

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES**

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

**LA CONCEPTION DE L'HOMME CHEZ DJALÂL-AD-DÎN RÛMÎ SELON
LA LECTURE D'EVA DE VITRAY MEYEROVITCH**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Zeynep TEKİNALP ÖZKAN

Directeur de Recherche: . Prof. Dr. Kenan GÛRSOY

MARS 2011

REMERCIEMENTS

En premier lieu, je voudrais exprimer ma gratitude à Prof. Dr. Kenan Gürsoy, le directeur de recherche de cette thèse, pour le soutien, le soin et la patience qu'il l'a accordé. Je lui remercie pour l'équilibre qu'il a montré entre la proximité humaine et la distance intellectuelle.

Ma reconnaissance s'adresse aussi à Ass. Mcf. Aliye Kovanlıkaya et Mcf. İpek Merçil pour leurs participations au jury.

Enfin je voudrais exprimer ma reconnaissance à tous mes amis et à ma famille qui m'ont soutenu pendant mes études.

TABLE DE MATIERES

INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I : MÉTHODOLOGIE	
LES ÉTAPES DE LA MÉTHODE SOUFÏE.....	4
1.1. Maïeutique	4
1.2. Dialectique	12
1.3. Réminiscence	14
1.3.1. Musique.....	18
1.3.2. Samâ	23
CHAPITRE II : GNOSÉOLOGIE	
« LES ÉTAPES DE LA CONSCIENCE ».....	27
2.1. La connaissance avec certitude scientifique ('ilm-ul yakîn)	31
2.2. La connaissance intuitive ('ayn-ul yaqîn).....	33
2.3. La connaissance mystique (haqq al-yaqîn).....	35
CHAPITRE III: L'ONTOLOGIE	
« L'UNIVERS EN TANT QU'UN ÊTRE-MIROIR »	38
3.1. L'unité sous-jacente au multiple.....	38
3.2. L'univers qui devient l'être-ombre	40
3.3. Le reflet de dieu dans l'univers.....	42
3.4. Le reflet du dieu en l'homme	46
3.4.1. Le cœur qui devient Miroir	49
3.4.2 Faqr et fanâ.....	52
CHAPITRE IV: LA CONCEPTION DE L'HOMME	
« L'HOMME EN TANT QUE L'ÊTRE - MIROIR OU L'HOMME PARFAIT »	54
4.1. L'homme parfait, en tant que détenteur des secrets divins.....	56
4.2. L'homme en tant que miroir pure	58
4.3. Le but de la creation est l'homme parfait en tant que khalifa de Dieu	60
BIBLIOGRAPHIE.....	65

RÉSUMÉ

Mawlânâ Djelal-ad-dîn Roumî est l'un des plus grands génies de l'histoire de la pensée islamique. Sa doctrine peut être considérée non seulement dans le champs de la pensée soufi, mais aussi bien dans le contexte de la philosophie contemporaine qui s'efforce de dépasser la philosophie au sens classique, c'est-à-dire la philosophie réduite dans les simples limites de la raison, et qui par conséquent essaie de rendre compte de la vitalité de l'homme, de son devenir au niveau individuel.

Le but final de la doctrine de Mawlânâ, est de rendre l'homme qui est la raison d'être de l'univers en entier, conscient de cette dignité et de le transformer en ce qu'il avait toujours été à son insu, à savoir en l'être éthique par excellence.

Le fait que l'homme est pensé à travers les niveaux de connaissance et la découverte spirituelle dans la conception de Mawlânâ, constitue le propos fondamental de cette recherche. Eva de Vitray Meyerovitch, spécialiste de la pensée soufi, insiste sur la dimension philosophique de la pensée de Mawlânâ outre son art poétique. Nous jugeons donc bien à propos de mener notre étude à travers sa lecture singulière qui élucide cette dimension.

Dans ce travail nous nous focaliserons sur le *Mathnawî*, *Fîhi-mâ-fîhi*, le *Diwan* et le *Rouba'iyât* de Mawlânâ ; ainsi que sur les travaux de Meyerovitch sur la pensée soufi, notamment sur *Mystique et Poésie en Islam*.

