qualifié de maudit, mais qui se met maintenant en marche pour conquérir ses conquérants dans une guerre pacifique d'amour et de charme maternel. Tous succombent à son envoûtement ; tout le monde est fasciné par lui, et ne jure plus que par ce qui vient d'Asie. L'Orient répand sur nous ses richesses : les tissus et les châles, les tapis d'une douceur exquise et d'un subtil mariage de couleurs, l'acier tranchant, éclatant de ses armes damasquisées, tout contribue à nous faire voir notre barbarie... Est-il un esprit non encore paralysé, cristallisé par les sombres dogmes Aquiniens, qui soit libre de recevoir la vie et sa sève vigoureuse ? Trois sorciers s'y emploient (Albert le Grand, Roger Bacon, Arnold de Villeneuve) : par la vigueur innée de leur pensée ils se frayent un chemin vers la source de la Nature ; mais si hardi et intrépide que soit leur génie, il n'a pas, il ne peut avoir la souplesse d'adaptation, la puissance de l'esprit populaire. »

(1) Jules MICHELET, *Satanisme et Sorcellerie*.

Le courant soufi était en partie condamné. Bien sûr, l'Occident acceptait de bon cœur tout ce luxe, cette poésie amoureuse, cette joie de vivre. Mais certains éléments indispensables au fonctionnement de l'ensemble et impossibles à obtenir sans la présence d'un exemplaire humain de la Voie Soufie restaient quasiment inconnus. Le Guide soufi vu comme un personnage mystérieux, une sorte de magicien, poursuivait néanmoins son activité dans des lieux inattendus. La plupart du temps, c'était quelqu'un dont on entendait parler, mais qu'on ne rencontrait jamais.

Des siècles plus tard, remontant aux sources du culte d'amour qui avait modelé son propre héritage occidental, c'était le professeur Nicholson lui-même, le grand érudit, qui composait le quatrain soufi suivant :

L'Amour, seul l'Amour peut tuer ce qui semblait mort :
Le froid serpent de la passion. Seul l'Amour,
Nourri des pleurs de la prière et d'un désir ardent,
Révèle une connaissance que n'ont jamais sue les écoles ⁽¹⁾.

La vitalité du thème intérieur soufi de cette poésie était si grande qu'elle fut à l'origine d'une grande part de la littérature occidentale ultérieure. Comme l'a dit Butler : « Sans les chanteurs provençaux et les troubadours, il ne resterait que fort peu de notre musique contemporaine qui serait digne de ce nom. Bien sûr nous aurions des hymnes funèbres et des chants folkloriques, mais l'appel étrange et lancinant d'une autre chose, d'une chose qui nous attend, d'une chose qu'en tant qu'êtres humains nous avons à accomplir, ferait défaut à notre poésie aussi bien qu'à notre musique ⁽²⁾. »

La transmission soufie, si atténuée qu'en soit la forme, doit être considérée comme un élément fondamental de la vie moderne. Ceci ne signifie pas que les huts du Soufisme soient compris de nos jours, car la tradition telle qu'elle est connue en Occident est nécessairement incomplète. Le plus grand des spécialistes des questions arabes, le professeur Philip Hitti, considère cette transmission par les poètes provençaux et les troubadours comme la marque d'une nouvelle civilisation pour l'Occident :

« Vers la fin du ^x^e siècle, dans le sud de la France, apparaissent les premiers poètes provençaux, tout imbus d'un amour palpitant qu'ils exprimaient avec un luxe d'imagerie fantastique. Les Troubadours (TaRAB : musique, chanson), qui surgirent en grand nombre au ^x^e siècle, imitèrent leurs contemporains du sud, les chanteurs *sajal*. Suivant le précédent arabe, le culte de la dame apparaît soudain dans le sud-ouest de l'Europe. La *Chanson de Roland*, le plus noble monument de la jeune littérature européenne, dont la parution avant 1080 marque le début d'une nouvelle civilisation — celle de l'Europe occidentale — tout comme les poèmes d'Homère marquent le début

(1) R. A. NICHOLSON, *Rumi, poète et mystique*, Londres, 1956.

(2) G. BUTLER, *La Conduite de l'Étrange Culte d'Amour*, Bristol, 1910, p. 17.

de la Grèce historique, doit son existence à un contact militaire avec l'Espagne Islamique ⁽¹⁾. »

La musique européenne, telle que nous la connaissons aujourd'hui, a été transformée par ce développement à partir de sources soufies ⁽²⁾.

L'association entre l'amour et la poésie, entre le poète et le musicien, et leur rapport avec le magicien au sens le plus large du mot se retrouvent partout dans le Soufisme, de même que dans la tradition occidentale qu'il la manifestement contactée et renforcée. C'est comme si les deux courants jumelés de l'enseignement ancien se rejoignaient au niveau de cette dimension, complètement abstraits du froid intellect raisonneur. Le but du poète — amant — magicien n'est cependant pas, du point de vue soufi, d'être absorbé par l'éclat aveuglant de la vérité qu'il découvre. Il est transformé par elle et, de ce fait, il lui échoit une fonction sociale : réintroduire dans le courant de vie la direction dont a besoin l'humanité pour se réaliser. C'est là le rôle de l'expérience dite du « Jardin Secret » au-delà de laquelle vient la compréhension de la mission du poète. Florence Lederer a saisi le sens profond de cette expérience lorsqu'elle parle du merveilleux poème de Shabistari, *Le Jardin Secret* : « Mais l'homme ne doit pas s'installer dans cette union divine. Il lui faut revenir dans ce monde de non-réalité, et, dans cette redescende, suivre les lois et les croyances ordinaires de l'humanité ⁽³⁾. »

Anwari, tout comme les poètes-magiciens occidentaux d'antan, fait ressortir que le poète et l'amant se fondent l'un dans l'autre :

Si être amant c'est être poète, alors je suis poète ;

Si être poète, c'est être magicien, je suis magicien ;

Si être magicien doit être vu comme une chose mauvaise, alors qu'on me considère mauvais ;

Si être considéré comme mauvais implique de n'être pas aimé par les mondains, j'accepte cet état de choses.

Plus souvent qu'autrement être détesté par les mondains c'est être l'amant de la vraie réalité.

J'affirme être un Amant !

Un poète soufi du XVII^e siècle dit, dans la *Clef des Afghans* :

« La flèche exige un archer, la poésie un magicien. Il doit sans cesse tenir en pensée la balance de la versification, sans rompre l'équilibre par des vers trop longs ou trop courts. La vérité est sa maîtresse, chevauchant un noir destrier, et voilée d'allégorie. Sous ses longs cils jaillissent cent regards précis. Le poète orne ses doigts de bijoux aux mille nuances, la pare du parfum et des effluves du safran de la métaphore. L'allitération tiute comme les clochettes aux pieds des danseuses ; sur son sein le mystère de la rime

⁽¹⁾ P. K. HIRTI, *Histoire des Arabes*, 1951, p. 562.

⁽²⁾ *Ibidem*, « Adelard de Bath, qui étudia la musique à Paris, fut probablement le traducteur du Traité de Mathématiques de al-Khwarizini, *Liber Ysagogarum Alchorism*. Il fut donc l'un des premiers à présenter la musique arabe au monde latin... Il est significatif qu'à cette même époque soit apparu un nouveau principe dans la musique chrétienne d'Europe, selon lequel les notes ont une valeur-temps précise ou rapport entre elles... Le terme Ochetus (mode rythmique) est probablement une transformation du mot arabe *igwa'at* (pluriel de *igwa*). La musique rythmée fut sans doute la plus grande, mais certainement pas la seule contribution des Arabes dans ce domaine de connaissance. »

⁽³⁾ F. LEDERER, *Le Jardin Secret*, Londres, 1920.

cachées. Conjugués aux secrets de la signification intérieure et des yeux voilés, tous ces attributs font de son corps une perfection de mystère ⁽¹⁾. »

Qu'est-ce exactement qui a été perdu dans ce passage de l'est à l'ouest du thème d'amour ? Tout d'abord la connaissance — qui ne peut être transmise que par association humaine — de la signification plus grande de l'amour, et de sa connexion avec les autres éléments dans la vie. L'individu qui ne fait que mettre en équivalence l'amour et la divinité est un barbare du point de vue de la personne qui a trouvé le lien avec la raison de vivre. Deuxièmement, la complexité, la profondeur dans la profondeur contenue dans les œuvres d'art produites par les adeptes soufis. Le barbare se nourrit comme il peut de ce qu'il voit ou manipule. Le daltonien voit toutes les couleurs en nuances de blanc, de gris et de noir, ce qui peut satisfaire à ses désirs, mais, selon le Soufi, pas à ses besoins. La complexité d'une grande part de l'art oriental, entre autres, n'est pas simplement une démonstration de virtuosité et d'adresse. C'est une analogie des infinies successions de sens que peuvent transmettre une seule et même chose. De plus, ceux qui ont entrevu les expériences soufies se rendent compte que les nombreuses significations renfermées dans de telles œuvres d'art s'y trouvent, en ce qui concerne l'être humain, pour le conduire vers une réelle perception de ce qu'est la réalité intérieure. C'est la perception de cette réalité intérieure qui lui permet de se promouvoir dans le sens de la grande évolution qui est la destinée de l'homme.

La plupart des gens ne voient dans une série de boîtes chinoises les unes dans les autres, qu'une excellente réalisation artistique ou artisanale. Le Soufi, lui, ayant trouvé la clef de « l'éternelle succession », y verra une analogie, et non un objet pour mystifier ou réjouir le barbare. Ainsi en est-il de l'ensemble du thème d'amour pour le Soufi. Avec l'analogie de l'amour, et l'emploi littéraire qu'il en fait, il peut aider à combler le vide dans la compréhension pour d'autres personnes qui se trouvent à un point moins avancé de la Voie.

L'amour est un commun dénominateur pour l'humanité. Le Soufi, qui en a pénétré les secrets jusqu'à goûter la vraie réalité qu'il renferme, revient au monde afin de donner une idée des étapes de la Voie. Ceux qui restent intoxiqués en route ne le concernent pas. Ceux qui veulent aller plus loin doivent l'étudier, lui et ses œuvres.

(1) Traduit par T. C. Plowden.

MIRACLES ET MAGIE

Les rites, pour celui qui a vu le Shah (la Vérité),
sont au-dessus de la colère et de la bonté, de l'infir-
mité et de la religion...

(MATHNAWI, IV.)

Un écrivain du nom d'Abdul-Hadi rapporta il y a six siècles que son père lui avait dit un jour : « Ta naissance a été le résultat d'une prière du grand Bahaudin Naqshband de Boukhara dont les miracles sont innombrables. » A la suite de cette déclaration il conçut un tel désir de voir ce maître soufi qu'aussitôt qu'il le pût il liquida ses affaires et, quittant la Syrie, se mit en route pour l'Asie Centrale. Il trouva Bahaudin (mort en 1389), le chef de l'Ordre Naqshbandi, assis au milieu de ses disciples et lui dit qu'il était venu jusque-là parce que ses miracles avaient éveillé sa curiosité.

Bahaudin répondit : « Il est une nourriture autre que la nourriture ordinaire. C'est la nourriture des impressions (*naqsh-ha*), issues de nombreux points de son entourage, qui entrent sans cesse en l'homme. Les élus seuls savent ce que sont ces impressions, et peuvent les diriger. Comprenez-vous ? »

Abdul-Hadi ne voyait pas le rapport et restait silencieux.

« Le sens de ces paroles est un des secrets des Soufis. Le maître prépare la nourriture qui est un aliment « différent » offert à l'aspirant pour aider son développement. Ceci ne relève pas des lois compréhensibles de l'événement. Parlons maintenant de ce que vous appelez des miracles. Tous ici présents ont vu des miracles. Ce qui est important est la fonction des miracles. Ils peuvent être destinés à fournir une part de cette nourriture qui est une extra-nourriture et leur action peut s'exercer sur l'esprit et même sur le corps d'une certaine manière. Quand cela se produit, l'expérience du miracle remplira la fonction voulue et correcte sur l'esprit. Si le miracle n'agit que sur l'imagination comme c'est le cas chez l'individu fruste, il stimulera la crédulité indiscriminée ou l'excitation émotionnelle, ou la soif d'autres miracles, ou le désir de comprendre les miracles ou bien encore l'attachement unilatéral et même la peur, envers la personne apparemment à l'origine du miracle. »

Tout ceci, poursuivit-il, fait du miracle quelque chose qu'on ne

peut expliquer de façon satisfaisante, à cause de toutes les différentes chaînes d'idées qu'il met en branle, différentes pour chaque cerveau, et des nombreuses séries de conséquences qu'il détermine en chacun.

Personne, sinon le Soufi accompli, ne peut admettre l'interprétation véritable du miracle. Ceci vaut pour le miracle inexplicable. Mais combien plus encore pour le miracle qui a lieu, mais qui n'est pas palpable. Il y a des miracles en opération continue que l'humanité ne perçoit pas sensoriellement, parce qu'ils n'ont rien de dramatique. On peut prendre comme exemple le processus qui entraîne pour un individu, contre toute probabilité et comp sur coup, des pertes ou des gains moraux ou matériels. On parle parfois à ce propos de coïncidences. Tous les miracles sont en fait des coïncidences : une suite d'événements ayant entre eux un certain rapport.

« Les miracles », dit Naqshband, « ont une fonction, et cette fonction opère qu'ils soient compris ou non. Ils ont une fonction réelle (objective). Ceci dit, les miracles pourront susciter chez certains la confusion, chez d'autres le scepticisme, chez d'autres encore la peur ou l'excitation, etc. Telle est la fonction des miracles : provoquer des réactions et fournir une nourriture — nourriture qui, dans ce cas, varie avec la personnalité en cause. Dans tous les cas le miracle est un moyen pour à la fois influencer et évaluer ceux sur qui s'exerce son action. »

Tous les miracles, selon les Soufis, ont donc une action si diversifiée sur l'humanité qu'ils ne peuvent pas :

A — être accomplis sans nécessité, car, dès lors, ils deviennent des événements fortuits ;

B — être diagnostiqués ou définis, à cause de leur nature complexe. On ne peut séparer la nature d'un miracle de son effet parce qu'il n'aurait pas la moindre importance si un être humain n'y était pas impliqué.

On trouve, dans un vaste recueil de matériaux se rapportant à Abdul Qadir de Jilan, fondateur de l'Ordre soufi Qadiri, le compte rendu typique d'un miracle répondant à ce qu'on pourrait appeler une demande à court terme.

Le Sheikh Umru Osmar Sairifini et le Sheikh Abdul-Haq Harini déposèrent comme suit :

« Le troisième jour du mois de Safar, en l'an 555 de l'Hégire, nous étions en la présence de notre Maître [Sayed Abdul-Qadir], dans son école. Il se leva, chaussa ses sandales de bois et fit une ablution. Puis il dit deux prières et poussa un grand cri en jetant une de ses sandales en l'air où elle sembla disparaître. Avec un autre cri le Maître lança la seconde sandale en l'air et celle-ci s'évanouit à son tour sous nos yeux. Aucun de ceux qui étaient présents n'osai lui demander des explications.

« Trente jours après cet incident une caravane arriva à Baghdad venant d'Orient. Ses membres firent savoir qu'ils avaient des présents pour le Maître. Nous le consultâmes et il nous autorisa à les accepter. Les membres de la caravane nous donnèrent des soieries et autres tissus ainsi qu'une paire de sandales semblables en tous points à celles que le Maître avaient jetées. Voici ce qu'ils racontèrent :

« Le troisième jour du mois de Safar, ce jour étant un dimanche, nous cheminions avec notre caravane lorsque des Arabes, conduits par deux chefs, nous attaquèrent à l'improviste. Les brigands tuèrent certains d'entre nous et mirent la caravane à sac. Ils pénétrèrent immédiatement dans une forêt toute proche dans l'intention de se partager le butin. Les survivants de notre groupe se rassemblèrent à la lisière de la forêt. L'idée nous vint dans notre malheur d'invoquer l'aide du Sayed car nous n'avions aucun recours ni les moyens de poursuivre notre voyage. Nous prîmes la résolution de lui offrir des présents en signe d'actions de grâces si au moins nous arrivions sains et saufs à Baghdad — ce qui était bien improbable dans l'état apparent des choses.

« Nous n'avions pas plus tôt pris cette décision que nous fûmes alertés par un cri, puis un autre, retentissant à travers les clairières. Nous en conclûmes que la première bande d'Arabes avait été attaquée par une autre et qu'un combat allait s'ensuivre. Quelques instants après un petit groupe de ces bandits vint à nous ; ils nous dirent qu'un désastre s'était produit et nous supplièrent d'accepter qu'ils nous rendent notre bien. Nous nous rendîmes à l'endroit où nos marchandises avaient été rassemblées par les Arabes et trouvâmes leurs deux capitaines gisant morts — chacun avec une sandale de bois près de la tête.

« Il nous apparaît, de façon indubitable, que le Maître, ayant perçu l'infortune des caravaniers et mû par le désir de leur venir en aide, a réussi à projeter ses sandales de façon telle que les deux chefs de bande, les véritables coupables, en ont été mortellement touchés.

« Garanti par nous être un rapport fidèle et couché par écrit en présence de Dieu Tout-Puissant, Celui qui distingue et reconnaît la vérité et le mensonge. »

La tradition Naqshbaudi, relative à de tels faits, nous dit que « lorsqu'un Ami perçoit qu'un tort doit être réparé, il demande conseil quant à la méthode et la permission de l'employer, s'il convient, dans un état de contemplation ; alors l'effet nécessaire s'ensuivra instantanément et de façon continue ou ultérieurement et de façon appropriée. »

« Les miracles », dit Afghani, « peuvent engendrer en vous un sentiment de conviction au sujet de telle ou telle chose. Quels que soient les sentiments qu'ils font naître en vous, là n'est pas leur effet réel — soyez-en sûr — ni la fin de leur effet. »

Cette attitude pratique dans l'accomplissement des miracles laisse entrevoir clairement, même pour l'observateur profane, les possibilités plus profondes contenues dans des événements inexplicables. Si l'on part du plus bas niveau de miracles, on peut se rendre compte qu'une action, ou un événement, qui est pour nous familier et explicable, peut rendre perplexe une autre personne, plus ignorante, et constituer pour elle la preuve décisive en faveur de la magie. Un sauvage voyant allumer un feu par des moyens chimiques pourrait considérer le phénomène comme miraculeux. A son niveau de développement, le

phénomène pourrait produire en lui le degré de crainte religieuse suffisant pour qu'il se mette à en vénérer l'auteur et à obéir à ses injonctions. En tout cas la chose créerait chez lui un effet mental et physique. A l'autre bout de l'échelle, des événements dont la physique courante ne pourrait donner une explication influenceraient même le plus averti des hommes modernes. Dans le cas des miracles invisibles dont parlait Naqshband, on verrait entrer en jeu un mécanisme similaire. Une longue succession d'événements coïncidents et favorables (ou défavorables), impliquant un être humain, ne manquerait pas d'exercer sur cet être un effet mental et physique, même si ce dernier consistait pour lui à manger plus qu'à l'accoutumée parce que, de par sa veine, il pourrait se le permettre.

Cette théorie va beaucoup plus loin que la conception qu'on se fait ordinairement des miracles. Elle ne diffère des réactions habituelles que dans la mesure où elle insiste sur le fait que rien n'est vraiment accidentel ou isolé.

Ceci est souligné par l'enseignement soufi quand il dit que « l'effet est bien plus important que la cause, parce que l'effet est varié, tandis qu'en fin de compte la cause est unique ». Même le plus endurci des matérialistes tomberait d'accord là-dessus, si on se servait de sa propre phraséologie, ce qui donnerait quelque chose de ce genre : « Toute action est à la fin une action physique ; et les différences dans ses effets sont déterminées par l'objet sur quoi elle s'exerce. » Le Soufi n'y trouverait rien à redire, si ce n'est qu'il ajouterait que le matérialiste pur ne peut avoir qu'une vision limitée des origines et des causes agissantes : de par la rigidité de son point de vue il ne les voit que dans une perspective uni ou bi-dimensionnelle.

Les miracles sont liés aux problèmes de l'action des causes, et l'action des causes, pour les Soufis, est liée aux problèmes d'espace et de temps. De nombreux miracles sont considérés comme tels parce qu'ils semblent défier les conventions de l'espace ou du temps ou les deux. Une incursion dans une extra-dimension leur enlèverait leur caractère inexplicable. Mais, disent les Soufis, puisque les miracles ont des effets physiques, c'est l'effet produit par le miracle qui peut en général être cette part de la nourriture qui n'est pas une nourriture, c'est lui qui est signifiant. Ce n'est qu'à un niveau grossier que l'on peut tenter une investigation des miracles.

Le miracle est donc accepté calmement dans la perspective soufie comme le fonctionnement d'un mécanisme qui influencera un homme ou une femme dans la mesure de son harmonisation avec lui. Le sauvage affolé qui désire se laisser submerger par l'effet émotionnel irrésistible causé par le miraculeux apparent n'est pas un candidat au développement spirituel, bien que son expérience puisse faire de lui un membre de société religieuse conventionnelle considérablement amélioré et encore plus respectueux des lois.

Mon propre maître commenta une fois une question sur les miracles en ces termes : « Considérez la phrase — ' Pourquoi le bruit d'un oignon est-il ? ' » Il voulait montrer que certaines questions ne peuvent

être posées par ceux qui n'ont pas la capacité de les poser ni, par conséquent, le pouvoir de comprendre la vraie réponse.

Le miracle manifeste, tel que l'interprète la religion conventionnelle, peut avoir une valeur multiple, selon les Soufis. Cela revient à dire qu'il peut transmettre une impression à un homme ayant atteint un certain stade de développement et une forme de nourriture à quelqu'un de plus avancé.

Nous pouvons même être plus précis. Le Professeur Seligman fut surpris de découvrir que les incisions faites dans leur chair par certains derviches s'arrêtaient de saigner avec une rapidité inexplicable. D'autres observateurs ont noté que les derviches Rifai étaient capables de causer des blessures qui semblaient guérir sans trace de cicatrice et avec une rapidité absurde. Jusqu'à ce que le Dr Hunt ait montré en 1931 un film où l'on voyait les Rifais indiens se livrer à ces pratiques, la réaction ordinaire avait été de se désintéresser complètement de la chose, ou alors de la mettre sur le compte de l'hypnotisme. On peut voir des derviches Qadiri marcher sur les eaux ; les Azimia ont la réputation d'apparaître, à l'instar des anciens Sheikhs, en plusieurs lieux en même temps. Pourquoi ces choses se produisent-elles ou semblent-elles se produire ?

L'attitude derviche vis-à-vis de ces phénomènes est complètement différente de celle de l'homme ordinaire, qu'il s'agisse du nigaud crédule ou du savant du ^{xx}e siècle. Le Soufi affirme — ne l'oublions pas — que les choses ne sont pas ce qu'elles paraissent. En démontrant qu'il est en son pouvoir de faire des choses que les autres ne peuvent pas faire et qui semblent aller à l'encontre des lois familières de la physique acceptées par tous, il pose le problème. C'est un moyen de s'exprimer aussi valable que n'importe quelle formule littéraire, et plus efficace que la plupart d'entre elles. Le fait que cette manière d'exposer le problème ait été employée abusivement, mal comprise et contrefaite n'enlève rien à la validité de son fondement.

