

Djalâl-od-Dîn Rûmî

MATHNAWÎ

La Quête de l'Absolu

*

Livres I à III



éditions du
ROCHER

SPIRITUALITÉ

MATHNAWĪ

Djalâl-od-Dîn Rûmî

MATHNAWÎ

La Quête de l'Absolu

*

Livres I à III

traduit du persan
par Eva de VITRAY MEYEROVITCH
et
DJAMCHID MORTAZAVI

Titre original
« Mathnawî »

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

© 1990, 2004, Éditions du Rocher

© Éditions du Rocher, 2014 pour la présente édition

ISBN 978-2-26807-554-9

ISBN pdf : 978-2-26808-242-4

Avertissement au lecteur

Les citations extraites du Qor'ân sont en italiques dans le texte, et leurs références sont indiquées par des notes en fin de chaque livre. D'autres notes en bas de page éclairent le sens de certains mots ou expressions rencontrées. Enfin on trouvera en fin d'ouvrage un glossaire général des termes religieux ou philosophiques persans.



INTRODUCTION

Le *Mathnawî* de Djalâl-od-Dîn Mohammad Mawlawî de Balkh, célèbre en Occident sous le nom de Rûmî, surnommé Mawlânâ (notre Maître), l'un des plus grands génies mystiques de tous les temps, est sans conteste l'un des sommets de la littérature universelle et, pourrait-on dire, l'un des livres sacrés de l'humanité.

Comment définir cette œuvre monumentale de cinquante et un mille vers (25 630 distiques) ? Une somme spirituelle, une comédie humaine et divine, l'apogée de la poésie mystique musulmane, une œuvre à laquelle ne manque aucun élément nécessaire à une étude générale sur la vie, la pensée et l'origine de l'être humain ?

Et comment présenter le *Mathnawî* ? S'agit-il d'un livre de poésie, d'un système philosophique, d'un commentaire général de la théologie islamique, d'une doctrine métaphysique, d'un exposé de la pensée et de la vision mystiques ?

Ou bien encore est-ce une étude approfondie de la psychologie, et notamment un document inégalé sur la psychologie sociale de son époque, l'enseignement d'un maître spirituel et une méthode pédagogique extrêmement subtile ?

Sans nul doute, il ne s'agit ni de l'un ni de l'autre, mais plutôt d'une étude synthétique de tous les principes que nous venons de mentionner.

Tout d'abord, au point de vue purement poétique, bien qu'on ne puisse considérer le *Mathnawî* tout entier comme de beauté égale, il s'y trouve des passages qui comptent parmi les plus sublimes poèmes mystiques de la littérature persane. Il ne serait pas réaliste de s'attendre à ce qu'une œuvre aussi considérable soit d'un niveau littéraire identique du commencement à la fin. D'un livre traitant

de sujets variés, philosophiques, théologiques et psychologiques, il est normal qu'apparaissent certaines différences entre les cinquante mille vers dont la composition s'étale sur des années.

Quant aux conceptions philosophiques et métaphysiques, nous trouvons dans le *Mathnawî* un système profond et complet qui, une fois déchiffré, peut être tenu pour l'un des plus importants du monde.

On peut y reconnaître un choix de notions déjà connues, *par exemple, celles de la philosophie grecque*, auxquelles viennent s'ajouter des éléments doctrinaux originaux. Même les conceptions qui ont pu être influencées par des idées antérieures sont exposées dans un style et selon une méthode les rendant beaucoup plus accessibles et compréhensibles.

Ainsi, le *Mathnawî* commence par une évocation de la pensée néo-platonicienne sous la forme du chant d'un pipeau qui se lamente de la séparation d'avec sa patrie spirituelle. La philosophie de Platon existe partout dans le *Mathnawî*¹. Mawlânâ accorde une grande place à la maïeutique socratique², sa doctrine personnelle étant plus éloignée des idées aristotéliciennes³.

Mais la pensée créatrice de Mawlânâ ne s'arrête pas là. La base essentielle en est la croyance en l'Unité de l'Existence (*wahdat-e-wudjud*) : l'esprit humain est séparé de son origine par l'individualité de son être provisoire, aussi éprouve-t-il la nostalgie du retour à sa source et de l'union avec elle. C'est ainsi que les thèmes de l'exil, de l'oubli, de la descente occupent une grande place dans cette vision du monde.

D'autre part, la hiérarchie des émanations successives de la raison est expliquée, depuis la raison pure (ou raison universelle) jusqu'à sa dixième émanation⁴, qui est intermédiaire entre le monde divin et le monde phénoménal⁵.

En ce qui concerne la raison, la matière et la forme, Mawlânâ, à l'instar de la philosophie islamique, admet certaines idées d'Aristote⁶ ; mais, pour ce qui de l'esprit et de l'âme, il se révèle plus proche de la pensée néo-platonicienne⁷. C'est après la dixième émanation de la raison que les raisons partielles⁸ et les êtres viennent au monde de l'existence⁹.

L'esprit recèle lui aussi des aspects multiples, mais ce qui représente la partie divine de l'homme¹⁰ est ce qui importe avant tout à Mawlânâ comme à tous les mystiques¹¹. La philosophie musulmane parle de vingt-quatre catégories d'âmes, mais c'est l'âme charnelle¹² dont il est surtout question dans le *Mathnawî* ; elle constitue, en effet, le plus grand danger et l'obstacle le plus grave pour le chercheur sur la voie de la Réalité suprême. C'est elle qui égare les hommes, même sincères¹³.

Pour Mawlânâ, la forme est la manifestation d'une multiplicité apparente au sein d'une Existence absolument unique¹⁴.

Ce qui, dans les écrits de Mawlânâ, suscite le plus d'étonnement, concerne l'atome. Nous trouvons en effet dans le *Mathnawî* une théorie de la physique nucléaire comparable à celle qui avait cours dans les années quarante de notre siècle. Ce qu'il en dit n'a rien à voir avec la philosophie grecque — celle de Démocrite, par exemple — non plus qu'avec la philosophie islamique. On ne sait comment expliquer cette connaissance et cet intérêt de Mawlânâ pour l'atome et la force nucléaire, totalement ignorés, non seulement à son époque, mais en des temps ultérieurs. Il parle d'un monde constitué d'atomes¹⁵ qui se meuvent selon un mouvement perpétuel. Un monde immuable et statique est dépourvu de réalité. Ces atomes sont reliés entre eux par une gravitation universelle¹⁶. Mawlânâ affirme que l'apparence immobile de ce qui existe n'est qu'une illusion. Rreprenant les thèmes d'Héraclite, il compare le monde à une rivière qui semble ne pas se mouvoir, mais dans laquelle l'on ne peut jamais se baigner deux fois dans la même eau¹⁷.

On a peine à croire que ce génie pouvait, au XIII^e siècle de notre ère, évoquer la puissance de la force nucléaire déchaînée si on la libère¹⁸. C'est ainsi qu'il écrit :

« Il est un soleil caché dans un atome : soudain, cet atome ouvre la bouche.

« Les cieux et la terre s'effritent en poussière devant ce soleil lorsqu'il surgit de l'embuscade¹⁹. »

L'un des principes de base du *Mathnawî* est la dialectique. Dans l'histoire de la pensée occidentale, elle se présente sous deux aspects fondamentaux.

Tout d'abord, la dialectique selon Platon, qui remonte de concept en concept et de proposition en proposition jusqu'aux concepts généraux et enfin aux principes premiers²⁰. C'est un mouvement de l'esprit qui s'élève des sensations aux idées.

D'autre part, une dialectique qui, au XX^e siècle, sera appelée la dialectique de type hégélien. Démarche de la pensée conforme au développement même de l'être, elle consiste essentiellement à reconnaître l'inséparabilité des données contradictoires.

La dialectique exposée dans le *Mathnawî* est très étendue et comporte les deux catégories que nous venons d'indiquer. On peut même trouver une idée semblable au principe de la triade hégélienne (thèse, antithèse, synthèse²¹).

Mawlânâ déclare : « La vie n'est que l'harmonie des contraires ; la mort provient de ce qu'ils entrent en conflit²². » Il dit que le

monde de l'esprit et le monde divin sont impérissables et éternels, parce que ce monde ne résulte pas de la synthèse des opposés, à l'inverse de ce qu'il en est pour le monde phénoménal²³.

Mawlânâ insiste toujours sur la généralité du principe des opposés. D'autre part, il met à plusieurs reprises l'accent sur l'idée du « devenir », par opposition au monde statique, et considère l'être comme une série de changements perpétuels et successifs²⁴, le passage d'un état à un autre et d'un niveau à un autre.

Il recourt à la dialectique en tant que maïeutique de l'esprit²⁵ dans des intentions didactiques et éducatives, à peu près selon la signification classique et première du terme, c'est-à-dire l'art du dialogue et l'enseignement par demandes et réponses.

La majorité des contes et des fables du *Mathnawî* illustrent cette méthode dialectique, et les idées, contradictoires mais conjointes, se suivent l'une après l'autre dans la bouche des acteurs des contes. Attitude caractéristique, durant toute la discussion, Mawlânâ reste impartial : il avance des arguments en faveur des deux côtés, des différentes idées, et défend les deux thèses représentées avec la même ardeur que s'il s'agissait de sa conviction personnelle²⁶. C'est la raison pour laquelle certains commentateurs se sont parfois trompés sur ses propres idées et doctrines.

Il est d'ailleurs assez difficile de comprendre et saisir les convictions personnelles de Mawlânâ. Parfois, en effet, il énonce une idée qu'il ne développe que quelques milliers de vers plus tard ; nombre de commentateurs ont ainsi conclu à une certaine contradiction dans ses opinions.

En réalité, l'association des idées et la dialectique ne s'interrompent jamais. Au contraire, il existe des questions et des contes qui, commencés dans le premier livre, trouvent leur achèvement dans le sixième²⁷. Entre-temps, beaucoup d'autres histoires et d'autres sujets ont été traités.

Cette habitude de Mawlânâ de ne jamais interrompre la succession logique de ses pensées a conféré un caractère synthétique à son *Mathnawî*. C'est une caractéristique importante de cette œuvre et de la méthode de Mawlânâ qu'au lieu de rédiger plusieurs livres sur différents sujets il en ait conçu un seul sur tout ce qu'il trouvait nécessaire d'expliquer.

Mawlânâ ne présente pas de jugements catégoriques et absolus à propos des principes dont il parle ; il évite de se poser en arbitre et laisse à ses lecteurs la liberté du choix entre diverses solutions. Mais, bien entendu, il les guide pour en arriver à la conclusion qui lui semble juste. Ou bien il fournit des preuves et des arguments d'égale valeur concernant deux idées contradictoires : il propose alors une synthèse entre la thèse et l'antithèse.

C'est avec un charme extraordinaire que Mawlânâ explique et raconte, sans tomber dans le piège des mots et des expressions techniques du langage philosophique. La difficulté, pour le comprendre pleinement, est la nécessité d'être familier avec son mode d'expression et d'être conscient qu'il traite plusieurs sujets à la fois en un seul conte et même parfois en une seule phrase²⁸.