Mawlânâ fonde son système de pensée sur le principe de l'Unité, le thème centrale de la doctrine soufi. Selon la doctrine soufi, l'Unité [*Tawhîd*] implique l'unité de l'univers et de tout être dans l'univers, et affirme que chaque être s'exprime à travers ce « Un », selon la vérité de l'Être Absolu, unique. Mawlânâ en appelle à l'homme qui est le seul être qui est apte à percevoir cette unité. Meyerovitch souligne le fait que la doctrine de Mawlânâ est une doctrine qui guide l'homme dans la voie de l'appréhension de cette unité. Mawlânâ place l'homme au centre de la gnoséologie et de l'ontologie. Il développe un discours générale sur l'être en mettant en rapport le discours qu'il avait élaboré sur l'être avec le *conatus* existentiel de l'homme. Il établit les rapports entre Dieu, l'univers et l'homme à travers ce discours et révèle par là même la responsabilité divine prédiquée à l'homme.

Meyerovitch distingue deux thèmes centraux dans la doctrine de Mawlânâ; ceux de *l'intuition mystique* et de *L'homme parfait*.

Meyerovitch prétend que la doctrine de Mawlânâ comporte une méthode qui guide l'homme vers cette intuition mystique. Elle estime que cette méthode peut être considérée sous deux aspects: une maïeutique qui par essence recourt aux symboles

et une dialectique qui menant à une illumination progressive. Meyerovitch souligne d'ailleurs avec insistance que cette préparation de l'homme ne saurait être menée sans l'aide d'un guide [*murshîd*] et que ce chemin aboutit au *Kashf* [*découverte spissituelle*] qui est la seule véritable manière de la connaissance.

A se restreindre à son usage du langage et aux figures de style dans une étude sur Mawlânâ Djelal-ad-dîn Roumî, on risque de manquer son envergure philosophique. Le langage symbolique de Mawlânâ est en fait un instrument de sa méthode. Pour procurer des représentation propices à l'accès à l'intuition mystique, il établit un pont entre le sensible et l'intelligible à travers une narration symbolique.

Une lecture proche et attentive de ses œuvres révèle en fait une méthode qui constitue un système profond et parfait. Les éléments de ce système sont la maïeutique qui fait que l'homme s'achemine vers le sens intrinsèque qui est caché en lui et la dialectique qui le motive à appréhender ce sens. Mais le but final n'est pas quelque chose que l'on puisse acquérir dans ce processus même, cette méthode ne fait en somme qu'aider le prétendant à s'orienter vers son but. Autrement dit, l'intuition mystique à travers laquelle on acquiert la conscience de l'Unité derrière la dualité apparente du sujet-objet, n'est pas l'œuvre de la dite méthode. La méthode nous permet seulement de nous orienter dans cette voie.

L'intuition mystique est le plus haut niveau de connaissance selon Mawlânâ. Meyerovitch met en rapport l'intuition mystique avec la conception selon laquelle l'homme pour atteindre ce niveau de connaissance, doit passer par autrui, à savoir un maître. Le but de toute la doctrine spirituelle est de rendre le disciple conscient de sa dignité ontologique. Elle vise à le transformer en ce qu'il est en son essence - jusqu'alors à son insu.

Dans la doctrine de Mawlânâ Djelal-ad-dîn, le maître est un guide à l'exemple de Socrate. Il aide à révéler le sens qui est caché en l'homme à l'aide d'une maïeutique. Cela se fait dans un processus à travers la dialectique. Le but de la méthode appliquée par le maître, est d'ouvrir l'esprit à la découverte intellectuelle (*kashf*). L'intuition est la seule méthode de la connaissance véritable. L'orientation vers une recherche motivante, qui éveille la curiosité et qui entraîne le disciple rend possible l'avènement de cette intuition. Cette orientation se fait à travers la musique, le samâ et le dialogue. La musique crée en l'homme l'écho d'un appel qu'il reconnaît d'outre les temps comme un état d'âme. Samâ est un état où le disciple se perçoit uni avec l'être.

Cet état ne saurait être atteint par la raison. Ce n'est pas une connaissance que l'on peut atteindre par des concepts et de manière déductive grâce à des raisonnements discursives. Ce n'est pas non plus une connaissance empirique établie par des sens. Selon Mawlânâ, l'intuition mystique est une appréhension qui illumine l'esprit. Une telle appréhension ne peut résulter que d'une expérience immédiate. C'est une rencontre avec ce que nous savons de manière immédiate, dans une appréhension sans médiation.

Cela comporte un sentiment d'être en présence. En cette présence, on croise l'éternel dans l'instant et la transcendance s'appréhende en tant que telle. C'est grâce à ce fait que l'Unité [*wahdat*] de l'être peut être pensée de l'intérieur. Le lieu de cette

expérience est le cœur que Mawlânâ définit comme un espace qui transcende toutes les catégories spatio-temporelles.