L'observateur extérieur, surtout s'il est ce qu'on appelle habituellement un homme objectif ou cultivé, se trouve lourdement handicapé quand il aborde ce problème. Il est poussé par un besoin pressant d'expliquer le phénomène en des termes compréhensibles pour lui. Il n'a pas la moindre idée de la tâche qui s'offre à lui et qui est d'étendre ses propres perceptions dans le phénomène considéré. Pourtant, du point de vue derviche, un tel homme ne recevra du miracle que la nourriture qu'il laissera passer. Si un enfant est effrayé par un épouvantail, il lui faudra trouver une explication ou bien il faudra qu'on en trouve une pour lui qui soit plausible. A l'homme insensible, témoin d'événements inexplicables, et qui sait qu'« il doit y avoir une explication logique » — l'explication sera fournie — je ne dis ni par qui et comment.

Dans le Soufisme, le secret se protège lui-même. L'expérience a montré aux Soufis que les hallucinations, comme on les appelle, se produisent de deux manières. Un homme va imaginer qu'il voit une

chose qui en fait n'est pas là. Ou bien il se peut qu'il voit quelque chose d'autre à la place de ce qui est là réellement. Ce qu'il voit, comment il le voit — tout dépend de sa capacité de compréhension.

Je ne parle pas ici de la supercherie délibérée et des tours de prestidigitation. Dans l'expérience ordinaire, il n'est pas absurde de conclure du fait qu'une chose peut être expliquée en termes rationnels que c'est là la seule explication possible. Mais c'est incorrect si l'on vit sur un niveau où l'on voit la possibilité réelle de plusieurs explications différentes, chacune à la mesure du profit qu'en peut tirer le percipient. La science moderne n'a pas encore acquis ce raffinement spécial dans la différenciation — ses dimensions ne sont pas à la mesure du but à atteindre.

Pour illustrer cette situation, les Soufis se servent d'une de leurs méthodes traditionnelles, l'analogie. Traditionnellement aussi, ils utilisent des analogies familières aux gens auxquels ils s'adressent. Les lecteurs occidentaux de ce livre connaissent tous l'histoire de Hans Christian Andersen, intitulée généralement « le Conte du Vilain Canard ». Le caneton se croyait laid ; et il l'était assurément du point de vue des canards. Tout finit bien, parce qu'on s'aperçut que c'était un cygne. On peut trouver cette histoire en germe dans le *Mathnawi* de Jalaluddin Rumi. On y voit souligné un aspect qui a été perdu dans la version danoise, destinée à un public différent. Rumi dit à ses auditeurs qu'ils sont des « canards élevés par des poules ». Qu'ils se rendent compte que leur destinée est de nager non d'essayer d'être des poulets.

Tant que la question de la magie et des miracles est considérée du point de vue du poulet par un canard, ses opinions, c'est le moins qu'on puisse dire, ont peu de chances d'être exactes.

Le fabuliste scandinave donna à l'histoire un ton encourageant. Le caneton davint cygne par le processus inévitable de croissance. Rumi, toujours évolutionniste, fait remarquer que le poulet doit réaliser que sa destinée est de devenir un canard.

On voit maintenant que les miracles jouent un rôle dans le plan évolutif de la vie humaine. Vus sous cet angle, ils échappent au domaine du théologien, qui cherche à les justifier sur le niveau le plus bas, aussi bien qu'à celui du sceptique, qui veut les expliquer en termes scientifiques théoriques. Ils ont en propre une fonction significative. Dans les communautés où « le temps des miracles est passé », le phénomène miracle continue donc à opérer. Le volcan n'est plus un dragon vomissant le feu, mais il existe encore en tant que volcan.

A partir de notre métaphore et bien que le symbolisme puisse varier, on peut entrevoir maintenant qu'il y a un processus dans les phénomènes physiques. La société secrète turque de Chypre qui se consacrait à unifier et à projeter la dynamique d'une communauté en évolution était connue sous le nom de *volkan* (volcan), ce qui rend bien l'impression de force intérieure ou souterraine issue de la matière et transposée du monde des forces naturelles

apparemment indépendantes à celui de la communauté humaine.

Cette façon d'aborder les miracles signifie que le récit des merveilles accomplies par un individu, si attirant puisse-t-il être, ne peut avoir la même fonction que l'événement réel qui est relaté. Ceci explique la règle soufie : « Laissez faire le miracle » reflétée en partie dans le proverbe espagnol *Haga el miraglo, si hagalo Mahoma* — Laissez faire le miracle même si c'est Mohammed qui le fait.

La doctrine : « La fin justifie les moyens » en représente une version dégénérée.

S'il est vrai que le soi-disant miracle joue un rôle important dans le développement d'un groupe (en ce cas les Soufis), il s'ensuit cependant, et les Soufis ne perdent pas de vue cette conviction, qu'il a plus de chances de se produire dans un groupe en progrès afin d'accélérer ou de consolider le progrès de ce groupe. « Le miracle », dit Kamaluddin, « est un avant-goût du pouvoir du groupe qui développe des organes capables d'accéder aux miracles. Deux choses se développent simultanément — l'attitude correcte envers les miracles et le rapport harmonieux du Chercheur avec le facteur miracle. » Si, une fois encore, on considère cette question à la lumière de l'évolution, on peut dire que l'individu qui est béat d'admiration devant les merveilles d'une automobile, objet miraculeux, aura du mal à jouer son propre rôle qui est de se servir de cette automobile ou d'être transporté par elle.

L'effet limitatif de ce sentiment d'étonnement explique pourquoi les maîtres Soufis se sont élevés contre l'abandon à l'expérience extatique, qui ne représente qu'un stade dans le développement du Soufi.

Éperdu de crainte et d'étonnement, le Chercheur Soufi est arrêté, alors qu'il devrait tendre à la prise de conscience au-delà. C'est pour cette raison que l'on parle de la recherche de l'expérience mystique temporaire (ou même permanente) comme d'un « voile ».

La vraie réalité est au-delà de l'extase, comme le dit Kalabhadi de Boukhara dans son *Kitabel-Taaruf*. Junaid (de Bagdad, mort en 910, un des premiers auteurs classiques) dit que dans l'extase l'homme est ravi ; mais quand vient la vérité, elle prend la place de l'extase. Il parle du passage par l'expérience soufie classique de l'extase suivie de l'insensibilité à l'extase.

Un homme importunait le maître Nouréttin de ses questions sur les pouvoirs magiques, les dons de guérison et la satisfaction intérieure obtenus dans la Voie soufie.

Nouréttin dit : « Vous rôdez, autour de notre feu de camp, frère. Défaites-vous de cette avidité de loup et soupez avec nous, non à nos dépens. Vous pensez de façon désordonnée. Il faut que chaque chose vienne en son temps. »

Le visiteur répondit : « Alors donnez-moi une impression de vous-même et de vos amis, que je puisse décider si je fais cause commune avec vous. » Le maître fit remarquer : « Si vous nous mesurez à l'échelle de vos idées actuelles, vous regardez le soleil à travers un verre embué.

Vous allez vous faire une image de nous conforme à vos idées actuelles et à celles de vos amis ou de vos ennemis. Si vous collectionnez les faits étranges ayant rapport à nous, votre collection sera déterminée par une méthode de sélection différente de celle qui a permis de faire un bouquet comme le nôtre. Malheureusement pour le but final, le bouquet peut sembler beau, mais il ne répandra pas le parfum dont vous avez besoin. »

S'il n'est en rien nécessaire de voir en d'honnêtes érudits des loups rôdant autour du camp soufi, leur perplexité n'en subsiste pas moins ; perplexité inhérente à toute tentative d'étudier ce qui est changement intérieur par des méthodes extérieures et que l'on trouve souvent exprimée : « Mais enfin à quels adeptes a-t-il (Ghazali) communiqué ces secrets excitants ? Y avait-il réellement quelque chose à communiquer ? Et en ce cas, quoi ? ⁽¹⁾ »

« Lane mentionne les regrets qu'éprouvait un musulman converti pour avoir dû abandonner ces exercices religieux. Il est intéressant de noter que cet homme disait avoir développé, lorsqu'il était derviche, un pouvoir télépathique peu courant : il pouvait connaître ce qui se passait en un lieu éloigné et même entendre ce qu'on y disait. La prétention à la possession de tels pouvoirs est monnaie courante dans la littérature soufie. Certaines histoires narrées par des gens dont la bonne foi ne peut être contestée confirment l'existence de pouvoirs très remarquables quelle que soit l'explication qu'on puisse en donner ⁽²⁾. »

A propos de Najmuddin Kubra (mort en 1221), le précurseur de François d'Assise, le Révérend John Subhan fournit un échantillon des dons inhabituels des Sheikhs soufis : « L'influence de ce fondateur de la Grande Fraternité (*Ikhwan-i-Kubrawiyya*) n'était pas limitée aux êtres humains, mais s'étendait aux oiseaux et aux animaux. Des phénomènes du même type se présentent même de nos jours. Il se trouvait devant la porte de sa *khanqah*, lorsque son regard tomba sur un chien qui passait. Instantanément la condition du chien fut changée et sa conduite se mit à ressembler à celle de l'homme qui s'est perdu lui-même (au sens mystique). Partout où il allait les chiens se rassemblaient autour de lui et voulaient mettre leur patte dans la sienne (en signe d'allégeance) puis ils se retiraient à distance respectueuse faisant cercle autour de lui ⁽³⁾. »

Dans le mouvement de va-et-vient de la littérature et des croyances magiques de l'Antiquité au Moyen Age puis du Moyen Age à nos jours, certaines caractéristiques des pratiques magiques sont importantes du point de vue soufi. Le symbolisme oriental baigne dans la magie d'une manière qui n'a pas encore été comprise à l'extérieur ; et la manière dont les groupes soufis le comprennent n'est généralement pas transmissible en dehors de leurs murs.

L'on sait que l'alchimie est d'usage allégorique aussi bien que litté-

⁽¹⁾ GAIRDNER, Introduction à la *Niche des Lumières*, p. 6.

⁽²⁾ Le Professeur A. GUILLAUME, théologien, *Islam*, Londres, 1954, p. 152.

⁽³⁾ *Sufism, its Seeds and Shrines*, Lucknow, 1938, p. 182-83.

ral. La littérature magique renferme une bonne part de matériel soufi. La manière exacte dont il en est fait usage, la nature des allégories, tout cela ne peut être communiqué de façon satisfaisante. Mais *sihr* et *sihr al halal* (la magie permise), selon la définition islamique légale, contient du matériel soufi, dont une partie est introuvable ailleurs sous forme écrite. On en trouve des fragments dans le *Jawahir-i-Khamsa* (*Les Cinq Joyaux*), d'ordre magico-religieux. La magie est alors, sous cet aspect, le véhicule pour la transmission de l'enseignement allégorique. Le Soufisme s'est servi de la terminologie permise de la magie (aussi bien que de celle de l'alchimie, de la philosophie et de la science) pour transmettre du matériel soufi. Cette technique qui consiste à utiliser les termes d'une discipline pour en exposer une autre fut apportée assez tôt en Occident. Comme le remarque le Professeur Guillaume, l'illuministe soufi Ibn Masarra de Cordoue « fut le premier à introduire en Occident cette utilisation intentionnellement ambiguë et obscure des mots communs, et son exemple a été suivi par des écrivains ésotéristes ultérieurs ⁽¹⁾. »

Les Cinq Joyaux eux-mêmes tirent en partie leur origine des livres de magie d'El-Buni, le magicien occidental des Arabes. De même toute la grande tradition magique de l'Europe médiévale est fortement influencée par les adaptations littérales des écoles arabes d'Espagne qui avaient produit entre autres des documents traitant de magie. La capacité de survie des textes magiques dont on ne peut changer un seul mot (c'est une de leurs caractéristiques) constituait une des raisons de cette présentation sous le couvert de la magie. On peut donc accepter l'idée, comme me l'a montré ma propre investigation, qu'une grande partie du savoir soufi, qui n'aurait pu passer sous un déguisement théologique, fut transmise sous celui de la magie.

La magie est un système de formation comme elle peut être n'importe quoi d'autre. Elle peut être fondée sur l'expérience, sur une tradition d'origine céleste ou autre, sur la religion. Non seulement la magie suppose qu'il est possible de produire certains effets au moyen de certaines techniques, mais encore elle initie l'individu à ces techniques. La magie, telle que nous la connaissons aujourd'hui, peut subir toutes les formes de rationalisation. Recueil rassemblant les matériaux les plus divers, elle incorpore des procédés mineurs tels que les petites techniques hypnotiques et des croyances qui ne sont que des tentations de reproduire les phénomènes naturels. S'il n'est pas possible de démonter le Soufisme pour voir ce que sont ses constituants, on peut par contre disséquer littéralement la tradition magique parce qu'elle est réellement composite. Nous ne nous occupons que de cette partie — très vaste — de la magie qui est engagée dans la tentative de produire de nouvelles perceptions et de développer de nouveaux organes du progrès humain.

Si on le considère dans cette perspective on s'aperçoit que, pour

(1) *Op. cit.*, p. 266.

une grande part, l'héritage des hommes dans le domaine de la pratique magique (qui souvent comprend les pratiques religieuses) a été en rapport avec cette quête. La magie ne se fonde pas tant sur l'hypothèse que l'on peut faire des choses qui transcendent les capacités de l'homme normal que sur le sentiment intuitif du genre : « La foi peut soulever des montagnes. » Toutes ces activités magiques, qui ont pour fin d'exercer la projection de la pensée ou des idées à distance, de voir le futur, ou d'établir un contact avec une source de connaissance supérieure, portent en elles l'écho d'une conscience vague, qui existe en l'homme, conscience de la possibilité pour lui de prendre part consciemment au travail de l'évolution ; toutes reflètent le sentiment qu'il y a un organe de perception qui s'éveille et évolue et qui dépasse les sens formellement reconnus par la science physique telle que nous la connaissons aujourd'hui.

Le Soufi juge donc la magie sur des critères soufis. Est-elle impliquée dans le développement de l'homme ? Si oui, où se tient-elle par rapport au courant soufi principal ? Soufistiquement parlant, la magie est considérée comme étant la plupart du temps une détérioration d'un système soufi.

La méthodologie, la renommée du système se perpétuent, mais le contact essentiel avec la destinée maintenue du système est perdu. Le magicien qui cherche à développer des pouvoirs afin de faire son profit de certaines forces extra-physiques suit un fragment de système. C'est pour cette raison qu'on trouve si fréquemment, sous une forme presque inchangée, des avertissements à propos des dangers terribles encourus par celui qui s'occupe de la magie en dilettante ou qui en est obsédé. On s'imagine trop souvent que les pratiquants ont interdit la magie aux amateurs dans le désir de préserver leur monopole. D'un point de vue élargi, il est bien plus évident que les pratiquants eux-mêmes ont une connaissance imparfaite de la totalité du phénomène dont ils ne mettent en jeu que certains aspects. Les « dangers terribles » de l'électricité ne sont en rien des dangers pour celui qui travaille sans arrêt avec l'électricité et qui en possède une bonne connaissance technique.

La magie opère par l'intensification de l'émotion. Un phénomène magique ne verra jamais le jour dans la froide atmosphère du laboratoire. Quand l'émotion est portée à un certain degré, une étincelle (en quelque sorte) franchit l'intervalle, et on a l'expérience de ce qui semble être des faits supranormaux. Un exemple — familier à bien des gens — en est donné par les phénomènes de *Poltergeist*. Ils ne se produisent qu'en présence d'adolescents ou de personnes en état de tension nerveuse (émotionnelle) relativement continue. Ils jettent des pierres, paraissent défler la loi de pesanteur, déplacent d'énormes objets. Lorsque le magicien essaye, disons-nous, de faire se déplacer une personne ou un objet, ou d'influencer l'esprit de quelqu'un dans un certain sens, il lui faut mettre en jeu un processus (plus ou moins compliqué, plus ou moins long) qui va exciter et concentrer la force émotionnelle. Certaines émotions étant plus facilement suscitées que

d'autres, la magie a tendance à se concentrer sur le pouvoir personnel, l'amour et la haine. Ce sont ces sensations qui fournissent chez l'individu non développé le combustible le plus facile, l'émotion, l'« électricité » qui permettra à l'étincelle de franchir l'intervalle et de rejoindre un courant plus continu. Quand les disciples actuels de la sorcellerie traditionnelle en Europe parlent de leur parcours de la périphérie du cercle et de leur tentative de produire un « cône de pouvoir », ils suivent cet aspect de la tradition magique.

Mais le voyant, qui se met dans un certain état afin de pénétrer au-delà de la barrière du temps, et le magicien, qui subit tout un entraînement pour atteindre un but précis différent du Soufi. La tâche du Soufi consiste à s'organiser de manière à rendre possible l'opération significative d'un organe de perception et d'action dont l'effet se fera subir de façon continue. Le voyant et le magicien, semblables en cela à de nombreux mystiques chrétiens, ne sont pas totalement régénérés ou reconstitués par le processus. Le Yogi est changé mais sa vie n'en a pas plus de sens pour autant. Le contemplatif Bouddhiste a peut-être atteint le but de ses efforts — mais sans rien gagner en efficacité, en dynamisme dans la perspective d'une activité, particulièrement d'une activité au service d'une communauté.

Tout le monde devrait lire le livre de Miss Underhill, *Mysticism*, et il s'avère généralement que tous les gens qui s'intéressent au mysticisme l'ont lu. Elle met en relief la similitude de pensée du religieux et du magicien, du mystique et du mage. Pour le Soufi, cette similitude se trouve en fin de compte contenue dans le concept de « dépassement ». Là est l'origine du mouvement humain vers la civilisation, entre autres choses, vers le progrès, vers plus de connaissance. Pour Miss Underhill, le mystique veut « être » tandis que l'esprit tourné vers la magie veut « connaître ». L'attitude soufie est sans aucun doute celle de l'« être » ; mais, à la différence du type courant de mystique il fera tout autant appel à la « connaissance ». Le Soufi distingue entre la connaissance ordinaire des faits et la connaissance intérieure de la réalité. Son activité connecte et équilibre tous ces facteurs : compréhension, être, savoir.

Du reste, la méthodologie soufie canalise la force émotionnelle, au contraire du magicien qui tente de la faire exploser et en fait un combustible alimentant correctement le mécanisme de l'être et du savoir.

La haute magie tout comme le mysticisme ordinaire, vus sous cet angle, ne représentent pour le Soufi que les tâtonnements d'une méthodologie partielle capable seulement de reproduire ses propres formes. A moins d'une évolution assez profonde pour lui permettre de reproduire plus que son héritage, à moins, en fait, d'une amplification génétique de son champ d'action et d'une capacité suffisante à reproduire ce champ, toute la chose n'est qu'un anachronisme criant. Au mieux c'est une fuite devant le destin de l'individu et de la communauté.

Les rituels du type magique font-ils partie de la tradition authen-

tique des Soufis ? En fait non. Pour le Soufi certains symboles auront certaines fonctions associatives et dynamiques. Il en usera, ou bien il sera influencé par elles, instinctivement. Le rituel n'est pas utilisé par le Soufi développé pour les Soufis développés, mais il arrive qu'il le soit, car la concentration de pensée implique un exercice d'« attachement » émotionnel qui n'est pas nécessairement accompagné d'un exercice équivalent de détachement. Les Soufis considèrent que la pompe, le rituel, tels qu'ils sont employés dans le monde non-soufi (et ceci comprend les processions, les insignes, les actions symboliques) sont indésirables parce qu'ils accroissent l'attachement de l'attention à une chose sans développer le facteur d'équilibre dont la majorité de ceux qui goûtent la pompe traditionnelle n'ont jamais entendu parler. La plupart du temps d'ailleurs il ne leur est pas possible de bien saisir ce facteur si on ne fait que leur en parler.

La psychologie soufie met en lumière un mécanisme intérieur qui, automatiquement, s'efforce de contrebalancer les impacts générateurs d'émotion. On peut voir ceci opérer lorsque des gens réagissent contre quelque chose qu'on leur a dit, ou que la communauté ou un groupe quel qu'il soit essaye de leur implanter dans l'esprit. Dans l'Occident moderne ce mécanisme a donné naissance à une méthode littéraire appelée parfois : « déboulonner ». Le « déboulonneur » n'y peut renoncer car elle représente son propre besoin d'accomplissement par équilibre. Son public l'accepte avec reconnaissance parce qu'elle satisfait une faim qui vient de ce que l'émotionalité ne peut correctement s'exprimer. L'intellect n'équilibre en rien l'émotion. En effet, en ce sens, on peut comparer plus clairement l'émotion à un lest qui doit être équitablement réparti, ou à un fardeau qu'il faut bien placer, ou encore à une force à utiliser correctement. Ce n'est pas quelque chose qui peut être supprimé ou détourné par l'intellect, ou bien inhibé dans son expression par le penser, ni même une chose que l'on puisse rediriger correctement en la faisant exploser et en recommençant. Lorsque les psychologues occidentaux pratiquent, disons, la catharsis pour faire exploser l'émotion ou la libérer, ils échouent selon toutes les apparences. S'ils paraissent réussir, on ne peut dire qu'ils aient fait plus que de rendre le patient plus acceptable socialement. Tout ce qu'on peut dire c'est qu'il cause moins d'ennuis qu'avant. Ceci peut convenir assez bien à la phase présente de la société. Ce n'est pas suffisant pour le Soufi qui voit dans l'être humain quelque chose qui « va quelque part » et non pas qui est maintenu ou restauré dans une espèce de norme évaluée selon des critères purement logiques ou avant tout opportuns.

Cela ne veut pas dire que les Soufis ne sont pas des psychologues. Au contraire, leur traitement psycho-somatique est d'une importance si capitale pour le monde ordinaire, qu'en maints endroits « Soufi » signifie « médecin » et qu'on le prend de ce fait pour un magicien ou un mystique. Mais, avant tout, le Soufi poursuit un certain but et ce n'est pas sa vocation de s'occuper du boiteux et de l'éclopé. A dire vrai, ses talents de psychologue et de guérisseur (celui qui rend sain) dérivent

de l'opération de son objectif essentiel. C'est parce qu'il connaît les imperfections de l'humanité soi-disant saine, qu'il peut aider l'humanité manifestement malsaine. Même dans le mysticisme traditionnel « public », ordinaire, les saints ne devenaient pas des saints parce qu'ils étaient des guérisseurs ; ils devenaient des guérisseurs parce qu'ils étaient des saints — même les plus grands d'entre eux. Ceci nous ramène à la question de l'intuition formée. « Lorsque le lion est malade, il se nourrit d'un certain arbuste et se guérit tout seul. Il le fait parce que sa maladie a une affinité avec une certaine plante ou avec son essence. Le remède est toujours connu de la maladie. Libérez cette connaissance et vous en saurez plus que le docteur qui ne peut, lui, que se rappeler des faits, des données qui semblent se rapporter à la maladie. Il y a une différence entre des suppositions pleines d'espoir et la connaissance positive. Et, pour une même maladie, il y a toujours une légère différence entre un cas et un autre. » (*Tibb-al-Arif* (Médecine des Gnostiques), par Abdul-Wali, Salick).