En se fondant sur sa conception du mouvement substantiel et son refus d'une existence statique, Mawlânâ défend la thèse de la création continue, que l'on trouve quelques siècles plus tard chez les cartésiens²⁹. Selon lui Dieu maintient le monde dans l'existence comme Il l'a créé. Il n'en est pas seulement la cause existentielle, mais aussi la cause persistante.

Mawlânâ déclare qu'à chaque instant le monde et nous-mêmes retournons au néant, et que c'est le souffle divin qui nous fait revenir à nouveau à la vie. La continuité n'est qu'une apparence et la stabilité des choses n'est qu'une illusion. Il compare cette continuité à un cercle produit par le mouvement circulaire d'un tison de feu que l'on fait tourner³⁰.

Ces brèves indications suffisent à montrer l'étendue et la profondeur du système philosophique de Mawlânâ. Pourtant, il a toujours manifesté son mépris à l'égard des philosophes et son désaveu des idées discursives. Toutefois, le *Mathnawî* montre clairement que les critiques de Mawlânâ sont plutôt dirigées contre le *Kalam* (la scolastique musulmane) et ce sont ces scolastiques qui sont visés³¹. D'ailleurs, tout en connaissant fort bien la philosophie grecque et la pensée musulmane — que ce soit le *Kalam*, la théologie ou la philosophie officielle —, Mawlânâ n'en reste pas là et recherche également la vérité par d'autres moyens³². Il dit toujours qu'on ne peut pas comprendre la vérité suprême et la réalité des choses par la philosophie ni par la raison, et il critique très fermement la raison discursive et les données fondées sur sa puissance et son jugement³³.

Cette raison discursive est la raison partielle et humaine qui n'est pas illuminée par la grâce et la lumière divines³⁴ ; il l'appelle la raison charnelle³⁵. A l'inverse, la raison spirituelle, reliée à la Raison pure, est la partie la plus importante de l'être humain.

Concernant la raison partielle, Mawlânâ n'est pas d'accord avec les mu'tazilites³⁷, qui n'admettent pas de différence de nature entre les raisons des hommes ; il considère que la différence et la distance entre ces raisons sont plus grandes que la distance entre la Terre et le Soleil³⁸.

Mais d'où provient cette différence entre les raisons humaines ? C'est qu'elles sont captives de l'âme charnelle et influencées par elle à des degrés divers. Ainsi l'homme peut-il tomber dans l'abîme de

l'ignorance et des erreurs³⁹ : plus l'âme charnelle est forte, et plus la raison humaine est faible⁴⁰.

Comme nous l'avons dit, seule une raison illuminée par la lumière divine est susceptible de puiser directement à sa source, alors que la raison discursive se fonde sur le témoignage souvent trompeur des sens. Dès lors, comment les philosophes pourront-ils résoudre les problèmes de l'humanité et répondre aux questions qu'elle se pose, puisque les moyens qu'ils emploient sont incapables d'y parvenir : les données sensorielles ne sont pas fiables⁴¹ et la raison discursive ne peut, elle non plus, atteindre la Réalité suprême. Ils tourneront éternellement autour des sujets, la vérité n'ayant rien à voir avec les formes apparentes⁴².

Que faut-il donc faire pour parvenir à une connaissance réelle ? Nous trouvons chez Mawlânâ un enseignement mystique extrêmement profond : même les sens physiques peuvent être protégés et aidés par la grâce divine, et ils cessent alors de nous induire en erreur. Les hommes de foi regardent et voient par la Lumière de Dieu⁴³. L'œil physique est comparable à un cheval, et la Lumière divine à un cavalier⁴⁴. Si c'est le cavalier qui dirige le cheval, il avancera sur le droit chemin, sinon il s'égarrera.

En dehors de ses cinq sens extérieurs et physiques, l'homme possède cinq sens internes ; l'importance de ces derniers est primordiale pour Mawlânâ⁴⁵. Il les appelle « sens spirituels », par opposition aux sens corporels. Ces sens sont alimentés et illuminés par le monde invisible et la grâce divine. C'est par ce moyen qu'on peut obtenir l'illumination⁴⁶, le dévoilement⁴⁷, la vision mystique⁴⁸ et l'inspiration divine⁴⁹, ainsi que la connaissance mystique⁵⁰, la juste connaissance de la Réalité suprême.

Pour fortifier ces sens intérieurs, il faut affaiblir les sens extérieurs ; pour avoir une raison spirituelle, il faut dépasser la raison charnelle et la raison discursive. Afin d'y parvenir, il est nécessaire d'essayer d'anéantir notre individualité et notre moi personnel. Mais il ne s'agit pas de l'anéantir physiquement ; au contraire, on doit profiter de cette existence provisoire pour annihiler son « moi » dans le « Soi »⁵¹ unique, notre être dans l'Être, c'est-à-dire arriver à l'état de *Fanâ*⁵².

Cela ne signifie pas pour autant qu'il convient d'être tout à fait passif. Bien au contraire. Il ne s'agit pas là de passivité, mais plutôt d'une action intérieure : non pas d'un anéantisement absolu du « moi », mais l'annihilation du « moi » en « Lui », ou bien la conjonction du « moi » personnel avec le « Soi » universel et unique, une unification des actions et de la volonté avec la volonté divine⁵³.

Les instincts corporels et la raison charnelle font de l'homme un pécheur, un égaré, un incroyant et le condamnent à descendre au

degré le plus bas du monde matériel. Si nous parvenons à unir notre volonté personnelle et notre raison discursive à la volonté de Dieu, il ne nous sera pas possible de nous tromper ni d'être égarés par notre âme charnelle et notre raison discursive.

Mourir avant de mourir⁵⁴ est un sujet très cher à Mawlânâ. Dans le *Mathnawî*, il parle à plusieurs reprises de la mort mystique, la mort du petit « moi⁵⁵ » avant que nous frappe la mort fatale du corps⁵⁶. Il a souvent évoqué la nécessité de l'annihilation du « moi » et la persistance de « Lui⁵⁷ » en « Moi⁵⁸ ». Il parle souvent de Mansour Hallâdj⁵⁹ et cite l'un de ses poèmes :

« Tuez-moi, ô mes amis ! Car c'est dans la mort que se trouve ma vie, et c'est dans la vie qu'est ma mort. »

« En fait, ma mort est dans cette vie (d'ici-bas) et ma vie réelle est dans la mort (d'ici-bas)⁶⁰. »

Mawlânâ explique aussi et défend la célèbre parole de Hallâdj : « Je suis la Vérité suprême⁶¹ », parole qui fut la cause de son supplice.

Mais quelle sorte de mort Mawlânâ propose-t-il ? Mansour al-Hallâdj disait : « Tuez-moi, ô mes amis ! » ce qui fut fait par ses ennemis. C'était donc une mort physique. Est-ce donc la suppression de notre être ? Sûrement pas, car pour pouvoir réclamer la mort physique, il faut d'abord avoir atteint le niveau de Hallâdj, c'est-à-dire prononcer une parole de la part de Dieu. Car, en fait, ce n'était pas Hallâdj qui proclamait : « Je suis la Réalité suprême », c'était Dieu qui parlait par sa bouche. Sa personnalité, son être individuel étaient annihilés en Lui. Hallâdj ne disait rien, c'était la Vérité suprême qui affirmait : « C'est Moi », car il ne restait rien chez lui (Hallâdj). C'est là le niveau le plus haut. En effet, si les grands mystiques parlent de « Lui », en disant qu'il n'y a rien, sauf Lui, ils ne sont pas parvenus à l'annihilation absolue dont témoigne Hallâdj, parce que, dans l'état qui est le sien, Dieu parle par sa bouche à la première personne.

Dans cet état de *fanâ*, d'annihilation totale de l'ego dans l'Absolu divin, il est normal de considérer le monde comme une prison et le corps comme une cage⁶² ; la mort est dès lors considérée comme une libération, une ouverture ou une fenêtre vers la félicité et la béatitude. En revanche, si l'on n'a pas atteint un tel niveau, il faut profiter de cette vie provisoire pour accomplir sa mission et sublimer l'esprit qui est sali par la boue du monde terrestre⁶³.

Dans le *Mathnawî*, Mawlânâ explique la parole de Hallâdj en disant que, contrairement à ce que croyaient les ignorants, elle n'était pas due à la croyance en une incarnation divine en l'être

humain ni à l'union de l'homme avec Dieu⁶⁴. Lorsque Hallâdj disait « Je suis », puisque ce n'était pas lui qui parlait, il ne demeurait pas deux entités distinctes qui puissent être incarnées ou unies⁶⁵. L'incarnation et l'union présupposent une dualité, or Hallâdj était annihilé dans l'Unité et l'Unique. Dire « *Ana* » (Je suis) avant l'annihilation de l'être dans l'Être est une vanité perverse ou un égocentrisme naïf, tandis qu'après cette annihilation, cela constitue un témoignage d'humilité.

Plus nous restons attachés à notre moi individuel, plus nous sommes captifs du monde de la multiplicité. Le seul moyen d'y échapper, c'est d'avoir un cœur pur et poli comme un miroir⁶⁶. L'homme est en effet un microcosme⁶⁷, capable de refléter la réalité du monde extérieur, qui est le macrocosme⁶⁸.

Quelle est la signification mystique du symbolisme du miroir et de son polissage ? Nous retrouvons ici aussi une pensée identique à celle de Platon et des néo-platoniciens. Il nous faut donner ici un bref schéma de la pensée métaphysique de Mawlânâ et de sa *Wel-tanschauung*.

L'Unité est la seule Réalité. Il n'y a qu'une seule Existence, Dieu et le monde, les créatures et le Créateur ne font qu'un (*wahdat-e wudjûd*). Croire à un Dieu séparé du monde n'est qu'un dualisme, opposé au *Tawhîd* (Unicité divine). La multiplicité n'est qu'une apparence, une illusion. Le monde, le macrocosme, est semblable à l'être humain (microcosme), l'esprit universel est son âme et le monde matériel est son corps. La seule réalité existentielle, la seule essence, c'est l'Esprit pur, la Lumière des lumières, la Raison universelle, c'est-à-dire l'Être, l'Existence absolue et unique. La nature et tout ce qui existe sont les différents degrés et les différents aspects de cette Existence.

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

Notre être individuel possède un échantillon de tous les aspects de l'Existence unique : notre esprit, notre raison (spirituelle et non charnelle), notre âme et même notre corps. Il nous faut savoir comment combattre notre moi, en apparence intelligent et conscient, comment éveiller la partie divine de nous-mêmes de son sommeil de ce monde. Le plus grand voile qui nous sépare de notre origine

est le sentiment d'être un existant indépendant et délaissé au sein d'une multiplicité qui n'est qu'illusoire.

Mawlânâ déclare dans le *Mathnawî* que le seul but et la seule pensée dans cette œuvre, c'est l'affirmation de l'Unité de l'Existence, et qu'il n'y a rien que Lui. Si quelqu'un y trouve autre chose que ce principe, ce ne serait qu'une idole⁶⁹. Il ne faut pas croire aux couleurs⁷⁰ car la Réalité est sans couleurs⁷¹ et c'est en elle que toutes les couleurs retournent.