La doctrine de l'Unité de l'être constitue le fondement de la pensée de Djelal-ad-dîn Roumî. Selon cette doctrine, Dieu est la Réalité Absolue. Reconnaître une réalité séparée et indépendante de lui, ce serait de nier le principe de l'Unité. Ce principe énonce que même si l'univers n'est pas Dieu lui-même, il n'en demeure pas moins que la réalité de l'univers n'est autre que celle de Dieu. Dieu est absolument transcendant à l'univers, mais l'univers ne peut pas être pensé comme totalement séparé de Dieu. L'univers prend part à Dieu du fait qu'il en est la manifestation et l'homme ne peut réaliser son être qu'en se transformant en un miroir qui reflétera les attributs divins.

Dans la pensée de Mawlânâ Djelal-ad-dîn Roumî, à partir de la vérité de l'Unicité de l'être Absolu, tout l'univers et tout un champ de l'être sont la manifestation de ses attributs et de ses noms. Dieu qui est l'Un Absolu, il est celui qui se manifeste sans cesse. Ce qui emplit toute la création, ce sont les réflexions de sa lumière. Mawlânâ reprend le métaphore du miroir largement usité dans la tradition soufi, pour décrire comment l'Être Absolu se contemple dans l'univers et en l'homme.

Eva de Vitray Meyerovitch précise que dans la pensée de Mawlânâ, on trouvera une multitude de symboles au tour d'une propriété du métaphore du miroir; à savoir l'opposition du clair-obscur. Le miroir a deux facettes. L'une obscure qui fait que de l'autre facette clair puisse se réfléchir la lumière.

Mawlânâ Djelal-ad-dîn Roumî, en recourant au thématique de la dualité, vise en effet à montrer que les opposés ne peuvent être connus que l'un par rapport à l'autre. Elle souligne l'existence d'une Unité derrière les dualités. Bien que Dieu et univers ne sont pas vus comme une seule et même chose, l'univers n'est cependant pas considéré totalement en dehors de Dieu. Comme il y n'a rien qui puisse être comparé à Dieu, ni rien qui puisse y constituer une opposition; Dieu a créé cet univers de l'obscurité pour qu'il reflète sa lumière. Le monde phénoménal est conçu comme un miroir d'où se reflète l'essence divine. Autrement dit, la révélation de l'essence divine se fait sur le plan phénoménal.

Eva de Vitray Meyerovitch en faisant allusion à la théologie négative, affirme que Dieu selon Mawlânâ, est au-delà de toute détermination, loin (*munazzah*) de tout être créé et différent (*mukhâlif*). Elle met l'accent sur une conception de Dieu irréductible et transcendant. Mais il faut rappeler cependant que selon la conception de Mawlânâ Djelal-ad-dîn Roumî, cela n'aboutit pas à un dualisme. Dans cette pensée, la transcendance et l'immanence doivent être considérés comme deux aspects complémentaires de la réalité. Parce que l'univers étant la manifestation de Dieu; Dieu est en même temps ce qui est immanent à l'univers.

Eva de Vitray Meyerovitch attire l'attention sur les notions de similitude (*tashbîh*) et de l'extraction (*tanzîh*) au sujet du problème d'accorder le symbolisme avec la transcendance. Par la notion de *tanzîh*, on suggère l'irréductibilité de Dieu aux choses créées, et par la notion de *tashbîh*, on suggère l'univers dans laquelle Dieu se manifeste. On peut établir une similitude entre Dieu et n'importe quelle chose. Par exemple, on peut l'assimiler à un artiste parfait. Néanmoins, toutes les comparaisons et toutes les analogies que l'on peut établir au sujet de Dieu, seront en fin de compte inadéquates.

Connaître quelque chose à travers ses propriétés, autrement dit, la connaître à travers les attributs qui constituent son essence, ne sera plus possible lorsqu'il s'agit de connaître Dieu. Parce que toutes les qualités ont un contraire, alors que Dieu n'en a pas; il ne peut être connu qu'à travers sa création. Meyerovitch traite ce sujet par le biais du métaphore du miroir à deux facettes. L'univers qui est la création divine est d'un côté obscurci pour que de l'autre face, il puisse refléter L'Être Vraie. Dans la pensée de Mawlânâ, selon Meyerovitch, l'univers est une multitude de miroirs sur lesquels l'Essence Infinie se contemple soi-même sous de différentes formes. Toute la création, chaque chose dans l'univers constituent un ensemble de miroirs reflétant l'Être Unique selon de divers degrés de manifestation. Dieu à la fois est et n'est pas dans l'univers; car il est au-delà de toute manifestation, mais seulement exposé dans toute chose créée au sein de laquelle sa manifestation s'accomplit.