L'*Ikhwan El Safa* (les Amis Fidèles, appelés d'habitude en anglais, Les Frères de la Sincérité) comprenait un groupe secret dont la publication, à Basra, en 980 ap. J.-C., de cinquante-deux traités, révéla l'existence. Un des objectifs de cette école était de transmettre sous une forme accessible la totalité de la connaissance de l'époque. Leur champ couvrait la philosophie, la religion, la science et toutes les autres branches du savoir. On les accusa d'être des magiciens. Comme les Rosicruciens européens, qui ont peut-être subi leur influence, ils sont soupçonnés d'avoir gardé secrète une connaissance intérieure. A leurs yeux, cependant, le premier pas dans la réalisation de leur objectif consistait à établir un moyen terme, permettant la dissémination d'un savoir plus ordinaire. Leur identité individuelle, en tant qu'auteurs, ne fut jamais établie mais leur rapport avec les Soufis est indubitable. Il y a assonance entre leur nom : *Safa* et une certaine interprétation du mot « Soufi ». De plus le concept de fidélité dans l'amitié amoureuse est un concept soufi. Il semble que leur nom ait été adopté de celui d'un groupe d'animaux, dans le recueil d'histoires allégoriques qui s'appelle *Kalilah*, groupe qui par sa ténacité échappait au chasseur.

Le grand maître Ghazali reconnaît sa dette à leur égard dans son *Ihya* (le Renouveau) ; et, entre autres maîtres soufis, El-Maari, prédécesseur d'Omar Khayyam, passe pour avoir assisté à leurs réunions. El Majriti, l'astronome de Madrid, ou son disciple El Karmani de Cordoue, et Averroès apportèrent ces enseignements à l'Occident, y compris les théories musicales qui influençaient la musique si profondément, et la philosophie morale liée par les Soufis à l'illumination.

Le grand Rumi conseille l'harmonie avec les Frères de la Pureté (Sincérité), révélant le caractère soufi des mystérieux encyclopédistes :

« Ayez de l'estime pour les Frères de Pureté
Même s'ils se montrent rudes envers vous ;
Car lorsque la défiance malfaisante s'empare de vous
Elle vous coupe de cent amis.

Si un tendre ami vous traite durement pour vous éprouver,
C'est contraire à la raison de se défler de lui ⁽¹⁾. »

Cette référence a trait à la méthode d'enseignement soufie, selon laquelle le maître peut avoir à tester la force d'âme du disciple, ou bien à recourir à des mesures d'apparence sévère pour développer les bases de l'expérience soufie.

Un peu avant 1066, El Majriti (le Madrilène) de Cordoue ou son disciple El Karmani apportèrent du Proche-Orient en Espagne *L'Encyclopoedia* de la Fraternité. L'œuvre scientifique de Majriti fut traduite par l'Anglais Adelard de Bath, le premier arabisant britannique et le plus grand savant anglais avant Roger Bacon ⁽²⁾. L'importance d'Adelard dans les études occidentales est à la vérité très grande, car c'est lui qui fournit un des premiers canaux pour la transmission des idées soufies, pendant la phase classique. En étudiant en Espagne et en Syrie il a dû entrer en contact avec les centres soufis de ces deux régions, centres qui œuvraient à la dissémination d'un savoir livresque à quoi s'ajoutait l'enseignement intérieur.

Par sa façon d'envisager les choses, on a voulu voir en Adelard un platonicien. Or, le point de vue soufi est que le platonisme est une variété du courant désigné par la suite sous le nom de soufisme. Un médiévaliste contemporain ⁽³⁾ montre comment il se fit l'exposant des idées soufies, contribuant là encore au « centre d'études humanitaires et de platonisme » de l'École de Chartres : « Les vues d'Adelard reviennent à établir l'identité de l'individuel et de l'universel ; ce sont les sens qui entravent nos esprits par l'individuel... Il fut le premier penseur de cette période à mettre le doigt sur le contact immédiat entre les idées divines et l'être véritable. C'était dû en grande partie à sa connaissance de la science grecque et arabe. »

Mais l'impact des Frères fut encore plus frappant sur d'autres formes de mysticisme et de pensée transcendante en Occident.

Depuis le XI^e siècle quelques-uns, parmi les grands esprits d'Orient et d'Occident, ont été fascinés par le système connu sous le nom de Kabale — le concept mystique juif de microcosme et de macrocosme avec ses branches théoriques et pratiques. À l'aide de la Kabale, l'homme pouvait se comprendre, exercer un pouvoir incalculable, accomplir des merveilles, faire et être presque n'importe quoi. Étudié et pratiqué avidement par les Juifs comme par les Chrétiens, l'enseignement de la Kabale était, pensait-on, ancré dans l'essence même de l'ancienne doctrine hébraïque : enseignement ancien et véritable, qui était, en fait, la doctrine secrète, intérieure. Il n'y a pas une école d'occultisme, pas de magicien, pas de mystique d'Occident qui ne soit, jusqu'à un certain point, influencé par elle. Le mot lui-même dégage une odeur de mystère, de pouvoir. Quelles sont les origines de la Kabale ?

⁽¹⁾ Version de Whinfield du *Mathnawi*, Livre V, Histoire X, Londres, 1887.

⁽²⁾ Professeur P. K. HIRI, *Histoire des Arabes*, Londres, 1960, p. 573 et suiv.

⁽³⁾ Gordon LEFF, *La Pensée Médiévale*, Londres, 1958, p. 116 et suiv.

C'est une caractéristique de la science juive que l'honnêteté et le détachement s'y marient avec la recherche de la vérité. On ne sera donc pas surpris de découvrir que l'*Encyclopédie Juive* souligne le rôle déterminant joué par les Frères de la Sincérité dans la création du puissant système de la Kabale : « Les Frères Fidèles de Basra furent les auteurs des huit éléments qui forment Dieu », y est-il dit, « lesquels furent changés en dix par un philosophe juif au milieu du XI^e siècle (1). »

De la région des Frères Fidèles, la Kabale parvint en deux endroits : l'Italie et l'Espagne. Il est possible que son système de manipulation de mots soit dérivé d'un ancien enseignement juif parallèle, mais c'est sur la grammaire arabe qu'il est fondé. Il y a ici un lien très singulier entre le courant soufi et les Juifs, lien qui a incité certains maîtres soufis à mettre en relief l'identité sous-jacente des deux courants. Voici quelques-uns des faits qui lient les Soufis et les mystiques Judéo-Chrétiens :

Ibn Masarrah d'Espagne fut un précurseur de Solomon Ibn Gabirol (Avicébron ou Avencebrol) qui propagea ses idées. Ces doctrines soufies « influencèrent le développement de la Kabale plus qu'aucun autre système philosophique », nous dit l'*Encyclopédie Juive*. Et, naturellement, Ibn Gabirol, le disciple juif du Soufi arabe, exerça un immense pouvoir, largement reconnu, sur la pensée occidentale. Dieu est appelé par le maître juif Azriel dans son système de Kabale EN SOF, l'infiniment absolu ; ce fut lui qui entreprit d'expliquer la Kabale aux philosophes après son arrivée en Europe.

L'étude arabe de la grammaire et de la signification des mots est sans contredit à la base de la façon d'employer les mots dans la Kabale dans des buts mystiques. La grammaire arabe servit de modèle à la grammaire hébraïque. La première grammaire hébraïque fut écrite en arabe (par le Juif Saadi, mort en 942), comme toutes le furent les premiers temps, et intitulée *Kitab Al-Lugha*, « en arabe et sous l'influence de la philologie arabe » (*Encyclopédie Juive*, vol. 6, p. 69). Il fallut attendre le milieu du XII^e siècle pour voir les Juifs entreprendre d'étudier en Hébreu la grammaire hébraïque.

Les Soufis et les Frères avaient produit ce qui était pour eux l'enseignement le plus ancien, la science secrète de l'accomplissement et du pouvoir, et l'avait transmis aux Juifs arabisés. Les Kabbalistes juifs adaptèrent cet enseignement à la pensée juive contemporaine, et la Kabale des Arabes devint la Kabale des Juifs, puis celle des Chrétiens. Mais les écoles mystiques du Soufisme, pour qui le savoir livresque organisé ne représenta jamais une source suffisante, continuèrent à allier la pratique des rites soufis aux principes essentiels du vieil enseignement de la Kabale. Ce fut sous cette forme que les

(1) Cette altération du Kabbalisme originel enleva au développement occidental du système une bonne partie de sa signification et de son utilité. La littérature, traitant de la Kabale hébraïque et chrétienne postérieure au XI^e siècle, n'a donc qu'une signification partielle. Ceci vaut pour tous les aspects de la Kabale de dix éléments, en tant qu'elle est distincte de la « Kabale de Huit ».

mystiques juifs furent influencés, et non pas en premier lieu par la Kabale juive.

Cette tradition soufie est mise en valeur par l'*Encyclopédie Juive* quand elle dit : « C'est à l'expansion du Soufisme au ^{viii}^e siècle, qu'on doit probablement la renaissance du mysticisme juif dans les pays musulmans à cette époque. Sous l'influence directe des Soufis apparut la secte juive des Yudghanites » (Vol. XI, p. 579). L'effet du système soufi sur les mystiques juifs appelés Cavaliers Markabah fut si profond, que quelques-uns des phénomènes produits dans le mystique pur (le passage des couleurs à l'absence de couleurs, par exemple) sont identiques à ceux connus du Soufi. Le Hassidisme, pratique de la piété mystique, qui apparut en Pologne au ^{xviii}^e siècle, n'est pas seulement « la continuation véritable de la Kabale, mais elle repose sur le Soufisme ou sur une partie de la Kabale identique au Soufisme ». La même source note « l'analogie frappante » entre la pratique dans les deux systèmes et « les nombreux points » communs avec le Soufisme de l'activité hassidique, y compris la relation disciples-maitre. Le tout premier livre de textes éthiques, à l'époque judéo-arabe, est écrit sur le modèle soufi : « Le Soufisme a un droit spécial à l'attention des érudits juifs, à cause de l'influence qu'il a exercé sur les écrits éthiques et mystiques de la période judéo-arabe. »

Il est à peine besoin d'ajouter que les mots « Arabe », « Juif » n'ont pas grand sens pour les Soufis, et c'est une des raisons pour lesquelles il y eut une telle entente parmi les Espagnols qui suivirent la voie soufie et en transmirent tant d'aspects à l'Occident chrétien.

La Kabale était, naturellement, une formulation, un schéma pour atteindre certains objectifs. Comme la plupart des autres systèmes de cette sorte — la structure des Ordres soufis en est un — il continua à subsister, comme une coquille vide, bien après le temps de sa dissolution et de sa réadaptation.

La Magie et les Miracles ont, pour le Soufi, une fonction active de même nature. Ils s'adaptent au temps, au lieu et autres conditions. Puisqu'ils sont à la fois le produit de l'époque et les moyens d'un développement, ils doivent être considérés comme limités sous un aspect et durables sous un autre. Tant qu'on persistera à essayer de les examiner selon d'autres critères, ils continueront à paraître bizarres et inutiles.

LE MAÎTRE, L'ENSEIGNEMENT, LE DISCIPLE

De vous-même, vous ne pouvez rien faire : Recherchez un Ami.

Si vous pouviez goûter le moindrement votre insipidité, vous la rejetteriez avec répugnance.

(NIZAMI, *Trésor des Mystères*.)

L'on dit souvent que la mentalité de l'Oriental est ainsi faite qu'il se placera spontanément sous la direction d'un maître, et suivra ses directives avec une obéissance très rare en Occident. Pour quiconque a eu une réelle expérience de l'Orient, cette croyance est tout aussi erronée qu'une autre généralisation occidentale selon laquelle tous les pays orientaux sont plus ou moins identiques. Le plus que l'on puisse dire au sujet de l'attitude orientale envers les maîtres spirituels, c'est qu'on y trouve des maîtres plus facilement, et aussi qu'il est plus manifeste qu'ils font du bien.

On inculque à la plupart des êtres humains la notion de confiance en soi, notion qui devient une habitude de pensée. Il s'ensuit tout naturellement que, par l'absence d'un raisonnement juste, l'idée d'accepter d'être guidé se confond avec celle d'une perte de liberté. La plupart des gens — qu'ils soient orientaux ou occidentaux — ne se rendent pas compte que le fait de se confier à un expert n'implique aucunement une perte d'importance personnelle. Ils sont tout à fait inconséquents avec eux-mêmes car, alors qu'ils permettent volontiers à un chirurgien de les opérer de l'appendicite, ils contestent la connaissance supérieure ou l'expérience d'un maître dans un domaine où leur ignorance est aussi grande qu'en chirurgie.

Du fait que les Soufis ne prêchent, ni ne font de prosélytisme, la marche à suivre pour se mettre en rapport avec un maître ne se trouve que dans les déclarations des Soufis développés, rarement dans celles de ceux qui sont des maîtres. « Vous allez vers le prêtre », dit l'un d'eux, « par habitude ou par croyance, et parce qu'il affirme certaines choses. Vous allez chez un médecin parce qu'on vous l'a recommandé, ou parce qu'il est urgent que vous en voyiez un ou que vous êtes désespérés. Vous fréquentez les magiciens à cause d'une faiblesse intérieure, l'armurier à cause de votre force physique, le cordonnier parce que vous avez vu ce qu'il fabrique et que vous en avez envie. Ne recherchez pas le Soufi, à moins de vouloir en tirer profit, car il vous chassera si vous commencez à discuter. »

Les Soufis affirment que l'attraction vers un maître soufi vient essentiellement d'une reconnaissance intuitive ; les raisons que l'aspirant soufi donne de cette attirance sont secondaires, d'ordre rationnel. Comme le dit un Soufi : « Je savais que le maître était un homme grand et bon avant de l'avoir rencontré. Mais ce n'est qu'après qu'il m'eut apporté l'illumination, que j'ai pu me rendre compte que sa grandeur et sa bonté étaient d'un ordre infiniment plus grand et bien au-delà de la capacité de compréhension que j'avais pu avoir au départ. »

Le sentiment de liberté, ou de non-liberté, a tendance à être subjectif chez l'homme ordinaire. « Mon maître », raconte un Soufi, « m'a libéré de ma captivité, captivité où je croyais être libre, alors qu'en réalité je tournais en rond à l'intérieur d'un circuit tout tracé. »

Cette façon de transposer, sans discernement, ce sentiment de confiance en soi dans des domaines où il n'y a effectivement pas lieu de s'en prévaloir, est illustrée dans ce fragment autobiographique d'un Soufi : « J'avais pris la résolution de suivre la Voie mystique seul, et je m'y efforçais, lorsqu'une voix intérieure me dit : « Cherches un guide pour t'indiquer la route dans un désert ! Préfères-tu donc suivre ta propre voie et te détruire en ce faisant ? »⁽¹⁾ »

Bien que certaines facultés soufies puissent se développer spontanément, la personnalité ne peut pas mûrir dans la solitude, car le Chercheur ne sait pas exactement où il va, ni dans quel ordre viendront ses expériences. Il est soumis, au départ, à l'influence de ses faiblesses, contre lesquelles un maître agit comme « bouclier ». C'est ce qui a fait dire au Sheikh Abu Al-Hasan Saliba : « Mieux vaut placer le disciple sous le contrôle d'un chat que sous le sien propre. » Les impulsions d'un chat sont variables et incontrôlables ; ainsi en est-il au début de celles du Soufi en herbe.

Cette façon de voir l'homme non régénéré, comme animal en grande partie, doué de facultés qu'il ne peut encore employer correctement, se retrouve fréquemment dans l'enseignement soufi : « Plus l'homme est animal, moins il comprend le fait de l'enseignement. A ses yeux le guide apparaît comme un chasseur qui lui demanderait d'entrer dans une cage ». « C'est ainsi que j'étais », déclare Aali-Pir. « Le faucon non dressé croit que s'il est capturé — pour employer son expression — il sera réduit en esclavage. Il ne se rend pas compte que le fauconnier lui donnera une vie plus riche, qu'il se perchera en toute liberté sur le poignet du roi, sans être perpétuellement sous l'emprise de la faim et de la peur. La seule différence ici, entre l'être humain et l'animal, est que l'animal craint tout le monde. L'être humain prétend qu'il est en mesure d'évaluer la confiance qu'il peut avoir dans le maître. En réalité, il ne fait là qu'étouffer son intuition, son penchant à se mettre dans les mains de quelqu'un qui connaît la Voie. »

Et puis, il y a une interaction entre le maître et l'élève qui ne peut guère exister s'il n'y a pas de maître. Le schéma de mots, d'action et de

(1) Voir note « Préoccupation irrationnelle ».

coopération soufis exige trois choses : le maître, l'étudiant et la communauté ou école. C'est de ce complexe d'activité que parle Rumi lorsqu'il dit :

Ilm-amozi tariqish qawli ast
Harfa-amozi tariqish fa'li ast
Faqr-amozi az sohbat qaim ast

« La science s'apprend par des mots ; l'art par la pratique ; le détachement par le compagnonnage. »

Et, puisque la manière d'apprendre doit elle-même s'apprendre, Rumi dit ailleurs : « Ce qui est une pierre pour l'homme ordinaire est une perle pour celui qui sait. »

La fonction du Maître est d'ouvrir l'esprit du Chercheur, de façon qu'il puisse parvenir à reconnaître sa destinée. Pour ce faire, l'homme doit distinguer quelle part de sa pensée ordinaire est entravée par des suppositions. Tant qu'il n'a pas atteint ce degré, la vraie compréhension est impossible, et dès lors le candidat n'est apte qu'à suivre l'une ou l'autre des organisations humaines les plus courantes qui le dressent à penser suivant certaines lignes : « Ouvre la porte de ton esprit à la compréhension, cette enfant abandonnée, car tu es pauvre et elle est riche » (Rumi).

En un sens, on pourrait dire que le Soufisme combat l'emploi de mots qui établissent des schémas de pensée qui maintiennent l'humanité à un certain stade d'ineptie ou la poussent à servir des organismes qui, en fin de compte, sont sans valeur évolutive.

On demanda une fois à un Soufi pourquoi les Soufis emploient des mots dans un sens spécial qui est peut-être éloigné de leur signification habituelle. La réponse fut : « Demandez-vous plutôt pourquoi l'homme ordinaire endure la tyrannie des mots, cristallisés par l'habitude au point de n'être plus que des outils. »

La relation entre le maître et l'élève ne peut être comprise, dans le Soufisme, en dehors de l'enseignement. Elle est une part de l'enseignement qui échappe au temps et à l'espace et correspond à cet élément qui, chez le maître et chez l'étudiant, se trouve sur le même plan. La conscience humaine ordinaire morcelle l'expérience, la vie et le monde des formes en de nombreux aspects, dans chacun desquels se trouve un fragment de l'Enseignement. Il y a une interaction d'un genre spécial qui produit une transformation. Cette relation transcende dans la signification ultime le champ habituel de l'enseignement et de l'étude. Le maître soufi est plus que celui qui transmet une connaissance formelle, plus que celui qui est en état d'harmonie avec le disciple, plus qu'une machine qui distribue une portion d'un stock d'informations disponibles entreposées. Et ce qu'il enseigne est plus qu'une méthode de pensée ou une attitude devant la vie, plus même qu'une possibilité de développement de soi.

Le Professeur tchèque Erich Heller, dans sa préface d'un livre qui devint très vite un classique de l'enseignement, au milieu du ^{xx}e siècle, aborde le problème de l'étude de la littérature, et surtout de la

façon de l'enseigner. Il dit que l'enseignant « est engagé dans une tâche qui semblerait impossible dans l'optique d'un laboratoire scientifique : enseigner ce qui, à proprement parler, ne peut être enseigné, mais 'attrapé', comme une passion, un vice ou une vertu » (*L'esprit déshérité*, Londres, 1952).

Or, la fonction du maître soufi est encore plus complexe. Au contraire du professeur de littérature, toutefois, il n'a pas de tâche au sens habituel du mot. Sa tâche à lui c'est d'être, être lui-même ; et c'est par le fonctionnement correct de cet être que sa signification est projetée. Ainsi n'y a-t-il pas division entre la personnalité publique et privée du maître soufi. Celui dont l'attitude en classe et à la maison change, qui a une attitude professionnelle et une autre dans l'intimité, celui-là n'est pas un Soufi. Mais cette cohérence du Soufi se trouve en lui-même. Il se peut fort bien que son comportement extérieur semble changer, mais sa personnalité intérieure, elle, est unifiée.

L'acteur qui « entre dans la peau de son personnage » ne peut être un maître soufi. L'homme ou la femme dont l'attitude officielle disparaît dès qu'il quitte ses fonctions, de sorte qu'il est soutenu par une personnalité temporaire, ne peut être un maître soufi. Il n'est pas nécessaire d'être un Walter Mitty, le personnage de James Thurber, pour expérimenter « l'engagement », état qui n'est possible qu'à ceux qui se trouvent à un niveau inférieur de conscience soufie. La maîtrise ne peut advenir par quiconque a tendance à jouer temporairement un personnage.

Pourtant, l'habitude du changement de personnalité est si fortement ancrée chez l'homme ordinaire qu'il est mondainement admis de « jouer un rôle ». Dans la plupart des cas où se produit ce processus social courant, il y a un report de la personnalité synthétique ou alternante. Ce n'est pas en soi considéré comme un mal ; mais, au sens soufi, c'est certainement un signe de manque de maturité.

Cette unification intérieure de la personnalité, qui s'exprime à travers une grande diversité de moyens, signifie que le maître soufi ne ressemble pas à la personnalité tout extérieure et idéalisée que lui prête le non-initié. La personnalité calme et immuable, le maître inaccessible, la personnalité qui n'inspire que de la crainte, bref « l'homme qui ne varie jamais » ne peut être un maître soufi. L'ascète qui est parvenu à se détacher des choses du monde et qui incarne ainsi extérieurement l'image que se fait le profane du détachement, n'est pas un maître soufi. La raison en est bien simple : ce qui est statique devient inutile dans le domaine des choses organiques. Telle personne qui est toujours — autant qu'on puisse en juger — calme et recueillie, a été dressée à remplir cette fonction, fonction du détachement. « Jamais elle ne paraît agitée », et, en se privant ainsi de l'une des fonctions de la vie organique tout comme de la vie mentale, elle réduit son rayon d'action. Qui s'entraîne trop, finit pas avoir des contractions musculaires.

Le détachement, pour le Soufi, n'est qu'une partie, une simple portion, de l'échange dynamique. Le Soufisme travaille par alter-

nance. La pratique du détachement de l'intellect n'a d'utilité qu'autant qu'elle permet à qui s'y adonne d'en *faire* quelque chose. Elle ne peut, en aucun cas, être une fin en soi dans tout système qui traite de l'auto-réalisation de l'humanité.

Évidemment, dans les systèmes métaphysiques fragmentaires ou périmés, les moyens sont devenus une fin. Parvenir au détachement ou à l'immobilité, ou à la bienveillance (toutes parties du développement de n'importe quel individu) est tenu pour chose si étrange, ou désirable *en soi*, et si rarement réalisable, que l'adepte « s'y cantonne ».