Dans cette vie éphémère, notre devoir est de comprendre, ou plutôt de sentir avec tout notre être, que nous sommes unis à l'Univers, à Dieu et à tout ce qui existe. Il n'existe aucune séparation réelle entre nous et cette Existence unique, nous avons seulement l'illusion d'être séparés du monde et du non-moi⁷². En fait, nous sommes tombés au niveau le plus bas⁷³, nous sommes devenus lourds et pesants, à cause de notre corps et de notre âme charnelle qui le fortifie et accroît ses désirs : il nous faut nous libérer.

Or, Mawlânâ affirme, nous l'avons vu, que le monde et l'Existence évoluent perpétuellement. Les êtres progressent depuis l'étape du minéral, puis du végétal, de l'animal, de l'humain et enfin de l'ange, jusqu'à l'esprit pur⁷⁴. Sur ce chemin qui le mène du monde de la multiplicité à la Réalité suprême, l'homme, dans la station qui lui est propre, a la responsabilité d'avancer le plus vite possible afin de parvenir à l'union avec son Bien-Aimé⁷⁵.

Le signe le plus probant de cette séparation originelle est la quête permanente de l'homme à la recherche d'un objet qu'il ignore. Cette nostalgie se manifeste comme l'amour, qui n'est en réalité qu'une expression de cette soif métaphysique qui se déguise par un camouflage instinctif et se présente alors sous la forme de l'amour sexuel. Or, même si l'amour humain constitue un commencement, il faut le transformer en amour divin. Le but ultime, ce ne sont pas les êtres éphémères du monde d'ici-bas, mais notre véritable origine.

Dans le soufisme, et chez les mystiques musulmans en général, la compréhension de l'amour humain engendre nombre de désaccords. Certains pensent que celui-ci dresse, plus que n'importe quel instinct, un obstacle sur la voie menant à l'amour divin. D'autres affirment que l'amour humain peut constituer un point de départ, mais qu'il convient de ne pas en rester là, ce n'est qu'une étape.

Mawlânâ partage cette deuxième opinion. L'amour est un état de l'âme qui finalement nous conduit vers l'amour divin et nous montre la voie⁷⁶. Mais pourtant il reste très prudent à ce sujet⁷⁷. La quête de l'âme est ce qui importe⁷⁸.

Il déclare que la religion de l'amour est plus haute que toutes les religions et communautés⁷⁹. Il parle de l'amour avec une extrême ferveur⁸⁰ et affirme que c'est en lui seul que se trouvent les remèdes

à tous nos maux⁸¹. C'est grâce à l'amour qu'une pierre peut s'élever jusqu'au monde de la spiritualité⁸².

En ce qui concerne la triade de l'amour : le Bien-Aimé, l'amour et l'amoureux, seuls les deux premiers possèdent une réalité ; l'amoureux n'est qu'un reflet infime et éphémère de la Lumière du Bien-Aimé divin. Donc, l'identité existentielle de l'homme n'est que son amour, l'amoureux n'est qu'une illusion⁸³.

L'amour est le seul lien, le seul pont, qui relie le moi de l'être humain et le monde de l'Unité, celui de la Divinité. Pour fortifier ce rapport, le cœur et l'esprit doivent se transmuier en un amour absolu pour la Réalité suprême. C'est pourquoi le monde invisible ne se dévoile qu'aux saints et amis de Dieu, car ils ne sont qu'amour de Dieu⁸⁴.

Mawlânâ déclare que le monde ne sera jamais privé de saints et que chaque époque possède un saint guide, un Pôle⁸⁵.

Étant donné les difficultés que présente la voie de l'amour et du mysticisme, Mawlânâ conseille très fortement le choix d'un guide spirituel⁸⁶, tout au moins au début de ce parcours, afin qu'il protège contre les risques de s'égarer. Il préconise certaines règles à observer dans les rapports entre le maître et ses disciples⁸⁷ et le respect absolu que ceux-ci lui doivent.

Les peuples aussi ont besoin de guides spirituels et les prophètes sont ces guides, dont la mission consiste à montrer le droit chemin aux créatures de Dieu.

La théologie de Mawlânâ est extrêmement originale et profonde⁸⁸. Elle se fonde sur le Qor'ân et les traditions prophétiques, et comporte des commentaires spécifiques qui parfois causeront son désaveu de la part des autorités religieuses.

En tout cas, sa doctrine théologique est d'un caractère si sublime qu'on a pu assurer que « le *Mathnawî* spirituel de Mawlawî (Mawlânâ) est un Qor'ân en langue persane, et, bien qu'il ne soit pas un prophète, pourtant il a apporté un livre (saint) ».

On a dit aussi : « Son *Mathnawî* est comme le Qor'ân qui possède sept significations cachées et en lequel il y a un aliment pour l'élite et pour le commun des gens⁸⁹. » Même les gens qui n'étaient pas tout à fait d'accord avec lui, pourtant, ont affirmé : « Son *Mathnawî* est comme un Qor'ân argumenté ; il peut être un guide pour certains, et la cause d'égarement pour d'autres⁹⁰. »

Certains critiques estiment que le *Mathnawî* est un commentaire ésotérique du Qor'ân et des *Hadith* (traditions prophétiques). Mais le *Mathnawî* recèle aussi bien d'autres choses, et l'on ne peut passer sous silence l'importance de ses conceptions métaphysiques et philosophiques. On ne peut donc limiter une telle œuvre à un système théologique fondé sur les commentaires du Qor'ân. Malheureuse-

ment, on n'a généralement pas mis suffisamment en lumière son importance magistrale et son originalité.

Mawlânâ s'est toujours fait l'apôtre de la plus large tolérance. Seul, selon lui, importe la foi et l'amour pour un Dieu unique, qui est tout, et ne peut être qu'identique dans toutes les confessions monothéistes. Les différences qui demeurent n'ont aucune importance. En fait, les règles institutionnelles et les prescriptions rituelles sont trop souvent une cause d'hostilité et de divergences entre les créatures de ce Dieu Un. Il est indifférent qu'on appelle la Réalité suprême de noms divers ; les vrais adorateurs sont tous sur le même chemin, même si les coutumes religieuses sont dissemblables.

Par le biais des contes symboliques et des paraboles ésotériques, il nous enseigne que seul l'attachement au sens profond de la religion, c'est-à-dire la foi et l'amour pour une Existence unique, peut rapprocher les peuples en créant entre eux un climat fraternel⁹¹.

D'autre part, il explique à maintes reprises que la religion est devenue pour certaines gens une habitude et une imitation dénuée de tout fondement spirituel et de foi intérieure⁹². Croire à quelque chose avec sincérité et amour est totalement différent d'une obéissance conformiste liée à certaines conditions sociales⁹³. Il critique très vivement toute sorte de fanatisme en général et de fanatisme religieux en particulier, en faisant ressortir les conséquences néfastes qui peuvent en découler. Dans un des contes du *Mathnawî*, il explique que l'on puisse être fanatisé au point de donner sa vie pour une cause qui n'est pas juste⁹⁴. Il dit que l'homme arrive parfois à un état psychique où il regarde mais ne voit pas, il écoute mais n'entend pas⁹⁵.

Les pratiques religieuses et les œuvres pies, si elles ne s'accompagnent pas d'une foi véritable, n'ont aucune valeur : ce ne sont que des actions dues au formalisme, à l'égoïsme, à l'habitude, peut-être même à l'hypocrisie⁹⁶.

Il convient de noter que les pratiques religieuses, indispensables pour le commun des gens, ne sont pas suffisantes pour les mystiques et les élus de Dieu⁹⁷.

Bien que Mawlânâ soit opposé à la scolastique musulmane, le *Kalam*, qu'il en nie l'utilité et la nécessité et qu'il aille jusqu'à la considérer comme une cause de retard et parfois d'erreur⁹⁸, il évoque pourtant la plupart des sujets traités dans cette discipline, mais à sa façon, très brièvement, et en ayant recours aux contes et fables, dotés de leur charme propre⁹⁹. C'est ainsi qu'il parle du Jour de la Résurrection et du Jugement dernier, et des opinions divergentes concernant la nature de la résurrection, corporelle ou spirituelle, le problème de l'éternité ou de la création du Qor'ân, la prophétie, l'éternité ou la création du monde, le fatalisme et le libre arbitre,

le paradis et l'enfer, etc. Évidemment, il n'y a aucune ressemblance méthodologique entre ce qui existe dans le *Mathnawî* et ce qui se trouve, par exemple, dans les ouvrages des mu'tazilites et des ash'arites, quoique les sujets soient les mêmes¹⁰⁰.

Le problème du fatalisme et du libre arbitre a spécialement attiré l'attention de Mawlânâ et il lui a consacré une large place. Car il constate qu'au point de vue de la responsabilité religieuse et même sociale, ce principe joue un rôle primordial. En fait, il s'agit d'un des sujets les plus controversés et qui a engendré certains désaccords chez les commentateurs du *Mathnawî*. Les uns ont affirmé que Mawlânâ croyait au fatalisme, d'autres qu'il inclinait vers le libre arbitre.

Du point de vue de la théologie musulmane, cette question est très délicate et très importante, car l'acceptation de chacune de ces deux thèses constitue une source de difficultés et va à l'encontre de certains principes fondamentaux de l'islam. Si l'on est partisan du libre arbitre, c'est contraire à la Toute-Puissance divine et à Son Omniscience. Croire au fatalisme, en revanche, c'est mettre en cause la responsabilité de l'homme. Or, il faut résoudre ce problème¹⁰¹.

L'histoire du lion et des animaux¹⁰² offre une dialectique très intéressante : l'un défend le libre arbitre, les autres le fatalisme¹⁰³.

Il existe trois raisons qui font que les commentateurs ne sont pas unanimes quant à l'opinion de Mawlânâ à ce propos.

Premièrement, selon l'habitude que nous avons déjà signalée, Mawlânâ apporte des preuves et des arguments en faveur des deux parties, avec la même ardeur et comme si, à chaque fois, il défendait son opinion personnelle.

Deuxièmement, à cette époque, dans le monde musulman, la différence entre le fatalisme et le déterminisme n'était pas claire¹⁰⁴. Aussi, quand Mawlânâ admet et défend le déterminisme, les commentateurs le présentent comme une acceptation du fatalisme, et cet amalgame laisse entendre qu'il existe des contradictions dans le *Mathnawî*, car, à un autre endroit, Mawlânâ critique le fatalisme et affirmant qu'il répond à la croyance des ignorants et des paresseux¹⁰⁵.

Troisièmement, certains chercheurs et commentateurs confondent la conception de l'Unité de l'Existence, fondement de la pensée métaphysique de Mawlânâ, avec les preuves et arguments donnés en faveur du fatalisme.

Mais, en réalité, Mawlânâ ne croit ni au fatalisme, ni au libre arbitre absolu ; il admet plutôt le déterminisme¹⁰⁶ et affirme que l'homme possède une certaine liberté dans le cadre des lois universelles¹⁰⁷.