“L'univers est un grand homme, et l'homme est un petit univers”. Par ces mots, Mawlânâ suggère que même si l'homme semble être un petit univers, en réalité il en est un grand; et que toute la création se reflète sur lui. L'univers se reflète en lui et il reflète l'univers. Selon la pensée soufi, Dieu désirant voir l'essence [*'ayn*] de ses noms, il a préparé ce miroir et les choses nécessaires, qu'est l'univers. L'univers est un miroir apte à recevoir le polissage. Au fur et à mesure que ce miroir est rendu lisse et poli, il reflète mieux la lumière divine. C'est précisément l'homme qui est le miroir le plus approprié pour cette tâche. Tous les êtres qui voient le jour par la manifestation de Dieu et le manifestent, se voient sur le miroir de l'homme dans leurs états les plus purs et le plus parfait. La raison d'être ainsi que la raison de l'existence de l'homme; c'est le désir de connaître de Dieu. “Il créa Adam à son image”. L'homme est créé parce qu'il peut synthétiser toutes les qualités universelles en lui.

Dans la pensée de Mawlânâ Djelal-ad-dî Roumî, la relation de l'univers à l'homme peut être pensée comme la relation du corps à l'âme. Le monde phénoménale est comme un corps et l'homme comme son âme. On peut aussi établir la même analogie de la manière suivante: Le corps est le *nafs* et l'esprit est le cœur. C'est au fur et à mesure que le corps se purifie de l'obscurité du monde ici-bas, que l'esprit à son tour peut mieux refléter la lumière divine. Comme Mawlânâ Djelal-ad-dîn l'affirme aussi bien, Dieu a créé cet univers de ténèbres pour qu'il reflète mieux sa lumière. L'homme est ce miroir même sur lequel la lumière se reflètera.

Maintes sont les images inspirées par ce symbole du miroir. Cependant selon Eva de Vitray Meyerovitch, la doctrine mystique suggérée par Mawlânâ Djelal-ad-dîn Roumî, se dirige vers une seule direction. Le but final et véritable est de se transformer en un miroir parfait. Pour que le miroir puisse refléter adéquatement l'image, il faut qu'il soit bien propre et poli. Pour que la réalité divine puisse se refléter, il faut que le cœur soit comme un miroir pur et propre. Pour que le cœur devienne ce miroir pur en se nettoyant de l'étain, il faut qu'il se nettoie de l'ego.

Selon Mawlânâ Djelal-ad-dîn Roumî, le but final est de s'unifier avec la Réalité Ultime. L'obstacle qui sépare le cœur de cette Réalité, c'est l'ego, le *nafs*.

Savoir que rien en dehors de la Réalité Divine n'a de réalité ou de devenir indépendants, se tâcher de combattre son *nafs*, sont liés avec la pauvreté intérieure. La purification du cœur, c'est la purification de l'esprit. Et la purification de l'esprit ne se fait pas seulement au niveau éthique, elle se fait aussi au niveau intellectuel. Il faut qu'on sache que les images qui l'envahissent et qui s'emparent de lui, sont celles qui en même temps dissimulent la réalité. La purification intellectuelle n'est possible

que par une abstraction des objets sensibles. Les donnés sensibles déconcentrent l'esprit. L'appréhension de la connaissance à son tour remédie à cette déconcentration. Le lieu de cette connaissance qui vise l'unité de l'esprit et de l'univers ne peut pas être la raison, c'est le cœur.

Pour que l'homme puisse contempler l'unité le l'Être Absolu, il faut qu'il dépasse à la fois la dualité logée au sein de lui-même et la dualité qui le sépare de l'univers en entier. Il se connaît comme un être inexistant et connaît par là même Dieu comme l'être véritable. Cela ne peut pas se faire par la raison. Parce que ce qui est infini et non-créé ne peut pas être atteint par ce qui est créé.

Selon Mawlânâ Djelal-ad-dîn Roumî, la connaissance est une illumination. C'est un état profond de la conscience. Le lieu de cette expérience est le cœur. Au fur et à mesure que l'homme se libère de la servitude du *nafs*, il avance dans la voie de la Réalité Absolue. Il voit qu'elle est la seule réalité et il se connaît soi-même à travers cette réalité.

“L'homme”, si l'on reprend les mots de Djelal-ad-dîn Roumî, “est un astrolabe”. Tout comme un astrolabe est un instrument qui montre les positions des astres et du soleil, l'homme de la même manière est un miroir qui reflète les manifestations de Dieu.