Autre séquelle propre à ce genre de système : on apporte des rationalisations qui ont pour objet de prouver que l'acquisition du détachement, ou de l'ascétisme, ou de quelque autre des développements partiels, a quelque chose de sublime ou d'infiniment significatif. « Untel est parvenu au détachement complet, d'où son illumination suprême », et beaucoup d'autres choses de ce genre deviennent légendes. Bien sûr, dans ce cas, les prémices n'ont rien à voir avec la conclusion, bien qu'il semblerait le contraire. En Europe occidentale on entend des personnes, par ailleurs très sensées, énoncer des sophismes tels que : « Untel est merveilleux ; il parvient à contrôler les pulsations de son cœur. Moi, je le consulte toujours sur mes problèmes personnels. » Si on disait à cette même personne : « Untel est merveilleux, il tape 90 mots à la minute, confiez-lui vos problèmes », la réaction serait l'indignation immédiate.

Une personne ne peut enseigner, en matière de métaphysique et pour peu qu'on la considère comme sincère, que ce qu'elle croit réellement être vrai. Si elle vous dit qu'en faisant le poirier vous parviendrez à quelque but mystique, elle doit d'abord faire naître en vous, jusqu'à un certain point, la croyance qu'on a déjà atteint ce but par cette méthode. C'est là ce qu'on pourrait appeler une affirmation positive, et que l'on peut accepter ou rejeter. La méthode d'enseignement soufie englobe un domaine beaucoup plus vaste. En attirant l'attention sur des points de vue autres que ceux de convention, et en se livrant à un complexe d'activités appelé globalement Soufisme, le maître s'efforce de mettre à la portée de l'adepte les matériaux qui développeront sa conscience. La façon de procéder, comme le remarque Sir Richard Burton, peut même sembler destructive, mais elle est « essentiellement reconstructive ». C'est à ce facteur que se réfère Rumi lorsqu'il parle de démolir une maison afin de trouver un trésor. Mais un homme ne veut pas que sa maison soit démolie, même si le trésor lui est d'une plus grande utilité que sa maison, pour laquelle il n'a pas d'affection spéciale (du moins le supposons-nous pour les besoins de notre exemple). Le trésor, comme le dit Rumi, « est la récompense pour la démolition de la maison ». La question n'est pas d'être obligé de casser des œufs avant de pouvoir faire une omelette, mais bien que les œufs se cassent eux-mêmes, afin d'être en mesure d'aspirer à l'état d'omelette.

Si bien que le « guide, philosophe et ami » qu'est le maître Soufi exerce ce qui peut sembler être de multiples fonctions. En tant que

guide, il indique la Voie, mais c'est l'aspirant qui doit faire le chemin. En tant que philosophe il aime la sagesse, au sens originel du terme. Mais l'amour, pour lui, implique action et non simple jouissance ou même désespoir d'un amour non partagé. En tant qu'ami, c'est un compagnon et un conseiller, il rassure et apporte une façon de voir qui est déterminée par la perception qu'il a des besoins de l'autre.

Le maître soufi est le lien entre le disciple et le but. Il personnifie et symbolise à la fois le « travail » en tant que tel, dont il est lui-même un produit, et la continuité du système, la « chaîne de transmission ». De même que l'officier symbolise, pour des raisons pratiques, l'État et ses desseins aux yeux du simple soldat, ainsi le Soufi symbolise la *Tarika*, la totalité de l'entité soufie.

Le maître soufi ne peut être une personnalité fracassante qui attire des millions d'adhérents et dont la renommée s'étend aux quatre coins de la terre. Son degré d'illumination n'est surtout visible qu'aux illuminés. Tout comme un poste récepteur de radio, l'être humain ne peut percevoir que les qualités physiques et métaphysiques qui sont sur sa longueur d'ondes. Ainsi donc l'homme (ou la femme) qui se laisse méduser ou impressionner par la personnalité d'un maître sera-t-il précisément celui dont la conscience est insuffisante pour manier l'impact puis en faire usage. Le plomb ne sautera pas nécessairement, mais l'élément devient d'une incandescence destructive et inefficace. « Un brin d'herbe ne peut percer une montagne. Si le soleil qui illumine le monde devait se rapprocher de lui, le monde serait consumé » (Rumi, *Mathnawi*, Livre 1, version de Whinfield). L'homme en évolution ne peut qu'entrevoir les qualités du prochain stade qu'il a à atteindre. Il est évident que, même par analogie d'ordre physique, la plupart des gens ne peuvent percevoir les vraies qualités du sage — c'est-à-dire l'homme du quatrième stade du développement soufi — quand il est au premier ou au second stade.

La comparaison qu'utilisent les Soufis est celle-ci : une faible lumière est utile à la chauve-souris. L'éclat du soleil lui est inutile, même s'il la plonge en extase.

L'esprit soit-disant libre ou rationnel, en abordant les problèmes qui ont trait au maître, fait preuve des plus étonnantes suppositions. Une personne qui dirait : « Je suivrai celui qui pourra me prouver qu'il est véritablement un maître », ne se différencierait pas d'un sauvage qui dirait : « Si une personne me semble avoir d'étranges pouvoirs ou bien être capable de briser mon mécanisme d'évaluation, je suis disposé à lui obéir ». Un tel individu sera certes utile au sorcier de la jungle qui vient d'importer d'Allemagne de « miraculeuses » fusées de magnésium ; mais vis-à-vis de lui-même il ne sera d'aucune utilité. Il sera d'ailleurs encore moins utile à la cause soufie, puisqu'il n'est pas préparé à recevoir la vérité, aussi prédisposé soit-il à se laisser fasciner. Il lui faut la capacité intuitive de reconnaître la vérité.

J'étais en compagnie de Libuani, un maître soufi, lorsqu'un homme se présenta devant lui et le dialogue s'engagea :

— L'homme : « Je désire apprendre, voulez-vous m'instruire ? »

— Libuani : « Je n'ai pas l'impression que vous sachiez comment apprendre. »

— L'homme : « Pouvez-vous m'enseigner à apprendre ? »

— Libuani : « Pouvez-vous apprendre à me laisser vous enseigner ? »

La diversité des maîtres est très grande dans le Soufisme, un peu parce qu'ils se considèrent comme partie intégrante d'un processus organique. Ce qui veut dire que l'impact qu'ils produisent sur l'humanité a lieu sans que celle-ci soit consciente de cette relation. Prenons un exemple : Un Soufi du Moyen Age pouvait fort bien être un personnage itinérant, vêtu de la robe rapiécée, et qui enseignait par signes, soit sans parler du tout, soit en employant des mots énigmatiques. Il ne fondait pas d'école formelle, mais s'assurait que le message soufi était transmis aux gens des pays qu'il parcourait. On sait que cet étrange personnage a opéré en Espagne et autres pays européens. Soit dit en passant, le nom donné à ce maître silencieux qui faisait d'étranges mouvements était *aghlaq* (au pluriel : *aghlaquin*, qui prononcé avec le « r » guttural et le « q » européen donne *arlageen*, *arlequin*). En arabe, c'est un jeu de mots entre les deux termes qui signifient « grande porte » et « langage confus ». Il est pratiquement hors de doute que pour les non-initiés son personnage apparent se soit perpétué dans l'Arlequin.

Un adepte soufi peut s'habiller indifféremment de la robe rapiécée ou de vêtements ordinaires. Il peut être jeune ou vieux. Hujwiri parle de sa rencontre avec un jeune maître de ce genre. Il y avait un homme qui voulait apprendre le Soufisme et qui vit le jeune homme habillé comme un Adepte mais qui avait un encier pendu à son côté. Il trouva ceci curieux, car les Soufis ne sont pas des scribes. S'approchant de « l'imposteur » — qu'il prenait pour un scribe profitant de la réputation de la robe rapiécée — il lui demanda ce qu'était le Soufisme. La réponse : « Le Soufisme consiste à ne pas croire que parce qu'un homme porte un encier, il n'est pas un Soufi. »

Un Soufi peut atteindre le stade de l'illumination plus ou moins vite. Mais il ne peut enseigner vraiment, avant d'avoir reçu la Robe de Permission (de recruter des disciples) de son propre guide. Par ailleurs, il ne s'ensuit absolument pas que tout Soufi devient un maître. L'interprétation ésotérique de cette plaisanterie résume bien cette idée :

« *Nim-hakim khatrai jan*

« *Nim-mulla khatrai iman.* »

« Qui n'est qu'à moitié médecin est un danger pour la vie ;

« Qui n'est qu'à moitié prêtre est une menace pour la foi. »

A moitié Soufi, peut désigner ici un homme qui est libéré de la nécessité d'être un disciple, mais qui doit poursuivre la Voie de lui-même jusqu'à la réalisation finale. Préoccupé par son propre développement, il ne peut enseigner.

On parle du maître en termes de Sage (*arif*), guide (*murshid*), Ancien (*pir*) ou Sheikh (dirigeant, chef). On emploie aussi un grand

nombre d'autres termes, dont les différentes nuances de sens indiquent la nature exacte de la relation entre les membres d'un groupe et leur maître.

Il y a trois itinéraires que le maître peut indiquer au postulant. Dans la plupart des systèmes soufis, le débutant passe par un noviciat d'une durée de mille et un jours, où l'on évalue et augmente sa capacité de recevoir l'instruction. S'il ne va pas jusqu'au bout de cette période (qui peut n'être que symbolique et compter un autre nombre de jours), il devra quitter l'enceinte de l'école (*madrasa*). Le second itinéraire est celui où le maître accepte directement un postulant, sans le faire assister aux assemblées générales du groupe ou du cercle (*halka* ou *daira*) et où il lui donne à faire des exercices spéciaux, soit de concert avec lui, soit indépendamment. Le troisième itinéraire est celui où, ayant jugé des capacités de l'étudiant, le maître l'accepte officiellement tout en l'envoyant à un autre maître spécialisé dans des exercices qui l'aideront plus directement. Seuls les maîtres de certaines écoles emploient tous les exercices qui puissent être indiqués — en général des écoles d'Asie Centrale, et surtout celle de l'élément Naqshbandi appelée les Azimiyya, qui font entrer dans leur travail de multiples méthodes d'enseignement qu'ils imbriquent les unes dans les autres.

Ces maîtres ont une méthode combinée qui a son centre dans leur cercle intérieur, dont le terme technique est *markaz*, « centrifuge, centre d'un cercle, quartier général ». Une assemblée où des Soufis font de tels exercices s'appelle *markaz*, bien qu'en dehors des exercices le groupe puisse être appelé *majlis*.

Cette particularité propre à tous les enseignements soufis de se prêter à de nombreuses significations, selon la part que l'individu peut en saisir ou le niveau auquel il peut le faire, est cause de beaucoup d'allusions sur le rôle du maître lorsqu'on interprète littéralement les écrits. Par exemple, Rumi dit : « L'ouvrier est caché dans l'atelier. » En général, on croit que c'est là une référence à l'immanence de Dieu. Au sens théologique c'est parfaitement vrai, et comme tout enseignement soufi, on le considère comme traduisant la vérité objective. Autrement dit, cela est vrai dans toutes ses interprétations possibles. Cependant, s'appliquant à la maîtrise, cela signifie que le Guide soufi fait partie du « travail » tout en étant le maître des Soufis : le processus complet — maître, enseignement, disciple — est un phénomène unique.

La conséquence implicite en est que la maîtrise ne peut être étudiée isolément quand il s'agit des Soufis ; c'est un fait central d'une importance initiatique très grande. Il se peut que le soi-disant étudiant des Soufis ne puisse ou ne veuille pas le saisir ; mais à moins que le Soufisme le saisisse, il ne peut pas du tout être Soufi.

Il s'ensuit que la fonction et le caractère du maître soufi ont toujours la possibilité d'être perçus plus profondément grâce à l'emploi d'un matériel tel que celui qui a été réuni ici, en même temps que par la pratique même du Soufisme.

Le professeur A. J. Arberry, de Cambridge, qui a abordé le Soufisme

d'un point de vue inlassablement sympathique et académique, montre les difficultés qui attendent le profane ou l'intellectuel : « L'obscurité d'une doctrine fondée en très grande partie sur des expériences qui, par leur nature même, sont quasi incommunicables » (1).

J'étais présent un jour quand un étranger, étudiant l'occultisme, pressait de questions un Sheikh soufi, quelque part dans le Proche-Orient. Il cherchait désespérément à savoir comment reconnaître un maître soufi, et si les Soufis avaient des légendes messianiques augurant la venue possible d'un Guide qui ramènerait les gens à la conscience métaphysique. « Vous êtes vous-même destiné à être un tel chef », répondit le Sheikh, « et les mystiques orientaux auront une incidence marquante dans votre vie. Ayez confiance. » Plus tard, il se tourna vers ses disciples et dit : « C'est pour s'entendre dire cela qu'il est venu ici. Refuse-t-on un bonbon à un enfant ? Dit-on à un malade mental qu'il est fou ? Notre fonction n'est pas de réhabiliter les inéducables. Qu'un homme demande : « Comment trouvez-vous mon nouveau manteau ? », on ne va pas lui dire : « Il est affreux », à moins de pouvoir lui en donner un meilleur, ou de lui enseigner à avoir meilleur goût en matière d'habillement. Il est des gens qu'on ne peut instruire. »

Rumi a dit : « On ne peut enseigner en contrariant. »

(1) ARBERRY, *Contes tirés du Masnawi*, Londres, 1961, p. 19.

L'EXTRÊME-ORIENT

Des poissons qui se demandaient ce qu'était l'eau allèrent trouver un sage poisson. Il leur dit qu'elle les entourait de toutes parts ; ils continuèrent cependant à penser qu'ils avaient soif.

(NASAFI.)

L'influence du Soufisme sur la vie mystique indienne a été si grande, que plusieurs écoles, tenues jusque-là pour être le produit de l'ancien Hindouisme, se sont révélées, à la suite de recherches érudites, tirer leur origine d'enseignements soufis. Le fait historique est moins important pour le Soufi, que le fait de l'unité essentielle de sa source, le courant mystique. Les différences dans les aspects extérieurs du mysticisme extrême-oriental ont donné jour à cette hypothèse, que les cultes sont des produits indépendants, prenant racine dans une culture donnée. Mais une telle conception de la vie est inacceptable pour ceux qui croient qu'il n'y a qu'une vérité et que les hommes qui la connaissent doivent communiquer et ne peuvent rester dans des compartiments séparés.

Il y a plus d'un millier d'années, la graine, qui devait produire cette floraison d'écoles méditatives diverses, apparemment d'origine hindoue, fut semée en Inde. Le mysticisme de l'amour du type *Bhakti* en est un exemple, relevé ici par le Dr Tara Chand, dans son *Histoire culturelle de l'Inde* :

« Certaines autres caractéristiques de la pensée du sud de l'Inde, à partir du IX^e siècle, laissent cependant supposer une incontestable influence islamique. Citons l'importance croissante du monothéisme, le culte émotionnel, la soumission de soi (*parpatti*) et l'adoration du maître (*guru bhakti*). On peut ajouter le relâchement dans le système rigide des castes et l'indifférence au simple rituel... l'absorption en Dieu par le moyen de la dévotion à un maître... La conception soufie du maître déifié fut incorporée dans l'Hindouisme médiéval.

Le Dr Chand, si grand érudit soit-il, oublie d'indiquer ici que les points significatifs qu'il énumère sont, par leur combinaison et leur accent mêmes, soufis plutôt que franchement islamiques, au sens où l'entend le clergé musulman. Dans la plupart des cultes indiens, le rôle du maître déifié a été détourné de sa nature originellement soufie ; il a subi une transformation qui a donné par la suite aux

écoles hindoues un accent non-soufi. Trop souvent, ce sont précisément ces cultes qui fascinent les étudiants occidentaux, désireux de trouver la spiritualité en action en Orient ; ils en sont réduits, de par cette tendance, à s'attacher à de simples dérivés d'écoles soufies parées des oripeaux de l'Hindouisme.

Bien qu'ils eussent indubitablement quelque chose sur quoi bâtir, ce fut aux maîtres soufis, pour une grande part, qu'il incombait de créer ce qu'on devait appeler les grandes écoles hindoues de mysticisme. Augusto Barth note dans son livre *Les Religions de l'Inde*, la correspondance entre la situation géographique et chronologique des établissements de Soufis en Inde et l'avènement de ce qu'on pensa être par la suite des écoles mystiques indiennes remontant à une haute antiquité :

« C'est précisément dans ces régions que prirent leur source, du IX^e au XII^e siècle, ces grands mouvements religieux liés aux noms de Sankara ⁽¹⁾, Ramanuja, Ananda Tirtha et Basava, d'où procèdent la majorité des sectes historiques et avec lesquels l'Hindouisme ne présente rien d'analogue jusqu'à une époque bien plus tardive. »

Un élément a empêché les étudiants de pouvoir vérifier les prétentions à une haute antiquité de leurs mouvements mystiques émises par les Hindous. C'était le fait, aussi étrange que cela puisse paraître à bien des lecteurs, que la littérature religieuse hindoue primitive n'a été couchée par écrit qu'à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle, à la demande d'érudits anglais tels que Sir William Jones ⁽²⁾. « Les documents anciens n'existent pratiquement pas. Le plus vieux manuscrit indien est, pense-t-on, un fragment bouddhiste sur écorce de bouleau de la fin du V^e siècle ap. J.-C., provenant de Taxila. Le manuscrit Bakhshali, qui fait partie du même matériel, semble être le deuxième prétendant à une haute antiquité, bien qu'il ne date que du XII^e siècle ⁽³⁾. » Les mouvements Bhakti et réformistes dans l'Hindouisme, qui produisirent d'aussi grands noms que Madhva, Ramananda et Kabir sont basés pour une grande part sur la pensée et la pratique soufies introduites en Inde après la conquête islamique. Kabir « passa un temps considérable avec les Soufis musulmans » ; Dadu « manifeste peut-être même une connaissance du Soufisme supérieure à celle de ses prédécesseurs... peut-être parce que les Soufis de l'ouest de l'Inde exercèrent une plus grande influence sur les esprits des chercheurs de Dieu, hindous ou musulmans, que ceux de l'est », nous dit Tara Chand, qui n'est pas lui-même un Soufi.

La religion Sikh, c'est un fait historique reconnu, fut fondée par

⁽¹⁾ Le Vedanta est une renaissance, fondée sur les écritures Hindoues anciennes interprétées plus de mille ans après leur composition par Sankara (788-820). Ce système (Vedanta signifie « accomplissement des Vedas ») couvre tout le champ de pensée introduit par Ghazali, Ibn El-Arabi et Rumi, à la suite des Soufis anciens. La ressemblance de l'œuvre de Kant avec le Vedanta est imputable au courant philosophique Soufi. Voir : *L'Absolution de Sankacarya comparée à l'École de Pensée de Mawlana Jalal Uddin Rumi*, par l'érudit turc Rasih GUVEN, dans *Prajna*, Pt. 1, 1958, pp. 93-100.

⁽²⁾ Professeur S. PIGGOT, *Prehistoric India*, Londres, 1961, p. 235.

⁽³⁾ *Idem.*, p. 252.

l'hindou soufisé Guru Nanak qui reconnaissait bien volontiers sa dette envers le Soufisme. L'*Histoire Culturelle* dit de lui :

« Il fut manifestement nourri de science soufi, et le fait est qu'il est bien plus ardu de découvrir ce qu'il tira des écritures hindoues. Les rares références qu'il fait à celles-ci nous amènent à imaginer que Nanak n'avait qu'une connaissance superficielle de la littérature Védique et Puranique. »

Le nom « Sikh » signifie chercheur, terme qui désigne le voyageur soufi.

Maharshi Devendranath Tagore (1815-1905) — le père de Rabin-dranath Tagore — passa deux ans dans les Himalayas. Pendant cette période, il n'étudiait pas les écritures de son patrimoine hindou, mais un poème du maître soufi Hafiz, à la suite de quoi il fut gratifié d'une vision béatifique, au dire d'un autre savant hindou, le professeur Hanuman-Tha Rao.

Les premiers maîtres soufis en Inde, dont bon nombre avaient suivi les conquérants turcs, afghans et persans, exercèrent sur ce pays une influence sans égale. Une des conséquences de leur arrivée fut l'adoption de fait par les hindous du terme arabe désignant un Soufi consacré — Fakir — qu'ils appliquèrent à eux-mêmes.

Les faits étonnants et miraculeux attribués à ces hommes emplissent des livres entiers, et, même aujourd'hui, des millions de personnes de toutes confessions se rassemblent pour les honorer comme des saints et invoquer leur aide.

Muinuddin Chishti, fondateur de l'Ordre Chishti en Inde, fut envoyé à Ajmer au milieu du xiii^e siècle pour apporter son enseignement aux Hindous. On raconte que le Raja Prithvi Raj, irrité par sa venue, rassembla ses soldats et ses magiciens, afin de lui interdire l'accès de la cité. Les soldats furent frappés de cécité lorsque le Saint, renouvelant le geste du Prophète, jeta dans leur direction une poignée de cailloux. Un regard des yeux de Muinuddin, nous dit-on, et trois cents yogis et Pandits furent incapables d'ouvrir la bouche, et devinrent ses disciples. Mais l'histoire de loin la plus impressionnante, est celle du combat surnaturel qui mit aux prises le fameux magicien hindou Jaypal Yogi et le Fakir Soufi.

Jaypal amena avec lui quelques milliers de ses disciples yogis, s'il faut en croire la légende Chishti, et il coupa l'approvisionnement en eau du lac Anasagar. Un des nouveaux convertis à l'Ordre Chishti, obéissant aux ordres de Muinuddin, prit un plein seau d'eau du lac — sur quoi tous les cours d'eau et les puits de la région tarirent.

Jaypal envoya des centaines d'apparitions, y compris des lions et des tigres, pour attaquer le Saint et ses compagnons. Toutes furent détruites aussitôt qu'elles entrèrent en contact avec le cercle magique que Muinuddin avait tracé pour se protéger. Après avoir été témoin d'un grand nombre d'exploits de cette sorte, Jaypal se soumit et devint un des disciples les plus célèbres des Chishtis sous le nom d'Abdullah du Désert ; on prétend, en effet, qu'il erre pour l'éternité dans les parages du grand sanctuaire d'Ajmer.

Il y a, très perceptibles, trois niveaux de contact entre Soufis et mystiques hindous ou sikh. Une compréhension défectueuse de ceci a provoqué la plus grande confusion. Dans leur contexte historique et culturel, aussi bien que du point de vue métaphysique véritable, tous ces groupes ont en commun un certain sens de l'unité des buts dans le rôle du mysticisme qui est de développer l'homme. Ils sont aussi d'accord dans leur harmonie essentielle. C'est dans le domaine du rituel rigide et répétitif, du dogme fossile et de la vénération de la personnalité qu'on trouve des fêlures très considérables.

Le musulman étroit, formaliste, morbide, qui suit une voie soufie superficielle, se heurtera de façon quasi invariable à son homologue opposé, l'ascète hindou professionnel, obstinément attaché à une tradition détériorée.