Mawlânâ était un éminent théologien et dirigeait une école de

théologie. Cependant, dès que le *Mathnawî* devint célèbre, il fut parfois sévèrement critiqué par des esprits orthodoxes et sectaires. C'est là une loi générale en ce qui concerne les grands mystiques et même certains soufis. Les idées qui suscitèrent le plus d'hostilité sont surtout liées à sa croyance à l'Unité absolue de l'Existence, à certaines de ses opinions à propos de la *Shari'ah* (loi religieuse) et aussi à sa pratique du *Sama'*¹⁰⁸.

Il est donc normal que, dans un tel climat social, Mawlânâ, à l'instar d'autres mystiques, ait conseillé de « garder le secret¹⁰⁹ », de ne pas divulguer les secrets métaphysiques et mystiques à ceux qui ne sont pas capables de les comprendre.

C'est la raison pour laquelle Mawlânâ déclare que les propos du *Mathnawî* comportent des significations multiples et cachées. Le sens exotérique est pour le commun des gens et les esprits non initiés¹¹⁰. A plusieurs reprises, il dit : « Je cesse de parler à ce sujet, car il peut exister des esprits sectaires et ignorants ; en parlant de certains sujets, il ne faut pas les exposer ouvertement¹¹¹. »

La nécessité de cacher les mystères de la Réalité suprême à ceux qui ne peuvent les saisir conduit à utiliser un langage symbolique et ésotérique : nous avons vu que Mawlânâ évoque sept significations superposées dans le *Mathnawî*. La caractéristique essentielle de cette œuvre sera donc un symbolisme très riche et très profond.

En réalité, il existe deux niveaux distincts dans le *Mathnawî* : un niveau symbolique et un niveau explicatif. Mais tous deux comportent des notions ésotériques : ainsi, un vers parle en apparence de la sincérité entre les amis, tout en recélant beaucoup d'autres significations métaphysiques et théologiques¹¹².

D'ailleurs, ces significations ésotériques se situent elles-mêmes à différents niveaux, et se rattachent à plusieurs concepts métaphysiques et philosophiques.

Nous avons donné quelques exemples du symbolisme dans le *Mathnawî*¹¹³, mais nous jugeons utile d'en traiter plus explicitement.

L'un des plus beaux symbolismes est celui de la mort. Nous avons déjà suffisamment parlé de la mort mystique ; c'est de la mort physique qu'il va être question à présent.

Mawlânâ dit que le corps est comparable à une femme enceinte de l'enfant qu'est l'esprit. La mort est la douleur de l'accouchement. Après sa vie corporelle, l'esprit retourne au monde invisible qui est son origine¹¹⁴.

Cela ne représente qu'un distique du *Mathnawî*, mais on pourrait rédiger des volumes sur tous les thèmes qu'il évoque¹¹⁵. Il convient de noter que, lorsqu'il est parlé ici de la vie, dans la majorité des cas il s'agit de la vie après la mort. Quant à cette dernière, il peut s'agir de la mort mystique ou de la mort physique. La Résurrection

peut elle aussi avoir différentes significations, tantôt elle désigne le réveil de l'esprit de l'homme avant son trépas, tantôt le Jour du Jugement dernier qui représente également la fin du monde de la multiplicité et le retour à l'Unité.

L'un des termes symboliques fréquemment utilisés dans le *Mathnawî* est le nom du perroquet. Selon le contexte, il va revêtir des sens différents. Par exemple, dans un conte¹¹⁶, le perroquet désigne le chercheur mystique et le maître spirituel, alors que dans un autre il représente l'homme naïf et imitateur¹¹⁷. L'une des difficultés pour comprendre le *Mathnawî* réside précisément en ces changements de signification symbolique.

Le lion représente parfois le *nafs*, l'âme charnelle¹¹⁸, mais parfois aussi les saints et les amis de Dieu¹¹⁹. Le renard incarne la ruse, la malice, gagnant en apparence, mais perdant toujours à la fin, car, ni dans ce monde d'ici-bas, ni dans l'au-delà, la fourberie ne servira jamais à rien ; ce sont les gens simples et sincères qui réussiront.

Le faucon, c'est l'esprit de l'homme, exilé dans ce monde de ténèbres, prisonnier loin de son roi¹²⁰, c'est-à-dire de Dieu, de l'Être. La flèche désigne la pensée qui traverse notre esprit ; le trésor caché, représente le secret de notre origine, la nostalgie que nous éprouvons pour elle, et finalement l'amour divin. La découverte de ce trésor caché, c'est la connaissance de soi. Le soleil est la Réalité, la vérité éclatante ; celui qui ne la voit pas n'est qu'un aveugle. La mer est le symbole de l'Unité, et l'écume celui du monde phénoménal, de la multiplicité. Les vagues ne sont que de l'eau et le mouvement de cette eau ; pourtant, en apparence, elles ont une existence individuelle, alors qu'en dehors de l'existence de l'océan, elles ne sont rien d'autre que de l'eau et une illusion.

Le chemin, c'est la Voie mystique ; le voyageur, le chercheur de la Vérité suprême. Sa réussite spirituelle est comparable à la trouvaille d'une quantité d'or.

Une interprétation fautive de l'un des contes du *Mathnawî*, au temps de Mawlânâ lui-même, et les critiques qui en résultèrent l'obligèrent à ajouter quelques vers, en expliquant que seuls les ignorants comprendraient que l'or dont il est question dans ce conte désigne un métal, une richesse terrestre, alors que, bien au contraire, il s'agit d'une découverte mystique¹²¹. Ce n'est d'ailleurs pas le seul cas où nous voyons Mawlânâ contraint de s'expliquer, de se défendre contre les attaques des esprits bornés et sectaires.

Il est malheureusement impossible d'aborder tous les éléments de ce symbolisme. Aussi devons-nous nous contenter, pour terminer, de rappeler le symbolisme de l'échelle, dont chaque échelon indique une étape, une station du parcours sur la Voie. Mawlânâ a même

comparé son *Mathnawî* à une échelle qu'il faut placer sous ses pieds pour s'élever vers le monde de la spiritualité.

La difficulté du commentaire est plus grande encore lorsqu'il s'agit de contes ésotériques. Dans ce domaine, les significations cachées dépassent les limites d'un symbolisme déchiffrable.

Par exemple, Daquq¹²² vit, au cours d'un voyage au bord de la mer, sept chandelles qui se réunissaient et devenaient une seule, puis se séparaient et devenaient sept. Elles se sont ensuite transformées en une lumière, qui s'unissait puis se divisait en sept. Ensuite, elles se changèrent en sept hommes qui devenaient un seul, puis se transformaient en sept arbres, qui à leur tour devenaient un seul puis se séparaient. Étrangement, des gens passaient devant ces arbres et ne les voyaient pas.

Contrairement aux autres contes, Mawlânâ ne donne pas ici de commentaire ni d'explication claire¹²³. On peut dire pourtant que cette histoire ésotérique veut montrer la réalité de l'Unité de l'Existence et l'irréalité de la multiplicité apparente des choses. Il veut nous faire comprendre que tout ce qui existe, depuis les êtres inanimés, les végétaux, les animaux, jusqu'aux hommes et à la lumière, provient d'une origine unique. Nous ne pouvons, bien entendu, nous livrer à une étude exhaustive d'un texte aux allusions aussi multiples.

Une autre anecdote, qui a suscité beaucoup de controverses, est celle de la forteresse de Dhât-al-Sûwar et des trois princes¹²⁴.

C'est sans nul doute l'une des plus importantes histoires ésotériques du *Mathnawî*. À notre avis, la forteresse représente la Loi religieuse (*Shari'ah*), le roi, père des princes, les prophètes. Les trois princes symbolisent trois catégories d'individus et trois forces qu'ils utilisent pour parvenir à la Vérité. Le premier prince incarne la raison discursive. Le second, les âmes rebelles qui cherchent à atteindre leur but par des moyens ésotériques. Il est sincère, mais n'a pas de guide et s'égare. Le frère cadet, qui représente les mystiques, finalement parvient à ses fins. L'empereur, père de la princesse, personnifie les obstacles qui se trouvent sur le chemin de la Vérité. La princesse est cette Réalité suprême, l'objet de notre amour et le but de notre quête.

Quant au petit prince, il semble patient et même paresseux. Mais ce n'est là qu'une apparence. En fait, son amour est le plus grand, mais sa recherche est intérieure. Il n'est pas passif, mais il avance dans une autre direction¹²⁵ et ses actions revêtent une autre dimension. Car les actes exotériques, matériels, n'aboutissent qu'à des résultats illusoire et temporels.

Un autre mode de communication des sentiments et des idées, cher à Mawlânâ, est ce que l'on appelle *zabân-e-hâl*, littéralement

« le langage de l'état spirituel¹²⁶ ». Au-delà des mots, il existe une transmission directe entre des esprits de même nature ; ce langage du cœur ne peut qu'être sincère et la compréhension qu'il crée, sans l'intermédiaire de la parole, ne suscite ni malentendus, ni dissensions. S'il était donné aux esprits de dialoguer ainsi directement, la plupart des difficultés humaines seraient résolues.

Pour Mawlânâ, il est certain que beaucoup de choses s'échangent en silence entre les âmes. Ce qui est pour lui fondamental, c'est la psyché humaine, et la plus grande partie de son œuvre, notamment le *Mathnawî*, lui est consacrée.

Il est impossible de citer tous les sujets ayant trait à la psychologie qui y sont étudiés. En voici quelques exemples.

Ainsi, l'histoire du roi et de la jeune esclave¹²⁷ qui expose une pratique de la psychanalyse ; le conte du lion et des animaux¹²⁸ qui, en plus des différentes questions qu'il aborde, constitue une étude psychologique des sentiments humains. L'histoire du maître d'école et des écoliers¹²⁹ parle de l'efficacité de la suggestion et des maladies psychosomatiques. A ce propos, l'histoire du roi et du cheval¹³⁰ est un bon exemple de l'influence de la suggestion. L'histoire de la forteresse interdite analyse avec une grande finesse les diverses catégories de mentalités¹³¹.

Quant à la pédagogie, Mawlânâ a lui-même précisé que son *Mathnawî* avait été composé pour enseigner et éduquer les esprits. Il rappelle sa responsabilité de maître et de guide, et dit : « Si je parle à des enfants, il faut que j'emprunte leur langage¹³². » Il fait souvent allusion, nous l'avons souligné, à la nécessité de parler aux gens à la mesure de leur compréhension¹³³. Il était d'ailleurs obligé de conserver une certaine discrétion à propos de ses convictions personnelles qui risquaient d'être mal perçues et de devenir une cause de trouble.

Ajoutons à tout cela une remarque concernant une caractéristique tout à fait particulière à Mawlânâ, à savoir son humour inimitable qui rend le style du *Mathnawî* unique dans la littérature persane.