L'homme Parfait [*Însân-al-kâmîl*] est l'exemple le plus illustre de cet astrolabe. L'homme Parfait est le miroir le plus brillant sur lequel se reflètent les manifestations des attributs divins. Toute la création se reflète sur lui et en se sent l'homme a l'honneur d'être le tenant-lieu de Dieu dans l'univers.

ABSTRACT

Mawlana Djellal-ad-dîn Rûmî is one of the masterminds among the tradition of Islamic thought. His doctrine is not only related with the Sufism, but also his view can be read in the context of the contemporary philosophy in the sense that it tries to go beyond the classical philosophy based on the critic of pure reason by re-evaluating the concepts of vitality and individuality.

The aim of Mawlana Djellal-ad-dîn Rûmî's whole doctrine is to ensure human being as the reason of universe's existence, by achieving an awareness of their consciences and renew them to an excellent ethical being that they don't know that they are.

The main subject of this work is to show the thought that the transformation of human being bases on the levels of knowledge and on intellectual discovery in Mawlana Djellal-ad-dîn Rûmî's thought. In the late twentieth century, in the western world; Eva de Vitray Meyerovich, as a specialist on the thought of Mawlana Djellal-ad-dîn Rûmî, does not see Mawlana only as an artist and as poet but also emphasizes on the philosophical discourse which go beyond his literary style. That is why we want to make a study on Mawlana based on the perception of Meyerovitch.

In this work, we will also give reference to Mawlana Djellal-ad-dîn Rûmî's works, especially to his major work; *Mathnawi*, and the other ones as; *Fîhi-mâ-fîhi*, *Divan* and *Rubai'yât*, and Meyerovitch's work; *Mystique et Poésie en Islam*.

Mawlana bases his system of thought on the concept of the Unity, as the main theme of the mystical doctrine. In the conception of Unity of the mystical tradition; based on the truth that The Absolute Being is one and unique, all of the universe and the all of the beings in the universe constitute a totality, and behind this totality The One shows himself. The call of Mawlana is directed to the man who will comprehend this totality. Meyerovitch's emphasis aims to show that the doctrine of Mawlana is the doctrine of the path which will convey the man to such an understanding. Mawlana places the man, who will comprehend the connection between God and His creatures with the principle of The Unity, on the base of his ontology and epistemology. As relating all of his discourse about being with the existential effort of the man, he expresses a discourse of being. On the basis of the construction of the relations of God, universe and man, he tries to display the divine responsibility of the man charged by God.

Meyerovitch asserts that there are two themes governing the doctrine of Mawlana; these are the themes of the mystical intuition and of the Perfect Man. Meyerovitch's assertion is that the doctrine of Mawlana is a preparation towards this mystical intuition and that this preparation is a method itself. She thinks that this orientation can be evaluated in two senses: *Maieutic*, as appealing symbols in accordance with its essence and its nature; and *dialectic*, as orienting to a progressive enlightenment. Another important emphasis of Meyerovitch is that, this preparation

is directed by a guide (*mürşid*); and at the end of this preparation, the man will reach *the discovery* as being the unique way of knowledge.

It is an obligation to not to stay in his dialect in order to exceed his terminology and understand his doctrine properly, in a research about Mawlana Djellal-ad-dîn Rûmî. The symbolic language that Mawlana Djellal-ad-dîn Rûmî uses, is the main way of his method. He makes the bridge between the sensible and intelligible by terms of expression of symbols, in order to reach the envisagement which can be adopted to the mystic doctrine.

As a deep and excellent system his method can be seen, when the works of Mawlana Djellal-ad-dîn Rûmî are examined. The elements of this method are *Maieutic*; which enables human beings to move forward to the meaning in themselves, and *Dialectic*; which encourages them to understand the “Meaning”. This also contains the idea of coming into someone’s presence. Because of being presence, we come across with the “eternal” in instant and this transcendence is accepted as it is. To this respect, with the help of this existence felt inside, we can imagine about this uniqueness. The place, where this experience will be realized is soul, which is described by Mawlana as timeless and going beyond spatial categories.

Mystical intuition is an upper most level of knowledge in perception of Mawlana Djellal-ad-dîn Rûmî. Eva de Vitray Meyerovich relates mystical intuition of Mawlana Djellal-ad-dîn Rûmî’s doctrine to its diffusion from human being to human being and to the role of hodja in this transfer. The aim of the whole spiritual doctrine is to get its followers attain awareness of their personal dignity; to transform them into what they were but that they were not aware until then.