Puisqu'aussi bien ce sont ces derniers qui font le plus de bruit et d'exhibition, ce sont eux que les profanes prennent trop souvent pour les représentants authentiques du courant mystique de l'Inde. Leur ascétisme calculé, leurs talents dans les affaires du monde frappent et attirent l'attention bien plus que les écoles des vrais mystiques. Ils ont aussi tendance à se répandre en écrits, à fournir du matériel aux photographes en mal de documentation, à recruter des disciples à l'étranger, à essayer d'étendre leur enseignement aussi largement que possible. Bon nombre de ces cultes d'origine orientale, que l'on trouve en Occident, ne sont en fait rien de plus que des dérivations de ces ménageries qui ont adopté les traditions et la couleur superficielle de la tradition authentique.

Ils sont loin d'être d'accord avec le conseil du grand maître, Sheikh Abdullah Ansari, judicieusement traduit par un Sikh distingué, le Sardar Sir Jogendra Singh :

« Le jeûne n'est rien de plus que le salut du pain. La prière formelle est pour les vieillards. Le pèlerinage est un plaisir mondain. Subjuguiez le cœur — sa maîtrise est en vérité conquête. La loi soufie de la Vie requiert :

Bonté envers les jeunes
Générosité envers les pauvres
Bon conseil aux amis
Patience à l'égard des ennemis
Indifférence aux imbéciles
Respect envers les Sages. »

On peut trouver un exemple d'une interaction intéressante entre la pensée hindoue et l'enseignement soufi dans le commentaire sur les *Slokas*. Une bonne part de la sagesse populaire hindoue est contenue dans cette série de dictons appelés *Slokas* transmis de maître à disciple. Les commentateurs soufis tels qu'Ajami, affirment que les *Slokas*, sous la forme où ils circulent généralement, constituent la moitié d'un double système d'instruction. A l'instar des fables d'Ésope ou des contes de Saadi, on peut les lire simplement pour les bons conseils qu'ils donnent sur la manière d'élever les enfants, ou bien pour leur sens intérieur.

Voici quelques-uns des *Slokas* (S) accompagnés des commentaires d'Ajami (C) dont les Soufis indiens se servent comme d'un exercice. Ces *Slokas* ont été numérotés d'après l'œuvre importante de l'Abbé Dubois, *Manières, Coutumes et Cérémonies hindoues* (Oxford, 1906, pp. 474 et suiv.) :

(S) V — Dans les afflictions, les infortunes et les tribulations de la vie, seul celui qui nous aide activement est notre ami.

(C) Demandez-vous si vous savez ce qu'est l'aide. L'illumination est nécessaire avant que l'insensé puisse avoir cette connaissance.

(S) XI — Le venin du scorpion se trouve dans sa queue, celui de la mouche dans sa tête, celui du serpent dans ses crochets. Mais le venin de l'homme pervers se trouve dans toutes les parties de son corps.

(C) Méditez sur ce qui est bon dans un homme bon, et qui est, également, bien distribué.

(S) XVIII — On peut comparer l'homme vertueux à un grand arbre feuillu qui, lorsqu'il est lui-même exposé à la chaleur du soleil, dispense aux autres la fraîcheur en les couvrant de son ombre.

(C) La vertu d'un homme bon aidera celui qui est sincère, mais amollira l'indolent. Le refuge n'est qu'un moment de répit dans le travail.

(S) XLI — L'homme éhonté craint les maladies engendrées par la luxure, l'homme d'honneur craint le mépris, les riches craignent la rapacité des rois, la douceur craint la violence, la beauté, l'âge, le pénitent craint l'influence des sens, le corps craint Yama, le dieu de la mort ; mais l'avare et l'envieux ne craignent rien.

(C) Soyez un homme sage, car le sage comprend la nature de la peur. Elle est alors son esclave.

Les mystiques soufis et hindous étaient déjà en rapport depuis des milliers d'années, quand les érudits occidentaux commencèrent à s'intéresser au mysticisme indien. Au ^{xvii}^e siècle, le Prince Dara Shikoh, descendant des Mogols, entreprit un examen minutieux de la littérature védique et une comparaison entre les modes de pensée islamique et hindou. Comme les maîtres soufis avant lui, il en vint à la conclusion que les écritures hindoues étaient le vestige d'une tradition ésotérique identique à celle de l'Islam, tradition qui, dans son sens le plus intérieur, était précisément la même que la tradition soufie.

Ses recherches incluaient aussi les livres sacrés des Juifs et des Chrétiens ; il partait dans son étude de l'hypothèse qu'elles pouvaient représenter l'extériorisation d'un développement inévitable de la conscience humaine concentré de temps en temps dans certains groupes humains. Son travail, dans la ligne de celui des érudits d'Haroun el Rashid de Bagdad, constitue la base sur laquelle s'appuie presque toute la mystique comparée ultérieure, même la plus moderne.

L'œuvre de Dara Shikoh, frappante en ce qu'elle fut accomplie par un prince musulman appartenant à une famille régnant sur une terre d'infidèles, n'est qu'une expression parmi d'autres du contact

établi par les Soufis à travers toute l'Inde pendant des siècles. A cet égard, on peut voir combien ce processus est proche de celui qui se développe en Europe médiévale où l'existence d'une Église forte et autoritaire n'arrêta pas le développement de groupes tels que ceux, organisés sur le modèle soufi, que nous avons déterrés dans les chapitres précédents.

Il ne faudrait pas considérer pour autant, que le rôle du Soufisme est de projeter les résultats de l'étude des religions comparées et de souligner la théorie théosophique de l'unité essentielle des manifestations religieuses. Pas une seule fois les Soufis n'ont perdu de vue qu'ils sont engagés dans une tâche — la tâche de transcender les formes extérieures, de faire cause commune avec le *fait* religieux, l'acquisition de la connaissance de la religion par des moyens directs. Sans doute était-il difficile d'expliquer dans les termes — plus grossiers — de la religion formelle, acceptée, cette unité dans l'expérience, néanmoins cette unité était là tout le temps. Ce qui se rapproche le plus de la vérité, dans la terminologie familière, est de dire que pour les Soufis et les autres mystiques du courant soufi, il s'agissait d'une étude psychologique et non pas académique. L'objet de l'étude, pour avoir recours une fois encore à la phraséologie limitée à notre disposition ici, était de s'ouvrir à la motivation intérieure qui essayait de pousser plus avant le développement de la conscience humaine. Le mysticisme et la religion, dans cette vision, sont donc le rattachement de l'individu et du groupe à la destinée de l'humanité, telle qu'elle s'exprime dans une incitation mentale.

La ressemblance entre la pensée et la pratique soufies et l'étrange culte du Zen, tel qu'il est pratiqué au Japon, culte regardé comme typiquement bouddhiste, est d'un grand intérêt. Le Zen se présente comme une transmission secrète, en dehors du domaine bouddhiste canonique, assurée par l'exemple et l'enseignement individuels. Historiquement, il n'est pas très ancien et ses adeptes ne le rattachent à aucun événement spécial dans la vie du Bouddha.

Les premières en date de ses annales remontent au ^x^e siècle, tandis que la première école fondée au Japon fut importée de Chine en 1191.

La période de l'implantation du Zen au Japon correspond au développement moderne des écoles indiennes sous l'impulsion soufie. Le lieu de son origine — la Chine du Sud — est l'endroit même où depuis des siècles on trouvait des colonies d'Arabes et d'autres Musulmans. Le Bouddhisme japonais ne date lui-même que de l'année 625 ; il s'implanta principalement dans les îles entre la seconde moitié du ^{vii}^e siècle et le début du ^{ix}^e siècle. La pénétration musulmane et soufie, ainsi que la conquête des sanctuaires bouddhistes traditionnels d'Asie Centrale, étaient déjà alors bien avancées ; ce fut des hauts lieux bouddhistes d'Afghanistan que le culte du Bouddha pénétra au Tibet, après la conquête musulmane.

Il existe des légendes qui rattachent le Zen chinois à l'Inde, et la tradition soufie affirme que les Soufis classiques des premiers temps

établirent un contact spirituel avec les disciples du *bodd*, comme ils avaient trouvé un dénominateur commun avec les mystiques des Hindous.

Les ressemblances entre le Zen et le Soufisme sont considérables, que ce soit dans la terminologie, les histoires ou les activités des maîtres. Aux yeux des Soufis, la pratique du Zen telle qu'elle est exposée dans la littérature populaire ressemble irrésistiblement à l'action d'une partie de la technique de « l'impact » (*zarb*), dans le Soufisme.

Le Dr Suzuki, le tout premier à donner du Zen un exposé littéraire, a, semble-t-il, raison de le considérer comme adapté à l'esprit extrême-oriental ; mais les idées, les allégories et les exemples contenus dans l'enseignement soufi étaient déjà bien établis, quand le maître Zen Yengo (1566-1642) écrivit la lettre citée en réponse à la question : « Qu'est-ce que le Zen ? » Ceux qui ont lu les chapitres précédents de ce livre sont déjà bien familiarisés avec ce genre de terminologie, si l'on fait la part de la forme bachelée du style extrême-oriental :

« Vous la recevez en pleine figure et à cet instant la chose entière se livre à vous. Un mot devrait suffire à l'homme intelligent pour être convaincu de sa vérité, mais même alors l'erreur s'est insinuée. Bien plus encore, si elle est confiée au papier et à l'encre ou abandonnée à la démonstration verbale ou à l'argutie logique, elle vous fuit alors davantage. Chacun possède la grande vérité du Zen. Regardez dans votre propre être et ne la recherchez pas dans les autres. Votre esprit est au-dessus de toute forme ; il est libre et tranquille — et il grave son empreinte, assez paternellement, sur vos six sens et vos quatre éléments. En lui la lumière est absorbée. Faites taire le dualisme du sujet et de l'objet. Oubliez-les tous les deux, transcendez l'intellect, coupez-vous de la compréhension, et pénétrez directement, profondément, dans l'identité de l'esprit du Bouddha ; en dehors de lui il n'y a pas de réalités ⁽¹⁾. »

Il serait facile, à partir de ces faits frappants, d'établir la transmission du Soufisme et de voir, dans ce qu'on appelle de nos jours Zen, une dérivation ultime de cette source. Mais les Soufis croient que la base a toujours, obligatoirement, été là, à l'œuvre dans l'esprit humain. S'il y a eu un contact avec le Soufisme, il n'a fait qu'aider à ranimer la conscience intérieure de la seule vraie réalité.

Un Soufi chinois, Mr H. L. Ma, parlant à une réunion de l'Association Métaphysique de Hong-Kong, il y a une dizaine d'années, montre comment la façon de présenter les idées peut sembler varier avec l'environnement culturel :

« Avec tout le respect dû aux Chercheurs de Vérité, je dois dire que soufi est difficile à communiquer. — Pourquoi ? Parce que les nouveaux auditeurs s'attendent à ce que l'exposé d'un système suive leur schéma admis de pensée. Ils ne savent pas que ce schéma est ce qui ne va pas en eux. Soufi est en vous déjà. Vous le sentez mais vous ne savez pas ce que c'est. Lorsque vous ressentez certains sentiments de bonté, d'amour, de vérité, un désir de faire quelque chose avec tout vous-même — cela est Soufi. Vous pensez d'abord à vous-même — cela n'est pas Soufi. Vous avez une forte sympathie pour un sage éminent — cela est Soufi... Un homme demande à un maître ce qu'est Soufi, le maître le frappe. Il signifie par là :

(1) SUZUKI, *Introduction au Bouddhisme Zen*, Londres, 1959, p. 46.

« Montrez-moi la douleur et je vous montrerai Soufi. On dit au maître : « D'où vient la lumière ? » Il souffle sur la flamme. Il veut dire : « Dites-moi où elle est allée et je vous dirai d'où elle venait. » On ne peut répondre par des mots à ce que vous demandez avec des mots... »

Ceci peut sembler extrêmement oriental au lecteur occidental, mais les images utilisées (la douleur et la bougie) ne sont absolument pas des analogies extrême-orientales. Elles viennent directement des enseignements du « maître occidental », Rumi. La méthode de présentation des idées, rapide et parabolique, semble pourtant très chinoise. Elle n'en conserve pas moins l'esprit du Soufi.

C'est la manière dont le colonel Clarke présente ses impressions sur les Soufis, cependant, qui a le plus de chance de permettre à l'esprit occidental de saisir ce qu'est l'orientation des écoles et qui produit une atmosphère nécessaire à l'esprit occidental :

« La sublime poésie amoureuse des saints soufis, la nature totalement pratique de leurs enseignements, la ferveur alliée à un sens profond, fondamental, de leur mission, de la satisfaction des besoins, spirituels aussi bien que physiques, la confiance dans le message et le futur de la race humaine : ce sont là quelques-unes des contributions marquantes de cette merveilleuse société, dont les membres connaissent la sensation indiscutable et durable d'être du nombre des anciens élus ⁽¹⁾. »

(1) Col. A. CLARKE, *Lettres à L'Angleterre*, Calcutta, 1911, p. 149.

NOTES

PROPAGATION ARABE EN EUROPE

« La tradition occidentale d'étude est, entre autres, une tradition sarrazine, si par là on entend le point de concentration des nombreux stimuli qui, en Espagne, en Sicile et ailleurs, constituent une grande partie de ce que l'on considère comme un prolongement de la culture grecque et latine. »

« Le moment où la France tint le sceptre littéraire coïncide avec la croissance et le haut développement de l'école arabisante de Montpellier, qui vint se placer sous l'influence des juifs arabisés d'Espagne. Montpellier, en raison de sa situation géographique avec l'Andalousie d'une part, la Sicile et la péninsule italienne de l'autre, attirait quantité d'étudiants venus de l'Occident latin, qui après s'être imprégnés des sources arabes accessibles alors, se dispersaient à nouveau en Europe, faisant ainsi pénétrer dans tout l'édifice culturel médiéval, l'éclat de l'érudition arabe. L'Enseignement des alumni de Montpellier qui, ultérieurement, exerça une influence prépondérante sur la littérature médiévale, sur le continent et en Angleterre, représente un des facteurs historiques dominant du Moyen Âge. Les variétés nouvellement florissantes des chansons de geste, combinées avec l'apport régulier d'œuvres arabes venues de l'Espagne du Sud, qui étaient en majorité rendues indifféremment en latin, traduisaient la fluidité des langues et des sciences (la médecine y compris) particulièrement sensibles aux influences arabes. »

(Docteur D. Campbell, *Médecine Arabe*, I, Londres, 1926, pp. 196-97.)

ESSOR

Il y a quatre « conditions » majeures de l'homme. Toute l'humanité se trouve répartie en elles. Selon ces conditions, il faut que les progrès soient établis suivant un plan. L'individu se comportera d'une façon différente, il pourra sembler être une personne différente, il prendra des décisions selon la condition, et le degré de cette condition, qu'il aura atteint. Selon la doctrine soufie, tout le monde n'atteint pas chaque étape de chacune de ces conditions. Dans la formulation soufie, la différence dépend de l'existence de ces quatre conditions, de leur plénitude et de leur rapport avec l'humanité tout entière. — Shah Mohammed Gwath, dans *Les Secrets de la Voie Naqshbandi*, formule ces conditions en termes religieux :

1. L'Humanité (*naseit*) — la condition ordinaire.
2. Sur la Voie (*tarikā*) — le niveau des anges, dans le sens cosmique.
3. La Force — identique à ce qu'on appelle « le pouvoir » (*jabarut*), ou le véritable pouvoir de faire.
4. L'Absorption (*Lahut*) — en référence à la condition « de divinité » dans une autre sphère.

Il s'agit pour chaque soufi de passer d'une étape de ces conditions à une autre. C'est la responsabilité du maître de rendre cela possible, grâce à l'instruction qu'il propose. Le Guide a la responsabilité de faire le lien entre le progrès individuel et l'ensemble des besoins de l'humanité. D'innombrables techniques et activités soufies se rapportent en fin de compte à l'application de ce concept.

BARAKA (RACINES ET DÉRIVÉS EN ARABE)

BARaKb	= se tenir ferme, habiter.
BARaK'ala	= s'asseoir.
BARRaKI	= féliciter (dialecte syrien).
BARRaK'ala	= bénir.
TaBARaK	= être loué.
TaBARRaKb	= être de bon augure.
BARaK-at	= bénédiction, abondance.
BiRK-at	= fontaine, réservoir, flaque.
BARIK	= heureux, dattes fraîches à la crème.
BARRAK	= meunier.
MuBARaK	= béni.
BARRaK	= faire agenouiller, plier le genou.

Les *Carbonari* italiens, à l'origine une fraternité mystique, utilisèrent la coïncidence entre l'arabe *baraka* et l'italien *baracca*. Ce dernier mot signifiant « un abri sans mur, une caserne, un entrepôt, un engagement, une entreprise ». Ils utilisèrent ce terme pour désigner la Loge. En juillet 1957, M. John Hamilton publia dans le *Hibbert Journal* un article où il proposait que le mot *baraka* soit utilisé en anglais pour indiquer certaines qualités des gens ou des objets telles que « la vertu immanée par Jésus et autres grands guérisseurs ». De son côté le professeur Robert Graves soutint la même idée dans une importante conférence donnée en Amérique. Ce mot est familier aux nombreuses personnes qui ont vécu en Orient, mais il a un sens plus large que celui donné dans son sens courant. Le président de Gaulle — France — en disant : « J'ai la *baraka* » l'a utilisé dans le sens de l'invulnérabilité personnelle rendue nécessaire par le sentiment du besoin de mener à bien une mission ou une fonction.

BEDIL

Mirza Abdul-Qadir Bedil qui vécut au temps de l'empereur indien Aurangzeb, est, en tant que maître soufi, hautement estimé en Inde et en Asie centrale. Un recueil de ses trente et un mille poèmes d'une construction exceptionnellement originale fut publié par une assemblée de savants en Afghanistan en 1962.

NOIR ET SAGE

En Europe l'emploi idiomatique du mot « noir » pour désigner quelque chose de déplaisant a, au cours du Moyen Age, masqué son sens technique

spécial. On peut se rapporter à la notion d'occulte pour le mot « sombre », alors quelque chose de caché peut établir un pont qui reliera le sens de ce concept avec son implication de sagesse cachée, et aussi par extension, avec l'idée de commandement. A La Mecque, la « Kaaba » (le temple cubique, le Saint des Saints) est drapée de noir, ce qui s'interprète ésotériquement comme jeu sur les mots qui, en arabe, ont le son FHM, et qui signifient soit « noir », soit « sage », qui comprend. Le mot *sayed* (prince) est relié à une autre racine du mot noir, la racine SWD. A l'origine la bannière du Prophète Mohammed était noire, ce qui représentait à la fois la sagesse et le commandement. Bien entendu cette association d'idées ne se retrouve pas dans la traduction de la formule soufie : « Dans le noir, la Voie » (*Dar tariki, tarigat*). L'effet de noir et blanc de l'échiquier (la lumière — la compréhension — vient de l'obscurité) qui, à ce qu'on dit, a été transmis aux Soufis depuis l'antiquité la plus reculée, symbolise cette dualité. De bien des façons, les assemblées soufies perpétuent dans leurs rituels l'alternance de lumière et d'obscurité, de noir et de blanc. Une de ces méthodes consiste à étendre sur le sol, de l'endroit où se tient la réunion, une étoffe successivement noire et blanche ; une autre consiste à allumer et à éteindre une lampe tour à tour.

MAÎTRES CLASSIQUES

Il y a trois « générations » ou « vagues » de maîtres pendant la période classique. Tous les Soufis croient être les dépositaires de la *baraka* accumulée par ces maîtres qui sont de ce fait leurs ancêtres spirituels.

Dans la première génération : Abu Bakr, Umar, Ali, Bilal, Ibn Riyah, Abu Abdullah, Salman le Persan — les Sept Grands.

Dans la deuxième génération : Uways el Qarni, Hiran ibn Haya, Hasan el Basri — les Quatre Guides (« Couronnes »).

Dans la troisième génération : Habib Ajami, Malik ibn Dinar, Imam Abu Hanifar, Daud de Tai, Dhu'l-Nun L'Égyptien, Ibrahim Ibn Adam, Abu Yazid, Sair el-Saqti, Abu Hafa, Maaruf Karkhi, Junaid — les Onze Sheikhs Transmetteurs.

Ce sont les maîtres qui concentrèrent les enseignements et les transmirent de façon à permettre les développements des écoles qui apparurent par la suite sous la forme des Ordres derviches.

CONFLUENCE

Comme ceux qui étudient la religion comparée ont noté des similitudes entre les formes extérieures et les doctrines de nombreuses fois, de même, en matière de mysticisme, le Soufisme a souligné de façon continue l'identité essentielle du courant de transmission de la connaissance intérieure. En Orient, le prince mogol Dara Shikoh écrivit la *Confluence des Deux Mers*, soulignant la rencontre entre le Soufisme et le prime mysticisme hindou. Les Rosicruciens, en Occident, adoptèrent presque littéralement l'enseignement des Illuministes soufis espagnols, en proclamant l'existence d'une continuité sans faille de l'enseignement intérieur, dans laquelle ils incluaient « Hermès ». Les illuminés occidentaux incluaient Mohammed, dans leur chaîne de transmetteurs. En 1617, le comte Michael Maier écrivit : *Symbola Aurea Mensae Duodecim Nationum* (Contributions de Douze Nations à la Table d'Or), dans lequel il montrait que la tradition soufie d'une succession des maîtres était encore maintenue.

Parmi les enseignants alchimiques se trouvent plusieurs que les Soufis reconnaissent et dont certains sont des Occidentaux qui avaient étudié le folklore Sarrasin. Ce sont : Hermès d'Égypte, Marie l'Hébraïque, le Grec

Démocrite, Morienus de Rome, Avicenne (Ibn Sina) d'Arabie, Albertus Magnus d'Allemagne, Arnauld de Villaneuve de France, Thomas d'Aquin d'Italie, Raymond Lulle d'Espagne, Roger Bacon d'Angleterre, Melchior Cibiensis de Hongrie et le Sarmathe Anonyme (Michel Sendivogius) de Pologne. Nous savons également que toute l'alchimie Occidentale est attribuée par tradition au Soufi Geber (Jabir Ibn el-Hayyan).

CONSCIENCE

La communication entre les esprits, qui est établie par le Soufisme, revêt plusieurs aspects. Au moyen des exercices *Tasarruf* qui « dégagent » l'individualité, il y a une interaction des esprits. Les Soufis utilisent ceci à dessein de guérir et c'est par cette technique que sont effectuées la plupart de leurs guérisons inexplicables, sans parler de l'application de techniques plus simples (voir J. Hallaji, *Techniques Hypnothérapeutiques dans une Communauté d'Asie Centrale*, Journal International d'Hypnoses cliniques et expérimentales, octobre 1962). La théorie de l'Inconscient Collectif de Jung est exposée par l'Espagnol Ibn Rushd (1126-1198). Rumi s'y reportait souvent aussi et la force et la signification de cette théorie sont des sujets de spécialisation soufie. Rumi note que ce phénomène est un phénomène de conscience supérieure : « L'animalité est divisée sans l'esprit ; l'esprit humain a une âme. » On en parle généralement comme de la « grande âme ».