Certes, les grands poètes persans, tels qu'Omar Khayyam et Hafiz, pratiquent l'ironie philosophique et métaphysique ; Sa'di était célèbre pour son humour poétique. Mais le cas de Mawlânâ est tout à fait différent. Il possède un très grand sens de l'humour et son ironie vise certains aspects de l'esprit humain, par exemple la naïveté avec laquelle on place sa confiance dans la raison discursive. Cette méthode et ce style tendent, là encore, à des fins pédagogiques¹³⁴. C'est ce qui explique pourquoi Mawlânâ a parfois pris pour exemples des histoires fondées sur les relations sexuelles, et cela avec une liberté de langage qui a suscité un certain étonnement chez ses lecteurs. Toutefois, cette façon de considérer les choses n'est ni

logique ni exacte, concernant une œuvre comme le *Mathnawî*, étude générale et analytique de l'esprit, de l'âme et de la vie humains ; il serait impensable que l'un des phénomènes les plus importants de l'existence, tant au point de vue psychologique que social, en soit absent.

A notre avis, ce sujet ne présente pas un grand intérêt¹³⁵. Nous avons cependant adopté la méthode de R.A. Nicholson dans sa traduction anglaise, c'est-à-dire l'emploi du latin — Boileau ne disait-il pas qu'il brave l'honnêteté ? — pour traduire certains vers qu'il semblait quelque peu osé de rendre en français.

Qui est ce génie universel ? Né à Balkh, dans le Khorassan¹³⁶ en 1207 (504 de l'hégire), Djalâl-al-Dîn Mohammad fut ultérieurement surnommé Mawlânâ Khodâvandegâr et Mawlânâ de Rûm¹³⁷. Depuis le ix^e siècle de l'hégire, il est appelé aussi Mawlawî et en Occident est devenu célèbre sous le nom de Rûmî. Son père était Mohammad ibn-Khatîbî, connu sous le nom de Bahâ-al-Dîn Walad et surnommé Sultan-al Ulamâ¹³⁸. Leur généalogie remontait à Abû Bakr¹³⁹, premier khalife de l'Islam. La mère de Bahâ-al-Dîn Walad aurait été d'origine princière de la dynastie de Kharazm-Shâh¹⁴⁰.

Théologien éminent, Bahâ-al-Dîn Walad était aussi un prédicateur très écouté. Il naquit vers l'an 1148 de notre ère. Ses sermons et ses pensées ont été réunis en un volume publié sous le nom de *Ma'ârif*¹⁴¹. Considéré comme un sheikh soufi (il avait reçu sa *khirqâ*¹⁴² de Ahmad Ghazâlî, le frère du célèbre philosophe), il était l'objet d'un grand respect. Il fut le premier maître spirituel de Mawlânâ. Il était aussi l'un des six représentants de Nadjm al-Dîn Kubrâ.

Aflâkî, l'historiographe de la confrérie fondée par Mawlânâ, raconte qu'au cours d'un voyage on demanda au père de celui-ci : « D'où viens-tu et où vas-tu ? » Bahâ-al-Dîn répondit : « Je viens de Dieu et je vais vers Dieu, car il n'y a rien, sauf Dieu¹⁴³. »

Nous pouvons constater que le père de Mawlânâ croyait comme lui à l'Unité de l'Existence (*Wahdat-al-wudjûd*). Ils partageaient également une certaine hostilité à l'égard des penseurs scolastiques que Bahâ-al-Dîn Walad critiquait publiquement en chaire. Cela explique l'opposition de Fakhr al-Dîn Râzî, qui était l'un des défenseurs du *Kalâm* (scolastique musulmane¹⁴⁴).

On a prétendu que ce conflit avait causé le départ de Bahâ-al-Dîn Walad et sa famille de Balkh. Fakhr al-Dîn Râzî, conseiller spirituel du roi Khârazm-Shâh, détenait en effet une grande autorité et son hostilité personnelle pouvait faire encourir celle du souverain.

Mais ce ne peut être exact, car Râzî mourut en 1209, soit dix ans

avant l'émigration de la famille Mawlawî. Il existe plusieurs autres versions à ce sujet. L'on a dit notamment que Bahâ-al-Dîn Walad, en un dévoilement mystique, avait vu la destruction prochaine de sa ville natale par les Mongols, ce qui l'avait conduit à devancer cet événement¹⁴⁵.

Ils quittèrent donc Balkh en 1219. Djalâl-al-Dîn était alors âgé de douze ans. Ils effectuèrent d'abord le pèlerinage à La Mecque. En passant par Nichapour, Bahâ-al-Dîn Walad rencontra Sheikh-Farîd al-Dîn 'Attâr, et ce dernier offrit son *Asrâr-Nâme* (Livre des Secrets) au jeune Djalâl-al-Dîn. Celui-ci conserva durant toute sa vie un grand respect pour 'Attâr et Sanâ'î ; il les cite toujours comme ses maîtres spirituels¹⁴⁶.

En chemin, ils visitèrent Bagdad et, après trois jours, partirent pour Arzandjân¹⁴⁷, où ils se fixèrent. En l'an 625 de l'hégire, cette ville fut conquise par Alâ-al-Dîn Kayqobâd, le roi seldjoukide, qui invita Bahâ-al-Dîn Walad à Konya¹⁴⁸. Ils passèrent quelque temps à Lâranda, où Djalâl-al-Dîn épousa, à dix-huit ans, sur l'ordre de son père, la fille de Khodja Lâlâ, de Samarcande. Elle lui donna deux fils, Sultan Walad, qui succéda à Mawlânâ à la mort de celui-ci, à la tête de la confrérie mawlawie¹⁴⁹ et Alâ-al Dîn Mohammad.

Finalement, Bahâ-al-Dîn Walad s'installa définitivement à Konya avec sa famille ; il y retrouva son rôle de prédicateur et devint le maître spirituel de cette ville où il mourut en 1231, alors que Djalâl-al-Dîn n'avait que vingt-quatre ans. Il remplaça son père à la direction de son collège. Un an plus tard, un ancien disciple de Bahâ-al-Dîn, Burhân-al-Dîn Mohaqqiq Tirmidhî, vint rendre visite à Mawlânâ et devint son maître spirituel. Il le resta jusqu'à sa mort, neuf ans plus tard. C'est sur ses conseils que Mawlânâ partit pour Alep étudier dans une école de théologie célèbre dirigée par un savant canoniste hanafite, Kamâl-ud-Dîn Ibn al 'Adîm¹⁵⁰. Après quelque temps, il se rendit à Damas, où il resta plusieurs années.

C'est à cette époque qu'il a pu rencontrer Muhyî-ud-Dîn Ibn Arabî, le Sheikh ul-Akbar, qui y passait les derniers jours de sa vie¹⁵¹.

Certains spécialistes ont été tentés d'établir une liaison directe entre ces deux grands pôles du soufisme dit « occidental » et du soufisme « oriental¹⁵² ». On ignore s'ils se sont personnellement rencontrés, car Mawlânâ n'a jamais parlé du Sheikh ul-Akbar et les documents historiques sont muets à ce sujet. On a parlé aussi d'une influence indirecte d'Ibn 'Arabî sur lui par l'intermédiaire de Sadr od-Din Qoniawî, qui était le gendre d'Ibn 'Arabî et devint l'ami intime de Mawlânâ.

A notre avis, quoique la direction générale de la pensée de ces deux grands maîtres soit la même, tous deux conduisant à une

doctrine proche du panthéisme occidental et affirmant l'un et l'autre l'Unité de l'Existence, leurs systèmes philosophiques et métaphysiques semblent assez différents. Si l'on compare le *Mathnawî* et le *Fîhi-mâ-fîhi* de Mawlânâ aux *Futûbhât-al-Makkiya* et au *Fusûs-al-Hikam* d'Ibn 'Arabî, on constate qu'il s'agit de deux climats de pensée dissemblables et de deux visions du monde qui ne se rejoignent qu'au sommet.

Nous ne sommes donc pas d'accord avec Nicholson qui, tout en reconnaissant une différence de méthode et de style entre ces deux penseurs, admet cependant implicitement la possibilité d'une influence directe d'Ibn 'Arabî sur Mawlânâ¹⁵³. Nous estimons à l'inverse distinctes ces deux pensées.

Si dans le cas de Mawlânâ il s'agit d'une philosophie mystique, en ce qui concerne Ibn 'Arabî on peut plutôt parler de théologie mystique. L'ésotérisme de Mawlânâ est un symbolisme mystique de tendance poétique, et celui d'Ibn 'Arabî est un ésotérisme à tendance cabalistique¹⁵⁴. L'effort de Mawlânâ tend à une islamisation des traditions philosophiques, celui d'Ibn 'Arabî à établir un islam philosophique.

Ibn 'Arabî reçoit sa *khirqa*¹⁵⁵ des mains de Khizr¹⁵⁶ ; Mawlânâ rencontre Shams de Tabriz et déchire sa propre *khirqa*.

L'inspiration d'Ibn 'Arabî le fait se considérer comme étant le Sceau de la sainteté mohamadienne¹⁵⁷, mais Mawlânâ désire recevoir une inspiration divine le conduisant au *fanâ* (annihilation mystique).

Ibn 'Arabî voit en rêve que des figures théophaniques lui offrent : « les dons des sagesse¹⁵⁸ » et Mawlânâ « tête de la nourrice du sommeil le lait de ses jours passés », c'est-à-dire sa patrie perdue, son origine céleste¹⁵⁹.

Ibn 'Arabî témoigne d'un amour qui se conjoint à la raison, tandis que Mawlânâ veut annihiler la raison dans l'amour.

En définitive, la distance entre ces deux grands esprits est semblable à celle qui sépare l'Orient de l'Occident, bien que tous deux soient illuminés par le Soleil de l'Unique et de l'Unité.

Une chose frappante, à ce propos, est que Mawlânâ n'a jamais évoqué le nom d'Ibn 'Arabî, alors qu'il parle souvent, nous l'avons vu, de Hallâdj, Sanâ'i, Attâr, avec un grand respect. Son fils, Sultân Walad, qui a raconté en détails la vie de son père et fait allusion à tous ceux avec qui il fut en rapport, ne dit rien non plus du Sheikh ul-Akbar !

Après son séjour à Alep et Damas, Mawlânâ revint à Konya et reprit la direction du collège où il enseignait la jurisprudence et la loi coranique.

Les événements géopolitiques et sociaux survenant dans cette région ne semblent pas avoir eu une grande influence sur sa vie et

sa pensée. Malgré les changements de gouverneurs et de rois, les guerres entre les souverains seldjoukides et les Mongols, il continua à exercer son rôle de professeur et de maître spirituel, entouré de la vénération de tous.

Ce qui lui advint de plus important et qui bouleversa toute sa vie fut sa rencontre avec Shams de Tabriz, un derviche inconnu, voyageur solitaire qui arriva un jour à Konya.

Il existe très peu d'informations à son sujet¹⁶⁰. On sait seulement qu'il était originaire de Tabriz, où il naquit probablement vers 580 de l'hégire. Aflâkî raconte qu'il était un disciple du Sheikh Abû Bakr Zanbilbâf de Tabriz. On l'appelait « Shams le volant¹⁶¹ » à cause de ses déplacements incessants de ville en ville. Il ne vivait que des petits travaux qu'il effectuait au cours de ces voyages.