Hodja in Mawlana Djellal-ad-dîn Rûmî’s doctrine is a guiding spirit ditto in Socrates. Hodja helps to reveal “meaning” embedded within his followers by *Maieutic* method. This happens within a period via dialectic, it does not occur abruptly. The aim of the method applied by the hodja is enabling the soul to be able to have the vision to discover. Vision is the only mode of knowing. The quest which is encouraging, curious and pursuer enables the vision to emerge. This tendency exists with music, whirling and with dialog. Music enables listener to create echo of “the call”, that one has already heard and that transcends the time, as a state. Whirling enables one to create the state of understanding that he has already united with “the existence”.

This is not a way of knowing within the boundaries of reason in the sense of rationality. It is neither a knowing which opens up conceptually and inferentially or is attained by discursive reasoning nor a sensation experienced by five senses. According to him mystic intuition is the cognition which leads to enlightenment of consciousness. Such a cognition can emerge only with an unmediated experience. It is the meeting with that what we know directly without a mediator in between and with an unmediated realization. This also brings along the feeling or idea of coming into someone’s presence as described above.

The main idea of Rumi’s thought can be described as “The Doctrine of Uniqueness of Soul”. From that point of view, God is the absolute Being and a reality apart from him would be denying Principle of The Unity (*Tevhid*). This

principle tells that the whole universe is not The God, but there is nothing that exists without his reality. Although God transcends the universe absolutely, the universe can not be thought apart from the God. The universe is created as a reflection of God, furthermore they are put together and the human also can only realize his existence by acting as a mirror which reflects this appearance.

Meyerovitch, have declared her thought about Mawlana's Mirror theme by mentioning that, various symbolic meanings are hidden in the one characteristic of the theme. This characteristic is the contrast of darkness and radiance. The mirror has two sides. One side is the darkness, so that it can reflect the light by the radiance side.

Mawlana uses duality theme, in order to show us that the opposite sides can only be known by reference to each other. Moreover, this tells us something about being "one". As we do not consider the God and The Universe same, we do not think the universe apart from the God, either. As there is nothing which can be compared with the God, he created this world in order to reflect the light. In that case, phenomenal world is described as the reflective mirror of the Universal Soul.

Meyerovitch also refer to negative theology by saying that The God is apart from all determinations and comparisons and differ from all human beings. He underlines his uniqueness. But it is necessary to say that, this does not constitute a dualism in his doctrine. In his thought, transcendence and immanence must be considered as the supplementary tools for the reality.

Meyerovitch, uses the terms of simile and absolute in order to underline the parallel sides of symbolism and absolute transcendence. He mean with absolute, a God who can not be defined, and with simile; the universe in which the God manifests himself. God can appear with anything. For instance, he can be a tremendous artist, although the comparisons which are used to describe him would never be enough to describe him.

To know something based on its qualities, in other word it based on the things constituting its essence, is not possible if the subject is God; because every quality has an opposite and God has no opposite. Thus, he can only be comprehended through his creatures. Eva de Vitray Meyerovitch evaluates the sole possibility of knowing God in Mawlana Djellal-ad-dîn Rûmî on the basis of the theme of the two sides of mirror, one side as dark the other side as light. The universe as a creation of God is darkened for the reason that the other side can be a mirror. According to Eva de Vitray Meyerovitch, the universe for Mawlana Djellal-ad-dîn Rûmî is the totality of mirrors in which The Infinite Essence contemplate itself in various forms. The creation as a whole, every thing in the universe, is the totality of mirrors to which The Unique Being reflects itself within different levels of manifestation. God exists in the universe and at the same time he does not exist in the universe because the whole is beyond of the manifestation and God as whole shows himself within the totality of his creation, within all things created by him.

On the basis of his idea that "the universe is a big man and the man is a little universe", Mawlana Djellal-ad-dîn Rûmî emphasizes that; although the man is seen as a little universe in phenomenal world, he is the big universe in reality and that; the whole creation will reflect upon the man. The universe reflects in him and he reflects the universe. According to the mystic thought, God has created the universe the

mirror and the necessary things for this mirror because he wanted to see the essences or realities of the infinite names. The universe is a mirror which can accept polish. The more this mirror is bright and clean, the more it reflects the light. The most bright and clean mirror is the man who will reflect this light. All of the beings, existing as the manifestations of God and as reflections of this manifestation, are seen in the man in a perfect way. The cause of the existence of the universe and of the existence of the man is based on the God's desire to be known. Thus, "he created Adam from his [God] image. The man is created because he has the possibility of synthesizing all of the universal qualities within himself.