MORT ET RENAISSANCE

L'homme doit « mourir avant de mourir » (Mohammed) ou « naître à nouveau » dans cette vie : ce thème revient dans de très nombreuses formes de pratiques initiatiques. Cependant, dans presque tous les cas, il s'agit d'un message symbolique qu'on commémore par un simple mime ou un rituel. Les soufis croient qu'ils préservent le sens originel de cet enseignement et ils marquent les trois principaux degrés d'initiation par un processus de « mort ». Lors de ce processus, le candidat doit passer par certaines expériences spécifiques (appelées d'un terme technique : « morts »). La cérémonie d'initiation elle-même ne fait que commémorer cet événement ; mais il s'agit cependant de plus que de la simple dramatisation d'un symbole. Les trois morts sont :

1. La Mort Blanche.
2. La Mort Verte.
3. La Mort Noire.

Il y a une série d'exercices psychologiques et autres conduisant aux expériences spirituelles mentionnées comme « morts » et qui comprennent trois facteurs marquants :

1. L'abstinence et le contrôle des fonctions physiques.
2. La « pauvreté » qui inclut l'indépendance vis-à-vis des choses matérielles.
3. La libération émotionnelle gagnée par des exercices tels que ceux qui consistent à surmonter des obstacles évitables et à « jouer un rôle » afin d'observer les réactions des autres.

Le travail du disciple sous la direction d'un maître suit un plan spécial qui offre au Chercheur des occasions d'exercer la conscience qu'il a de ces trois stades. Puisque le soufisme se sert de l'organisation normale du « monde » comme d'un terrain d'entraînement, les trois « morts » impliquent toujours des entreprises spécifiques poursuivies dans la société humaine et conduisant aux expériences spirituelles désignées par les trois « morts » et la « renaissance » qui s'ensuit, c'est-à-dire la transformation qui en résulte.

POINTS

Chez les Soufis, NQT — « point », « accent », quelquefois « abréviation » — a une valeur importante dans la transmission des enseignements. Sous un angle ceci se rattache à la partie mathématique du Soufisme. Le mot Arabe pour « géomètre » ou « architecte » est *muhandis*. Il se compose des lettres M, H, N, D, S qui équivalent aux nombres 40, 5, 50, 4, 60. Le total est 159. Ce nombre redivisé conventionnellement en dizaines, centaines et unités donne :

$$\begin{aligned} 100 &= Q \\ 50 &= N \\ 9 &= T \end{aligned}$$

Les trois consonnes, combinées dans l'ordre 2,1,3, donnent la racine NQT. Cette racine signifie « point », « accent ». Dans certaines pratiques cérémoniales, par conséquent, on se sert du mot « accent » pour transmettre le mot caché qui lui est apparenté — le mot *muhandis*, le Premier Bâtitteur. Il y a beaucoup d'autres ingrédients dans cette combinaison de nombres. En voici un exemple : les deux premières lettres (Q, N) signifient en Arabe « méditation profonde », autre mot pour Soufisme. La lettre restante, le T, veut dire dans la liste « occulte » des lettres arabes « connaissance intérieure ». De là, dans certaines situations, on a recours à des dialogues spéciaux. Par exemple quand une personne à un des premiers degrés d'appartenance est mise à l'épreuve quant à sa connaissance formelle de la manière dont procède le chiffrage des mots, un certain dialogue doit avoir lieu :

Interrogateur : Que signifie le Géomètre ?

Candidat : Il est représenté par le point (NQT)

I : Comment l'écrit-on ?

C : Comme un point.

I : Qu'est-ce qui vient après la méditation (QN) ?

C : La connaissance intérieure (la lettre T).

I : Voulez-vous me le dire ?

C : J'ai seulement les deux tiers — N et Q.

I : J'ai le troisième tiers — T, qui signifie « caché ».

ÉLÉMENTS DU SOUFISME

Les Dix Éléments des Soufis se rapportent à la structure de l'effort individuel dans lequel le Chercheur trouve le potentiel qui lui permet de devenir éveillé, ou vivant, dans les dimensions supérieures qui se tiennent en dehors de l'expérience familière. El-Farisi les a ainsi énumérés :

1. Séparation de l'unification.
2. Perception de l'audition.
3. Compagnonnage et association.
4. Préférence correcte.
5. Abandon du choix.
6. L'obtention rapide d'un certain état.
7. Pénétration de pensée, examen de soi.
8. Voyage et mouvement.
9. Abandon des fruits du travail.
10. Absence du désir d'acquiescer ou de la cupidité.

Les exercices et l'entraînement soufis sont basés sur ces Dix Éléments. Selon le besoin du disciple, le maître choisira pour lui des programmes d'étude et d'action qui lui offriront l'occasion d'exercer les fonctions résumées par ces Éléments. Ces facteurs sont donc la base de la préparation de l'indi-

vidu au développement. Il ne pourrait sans elle le supporter ou le percevoir, encore moins l'atteindre.

HAFIZ

Khaja Shamsuddin Hafiz (littéralement Maître Soleil de la Foi, le Protecteur, celui qui connaît le Coran par cœur) mourut en 1393. L'un des plus grands de tous les poètes persans ; ses œuvres sont connues sous le titre de *L'Interprète des Secrets* et les *Discours de l'Invisible*. Son recueil, le *Diwan*, recèle, sous l'apparence de vers sensuels, nombre d'expériences soufies. On l'utilise comme manuel, et aussi (le vulgaire) pour dire la bonne aventure, en l'ouvrant au hasard. Originaire d'Ispahan, la famille émigra à Shiraz. La date de sa mort est renfermée dans un poème visible sur sa tombe, qui lui-même donne la clef du fait que cette date est renfermée dans le chiffrage numérique utilisé par les Soufis : « Si vous voulez savoir quand il se chercha une place dans la poussière de Musalla, cherchez la date dans la poussière de Musalla. » « Poussière de Musalla » (*Khak-i-Musalla*), déchiffré, donne le nombre 791, équivalent, dans le calendrier musulman, à l'année 1389. Hafiz était le maître de rois, et en même temps était adoré du peuple. Son influence reste encore sans rivale dans la littérature persane.

HALLAJ

Hussein Ibn Mansur el-Hallaj est le grand martyr des Soufis. Comme beaucoup d'Adeptes, il prit pour surnom un nom de métier — Hallaj, cardeur de laine, ou apprêteur de cotonnades — ce qui a fait supposer à la plupart des commentateurs que tel était son état ou celui de sa famille. L'une des raisons guidant ce choix est l'utilisation d'une corporation professionnelle comme couverture de groupes soufis et de leurs réunions. Autres exemples : Ghazali le Fileur et Attar l'Apothicaire. Mais les Soufis choisissent toujours des noms de métiers susceptibles (grâce à un double sens) de correspondre à leur engagement soufique. Hallaj fut choisi à cause de l'association entre la laine (*suf*) et sa vocation ; à cause aussi d'un autre sens, en Arabe, de la racine HLJ : « marcher lentement », ou « lancer des éclairs ».

Il était connu sous le nom populaire de Mansur, mais c'était là en réalité le nom de son père, un ancien Mage. Il fut exécuté en 922 pour avoir prononcé des paroles telles que « Je suis la Vérité » (*Ana el-Haqq*) et pour avoir refusé de se rétracter, prononçant ainsi l'ultime blasphème. On le disait alchimiste, comme beaucoup de Soufis, et dans des écrits hostiles, existant encore, on le dépeint comme un simulateur rusé. Aux yeux des Soufis, dont quelques-uns des plus grands furent ses amis, et ses contemporains, c'est l'un de leurs plus grands maîtres.

Il tenait chez lui des réunions secrètes, et devint, grâce à son enseignement et aux miracles qu'il accomplit, très puissant. Bref, il constituait une menace politique. Il enseignait que le Soufisme représentait la vérité intérieure de toute vraie religion, et, comme il insistait sur l'importance de Jésus comme maître Soufi, il fut accusé par des fauques d'être en secret un Chrétien. Entre autres choses, on retenait contre lui qu'il possédait nombre de livres merveilleusement enjolivés et décorés. On considérait comme une hérésie au dernier degré qu'il affirmât que l'on pût accomplir n'importe où le pèlerinage de La Mecque — en s'y consacrant et s'y préparant de façon adéquate. Hujwiri (*Révélation des Choses Voilées*) défend Hallaj avec autorité, se fondant sur le fait que les actes et les paroles des Soufis ne doivent pas être soumis à l'interprétation de critères inférieurs. Tenter d'exprimer la Réalité, dit-il, en termes ordinaires, est une impossibilité. De même, la tentative ne crée pas la signification.

Le mardi 26 mars 922, Hallaj, condamné par l'Inquisition du Calife el-Muqtadir, se rendit au lieu prévu pour son exécution. Il fut torturé et écartelé, mais ne montra point de peur. Voici sa dernière prière publique, alors qu'il pouvait encore parler :

« O Seigneur, fais que je sois plein de reconnaissance pour la *baraka* que j'ai reçue, moi à qui il a été donné de connaître ce que d'autres ne connaissent pas. Aussi les mystères divins qui sont interdits aux autres ne le sont-ils plus pour moi. Accorde pardon et miséricorde à Tes serviteurs que voici assemblés en ce lieu pour me tuer ; car si Tu leur avais révélé ce que Tu m'as révélé, ils n'agiraient pas de la sorte. »

HANIFS

Les Soufis considèrent que la perte du fil conducteur soufi par de nombreuses écoles métaphysiques avec, comme résultat, l'échec de ces écoles à pourvoir au réel accomplissement de leurs élèves, est une cause de la quête, de la recherche d'un maître, qui préoccupait tant de gens dans les temps anciens. Certains compagnons de Mohammed eux-mêmes décrivaient cette quête comme s'appliquant à eux-mêmes. L'un d'eux était Saiman le Persan. Il raconta comment il se lassa des purs rituels des Zoroastriens et se mit en route vers le sud à la recherche de la foi et des pratiques des Hanifs. Il s'attacha d'abord à un maître chrétien, puis à un autre. Quand ce dernier mourut, il dit à Saiman de se mettre en voyage vers le sud pour chercher un interprète du savoir hanifite. Après avoir été capturé et vendu comme esclave, il trouva le cercle immédiat des disciples de Mohammed à Médine. Quelles étaient ces pratiques des Hanifs que les Soufis assimilent au Soufisme ?

Les Soufis croient que le choix de ce mot s'explique de lui-même, de même que pour beaucoup d'autres qui ne sont que des tentatives de transmettre au moyen d'une racine des sens variés. La racine de trois lettres HNF est, à la base, associée au concept de « se pencher d'un côté » — référence aux mouvements rythmiques des Soufis. Un dérivé de HNF est la forme TaHaNNaF, qui signifie « agir comme un Hanifite » ; et *tahannaffi* signifie « faire quelque chose avec exactitude ». Nous avons ici un mot-image d'exercices exécutés selon un plan établi ; mais aussi potentiellement « d'un seul côté » — ce qui, enseignent les Soufis, signifie d'une façon excentrique aussi bien que rythmique. Le mot *hanif*, venu aussi de la même racine, est le substantif. Il s'emploie aussi pour droiture. Une telle variété de sens paraîtrait déconcertante si l'on ne se rendait pas compte que des idées telles que « faire quelque chose avec exactitude » et « se pencher d'un côté » peuvent être assimilées l'une à l'autre au sein d'un certain système — celui des Soufis. Ce n'est pas dire, évidemment, que la racine fut inventée par les Soufis, ni même que les mots ne soient utilisés tous les jours dans leur sens direct. Ce qu'il est important de noter, c'est que, pour les Soufis, certains mots sont choisis pour décrire un complexe d'idées qui s'accordent avec un grand nombre d'idées et de pratiques soufies et bâtissent, à y regarder de près, un mot-image.

C'est comme si l'on avait à prendre un mot en anglais, un mot avec de nombreux sens, et à l'utiliser parce que, parmi ces sens, s'en trouveraient plusieurs qui, pris ensemble, transmettraient un message ou une présentation composite de certains éléments essentiels. Ce procédé est plutôt plus élaboré que le jeu sur les mots ou la simple rime. Il étend les dimensions du sens, pour ainsi dire, à travers le mot et ses dérivés.

LES SOUFIS CACHÉS

Selon l'enseignement Soufi il existe plusieurs sortes de saints invisibles (« les amis ») correspondant à ce besoin qu'a l'humanité d'une certaine représentation d'activité psychique ou psychologique dans l'ensemble de la Communauté. Hujwiri (*Révélation des Choses Voilées*, traduction Nicholson, p. 213) déclare : « Parmi eux il y en a quatre mille qui sont cachés ; ils ne se connaissent pas entre eux et n'ont pas conscience de l'excellence de leur état, mais en toutes circonstances ils restent cachés à leurs propres yeux et à ceux de l'humanité. Des traditions nous sont parvenues qui le disent, et les Saints en proclament la véracité ; et — Dieu soit loué — j'ai eu personnellement l'expérience oculaire de ce fait. »

E. H. Whinfield (*Mathnawi*, Londres, 1887, p. 27 et suivantes) rattachait plus étroitement ce concept aux idées courantes sur ces gens, qui ils sont et ce qu'ils sont :

« C'est une doctrine très remarquable que celle des Saints non reconnus. Il existe toujours sur terre quatre mille personnes qui sont, pour ainsi dire, des saints sans le savoir. Il s'agit de ceux-là qui sont nés avec une bonté naturelle qui les élève sans effort jusqu'à un point que la plupart s'efforcent en vain d'atteindre — des âmes loyales, douces, désintéressées, douées d'une intuition naturelle du bien et d'une inclination naturelle à le rechercher — soutien et réconfort de ceux qui goûtent la bénédiction de leur compagnie, et qui, lorsqu'ils s'en sont allés, sont peut-être canonisés dans le cœur d'un ou deux qui les aimaient. Une bonté spontanée de cette sorte ne doit pas être soumise à des règles ou à des formes ; c'est l'inclination intérieure, non l'ordonnance extérieure qui est la source de leur bonté. « Contre elle point de loi. » Ils ont en propre une qualité de pensée et de caractère tout à fait indépendante des louanges ou des blâmes des « hommes extérieurs ». »

Dans son enseignement le Soufisme reconnaît à de tels hommes une place dans l'ensemble du plan de l'évolution humaine.

JAMI (DÂJMI)

Molla Nurudin Abdarahman Jami (littéralement Maître Lumière de la Foi, Serviteur du Miséricordieux, de Jam) naquit au Khorassan en 1414, et mourut à Herat en 1492. Jami fut spiritualisé par le regard du grand maître Mohammed Parsa qui, selon les dires mêmes du poète, visita son village natal alors qu'il était petit garçon. C'était un maître de l'Ordre Naqshbandi. Les enseignements soufis sont parfois exposés au grand jour, parfois cachés dans ses œuvres poétiques extraordinaires et ses autres ouvrages. Citons les romans de Salamay et d'Absal et l'épopée de Joseph et de Zuleikha, contes allégoriques qui sont parmi les plus grands morceaux de la littérature persane jamais écrits. La *Demeure du Printemps* contient des matériaux initiatiques de la plus haute importance. Jami fut grand voyageur, théologien, hagiographe, grammairien et prosodiste aussi bien que théoricien de la musique. Ses pouvoirs intellectuels étaient tels qu'après avoir étudié avec le Maître Ali de Samarcande, il fut bientôt reconnu supérieur à celui-ci par le grand docteur Rum. Ce dernier avait dit, en s'adressant à une grande assemblée : « Depuis la construction de cette cité, personne n'a jamais traversé l'Oxus pour venir à Samarcande, qui égalât le jeune Jami en esprit et par l'usage qu'il fit de cet esprit. » Jami choisit ce nom de lieu comme pseudonyme, parce qu'il donne, après déchiffrement, 54, nombre qui devient, après transposition en lettres, ND. Ce groupe de lettres, en arabe, signifie : groupe d'idées — idole — adversaire — continu — parfum composé — tous concepts poétiques soufis liés à l'« état » ou « mouvement » du soufi.

nous la comparons avec la littérature soufie sur les exercices. Ceci est étonnamment facile à démontrer, quoiqu'il semble que personne en Occident n'ait remarqué la relation. Dans le Soufisme, les « *lataif* » sont ainsi localisés : La Pensée (*qalb*), couleur jaune, localisation : le côté gauche du corps. L'Esprit (*ruh*), couleur rouge — localisation : le côté droit du corps. La Conscience (*sirr*), couleur blanche — localisation : le plexus solaire. L'Intuition (*khaft*), couleur noire, localisation : le front. La Perception profonde de la Conscience (*ikhfa*), couleur verte — localisation : le centre de la poitrine. Dans l'alchimie occidentale, la « succession des couleurs manifestée » est de très grande importance. Chez les alchimistes chrétiens la succession noire-blanc-jaune-rouge est très courante. On notera tout de suite que cette succession, transposée en ses équivalents physiques, forme le signe de la Croix. Les exercices alchimiques ont donc pour but d'activer les couleurs (localisations = *lataif*) par l'acte du signe de croix. C'est une adaptation de la méthode soufie dont l'ordre d'activation est ainsi : jaune-rouge-blanc-noir-vert. En alchimie, encore une fois, la succession est quelquefois donnée ainsi : noir (subsidiairement gris = développement partiel de la faculté noire, le front), blanc (le plexus solaire, le second point du signe de la croix), vert (une autre correspondance soufie pour le côté droit de la poitrine), jaune citron (le côté gauche de la poitrine, le « cœur »), rouge (le côté droit de la poitrine). Quelquefois, comme second stade, le paon (couleurs variées) apparaît dans la conscience. Ce signe, important aux yeux des alchimistes, est connu des Soufis comme une condition spéciale, non invariable, qui se produit dans la pensée quand la conscience est submergée par des couleurs changeantes ou photismes.

C'est un stade qui précède la stabilisation de la conscience, et il peut être comparé en quelque sorte aux illusions colorées produites par les hallucinogènes. Les Soufis portent des vêtements (souvent des turbans) de la couleur qui correspond à leur développement dans ce système spécial. Ceux qui étudient l'alchimie d'une manière littéraire restent à tâtonner devant un mystère qui n'est pas si compliqué s'il est compris dans son sens réel.

LE VERSET DE LA LUMIÈRE

Le Verset de la Lumière du Coran (Sourate 24, verset 35) se présente de lui-même comme une allégorie avec une signification intérieure qu'il faut comprendre métaphoriquement.

L'idée d'illuminisme, et en particulier l'analogie de la Lampe dans le Soufisme et ses dérivés, vient de ce verset. Transmettre la signification de l'allégorie de la Lampe, cela constitue une partie du développement ésotérique soufi, car, dès que la conscience individuelle est capable de percevoir la Lampe, l'expérience doit en être faite.

Voici le Verset de la Lumière :

Allah est la Lumière des cieux et de la terre. Sa lumière est semblable à une lampe dans une niche. La lampe se trouve au sein d'un cristal, comme une Étoile brillante. Elle tire sa lumière d'un olivier béni, qui n'est ni de l'Est ni de l'Ouest ; son huile même est presque brillante, sans l'aide d'aucune flamme.

Lumière sur Lumière.

Ce passage mystique donne l'essence du Soufisme, et il reuferme la nature de la connaissance des dimensions nouvelles de la conscience humaine qui vient au-delà de l'intellect.

C'est le sujet de la *Niche pour les Lumières* du grand Ghazali, ouvrage classique soufi.

MIRAMOLIN

La traduction médiévale du titre arabe Emir-el-Mominin (Commandeur des Croyants, Caliphe) d'Espagne et d'Afrique était Miramolin, tentative de reproduction des sons des mots originaux. Communément, si on se place du point de vue de l'espagnol, le mot a l'air d'être composé des termes « regarder » (*mirar*) et « moulin » (*molino*). Si nous transposons en arabe cette idée de « moulin » comme me l'expliquèrent les descendants maures des Arabes d'Espagne qui furent expulsés dans les années 1490, nous obtenons le mot *rahi*. Quels sont les autres sens de *rahi* en arabe ?

Rahi : Moulin ; le plus fort de la mêlée ; chef de tribu ; troupeau de chameaux.

Mirat signifie « vivres, froment ».

Le moulin que Dnn Quichotte attaqua était, par analogie et coïncidence linguistique, un moulin, mais il signifiait aussi « le plus fort de la mêlée, le chef de la tribu », etc.

Il est impossible de transposer les associations en anglais, parce que le jeu des mots dépend de la coïncidence des sons. Puisque l'arabe n'est plus guère connu de nos jours en Espagne, cet aspect de la correspondance littéraire entre l'arabe et l'espagnol ne peut plus trouver d'application, si ce n'est uniquement pour quelques rares individus au Maroc.

Le Miramolin d'Afrique, représentant de l'élément fanatique de l'Islam, était impopulaire (c'est peu dire) parmi les Arabes d'Espagne et les Soufis.

FÊTES MYSTÉRIEUSES

Les mystériennes « fêtes » de sorcières se déroulaient le 2 février, le 1^{er} mai, le 1^{er} août et le 1^{er} novembre. Elles ne coïncident ni avec les saisons, ni avec les solstices, pour autant que la plupart des commentateurs puissent en juger. On en conclut donc qu'elles devaient être fondées sur quelque calendrier ancien indiquant les périodes d'accouplement animal. En fait ce sont des dates que célèbrent les Aniza (et autres Arabes), qui annoncent les changements de saisons dans la région du Golfe Persique — changements qu'on y observe encore aujourd'hui. Ils correspondent exactement :

au Printemps, *Rabi*

à l'Été, *Saif*

à l'Automne, *Karif*

à l'Hiver, *Shita*.

L'habitude des « sorcières » de marcher en rond dans le sens contraire des aiguilles d'une montre, qu'on considère en général comme un renversement maléfique des mouvements religieux normaux, est semblable à l'habitude islamique de faire le tour de la Kaaba. Les Soufis et autres musulmans sont les seuls groupes religieux qui pratiquent leur adoration par une rotation de droite à gauche.

NAQSHBANDI

Un des ordres soufis les plus répandus. Dans son sens littéral le nom est « Peintres », par analogie avec les corporations ou guildes des premiers Soufis classiques, tels que les bâtisseurs. L'Ordre a une branche intérieure et extérieure. De nombreux poètes persans emploient le mot *naqsh* (diagramme, tableau, carte, etc.) pour montrer le rapport entre ces Soufis et

la totalité du « plan » du développement humain auquel le Soufisme est prétendu contribuer. Rumi emploie le mot NQSH, bien avant que le fondateur présumé de l'Ordre (Bahaudin Naqshband) n'enseigne à Bokhara. Il dit : « Je suis un graveur créateur de formes (NaQQASH), à chaque instant je modèle une idole » (*Diwan*). Khayyam, plus tôt encore, emploie la même image : « Le cercle du monde est comme un anneau, en vérité nous sommes le sceau sur le chaton de la bague NQSH. » Les Naqshbandi font remonter leur pedigree spirituel à Mohammed par l'intermédiaire des premiers maîtres classiques. L'Ordre se considère comme une influence soufie, qui ne s'exprime qu'en partie dans sa forme extérieure, celle d'une école derviche d'apparence austère, qui aide au maintien de l'identité culturelle du milieu ambiant. Il était puissant en Turquie jusqu'à la révolution républicaine, et il domina par périodes à la fois les cours mongoles et ottomanes. Le caractère temporaire des écoles soufies, qui provoque leur remodelage et leur différence d'aspect dans de nombreux domaines, est évoqué par Rumi quand il dit : « Je ne suis ni d'eau, ni de feu, ni de vent qui souffle à tue-tête ; je ne suis pas de l'argile gravée MUNaQQiSH ; je me suis moqué de tout cela » (*Diwan*).