Aflâkî raconte que Shams arriva à Konya en l'année 642 de l'hégire. Un jour que Mawlânâ quittait son collège des Cotonniers et se dirigeait à dos de mule vers le bazar, suivi de ses disciples, à pied, Shams s'avança soudain vers lui et lui demanda : « A ton avis, qui était le plus grand, Bâyezîd¹⁶² ou Mohammad ? » Mawlânâ répondit : « Quelle étrange question ! Mohammad était le Sceau des Prophètes, et Bâyezîd n'était qu'un soufi. » Alors, Shams répliqua : « Pourquoi donc le Prophète a-t-il dit à Dieu : "Je ne T'ai pas connu comme il fallait Te connaître", tandis que Bâyezîd a dit : "Gloire à moi ! Que ma dignité est haute !" » Mawlânâ tomba évanoui, et quand il revint à lui, il entra avec Shams dans une pièce de son collège et s'y enferma pendant quarante jours en sa compagnie¹⁶³.

Selon une autre version, cette rencontre eut lieu dans le collège de Mawlânâ. Ce dernier était en train de procéder à ses ablutions au bord d'un bassin ; il avait posé quelques livres à côté de lui. Soudain, Shams arriva et lui demanda : « De quoi parlent ces livres ? — De sciences discursives, répondit Mawlânâ. Tu ne les connais pas. » Alors Shams prit les livres et les jeta dans le bassin. Mawlânâ s'écria : « Mais que fais-tu ? Ce sont des manuscrits uniques et tu les as abîmés. » Shams étendit la main et retira de l'eau les manuscrits sans qu'ils fussent mouillés. Mawlânâ, stupéfait, demanda : « Qu'est-ce que cela ? » Shams répondit : « C'est la science du cœur, tu ne la connais pas¹⁶⁴ ! » Mawlânâ poussa un cri et, prenant Shams par la main, l'amena à une chambre du collège, en en fermant la porte pour quarante jours.

De ces deux versions, c'est la première qui nous semble la plus plausible. De toute façon, ce qui importe, ce n'est pas le mode de la rencontre, mais ce qui en est résulté, c'est-à-dire une véritable transformation ; c'est depuis cette époque qu'il est devenu celui que

nous connaissons comme le plus grand esprit de la mystique musulmane.

Il parle de Shams en l'appelant son maître spirituel. Sans doute avait-il beaucoup appris chez son père, ou chez Burhân-al-Dîn Mohaqqiq Tirmidhî, et il possédait une vaste culture dans le domaine de la jurisprudence et de la Loi canonique. Lorsqu'il rencontra Shams, il avait une quarantaine d'années et une grande maturité intellectuelle. Ce que lui apporta Shams, c'est une ouverture sur une autre dimension, un dévoilement, l'enivrement de l'amour divin, au-delà de toute logique discursive. Il dit lui-même, dans *Fîhi-mâ-fîhi* : « Avant de rencontrer Shams, j'avais prié Dieu de m'envoyer l'un de Ses amis pour me guider dans le droit chemin¹⁶⁵. »

Une autre version de cette première rencontre entre Mawlânâ et Shams, qui constitue un commentaire de celle rapportée par Aflâkî, est celle donnée par Dawlat Shâh. La question posée par Shams aurait été : « Quel est le but de l'ascèse et des pratiques religieuses ? » Mawlânâ répondit que c'était pour respecter la *Sharîah* (la Loi religieuse) et les Traditions prophétiques. Alors Shams lui dit : « Tout cela concerne l'extérieur. » Mawlânâ questionna : « Qu'y a-t-il au-delà de cela ? » Shams répondit : « La connaissance, c'est-à-dire le passage de l'inconnu au connu », et il récita ce distique de Sanâ'î très cher à Mawlânâ :

« Si la connaissance ne fait pas disparaître ton "moi" pour toi-même,

L'ignorance vaut mieux qu'une telle connaissance. »

La plus grande œuvre de la poésie persane est le fruit de cette rencontre et de cette relation spirituelle : le *Diwân de Shams Tabrîzî*, composé par Mawlânâ et dédié à Shams en signe de profonde gratitude pour celui qui lui avait fait prendre conscience de sa nostalgie d'un paradis perdu et permis de révéler ce qui était caché dans le tréfonds de son cœur :

« Des centaines de millions d'années, dit-il, je volais comme les atomes dans l'air.

Si j'ai oublié ce temps et cet état, cependant le voyage durant le sommeil le rappelle à ma mémoire.

Du sommeil, cette nourrice, je tète le lait de mes jours passés, ô Seigneur.

Afin de se libérer de la conscience pour un bout de temps, ils s'infligent à eux-mêmes l'opprobre du vin et des stupéfiants.

Tous savent que cette existence-ci est un leurre, et que la pensée et la mémoire conscientes sont un enfer¹⁶⁶. »

L'attachement et le respect que Mawlânâ témoignait à Shams suscitèrent peu à peu la jalousie des disciples et de l'entourage du maître et les complots et la médisance commençaient à empoisonner la vie de la confrérie. Shams décida de partir et, après seize mois passés à Konya avec Mawlânâ, il quitta la ville en l'an 643 de l'hégire. Mawlânâ ne put supporter cette séparation et envoya son fils Sultan Walad avec une vingtaine de ses disciples pour le ramener à Konya¹⁶⁷. Shams revint un an plus tard, mais la jalousie et l'hostilité ne firent qu'augmenter contre lui, et l'on dit qu'il décida de disparaître une fois pour toutes ; d'après tous les commentateurs, il disparut en effet en l'an 645 de l'hégire, et cela pour toujours. Mais on ne sut jamais ce qu'il était devenu. Avait-il été tué ou était-il parti pour une destination inconnue ?

Aflâkî raconte qu'un jour que Shams était en retraite avec Mawlânâ on l'appela au-dehors, on le tua et l'on fit disparaître son corps. Sultan Walad n'est pas aussi affirmatif. Il suppose qu'il partit sans laisser de traces pour que Mawlânâ ne puisse le retrouver. Ce dernier, d'ailleurs, le fit rechercher à nouveau et effectua lui-même deux voyages à Damas en espérant qu'il s'y trouvait¹⁶⁸.

Shams est sans doute le personnage le plus mystérieux de la littérature persane. On sait très peu de choses de lui, nous l'avons dit. On ne dispose pas de documents, et par ailleurs on n'a pas d'œuvres écrites par lui ; quelques-unes seulement lui ont été attribuées, par exemple, le livre des « Dix Chapitres » (*Dah Fasl*) que lui attribue Aflâkî, et dont nous n'avons qu'une petite partie, intitulée « les Discours » (*Madjâlis*), qui sont des notes prises par ses élèves. L'ouvrage le plus célèbre qui lui est également attribué est les *Maqâlât*, qui consistent en questions et réponses entre Mawlânâ et Shams.

La disparition de Shams bouleversa la vie de Mawlânâ et, après les deux voyages qu'il effectua, sans succès, à Damas, il perdit tout espoir de le retrouver. Il resta durant un temps si profondément affligé que même ceux qui avaient souhaité le départ de Shams le regrettaient. Puis Mawlânâ prit conscience qu'en réalité il n'existait pas de séparation¹⁶⁹, que leurs deux esprits étaient unis par le Soleil du ciel de la Divinité¹⁷⁰.

Shams est resté inconnu pour tout le monde, sauf peut-être pour Mawlânâ qui écrivait :

« O mon Shams, O mon Dieu. »

De tout ce qui est attribué à Shams, et qui nous semble le plus authentique, nous citerons quelques phrases ésotériques, sans un grand commentaire, simplement pour montrer le style et le niveau de pensée de cet homme, et ce qu'il dit à propos de son propre être :

« *Ce Calligraphe avait trois sortes de calligraphie :
 Ce qu'il pouvait lire, et aussi les autres ;
 Ce que lui lisait, mais non les autres ;
 Enfin, ce que ne pouvaient lire ni Lui, ni les autres.
 J'appartiens à cette troisième catégorie*¹⁷¹. »

Deux ans après la disparition de Shams, Mawlânâ choisit l'un de ses disciples, Salâh al-Dîn Fereidûn Zarkûb, comme le *khâlifâ*¹⁷² et le *sheikh*¹⁷³ de sa confrérie.

Mais bientôt celui-ci se retrouva en butte à l'hostilité des disciples qui lui reprochaient, entre autres, d'être un homme sans culture. Salâh al-Dîn usa de diplomatie et réussit à calmer les esprits et il demeura auprès de Mawlânâ pendant dix ans, jusqu'à sa mort. Il disait de lui-même : « Moi, je ne suis rien ; je ne suis qu'un miroir dans lequel Mawlânâ se voit lui-même. » Mawlânâ lui était très attaché et Sultân Walad dit que c'est grâce à lui que son chagrin s'apaisa.

Après la mort de Salâh al-Dîn, Husâm al-Dîn Tchelebî qui avait, comme celui-ci, donné à la confrérie tout ce qu'il possédait, le remplaça et Mawlânâ lui confia les affaires et la trésorerie de la Mawlawîya. Il lui témoignait une grande amitié et il dit que c'est sur les conseils de Husâm al-Dîn qu'il a composé le *Mathnawî*. Dans la préface du premier livre, il parle de lui comme de « la clé des trésors de l'Empyrée, le Bâyezîd de son temps et le Djunayd de l'époque¹⁷⁴ ». Les cinq autres livres du *Mathnawî* commencent aussi par son nom, et il nous est dit que le retard de deux années entre la fin du premier livre et le début du deuxième¹⁷⁵ a été causé par la mort de l'épouse de Husâm-al-Dîn. C'est en effet à lui que Mawlânâ dictait les vers, Husâm-al-Dîn les écrivait et les récitait au fur et à mesure, pendant parfois toute la nuit. La composition du *Mathnawî* continua jusqu'à la fin de sa vie.

La façon brusque dont se termine le sixième et dernier livre du *Mathnawî* laisse à penser que Mawlânâ ne comptait pas l'arrêter là, bien qu'il soit le plus long des six¹⁷⁶.

Mawlânâ mourut le dimanche 5 de Djumâdî II 672 (17 décembre 1273) dans la soirée. Durant sa dernière maladie, au Sheikh Sadr ud-Dîn venu lui souhaiter une prompte guérison, il avait répondu : « Quand entre l'amant et l'Aimé il n'y a plus qu'une chemise de crin, ne voulez-vous pas que la lumière s'unisse à la lumière¹⁷⁷ ? »

A sa mort, tous les habitants de Konya, sans distinction de croyances, prirent le deuil. « Le bruit des timbaliers, le son des hautbois et de la trompette annonçaient la bonne nouvelle¹⁷⁸ », celle de l'union du Maître avec son Bien-Aimé. Vingt troupes de chanteurs récitaient les chants funèbres qu'il avait lui-même composés :

« Le roi de la pensée sans trouble en dansant s'en est allé
Vers l'autre pays, le pays de la lumière. »

Dans les pays musulmans, il est inhabituel, et même très rare, que les funérailles soient accompagnées de musique. Mais il en fut ainsi pour Mawlânâ, parce qu'il l'avait voulu, et d'ailleurs il avait durant toute sa vie manifesté un grand amour pour la musique et le *samâ'*, danse et chant mystiques, qui était un oratorio spirituel. Pour lui, le *samâ'* était une prière fondée sur la supraconscience, qui établissait une relation directe avec Dieu. C'est pourquoi il pouvait faire partie des cérémonies à l'occasion de la mort, ce qui fut le cas pour Salâh al-Dîn Zarkûb. Mawlânâ n'avait-il pas dit : « Si tu veux nous trouver, cherche-nous dans la joie, car nous sommes les habitants de ce royaume¹⁷⁹. » ? La mort, elle aussi, peut être considérée comme une occasion de se réjouir.