Within the thought of Mawlana Djellal-ad-dîn Rûmî, the relation between the universe and the man can be seen as a relation of soul and body. The phenomenal world can be thought as body and the man as its soul. The same analogy can be constructed as such: body is *nefs*, soul is *gönül*. The more the body is cleaned and the more it gets rid of the darkness of this world, the more the soul is purified and the more it reflects the light. As Mawlana Djellal-ad-dîn Rûmî says "God created this universe in the darkness, so that he can reflect his light". Thus, the man is the mirror in which this light will reflect.

There are a lot of images inspired by the symbol of mirror. However, according to Eva de Vitray Meyerovitch; the mystic doctrine which Mawlana Djellal-ad-dîn Rûmî tries to explain on the basis of the symbol of the mirror is directed toward only one target. The target expressed in all of the themes is to become a perfect mirror. The possibility of a mirror to reflect an image is depended on its surface to be bright and clean. The possibility of the divine reality to reflect in heart is depended on the heart to be a bright and clean mirror. For heart to be cleaned from rust and to be a bright mirror, it has to be cleaned from 'the ego'.

The ultimate objective, according to Mawlana Djellal-ad-dîn Rûmî, is unity with ultimate Reality; it is self, ego, the *nefs* what holds back the soul from this unification.

Knowing that nothing other than Divine Reality has a reality and existence per se and aiming the struggle against *nefs* is relevant to spiritual purity. Purification of the heart is purification of the soul. Purification of the soul is attained by clearing physical desires and needs. Purification of the soul is not only at an ethical level but also at a mental level. The purification is knowing that what obscures Reality is the images that occupy and conquer the self. Mental purification is possible via abstracting mind from tangible objects. Data which can be sensed physically cause distraction and diversion of mind. Attaining a transcendental wisdom clears off such diversions. The mean of the knowledge that leads to unity of soul with universe cannot be the thought but the soul.

It is necessary that one transcends both duality in one's self and the duality in between universe and the self in order to contemplate the unity in Absolute Existence. One, who takes in oneself as an absent reality, knows genuine reality of the God. That can not be known by reason. For, the one who is eternal and who is not created is inaccessible by the one who has been created.

According to Mawlana Djellal-ad-dîn Rûmî this knowing is an enlightenment. It is a profound and abstruse state of knowing. It takes place in the soul. The more one purifies oneself from desires (*nefs*) the more one proceeds towards Absolute

Reality. When a human being dissolves and removes the self in the presence of Absolute Reality, he sees that He is the only Reality. That is the way one sees oneself and that is the way one knows oneself via one's own self.

In the thought of Mawlana Djellal-ad-dîn Rûmî, with his words, 'the man is the astrolabe of qualities of the divine majesty'. Just as the astrolabe is a medium showing the places sun and stars, the man also is a mirror showing the manifestations of God.

The Perfect Man is the most beautiful example of this astrolabe. The Perfect Man is the brightest mirror in which the manifestations of the divine qualities of God are reflected in him. All of the creation is reflected upon him and the reason of the enigma granted to him is that. The man is the one who undertakes the charge, and in this sense he has the honor of being the representative of God.

ÖZET

Mevlana Celaleddin Rûmî İslam düşünce tarihinin en büyük dehalarından biridir. Onun öğretisi sadece tasavvufî düşünce alanında değil, klasik manada akla indirgenmiş felsefeyi aşmaya çalışan, insanın yaşamsallığını, ferdi anlamda oluşunu konu edinen bir biçimde genişleyen çağdaş felsefe alanında da okunabilir.

Mevlana Celaleddin Rûmî'nin tüm öğretisinin amacı kainatın varlık sebebi olan insanı, haysiyetinin bilincine ulaştırarak, o zamana kadar farkında olmadığı olduğu o şey haline, ahlak insanı haline getirmektir.

Mevlana anlayışında insanın, bilme seviyeleri ve entelektüel keşif ile birlikte bir oluş haliyle düşünülüyor olması bu araştırmanın temel konusunu oluşturmaktadır. XX. Yüzyılın sonlarına doğru Batı Dünyasında, Mevlana Celaleddin Rûmî üzerine yapmış olduğu çalışmalarda uzmanlaşmış Eva de Vitray Meyerovitch, Mevlana Celaleddin Rûmî'yi sadece bir sanatkar, bir şair olarak görmeyip, onun üslubunun sınırlarının ötesindeki felsefî söyleme güçlü bir vurgu yapmıştır. Bu bakımdan çalışmamızı Meyerovitch'in algısı üzerinden yapmayı uygun buluyoruz.

Bu çalışmada Mevlana Celaleddin Rûmî'nin başta *Mesnevi* adlı eseri olmak üzere, *Fîhi-mâ-fîhi*, *Divan* ve *Rubai'yât* adlı eserlerinden ve Eva de Vitray Meyerovitch'in *Mystique et Poésie en Islam* adlı eserinden yararlanacağız.