PRÉOCCUPATION IRRATIONNELLE

L'individu éduqué dans un cadre culturel occidental est souvent désavantagé lorsqu'il s'agit du problème d'apprendre, à cause de cette préoccupation qu'il a et qu'on pourrait formuler ainsi : « dominer ou être dominé », et à quoi il attache sans discernement une importance très grande. Souvent, il n'a conscience que de la forme primaire du « problème » (« dominer ou être dominié »), et ses filiations littéraires et philosophiques ne lui offrent que peu de chances de voir qu'il vient en réalité de ce qu'il présume que sa possibilité d'apprendre n'est pas moindre que si on formulait ledit problème ainsi : « combattre ou être combattu ». Certains observateurs occidentaux ont remarqué cette crise essentielle. Sous le titre de « Préoccupation irrationnelle », les rédacteurs d'une conférence récente ⁽¹⁾ parlent de cette caractéristique intrinsèque : « ... l'incapacité de faire que les autres réalisent nos propres désirs, et son contraire : la peur d'être sous le contrôle des autres, avec la perte subséquente de l'autonomie que nous croyons être fondamentale dans la conception que nous avons de nous-même. Ces deux opposés sont poussés jusqu'à l'absurde dans la mentalité paranoïaque, l'un des symptômes mentaux les plus courants chez l'homme occidental. »

NSHR

Na SHaR	= étendre, répandre, déployer.
Na SHaR	= scier du bois ; disséminer ; propager.
Na SHaR	= verdier après la pluie ; se développer le feuillage.
Na SHaR	= rappeler à la vie ; ressusciter (les morts).
Na SHiR	= se disperser la nuit dans une prairie.
Na SHR	= vie ; odeur suave ; les herbes renaissant après la pluie.
Ya UM El-NNuSHUR	= Jour de la résurrection.
NuSHARa	= sciure.
MINSHAR	= scie.

Le nom poétique d'Ibn El-Arabi dérive de la même racine que le substantif « scie » et il a été choisi conformément à la coutume soufie.

⁽¹⁾ A. E. BIDERMAN et H. ZIMMER (éd.), *La Manipulation du Comportement Humain*, New York, 1961, p. 7.

La mission soufie comprenait à la fois, comme nous le voyons avec la liste ci-dessus des dérivations, prises dans le dictionnaire, de la racine originelle NSHR, la dissémination du Soufisme, le renouveau de la connaissance, l'influence rafraîchissante de la pluie (*baraka*) sur les herbes. « Scier du bois » se réfère aussi bien à l'effort introduit dans la vie du Soufi qu'à la production de quelque chose de nouveau (sciure) à partir d'un matériau travaillé (le bois) : variation de la transmutation ou analogie de la « formation » dont font usage les Soufis. En alchimie il y avait la transmutation chimique ; dans la racine QLB (q. v.) il y avait le sens de « façonner, former » ; dans la racine NSHR, il y a le sens de production, sciure. C'est, naturellement, une allégorie du changement de l'homme et, alors que les Soufis ont gardé la souplesse du concept, dans d'autres sociétés s'est produite la fixation d'un seul aspect (tel que l'alchimie et la transmutation) attaché entièrement au concept limité d'alchimisation.

LES OBJECTIFS DU SOUFISME

Aveuglés par le mystère extérieur de la vie orientale, ou perdus dans les méandres d'une littérature qui baigne dans l'allégorie théologique et historique, la plupart des étudiants occidentaux du Soufisme, et surtout les académiques, semblaient s'arrêter à un stade d'expérience du but soufi trop peu avancé pour que cela leur soit profitable. Récemment (1962), un voyageur qui, en Afrique du Nord, passa quelque temps parmi des Soufis, rapporta de Tunisie un sens du but soufi qui peut sembler étrange à l'érudit traditionnel :

Les disciples devaient exécuter des exercices de mémorisation et de méditation qui développaient leur pouvoir de concentration et de réflexion. Il semblait que les autres poursuivaient une sorte d'entraînement de la pensée, le travail, ainsi que des exercices comme le *dhikr*, faisaient partie.

Quelques jours plus tard l'impression de mystère et d'étrangeté que j'avais ressentie fut remplacée par la sensation que si inhabituelles que ces pratiques puissent sembler au profane, ses adeptes ne les regardaient pas comme surnaturelles — terme que nous serions tentés d'employer. Comme l'a dit un jour le Sheikh Arif : « Nous faisons quelque chose de naturel qui est le résultat d'une recherche et d'une pratique dans la ligne du développement futur de l'humanité ; nous créons un homme *nouveau*. Et nous le faisons sans profit matériel. » Telle est donc leur attitude (O. M. Burke, « La Caravane Tunisienne », *Blackwood's Magazine*, N° 1756, Vol. 291, février 1962, p. 135).

POINT DE VUE

Puisque le Soufisme est fondé sur la réalisation de la vérité par les Soufis, son point de vue ne peut pas changer, même s'il semble que sa projection superficielle change. Les méthodes d'enseignement diffèrent selon les conditions culturelles. Dans d'autres systèmes c'est le point de vue philosophique qui subit des variations. Ceci a une grande signification car cela témoigne de l'ancienneté de la voie soufie. Cela indique que si au cours de l'histoire le point de vue des autres doctrines philosophiques a changé selon les milieux ambiants, les idéaux soufis sont restés conformes au modèle originel, en maintenant la conception d'un tout sans frontière (le Sirdar Ikbal Ali Shah, *Soufisme Islamique*, Londres, 1933, p. 10).

Accoutumés à regarder la philosophie comme un pis-aller, comme un tâtonnement vers la vérité changeant avec l'acquisition de simples informations, peu nombreux sont les gens qui de nos jours peuvent même saisir l'affirmation qu'il existe une vérité qui peut servir d'étalon de mesure à toutes choses, et qui est accessible à l'homme.

LE CULTE DE L'ANGE PAON

Chez les Yézides d'Irak, qui passent pour être les adorateurs du diable, existe un culte secret dont le symbolisme, le paon et le serpent noir, a dérouter les étudiants pendant des siècles. Cette difficulté n'est pourtant pas nécessaire, une fois que l'on sait que le groupe fut fondé par un Soufi renommé et que l'on connaît la façon dont fonctionne l'analogie poétique soufie. De même que les Bâtisseurs soufis, les voyageurs ou les Charbonniers, les Yézides étaient à l'origine une communauté de Soufis et leurs rituels sont centrés sur l'usage du symbolisme soufi classique et familier.

Malak tauus, qui signifie l'Ange Paon, c'est tout simplement : MaLaK, homonyme de MaLiK (« Roi », mot traditionnel pour Soufi), et TAUUS (Paon) qui correspond ici à son homophone TAUUS (Terre Verte). Si l'on note que Malak (Ange) est utilisé au sens où l'entend Ghazali pour qui « les anges sont les facultés supérieures dans l'homme », on peut voir que la prétendue idole des Yézides n'est qu'une allégorie de deux mots d'ordre soufis — l'expansion de la « terre », l'esprit, au moyen des facultés supérieures. Des deux mots sont l'un comme l'autre utilisés par les Soufis en dehors du culte Yézide. Les Yézides sont constitués en grades correspondant à des titres soufis initiatiques tels que *pir* (ancien), *Fakir* (pauvre), *Baba* (chef).

Lady Drower, qui étudia de très près le peuple du Paon en Irak dit du fondateur du groupe, le Sheikh Adi Ibn Musafir (Fils du Voyageur, un surnom soufi) : « On ne connaît rien à son sujet qui ne soit de la plus pure orthodoxie. Cependant c'était un Soufi, et les doctrines Secrètes du soufisme ont toujours été soupçonnées de panthéisme, de même que les sectes soufies l'étaient d'entretenir d'anciennes croyances » (*L'Ange Paon*, Londres, 1941, p. 152).

En plus de l'emblème du paon, les Yézides utilisent la figure du serpent qu'ils noircissent de suie. Ce noircissement symbolise le mot FEHM (charbon de bois, carbone). Le serpent lui-même, très loin d'être un symbole du mal ou de l'ancienne doctrine de la régénération par la mue, comme certains voudraient le croire, est choisi pour les mêmes raisons que le paon. En arabe, serpent se dit HaYYat. C'est une rime très proche d'un autre mot, HaYYAt, la vie, composé des mêmes lettres arabes. Le sens du serpent noir est donc : « Sagesse de la Vie ».

Comme c'est le cas pour d'autres organisations soufies, le système yézide a voyagé bien au-delà de son contexte culturel et il est devenu en certains lieux un simple mime. Une branche prospère du culte, qui semble, il est vrai, vénérer un « paon angélique », existait à Londres, rapporte-t-on, en 1962 (A. Daraul, *Sociétés Secrètes*, Londres, 1962).

C'est cette détérioration de la symbologie que l'on trouve dans tant d'étranges associations en Occident. La véritable intention de développement s'est trouvée assujettie à la forme, laquelle, à son tour, est utilisée pour produire l'émotion de groupe, substitut de l'expérience intérieure.

QALB

Le mot arabe QLB n'est pas limité en signification à la forme QaLB (cœur), une de ses formes les plus familières. Au sens soufi, on considère que QLB a les significations suivantes, dérivations, sorties tout droit du dictionnaire, de cette racine de trois lettres :

QaLaB = mettre une chose sens dessus dessous — Référence au dicton soufi : « Le monde est sens dessus dessous. »

QaLaB = extraire la moelle d'un palmier. Le palmier, comme on l'a noté ailleurs, est le terme soufi pour *baraka* et pour le carré magique de

quinze, qui contient du matériel soufi schématique et mathématique. La « moelle » est prise au sens d'essence, de partie vitale.

QaLaB = rongir — Appliqué aux dattes, le produit du palmier — Aliénation d'un processus soufi associé par la suite à l'idée alchimique d'« élixir rouge ».

AQLaB = être cuit d'un côté. Employé pour le pain, et dans un sens soufi spécial, signifiant une partie d'un processus de transformation qui se développe, analogue à la transformation d'une chose (la pâte) en ce qui semble en être une autre (le pain).

TaqaLLaB = être agité. Se dit d'un dormeur qui se retourne dans son sommeil. Employé en tant que terme technique soufi pour décrire l'incertitude ressentie par l'homme ordinaire qui est, suivant la convention à laquelle ont recours les Soufis, « endormi ».

QaLB = inverse; mettre à l'envers; mauvais côté. Associé aussi à « modelage » et « matrice » (QALiB), l'appareil formateur.

QaLB = cœur, pensée, âme; pensée intime; moelle, sève; la partie la meilleure. Employé aussi dans l'expression composée *qalb el-muqadas*, littéralement « le Sacré-Cœur » signifiant cette partie de l'humanité qui participe de l'essence de la divinité.

Les lettres Q + L + B, additionnées, donnent 132, nombre égal à celui du nom de Mohammed (M + H + M + M + D), le Logos ou essence de Mohammed. Trente-deux plus cent (Q) représentent le tiers du total de la divinité, les « quatre-vingt-dix-neuf noms de beauté ».

QUTUB

C'est celui qui passe pour être la tête invisible de tous les Soufis. Le sens littéral du mot est Pôle Magnétique, Pivot, Étoile Polaire, Chef. Transposé en nombres, il donne le total de 111 — l'unité trois fois répétée, la triple unité, la triple affirmation de la vérité, qui est une unité. Après décomposition en 100, 10 et 1 et substitution des lettres correspondantes, on obtient Q, Y et A. Le mot QYAA, formé avec ces lettres, signifie « être vacant, vide ». C'est la maison vacante, vide, purifiée où descend la *baraka* (la conscience humaine).

RAYMOND LULLE

Je suis redevable à M. Robert Pring-Mill d'Oxford d'une citation textuelle de la *Blanquerna* de Lulle, où il affirme avoir adopté la méthodologie dévotionnelle des Soufis, qu'il appelle « les hommes religieux parmi les Sarrasins ». (Communication en date du 26 juin 1962, citant l'édition dans les classiques Els Nostres du *L. de Ecce e Blanquerna* de Lulle. Vol. 3, p. 10 et suivantes.)

RAPPEL

Le mot *dhikr* (prononcé *zkr* dans les pays non-arabes) se réfère à certains exercices pratiqués dès le début de l'état de derviche. Ce mot signifie fondamentalement « souvenir »; il a le sens de rappel, de commémoration, d'invocation. « Rappel » se définit aussi maintenant comme étant le terme fondamental de l'activité religieuse des derviches. Le premier stade est de se rappeler soi-même, après quoi la fonction se déplace pour devenir harmonie avec la plus grande conscience. Le disciple doit se rappeler ou se reconnaître de diverses manières, puis abandonner très tôt cet exercice

sous cette forme, car il deviendrait une « cause indésirable ». Certains imitateurs du Soufisme, ayant vu des assemblées de Soufis, ont copié cette technique. Le grand Hakim Sanai nous met en garde contre l'abus du rappel, en faisant observer qu'il n'est utilisé que dans le premier stade :

Zikr juz dar rahi mujahid nist
Zikr dar majlisi mushaid nist.

« Le rappel n'existe que sur la voie de la lutte ; le Rappel, la répétition, ne se trouve pas dans l'assemblée de l'expérience » (*Le Jardin Muré de la Vérité*).

ROSE, ROSICRUCIEN, ROSAIRE

Les Chrétiens adoptèrent le rosaire des Sarrasins. Ce faisant, ils traduisirent le mot *el-wardia* (littéralement le récitant) par un autre mot qui se prononçait à l'origine presque de la même façon et qui signifiait « rosaire ». Le terme arabe entier pour le rosaire est *el-misbat el-wirdiat* (Celui qui fait la louange du Récitant ou de l'Approchant). Ce terme (WRD) est un terme technique spécial pour les exercices spéciaux des Soufis ou des derviches. La traduction catholique en latin n'est pas tant une traduction inexacte qu'une adoption de la méthode poétique soufie (on pourrait presque dire héraldique) qui consiste à se servir d'un mot similaire pour créer une image. De là vient que le mot *wird* (exercice derviche) était utilisé poétiquement par les Soufis comme *WaRD* (rose). Un développement semblable s'est produit avec le terme « Rosicrucien ». C'est une traduction directe de la racine WRD et du mot qui signifie « croix » en arabe, SLB. Dans son sens originel, l'expression signifie WRD (exercice) plus SLB (extraire la moelle). D'où ce n'est qu'accessoirement que SLB (qui a aussi le sens de « croix ») apparaît dans l'expression « Rosicrucien ». Tirant parti de cette coïncidence ou de cette juxtaposition poétique, les Soufis disent toutefois : « Nous avons la moelle de la Croix tandis que les Chrétiens n'ont que le crucifix », et autres formules de ce genre. La traduction en fait disparaître la signification. Tout un Ordre derviche (celui de Abdul-Qadir el-Jilani) est formé autour de l'idée de la Rose dans ce sens initiatique, et on nomme son fondateur la Rose de Baghddad. L'ignorance de ce contexte a causé beaucoup de spéculation inutile à propos d'entités telles que les Rosicruciens. Ceux-ci ont prétendu de façon répétée posséder l'enseignement ancien renfermé dans le développement parallèle connu comme alchimie, et qui fut annoncé aussi par le Frère Bacon, revendiqué lui-même comme Rosicrucien, alchimiste, illuminé. L'origine de toutes ces sociétés dans le Soufisme fournit la réponse à ces questions : à laquelle d'entre elles Bacon appartenait-il ? Qu'était réellement la doctrine secrète ? Une grande part du symbolisme rosicrucien est soufi. Martin Luther mit la Rose, la Croix et l'Anneau (*halqa*, le groupe soufi) dans son emblème. Celui-ci a certainement été donné par un initié soufi.

LE LANGAGE SACRÉ

L'arabe classique est cette version de l'arabe qui était utilisée par la tribu des Koreshites, gardiens héréditaires du Temple de La Mecque, à laquelle appartenait Mohammed. Longtemps avant qu'on en vienne à considérer l'arabe comme une langue sacrée parce qu'il est le véhicule du Coran, il était parlé par la classe sacerdotale de La Mecque — sanctuaire dont la légende historique religieuse prend naissance avec Adam et Ève. L'arabe, le plus précis et le premier des langages sémitiques, se révèle être

originellement un langage construit. Il est bâti sur des principes mathématiques — phénomène qui n'a pas son pareil dans aucune autre langue. L'analyse soufie de ses combinaisons de concepts fondamentaux montre que les idées, particulièrement les idées initiatiques ou religieuses, aussi bien que psychologiques, sont associées collectivement autour d'un radical d'une façon apparemment logique et délibérée qui pourrait difficilement passer pour fortuite. L'arabe est ce qu'on peut trouver de plus proche de la langue sémitique mère, parce que, philologiquement, il est plus archaïque, de plusieurs millénaires, que l'hébreu, par exemple. Pour cette raison, la grammaire hébraïque est basée sur une analyse de l'arabe. C'est en l'étudiant que les hébreux érudits corrigèrent les significations originelles des mots hébreux faussées par un long usage littéraire.

SAINT AUGUSTIN

Ce fut la coutume parmi la plupart des apologistes chrétiens de représenter la religion, et spécialement leur propre branche de cette religion, comme étant située dans le temps, par référence à un certain fait historique — le passage sur terre de Jésus. Les autres versions de l'histoire chrétienne sont étiquetées hérésies. Saint Augustin, que l'on renvoie avec l'explication d'être teinté de philosophie non-chrétienne (c'est-à-dire non conventionnelle) dit : « Ce que l'on appelle la religion chrétienne existait parmi les Anciens et n'a jamais manqué d'exister depuis le commencement de la race humaine » (*Epistolae*, Livre I, XIII, p. 3). La déviation du christianisme du reste de la religion humaine fut, évidemment, le résultat d'un choix délibéré — décision de considérer comme uniques les événements de la vie et de la mort du Christ et non pas comme faisant partie d'un processus continu. Il doit être rappelé clairement que les versions du christianisme les plus généralement accessibles à l'étudiant moyen sont celles qui ont prévalu pour avoir eu le plus de succès et non pas nécessairement les plus fidèles d'un point de vue historique ou autre.

SAKI

L'Échanson, auquel tant de vers soufis sont adressés, est regardé en général par les critiques littéraires comme un personnage imaginaire. Dans la pratique soufie, cependant, les poèmes qui sont adressés à un Saki, ou dans lesquels un Saki apparaît, peuvent se référer à un individu qui joue un rôle illustrant cette fonction dans la cérémonie, parce que le poème seul ne peut suffire en toutes circonstances. Lorsqu'il est destiné à remplir une certaine fonction, un vrai Saki peut être présent.

En dehors de l'activité soufie on trouve peu d'indications de la présence d'un Saki. Sirajudin Ali fait allusion à une réunion soufie de ce type lorsqu'il rapporte un dialogue entre un Saki et un maître soufi (Lai-Khur) :

Dans la ville afghane de Ghazna il y avait un « fou » appelé Lai-Khur qui avait l'habitude de dire les choses les plus outrageantes — méthode soufie pour attirer l'attention sur quelque chose afin de mettre un point en lumière. Un jour, vers le milieu du xii^e siècle, le poète Sanai se rendait à la cour du Sultan Ibrahim, le Fléau des Hindous, pour lui faire présent d'un panégyrique, à la veille d'une autre expédition dans l'Inde infidèle.

Sanai entendit un chant qui venait d'un jardin. Comme il écoutait, il entendit le fou crier au Saki d'apporter du vin, pour porter un toast à l'aveuglement du Sultan Ibrahim. Le Saki refusa ce toast — Ibrahim n'était-il pas un grand monarque ? « Il est aveugle », dit le fou, « pour quitter cette ville merveilleuse et entreprendre une tâche inutile — juste au moment où on a besoin de lui ici. »

Le toast suivant était à l'adresse de Sanai — l'indiscret lui-même — et de sa « cécité ». Le Saki dit à nouveau que cela devait être faux, car Sanai était un excellent poète, un homme savant. « Sanai », dit le fou, « n'a aucune idée de la raison de sa venue au monde. Alors qu'on attend quelque chose de lui, il ne produit que des panégyriques de rois. Voilà ce qu'il a fait durant sa vie. »

Ce récit de la conversion de Sanai au Soufisme est, naturellement, le compte rendu d'un dialogue soufi typique, présenté sous une forme conventionnelle. Puisque les paroles du Saki ne sont jamais incluses dans la forme écrite des poèmes, nous n'avons pas de modèle de dialogue rapporté commémorant de telles rencontres, et, pour ce qui regarde le lettré ordinaire, elles n'existent pas.

CONTACTS ENTRE SARRASINS ET OCCIDENTAUX

La communication entre les souverains occidentaux et les Sarrasins infidèles de toutes sortes fut extraordinairement étroite durant toute la période de prétendue guerre entre les deux groupes de puissances. Charlemagne, le héros de la Chrétienté, eut comme allié dans ses combats un souverain musulman. Abdurahman II d'Espagne (821-852) envoya un ambassadeur — Yahya la Gazelle — à un roi normand. Richard Cœur-de-Lion (en arabe *qalb el-nimr*, deux mots initiatiques soufis) proposa, dit-on, à sa sœur de se marier avec le frère de Saladin. Elle-même était veuve du Roi de Sicile, dont les souverains mettaient des formules soufies dans leurs emblèmes héraldiques. Le frère de Cœur-de-Lion, John (excommunié en 1209), envoya d'Angleterre une ambassade au Commandeur des Croyants d'Espagne et du Maroc, offrant d'embrasser la foi Islamique. Richard lui-même se maria (en 1191) avec Berengaria de Navarre, dont le frère, Sancho le Fort, était un fidèle allié des Arabes d'Espagne. John se préparait en 1211 à soutenir militairement les Albigeois, qui étaient indubitablement saturés de culture soufie. Isabelle de Castille était mariée à Edmond de Yorke; elle descendait de Mohammed II de Séville. On peut mettre la danse Morris au compte de l'influence soufie qui venait d'Espagne à cette époque. John de Gaunt, qui introduisit probablement les danseurs, était un protecteur de Chaucer, qui utilisa des matériaux soufis. La femme de Chaucer, Philippa, était probablement la troisième femme de Gaunt, qu'il épousa en 1396. Les seigneurs d'Aragon descendaient en ligne directe des rois musulmans de Grenade. Il y a, dit-on, aujourd'hui 50 000 Anglais qui descendent des Beni Omeyya, de la lignée de Pedro le Cruel. Thomas à Becket (1119-1170), Chancelier et Archevêque de Canterbury, dont les activités et la mort sont liées aux spéculations sur la nature de son engagement spirituel, avait, dit-on, une mère Sarrasine (Hitti, p. 652, note 7). Shams el-Doha est le nom arabe d'une princesse anglaise ou écossaise qui était mariée au souverain marocain Abu el-Hassan (1330-1380), le Mirinide; tous les deux ont leur tombe dans les ruines de Shilla, près de Rabat. L'empereur grec Jean Cantacuzène donna sa fille en mariage au souverain turc Orkhan en 1346. Orkhan organisa les Janissaires, formation militaire d'élite inféodée au maître soufi Haji Bektash. Du point de vue islamique, il n'est pas possible que des femmes musulmanes soient offertes en mariage à des incroyants. Le fait que de tels mariages aient eu lieu ou qu'il en eut été question est une confirmation de la tradition orientale qui soutient l'existence d'une compréhension initiatique entre les Musulmans de cette époque et ceux qui avaient le nom de Chrétiens — avec les familles desquels ils étaient ainsi étroitement associés.