A la suite du bouleversement spirituel causé par la rencontre de Shams, Mawlânâ commença à se livrer au *samâ'*. Au début, c'est un état (*hâl*) spontané qui transportait Mawlânâ dans le ravissement (*wadjd*). Un mot, un bruit, un paysage, une illumination soudaine pouvaient provoquer une séance de *samâ'* durant parfois des heures.

C'est ainsi qu'un jour qu'il passait dans le bazar, un Turc vendant une peau de renard criait « *Tulki, tulki* » (renard en turc), Mawlânâ, qui ignorait cette langue¹⁸⁰, crut qu'il disait : « *Dil kou, dil kou ?* » (« Où est le cœur, où est le cœur ? » en langue persane) et il se mit à danser au milieu du marché, en répétant ces mots. Les assistants, saisis eux aussi par cet état spirituel, commencèrent ensemble le *samâ'*.

A propos de Salâh al-Dîn Zarkûb et de sa première rencontre avec Mawlânâ¹⁸¹, on raconte une histoire qui montre la spontanéité du *samâ'*.

Salâh al-Dîn était batteur d'or. Un jour que Mawlânâ passait devant sa boutique, en entendant le tic-tac des apprentis frappant sur les plaques d'or, il fut transporté et se mit à danser. Le sheikh fit signe de ne pas s'arrêter de battre et la danse continua depuis le matin jusqu'à l'après-midi¹⁸².

Un poème rappelle cette séance de *samâ'*, disant : « *Un trésor est apparu dans cette boutique de batteur d'or.* »

Tous les ouvrages de Mawlânâ, et notamment le *Mathnawî*, nous montrent son intérêt pour les instruments de musique et pour les sons. Il partage la théorie pythagoricienne de la musique des sphères et il écrit :

« C'est pourquoi les philosophes ont dit¹⁸³ que nous recevons ces harmonies de la révolution de la sphère céleste¹⁸⁴. »

Et il ajoute :

« Car le gémissement du hautbois et le grondement du tambour ressemblent quelque peu à la trompette universelle ;

Et les mélodies que les gens chantent en s'accompagnant du pandore est le son de la révolution de la sphère céleste¹⁸⁵. »

Dans toutes les parties du *Mathnawî*, le symbolisme des instruments de musique, du *samâ'* et du chant est évoqué¹⁸⁶.

Le *samâ'* devint peu à peu une habitude quotidienne dans la confrérie. On récitait des poèmes de Attâr, de Sanâ'î et de Mawlânâ lui-même, avec accompagnement du pipeau, du rebâb et d'autres instruments. Au début, pendant ces séances, certains derviches, et Mawlânâ en particulier, se mettaient à danser, saisis par un état de ravissement mystique. Plus tard, vers la fin de la vie du Maître, le *samâ'* revêtit une forme cérémonielle plus ou moins organisée. Mais ce n'est qu'après la mort de Mawlânâ, lorsque Sultân Walad dirigea la confrérie Mawlawîya, que furent établies des règles précises ainsi que des explications ésotériques.

En fait, ces cérémonies n'avaient rien à voir avec le mode spontané existant auparavant depuis des siècles chez les soufis, notamment dans le *khânigâh* (maison de retraite) du Sheikh Abû Sai'd Abul Khayr¹⁸⁷.

L'un des sujets les plus controversés au sein du soufisme est le *samâ'*. En dehors des autorités religieuses qui lui étaient catégoriquement hostiles, parmi les sheikhs soufis eux-mêmes les opinions sur ce sujet divergeaient. Durant sa vie, Mawlânâ fut souvent critiqué à cause de cette pratique. Entre autres raisons, c'est aussi pour défendre sa confrérie¹⁸⁸ que Sultân Walad voulut donner une signification ésotérique et cosmique aux cérémonies du *samâ'* en l'organisant selon des règles précises¹⁸⁹.

Comme nous l'avons dit, le *samâ'* comportait un symbolisme cosmique. Le maître spirituel tournait au milieu des derviches et représentait le soleil illuminant les êtres ; les danseurs, ce sont les planètes, tournant autour du soleil et aussi sur eux-mêmes. Leur main droite est orientée vers le ciel, pour y recueillir la grâce divine, leur main gauche vers la terre, pour y répandre cette grâce. Tous les gestes et jusqu'au costume des danseurs du *samâ'* recèlent un sens symbolique¹⁹⁰. Ces cérémonies sont devenues célèbres en Occident, où la confrérie de Mawlânâ est connue sous le nom de derviches tourneurs.

Il est en tout cas certain que la réputation et l'importance de la confrérie Mawlawiya l'emportent sur celles de toutes les autres confréries soufies et s'étendent de l'Inde jusqu'à l'Europe et l'Amérique. Même lorsque les autres confréries soufies furent condamnées dans l'Empire ottoman, celle de Mawlânâ fut épargnée, en raison de l'universalisme de sa pensée et du respect dont il bénéficiait dans le monde entier¹⁹¹.

La confrérie Mawlawîya, profondément mystique et sans aucune tendance politique, jouissait d'une plus grande liberté d'action et peu à peu elle se répandit dans toute l'Anatolie et l'Asie Mineure. Ses *takyas* et ses *zâwiyas*¹⁹² existaient en Turquie aussi bien qu'en Syrie, en Égypte, en Libye, à Chypre et à Belgrade.

Les maisons de retraite des derviches au début du soufisme s'appelaient *khânigâh*. Mais il y avait certaines différences entre les *zâwiyas* et les *takyas* ; les premières étaient habitées et l'on y vivait, mais les autres pouvaient être seulement un lieu de réunion.

Dans ces maisons, les livres et les enseignements de Mawlânâ étaient expliqués par des maîtres spirituels. Parmi les œuvres de Mawlânâ, la plus importante est sans conteste le *Mathnawî*. Le nom de *Mathnawî* vient de la forme prosodique utilisée, c'est-à-dire de distiques rimant entre eux, avec une harmonie syllabique générale.

Depuis le xv^e siècle, il existe beaucoup de commentaires sur le *Mathnawî*, les plus connus sont :

- le commentaire de Kamâl al-Dîn Khârazmî, en deux volumes¹⁹³ ;
- le commentaire en persan par Walî-Mohammad Akbarâbâdi (xviii^e siècle¹⁹⁴) ;
- le commentaire de Sûrûri en persan ;
- le commentaire de Tchelebî en turc.

Les traductions du *Mathnawî* avec ou sans commentaire sont :

- la traduction en prose du *Mathnawî* en turc, faite au xviii^e siècle par Ismâ'il Ankarawî avec un commentaire¹⁹⁵ ;
- la traduction en vers turcs par Sulaymân Nahîfî (xviii^e siècle) ;
- la traduction arabe en prose par Yûsuf ibn-Ahmad al-Mawlawî¹⁹⁶ ;
- la traduction en vers en langue hindi par Mohammad Yûsuf Alî-Shâh¹⁹⁷.

Parmi les autres commentaires, nous en indiquerons deux qui se situent entre la traduction et le commentaire :

- le commentaire de Mohammad Abdul-Alî en persan¹⁹⁸ ;
- le commentaire d'Âbidin Pâshâ, en turc.

Quant aux traductions occidentales, il n'existe qu'une seule traduction intégrale, en langue anglaise, faite par R.A. Nicholson en 1925¹⁹⁹.

Il y a quelques traductions partielles du *Mathnawî* :

— une traduction en vers d'un quart du premier livre, par George Rosen (Leipzig, 1849) ;

— une traduction partielle du premier livre en anglais et en vers, par James Redhouse (Londres, 1881) ;

— une traduction d'extraits choisis des six livres, d'environ trois mille vers, en prose, par E.H. Whinfield (Londres, 1887) ;

— la traduction du deuxième livre avec un commentaire, par C.E. Wilson (Londres, 1910).

Une autre œuvre monumentale de Mawlânâ, une œuvre lyrique, est le recueil de ses poèmes, intitulé *Kûlliyât-e-Shams*²⁰⁰. Il est dédié à Shams de Tabrîz et tous les poèmes²⁰¹ finissent par le nom de Shams²⁰².

Les éditions de ce livre ont parfois présenté jusqu'à cinquante mille distiques, pourtant il n'est pas sûr que tous ces poèmes soient de Mawlânâ. L'édition la plus sûre, due à Badi' ul-Zamân Furûzânfar, est accompagnée d'une biographie complète de Mawlânâ²⁰³.

Une traduction partielle de cette œuvre en langue française, par Eva de Vitray-Meyerovitch et Mohammad Mokri, comporte mille quatre-vingt-un ghazals²⁰⁴.

La plus importante œuvre en prose de Mawlânâ est *Fîhi-mâ-fîhi* (littéralement : « Dans cela est ce qui est là ». On a prétendu que ce titre est une citation d'un poème d'Ibn 'Arabî. Pourtant, on ne le connaissait pas autrefois sous ce titre, et pour la première fois c'est dans le *Bostân-al-Sîyâhat*²⁰⁵ qu'on le trouve. Ce livre est un recueil des réponses données par Mawlânâ aux questions posées particulièrement par le vizir Mu'in al-Din Parwâna²⁰⁶. Le « Livre du dedans » (*Fîhi-mâ-fîhi*) est composé, à la manière du *Mathnawî*, d'anecdotes et de contes, de versets coraniques et de *hadiths*.

Cette œuvre a été éditée à Téhéran par Badi' ul-Zamân Furûzânfar en 1950²⁰⁷, et a été traduite en anglais par Arberry (Londres, 1961) sous le titre de *Discourses of Rûmî*. A. Golpinarli l'a traduite en langue turque (Istanbul, 1959).

La traduction française de ce livre a été faite en 1975 par Eva de Vitray-Meyerovitch sous le titre « Le livre du dedans²⁰⁸ ».

Une autre œuvre lyrique de Mawlânâ, les *Rubâ'iyât* (quatrains²⁰⁹) a été éditée pour la première fois à Istanbul en 1894 par Veled Tchelebi. Il a été traduit en turc en 1932 par H. Ali Yücel, et par A. Halet Tchelebî en 1939.

La première édition française est une traduction partielle de deux cent soixante-seize quatrains, par A. Halet Tchelebî²¹⁰. La traduction d'une grande partie des quatrains a été faite en 1986 par Eva de Vitray-Meyerovitch et Djamchid Mortazavi²¹¹.

Des lettres de Mawlânâ constituent un livre intitulé *Maktûbât*. Il

s'agit de cent quarante-quatre lettres. Ce livre a été édité pour la première fois en 1356 de l'hégire, à Istanbul, par Feridûn Nafez Beg. Il a été réédité à Téhéran, en 1956, par Y. Djamshidi-pur et G.H. Amin.