La prudence courante autant que la propagande religieuse ultérieure ont effacé la connaissance de ces faits de la mémoire publique.

SEPT HOMMES

Le développement soufi requiert que le Chercheur passe par sept stades préparatoires avant que l'individualité ne soit prête à fonctionner pleinement. Ces stades, appelés quelquefois « hommes », sont des degrés dans la transmutation de la conscience, pour lequel le terme technique est *nafs* respiration. En bref, les stades de développement, dont chacun rend possible un enrichissement ultérieur de l'être, avec comme guide un maître pratique, sont :

1. *Nafs-i-ammara* (le dépravé, le *nafs* qui commande).
2. *Nafs-i-lawwama* (le *nafs* qui accuse).
3. *Nafs-i-mulhama* (le *nafs* inspiré).
4. *Nafs-i-mutmainna* (le *nafs* serein).
5. *Nafs-i-radiyya* (le *nafs* accompli).
6. *Nafs-i-mardiyya* (le *nafs* qui accomplit).
7. *Nafs-i-safiyya wa kamila* (le *nafs* purifié et complet).

On considère que le *nafs* subit des processus que l'on dénomme « mort et renaissance ». Le premier processus, la Mort Blanche, marque l'initiation du disciple, lorsqu'il se met à reconstruire le *nafs* automatique et émotionnel, si bien qu'à son tour il fournira un instrument pour procéder à l'activation du second *nafs*, la conscience. Les adjectifs « serein, accomplissant » et ainsi de suite se rapportent à l'effet produit sur l'individu, aussi bien que sur le groupe et la société en général et aux fonctions les mieux marquées à chaque stade.

Parmi les phénomènes significatifs des 7 stades, observés au cours des exercices soufis, se trouvent ceux-ci :

1. L'individu, privé du contrôle de soi, croit qu'il est une personnalité cohérente, se met à apprendre qu'il a, comme tous les individus non développés, une personnalité multiple et changeante.
2. L'aube de la conscience de soi et de « l'accusation », où les pensées automatiques sont vues comme telles.
3. Le commencement d'une réelle intégration mentale, où l'esprit devient capable d'opérer à un niveau plus élevé qu'il n'en avait auparavant la futile habitude.
4. Équilibre serein, équilibre de l'individualité.
5. Pouvoir d'accomplissement, nouveaux champs d'expérience non sujets à description au-delà d'une analogie approximative.
6. Une nouvelle activité et fonction, incluant de nouvelles dimensions de l'individualité.
7. Complétude de la tâche de reconstitution, possibilité d'enseigner aux autres, capacité de compréhension objective.

SIMURGH

Le *Simurgh* (trente oiseaux) est la formule chiffrée qui signifie : développement de l'esprit par la « Chine » ; « Chine » se réfère, tant en persan qu'en arabe, au concept caché de méditation et de méthodologie soufie. Le grand Attar revêt cet enseignement d'une allégorie ⁽¹⁾ : « Une fois, surgissant de l'obscurité, le Simurgh apparut en Chine. Une de ses plumes tomba à terre : un dessin en fut fait qui est encore dans la galerie chinoise. C'est pourquoi on a dit : « Cherchez la connaissance, même jusqu'en Chine. » Si l'on n'avait pas vu en Chine cette plume du Simurgh, rien au monde n'aurait proclamé l'existence de choses cachées. Et cette petite indication de sa

(1) *Parlement des Oiseaux*, ch. 2.

réalité est un signe de sa gloire. Toutes les âmes portent en elles l'image du contour de cette plume. Et, pour ce qui est de sa description, elle n'a ni commencement ni fin. Alors, « Peuple du Chemin, choisis cette voie et mets-toi en route ».

C'est tout simplement une façon détournée de dire : « Il y a une potentialité dans l'esprit de l'homme. Une fois, elle fut activée par une certaine forme de concentration profonde et suscita l'émulation. Sans cela il n'y a pas de potentialité pour le développement. Chacun a cette faculté sous une forme embryonnaire. C'est une chose qui est liée à l'éternité. Venez, engagez-vous sur la Voie. »

ÂME ET SUBSTANCE

Pour le soufisme, ce qu'on désigne dans la terminologie religieuse comme Ame (*el ruh*) est une substance aux caractéristiques physiques, un corps subtil (*jism-i-latîf*). Cette substance, telle qu'elle est conçue, n'est pas regardée comme éternelle. Elle existait avant l'incarnation de l'homme (Hanjwiri, *Révélation des Choses Voilées*). Après sa mort physique, l'âme substantielle continue d'exister, sous une de ses dix formes correspondant chacune à la formation qu'elle a acquise durant la vie ordinaire. En ce sens, il y a dix stades — le premier étant celui de l'homme « sincère », le dixième celui du Soufi qui a été transformé dans sa nature par son développement terrestre. Le *ruh* est parfois visible.

LE MAÎTRE SOUFI

Dans l'humanité se trouve un « trésor », et on ne peut le découvrir qu'en le cherchant. On pourrait dire que ce trésor se trouve à l'intérieur d'une maison (schéma de pensées fixées) que l'on doit démolir avant qu'il puisse être trouvé. Dans la maison de « l'éléphant dans le noir », Rumi montre que « s'il y avait eu une lumière dans la maison », on aurait vu qu'en fait, la multiplicité était unité. L'homme ne voit que des fragments de choses, parce que son esprit est fixé en un schéma qui ne lui fait voir les choses que par morceaux. Une des fonctions du maître est de démontrer ce fait au disciple. Rumi en a fait le sujet d'un poème (*Mathnawi*, livre IV, traduction de Whinfield).

« Détruis ta maison et avec le trésor qui s'y cache,
Tu pourras construire des maisons par milliers.
Le trésor se trouve en dessous ; tu n'y peux rien changer
N'hésites pas à la démolir ; ne tardes pas !

.....

Ce prix est le salaire reçu pour la démolition de la maison :

.....

L'homme n'a rien, qu'il n'ait obtenu par son travail.

Alors tu te mordras les doigts en disant « Hélas !

Cette lune brillante était cachée par un nuage.

Je n'ai pas fait pour mon bien ce qu'ils m'ont dit ;

Maintenant la maison et le trésor sont perdus et mes mains
sont vides. »

TARIKA, TARIQA

Le voyageur soufi appartient à une *tariqa* (TaRIQA) ; ce mot signifie plus que Chemin ou Voie :

Tariqa = cours ; règle de vie ; ligne, trait ; chef tribal ; moyen ; Ordre

de derviches. L'approximation la plus étroite du sens de ce mot est le « way » anglais — manière de faire une chose, voie sur laquelle une personne voyage, la voie en tant qu'individu (« Je suis la Voie », au sens mystique).

De la même façon que les autres racines arabes de trois lettres, la racine TRQ et ses dérivés contient des éléments associés au Soufisme et à la tradition ésotérique :

TaRQ	= son émis par un instrument de musique.
TaTaRRaQLi-	= tendre à, désirer, s'approcher de.
ATRaQ	= rester silencieux, les yeux baissés.
TaRRaQ Li-	= ouvrir la voie à.
TaRaQ	= venir voir quelqu'un la nuit.
TuRQaT	= voie, route ; méthode ; habitude.
TaRIQaT	= palmier de grande taille.

L'usage de ces mots est ainsi expliqué dans la science derviche : « La *tariqa* est le Chemin en même temps que la direction du groupe dans laquelle réside la transmission. C'est une règle de vie, une fine ligne au sein de la vie ordinaire, soutenue quelquefois par la note de musique, exprimée visuellement par le palmier. La *tariqa* ouvre elle-même le Chemin, elle est reliée à la méditation, au penser silencieux, lorsqu'un homme, par exemple, se tient en prière dans les silences de l'obscurité. Elle est à la fois le but et la méthode. » (*Nishan-Nama* (Livre des Symboles) des associations soufies, par l'Émir Eddin Shadhili, « L'Ardent ».)

TAROT

Les cartes du Tarot, dont dérivent les cartes à jouer européennes, furent introduites en Occident en 1379. D'après Feliciano Busi, on rapporte qu'un chroniqueur a dit : « L'an 1379 a été apporté à Viterbo le jeu de cartes, qui vient des pays sarrasins et qu'ils appellent Naib. » Naib est un mot arabe qui signifie « représentant », et le matériel sur lequel les cartes du Tarot ont été copiées est toujours existant. C'est le matériel « représentatif », ou substitutif, formant une allégorie des enseignements d'un maître soufi sur certaines influences cosmiques qui agissent sur l'humanité. Il se divise en quatre sections, appelées les *turuq* (quatre Voies), mot dont dérive sans nul doute le mot « Tarot ». Le mot espagnol *naipes* (carte) vient sans nul doute de l'arabe *naib*. Le Tarot connu actuellement en Occident a été influencé par un procédé cabalistique et judaïsant, destiné à le mettre dans la ligne de certaines doctrines non implicites dans l'original. Des essais superficiels de relier ces cartes avec celles en usage en Perse et en Chine n'ont pas abouti, car le principal élément chiffré contenu dans la signification des couleurs et des atouts est toujours la propriété des Soufis. Le jeu, tel qu'il apparaît aujourd'hui, n'est que partiellement correct, car il y a eu transposition de la signification de certains des « atouts », les honneurs ou figures emblématiques du jeu. Cette erreur a eu pour cause une mauvaise traduction de certains mots arabes, due à leur conversion littérale dans un système de culture différent. Un autre facteur peut être la substitution d'une image à une autre. Ce n'est pas là un sujet sur lequel je puisse être beaucoup plus explicite. La tempérance est incorrectement représentée et interprétée ; ainsi en va-t-il du quinzième honneur ; la signification du seizième honneur est un cas classique de fausse compréhension d'un mot ; le vingtième est mal mis en relief. Parmi les attributions, cependant, beaucoup sont encore en usage parmi les Soufis, quoique en Occident les associations essentielles avec les textes soufis aient été perdues.

TEMPLIERS

Que les Templiers pensaient au temple soufi, et non pas au temple de Salomon, à Jérusalem, et à sa construction, est fortement indiqué par un fait important. Les églises de l'Ordre du « Temple » qu'ils érigeaient, celle par exemple qui se trouve à Londres, furent construites sur le modèle du Temple tel que le virent les Croisés, et non pas selon un bâtiment plus ancien. Ce Temple n'était autre que le dôme octogonal du Rocher, bâti au ^{viii}^e siècle, selon un dessin mathématique soufi, et restauré en 913. La légende soufie de la construction du Temple s'accorde avec la version soi-disant maçonnique. Comme exemple notons que le « Salomon » de la légende des « Bâtisseurs soufis » n'est pas le roi Salomon, mais le « Roi » soufi Maaruf Kharki (mort en 815), qui fut disciple de David (Daud de Tai, mort en 781) et donc par extension, considéré comme fils de David, et dont le cryptogramme était Salomon — fils de David. Le grand meurtre commémoré par les Bâtisseurs soufis ne concerne la même personne que dans la tradition maçonnique. Le martyr des Bâtisseurs soufis est Mansur el Hallaj (858-922), assassiné par la justice à cause du secret soufi, dont il parla d'une façon qui ne pouvait pas être comprise et qui fut donc écartelé comme hérétique. Les colonnes du Temple ne sont pas des colonnes matérielles, mais elles font partie de la coutume arabe qui appelle un individu (un ancien) une colonne. Une des colonnes soufies est Abulfaiz, appelé parfois Abuazz. C'est l'arrière-grand-père (troisième dans la succession de l'enseignement) de « David » (Maaruf Kharki) et il n'est autre que Thuban Abulfaiz Dhu'l-Nun l'égyptien, fondateur de l'Ordre soufi des Malamati, dont la similitude avec la Franc-Maçonnerie a été maintes fois soulignée. Il mourut en 860 après J.-C., et il est également connu sous le nom de Roi et détenteur des secrets égyptiens.

TRANSCRIPTION

Il n'y a pas de transcription standard en Europe ou en Amérique pour l'arabe ou le persan. De nombreuses tentatives pour reproduire la prononciation au moyen de lettres latines ont échoué. Quant aux adaptations qui ont été faites à l'alphabet latin, elles ont eu pour résultat que ceux qui connaissent déjà le caractère arabe peuvent transcrire ce caractère. Ceux qui ne peuvent pas écrire l'arabe ne sont pas plus avancés, car le caractère modifié ne les aide pas pour la prononciation et leur connaissance des différenciations des lettres n'a pas de valeur s'ils ne peuvent ni les lire, ni les écrire. Il n'est pas possible d'appliquer des règles phonétiques à l'arabe, car certains sons ne peuvent s'apprendre que par l'oreille et ne peuvent se prononcer qu'avec de la pratique.

Pour les buts que poursuit ce livre, les approximations orthographiques utilisées dans les mots latinisés sont aussi utiles pour le lecteur ordinaire que n'importe quel autre système artificiel. Ceux qui parlent arabe, persan ou hindoustani, sont à même de savoir quelles lettres utiliser en écrivant un mot, grâce à leur connaissance de la langue et de son orthographe. Les orientalistes d'autres origines ont depuis de longues années essayé de remplacer cette connaissance par des transcriptions encombrantes, dont la principale fonction a fait que pratiquement ils se sont fiés à la latinisation plutôt qu'à leurs propres souvenirs. Ceci s'oppose au maniement des langues dont ils s'occupent. N'importe quel enfant qui sait lire, dans un pays où l'on se sert de l'écriture arabe, connaît la prononciation du mot *abdus-samad*. On devrait pouvoir s'attendre à une compétence équivalente de la part d'un savant étranger. Si cela n'est pas le cas, l'approximation dans des lettres latines ordinaires devrait suffire. Il n'y a pas de milieu, quoiqu'on soit encore en train de le chercher.

APPENDICE I

INTERPRÉTATION ÉSOTÉRIQUE DU CORAN

Pour les Soufis de la période classique, le Coran constitue le document codifié qui contient les enseignements soufis. Les théologiens ont tendance à présumer qu'on ne peut l'interpréter que d'une manière religieuse conventionnelle ; les historiens, eux, sont enclins à en rechercher des sources littéraires ou religieuses antérieures à sa rédaction ; d'autres enfin recherchent dans ses pages les reflets d'événements contemporains. Pour le Soufi, le Coran est un document comportant de multiples niveaux de transmission, chacun ayant un sens équivalent à la capacité de compréhension du lecteur. C'est justement cette attitude envers le Coran qui a rendu possible la compréhension entre des gens de milieux chrétien, païen ou juif, sentiment que ne pouvaient saisir les orthodoxes. En un sens, le Coran est donc un document important psychologiquement.

Le chapitre 112 du Coran est un excellent exemple de la capacité de synthèse du livre. C'est l'un des chapitres les plus brefs, et on peut le traduire ainsi :

« O Messager, dis aux gens :
Lui, Allah, est Unité ! Allah l'Éternel.
Père de personne, et lui-même non-engendré
Et rien absolument n'est comme lui ! »

Pour le Musulman conventionnel et dévot, c'est là la fondamentale déclaration de foi ; Allah est Dieu, il n'a pas d'égal, il est l'Éternel.

Depuis les temps les plus anciens, les commentateurs chrétiens ont tenu ce passage pour une attaque directe contre la doctrine de la divinité du Christ, et ils s'en indignent farouchement. C'est l'un des passages les plus cités du Coran, et des millions de Musulmans l'emploient chaque jour dans leurs prières.

Vu ainsi, le « chapitre de l'Unité » semble dresser une barrière très nette entre les croyants et les autres. Le Musulman dévot peut s'en servir contre le Chrétien qu'il considère comme hérétique de tradition monothéiste. De son côté, le Chrétien rétorque en considérant ce chapitre comme une insulte à ses croyances fondamentales. Cette situation ne prévaut cependant que là où existe un certain climat psychologique : un affrontement entre deux groupes de puissances qui, au Moyen Age, combattirent pour le pouvoir d'une manière médiévale.

Si nous acceptons ces hypothèses, nous entrons dans le conflit qui, pour le Soufi, n'a jamais existé : il n'existe que pour ceux qui, dans cet état psychologique, choisissent le conflit.

Jamais les Soufis n'acceptèrent cette interprétation du sens du chapitre 112. En dehors du fait que les Soufis se disent capables de percevoir le sens véritable de ce chapitre, on peut trouver un lien entre la pensée ordinaire et une possible intention contenue dans ce passage, en se référant à l'opinion du grand Ghazali à son propos.

Comme pour tous les chapitres du Coran, dit-il, on ne peut l'assimiler à d'autres livres, en supposant qu'il ne contient qu'un seul et simple sens, du genre qui est familier au penseur ordinaire. L'Unité n'a pas de but simple, unique, pas de sens banalement superficiel. Son impact relève du degré de compréhension et d'expérience, tout autant que de son rythme poétique.

Il parle du contexte dans lequel le chapitre a été révélé. Ce fut en réponse à la question, non d'un Chrétien, ni d'un homme religieux, mais d'un groupe d'Arabes bédouins qui demandèrent au prophète Mohammed : « A quoi peut-on comparer Allah ? »

La réponse est qu'Allah ne peut être comparé à quoi que ce soit. Il n'est pas d'analogie possible entre son être (Allah : ce qui doit être adoré) et quoi que ce soit de familier à l'humanité. Allah est le terme employé pour décrire l'objectivité finale, « l'unicité », qui n'a aucun rapport avec la notion de nombre, de temps, ni aucune des choses qui se répandent dans un sens familier pour l'homme.

C'est à ce niveau, qui n'est même pas d'ordre initiatique ou mystique, que fut établi le fondement commun entre Chrétiens et Musulmans. En comprenant cela, on peut comprendre beaucoup plus facilement comment le soufisme a comblé le fossé entre les interprétations officielles de la chrétienté et de l'Islam, et les besoins de l'homme pensant.

Ce sens de la portée du mot « Allah », ajouté à la rime originelle de la poésie, peut être rendu plus aisément par une reconstitution comme celle-ci :

Dés, O Messager :
 « Il, Allah, n'est qu'Unité !
 Des jours ne procède et n'est achevé,
 Père de personne, ni de quiconque né —
 Aucun n'est comme Lui, Il n'est qu'Unité ! »

C'est cet esprit de cette affirmation divine qui constitue ce qu'on a appelé la « doctrine secrète ».

A défaut de rendre correctement ce sentiment vis-à-vis du Coran, les conclusions inévitables sur le conflit limité entre le Christianisme d'église et l'Islam formaliste deviennent l'unique cadre de référence pour l'érudit. Ce qui peut donner des traductions telles que celle-ci, dépourvue de la signification soufie :

« ALLAH est l'Unique Dieu ; non Engendré,
 non Engendrant, Inégalé ».

APPENDICE II

LA RAPIDITÉ

Il n'y a rien de plus attirant dans le Soufisme pour les impatientes, que cet aspect de rapidité. La « technique rapide » de développement soufi, depuis son introduction en Inde par le Sheikh Shattar, a soulevé un intérêt et un enthousiasme considérables.

« La Rapidité » (la Méthode Shattari) émane, selon la tradition, de l'Ordre Naqshbandi des Soufis, ordre que l'on retrouve surtout en Afghanistan, au Turkestan, en d'autres endroits de l'Asie Centrale, et en Turquie Ottomane. C'est Bahaudin Naqshband qui donna son nom à cette phase de l'enseignement soufi. Il mourut en 1389. Sa chaîne de transmission remonte à Mohammed, son compagnon Abu Bakr, Salaman le Perse, la famille des Sayed et les Imams, et à d'autres, dont Bayazid de Bistam (mort en 875), un autre des plus grands maîtres.

Au xve siècle, le Sheikh Abdullah Shattar parcourut l'Inde, allant d'un monastère à l'autre, et faisant connaître cette méthode. Il procédait ainsi : il disait au chef du groupe soufi : « Enseignez-moi votre méthode, partagez-la avec moi. Si vous ne voulez pas, alors je vous invite à partager la mienne. »

Shattar mourut en Inde dans le premier quart du xve siècle. Ses successeurs prirent un très grand ascendant sur divers empereurs Moguls. Il y eut un chef Shattari, Shah Gwath, qui fut persécuté par les autorités religieuses officielles. Mais Shah Gwath finit par prendre leur représentant comme disciple. L'ordre Shattari cessa de faire publiquement parler de lui au début du xix^e siècle de notre époque : en langage soufi, il était devenu une simple organisation, se perpétuant d'elle-même, et dont le centre était Gujerat.

Depuis lors, les Chercheurs indiens et autres se sont efforcés de découvrir les Méthodes Shattari ; elles restent à la garde de cet élément des Naqshbandi, l'école apparentée et entraînée à la méthode Shattari.

TABLE DES MATIÈRES

<i>Préface de l'auteur</i>	9
Les habitants de l'Île	13
Le cadre : I. Les voyageurs et les raisins	21
Le cadre : II. L'éléphant dans le noir	41
Les subtilités de Mulla Nasrudin	60
Le Sheikh Saadi de Shiraz	95
Fariduddin Attar, l'apothicaire	100
Notre maître Jalaluddin Rumi	109
Ibn El-Arabi : le plus grand Sheikh	127
El-Ghazali de Perse	135
Omar Khayyam	149
Le langage secret : I. Les Charbonniers	156
Le langage secret : II. Les Bâtisseurs.....	164
Le langage secret : III. La Pierre Philosophale	172
Mystères de l'Occident : I. Rites étranges	184
Mystères de l'Occident : II. Le cercle chevaleresque.....	193
Mystères de l'Occident : III. La tête de Sagesse	199
Mystères de l'Occident : IV. François d'Assise	202
Mystères de l'Occident : V. La doctrine secrète	208
La loi supérieure	220
Le livre des Derviches.....	230
Les Ordres Derviches	250
Chercheur de connaissance	268
Le Credo d'amour.....	275
Miracles et magie	282

Le maître, l'enseignement, le disciple	298
L'Extrême-Orient	307
<i>Notes</i>	315
<i>Appendice I</i> : Interprétation ésotérique du Coran	337
<i>Appendice II</i> : La rapidité	339

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE
1^{er} SEPTEMBRE 1972 SUR LES
PRESSES DE L'IMPRIMERIE
BUSSIÈRE, SAINT-AMAND (CHER)

N° d'impression : 1312
Dépôt légal : 3^e trimestre 1972.
Imprimé en France