Certaines des prédications de Mawlânâ constituent un livre qui s'appelle *Madjâlis-e-Sab'a* (« les Sept Séances »). Il a été édité par M.E. Nafez et traduit en turc par R. Hasan Effendi-Oglû, à Istanbul, en 1937.

On a attribué d'autres œuvres à Mawlânâ, mais il n'est pas sûr qu'elles soient de lui ; en outre, il ne s'agit pas d'ouvrages importants. Citons *Khâb-nâme* (un petit opuscule sur l'interprétation des rêves), les *Maqâlât* et *Ishq-Nâme*.

En ce qui concerne le *Mathnawî*, l'édition critique de Nicholson, parue à Londres entre les années 1924 et 1934²¹², est considérée comme la plus sûre et la plus exacte, ayant été établie d'après les meilleurs et les plus anciens manuscrits. Elle n'est cependant pas totalement dépourvue de fautes. Nicholson lui-même a admis la possibilité de certaines erreurs dues aux manuscrits utilisés. Mais il faut reconnaître que le travail de cet homme amoureux de la science unit l'érudition, le courage et le goût. Ayant passé une grande partie de sa vie à étudier les œuvres de Mawlânâ, il était devenu assez familier avec sa pensée.

Nicholson au début de son travail s'était inspiré des manuscrits du VIII^e siècle. Ce n'est qu'après les éditions du premier et du deuxième livre qu'il retrouvera d'autres manuscrits du VII^e siècle de l'hégire, le plus ancien datant de 677, deux ans après la mort de Mawlânâ²¹³.

Aussi apporta-t-il ultérieurement certaines corrections sur les deux premiers livres. Elles ne constituaient pas toujours des améliorations. Nous avons donc respecté en général le texte édité.

Dans tout le *Mathnawî*, il existe très peu de différence entre notre traduction et l'édition de Nicholson. Pourtant, rarement il est vrai, nous sommes tombés sur certains vers qu'à notre avis il n'était pas possible d'accepter tels qu'ils étaient donnés dans cette édition. Dans l'édition critique du livre IV par exemple, Nicholson, d'après les manuscrits qu'il possédait, a pris le mot de *zamr*²¹⁴ dans le deuxième hémistiche du distique 225²¹⁵ et il l'a traduit, en anglais :

« *In order that for awhile they may be delivered from sobriety (consciousness), they lay upon themselves the opprobrium of wine and minstrelsy.* »

En dehors de toutes sortes de considérations méthodologiques et en fonction seulement d'une logique scientifique et selon toute la

pensée de Mawlânâ, comment serait-il possible d'imaginer un instant qu'il voulait dire qu'écouter le pipeau ou bien s'occuper de musique était un « opprobre » ou une honte ? Dans un livre comme le *Mathnawî* qui commence par un éloge du « ney » (pipeau) et de son gémissement !

Mais quel est le mot exact ? Au lieu de « zamr » il s'agit de « bang²¹⁶ », c'est-à-dire « haschisch » et plus généralement « stupéfiants ». Nous avons donc ainsi traduit ce distique :

« Afîn que pour un temps ils puissent être délivrés de la conscience, ils s'infligent à eux-mêmes l'opprobre du vin et des stupéfiants. »

Bien entendu, les différences de cette nature dans notre traduction par rapport à l'édition critique de Nicholson sont très rares²¹⁷ et même sans importance. Il existait cependant de petits détails, en apparence, qui représentaient des contradictions doctrinales avec la pensée de Mawlânâ et nous ne pouvions pas ne pas réagir²¹⁸.

En ce qui concerne quelques distiques pour lesquels nous avons décidé d'adopter la méthode de Nicholson, c'est-à-dire de les traduire en latin, nous avons repris ses traductions.

Pour les traducteurs, en général, la traduction tout à fait littérale est un moyen de franchir certains obstacles qui se présentent dans les textes difficiles. D'autre part, la traduction tout à fait libre, elle aussi, est une possibilité de mettre dans la bouche de l'auteur ce qu'on comprend du texte, à tort ou à raison.

Nous avons évité ces deux perspectives admissibles ni l'une ni l'autre. Nous avons essayé de traduire au plus près du texte, mais en donnant une signification claire et compréhensible.

Parfois, nous avons été obligés d'ajouter un mot ou un nom, entre parenthèses, pour clarifier le distique, car il arrive à Mawlânâ, selon sa méthode, de revenir après quelques pages au sujet qu'il avait traité précédemment en utilisant seulement un pronom : « il » a dit ; mais qui a dit ? Nous l'avons indiqué en cas de nécessité absolue.

Les difficultés de la traduction du *Mathnawî* sont manifestes pour ceux qui connaissent cette œuvre. Elles ne consistent pas dans le volume du livre ni le nombre des vers. La difficulté provient d'un symbolisme multidimensionnel et d'un ésotérisme exprimés dans un style poétique. Comme Mawlânâ lui-même l'a déclaré et comme nous y avons fait allusion dans les pages précédentes, les distiques du *Mathnawî*, dans la plupart des cas, recèlent des significations multiples et superposées. C'est là une caractéristique de la langue persane et de sa dimension mystique, qui s'est élaborée à travers les

siècles. Mais traduire ces idées mystiques, ésotériques et symboliques, profondément riches en significations, dans une langue précise comme le français, qui ne supporte aucune ambiguïté, est peu aisé. N'oublions pas que, dans le *Mathnawî*, certains mots possèdent deux significations et parfois même davantage ; Mawlânâ, en réalité, a joué de toutes les acceptions possibles. Là réside la plus grande difficulté de cette traduction, et si nous avons réussi, espérons-le, dans la majorité des cas, c'est grâce à la bénédiction du même esprit qui a pu créer une œuvre aussi splendide que le *Mathnawî*.

Nous sommes parfois tombés sur des distiques qu'on pouvait traduire selon deux acceptions tout à fait distinctes. Nous avons donc essayé de donner la signification la meilleure en ajoutant les précisions nécessaires dans les notes.

C'est en cela que la nécessité d'un commentaire se manifeste. Nicholson l'a établi en deux volumes. Peut-être un jour, nous aussi, nous livrerons-nous à une telle aventure ! Mais, actuellement, nous nous satisferons de cette introduction, dans laquelle nous avons essayé de préciser les traits généraux et essentiels de la pensée de Mawlânâ, dans l'espoir d'aider les lecteurs à mieux saisir ce qu'il voulait exprimer dans son livre.

D'ailleurs les difficultés ne s'arrêtent pas là, et les gens qui connaissent la langue mystique de l'Iran comprendront que, par exemple, la traduction de mots tels que *nâz*, *ghayrat*, particulièrement quand ils sont appliqués à Dieu, pose des problèmes, car jamais on ne peut parler en ce qui concerne ces mots, dans ce contexte, de « faire du charme » et de « jalousie ». Ou bien, lorsqu'il s'agit de traduire de façon fidèle et exacte des expressions comme *Âb-wa-roghan-kardan* ou *Sibil-dûd-dâdan*, on ne peut certainement pas parler de « mélanger l'eau et l'huile » ou bien de « donner la fumée à sa moustache » !

Dans de pareils cas²¹⁹, nous avons dû tenir compte de l'esprit de la langue française et, sans nous éloigner du sens, prendre quelque liberté avec une expression littérale et idiomatique que nous restituons dans les notes.

Ajoutons enfin que quoique nous ayons parlé de certains aspects de la pensée de Mawlânâ, nous n'avons pourtant dit que peu de chose. En fait, il faut rechercher la profondeur et l'originalité de la pensée de cet homme en étudiant toutes ses œuvres.

Nous avons signalé certaines similitudes entre les idées de Mawlânâ et celles de la Grèce antique, et avons évoqué quelques-unes de ses conceptions concernant des principes appartenant aux sciences exactes, et qui ont été découvertes plusieurs siècles après sa mort.

Mais au-delà de ces intuitions fulgurantes dans un domaine encore inexploré, ce qui importe, c'est le message d'universalisme et d'amour qui fait du *Mathnawî* une œuvre dont le rayonnement demeure sans égal dans le monde de l'Islam et qui est appelé, croyons-nous, à illuminer l'Occident de sa lumière.



Notes de l'introduction

1. Dès ce début du *Mathnawî*, est mentionné le nom de Platon (I,24). 1053, 2464, 2545, 2504 ; IV, 235, 3621 ; V, 2866, 3788, 3195.
2. Cf. II, 2319. Bien entendu, le *Mathnawî* tout entier peut être considéré comme une référence à ce sujet ; nous ne donnons ici qu'un exemple. 14. I, 686.
3. Cf. V, 917 ; VI, 220, 1529 et 2000. 15. *Zarreh*, II, 1706, 1611.
4. *Aql âshir*. 16. V, 3858 ; VI, 38, 2900.
5. L'émanation du monde de la multiplicité à partir de l'Existence unique et l'explication philosophique de ce principe, qui a constitué l'une des plus grandes préoccupations des penseurs musulmans, est une notion influencée par la philosophie grecque. Cf. IV, 3259. 17. VI, 36, 50, 3177.
6. I, 1141, 1136, 3486 ; IV, 3727 ; VI, 2954, 3712. 18. V, 3401, 3402, 4580.
7. En réalité, nous savons qu'il existait une confusion dans les traductions arabes des œuvres de Platon, Plotin et Aristote. Il est donc normal que, dans la philosophie islamique, il n'y ait pas de distinction très nette en ce qui concerne les idées de ces trois écoles. 19. VI, 4580.
8. *Aql djuz'i*. 20. *République* et *Philèbe*. Cf. *Mathnawî*, I, 1141, 1148.
9. Dans la philosophie islamique, on peut compter vingt-cinq sortes et niveaux de la raison après la dixième émanation. 21. VI, 36-43 et 3570.
10. V, 843, 3423, 3713, 385 ; VI, 2798, 2787, 150 ; IV, 1523 ; II, 325. 22. I, 1293.
11. V, 3827, 3856 ; VI, 797. 23. VI, 56.
12. *Nafs*. 24. VI, 3177-3183.
13. I, 1352, 2621 ; II, 1134, 21, 27, 2595, 782, 2227, 3500 ; III, 2548, 25. *Zâyândan-e-Uqûl*.
14. L'exemple le plus frappant est l'histoire du lion et des animaux : I, 900-1389.
15. Comme ceux abordant les notions de fatalisme et de libre arbitre. 26. Nous reviendrons sur ce sujet en parlant du symbolisme chez Maw-lânâ.
16. Elle existait auparavant dans la scolastique européenne. 27. Elle existait auparavant dans la scolastique européenne.
17. I, 1140-1149 ; VI, 3177-3183.
18. I, 1350 ; V, 4144. En deux endroits, Maw-lânâ critique très vivement Fakhr-al-Dîn Râzî, le grand penseur scolastique musulman, et ajoute que l'on ne peut résoudre les problèmes de la foi et de l'amour de la Vérité suprême par des discussions discursives et fondées sur la raison.