Tasavvuf öğretisinin ana teması olan Tevhid ilkesi itibariyle Mevlana kendi düşünce sistemini temellendirir. Tasavvufî geleneğin Tevhid anlayışında, Mutlak Varlığın tek ve biricik olması hakikatiyle, tüm evren ve evrendeki varlıklar bir bütündür ve bu bütünlük arkasındaki Bir'den kendini ifade etmektedir. Mevlana'nın çağrısı bu bütünlüğü kavrayacak olan insanadır. Meyerovitch'in vurgusu, Mevlana öğretisinin insanı böyle bir idraka ulaştıracak bir yol öğretisi olmasına dairdir. Mevlana, Tanrı'yla yaratısı arasındaki bağı Tevhid ilkesiyle idrak edecek insanı, epistemolojinin ve ontolojinin merkezine yerleştirir. O, varlık hakkında oluşturduğu tüm söylemi insanın varoluşsal çabası ile ilişkilendirerek genel bir varlık söylemini dile getirir. Bu söylem üzerinden Tanrı, evren ve insan bağlantılarını aktarırken insana yüklenen ilahi sorumluluğun ne olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

Meyerovitch, Mevlana öğretisinde iki temanın egemen olduğunu öne sürmektedir. Bunlar mistik sezgi ve İnsân-ı Kâmil temalarıdır.

Meyerovitch'in iddiası Mevlana öğretisinde insanı bu mistik sezgiye doğru yönlendiren bir hazırlık olduğuna ve aslında bu hazırlığın bir yöntem olduğu üzerinedir. O, bu yönelimin ikili bir veçhe altına değerlendirilebileceğini belirtir; özü bakımdan sembollere başvuran mayotik ve ilerleyen bir aydınlanmaya yönelten

diyalektik. Meyerovitch'in önemli bir diğer vurgusu şudur ki bu hazırlık bir yol gösterici (*mürşid*) tarafından yönlendirilmektedir ve bu hazırlığın sonunda insan yegâne bilme yolu olan keşfe açılacaktır.

Mevlana Celaleddin Rûmî üzerine yapılan bir çalışmada onun kullandığı dil ve söyleme sanatı sınırlarında kalınırsa, sadece terminolojisi içinde kalınmış olunur ve anlaşılmaz. Mevlana Celaleddin Rûmî'nin kullandığı sembolik dil onun yönteminin ilk aracıdır. Mistik öğretiyeye intikali uygun tasavvur için, hissedilebilir ve düşünülebilir arasında köprüyü sembollerle anlatım üzerinden kurar.

Onun eserleri dikkatle incelendiği zaman derin ve mükemmel bir sistemi oluşturan yöntemle karşılaşılır. Bu yöntemin unsurları, insanı kendi içindeki manaya doğru yol almasını sağlayan mayotik ve manayı anlamaya teşvik eden diyalektiktir. Ancak nihai amaç bizatihi bu yöntemin içinden elde edilecek bir şey değildir, yöntem nihai amaca giden yola yönelmeye yardımcı olmaktadır. Başka bir deyişle düalitenin ötesinde Birliğin bilincine ulaşıldığı hal olan mistik sezginin ortaya çıkışına bu yöntem ulaştırmaz, mistik sezgiye ulaşmamızı sağlayan yola yönelme imkânı verir.

Mevlana Celaleddin Rûmî algısında mistik sezgi en yüksek bir bilme seviyesidir. Eva de Vitray Meyerovitch Mevlana Celaleddin Rûmî öğretisinde mistik sezgiyi insanın insandan geçmesiyle ve bunda hocanın oynadığı rolle ilintilendirmiştir. Tüm ruhsal öğretinin amacı, öğrenciyi haysiyetinin bilincine ulaştırmaktır. O zamana kadar farkında olmadığı, olduğu o şey haline getirmektir.

Mevlana Celaleddin Rûmî öğretisinde hoca tıpkı Sokrates gibi bir yol göstericidir. Mayotik yöntemiyle öğrencinin içinde gömülü halde bulunan mananın çıkmasına yardım eder. Bu bir süreç içinde diyalektikle olur, birden bire olmaz. Hoca tarafından uygulanan yöntemlerin amacı, ruhun gözünün görüşe (keşf) açılabilmesi içindir. Görüş gerçek bilmenin tek modudur. Süreç içinde teşvik edici, merak uyandırıcı, peşine düşürücü bir arayışa yönelmesi bu görüşün ortaya çıkmasını sağlar. Bu yönelim müzikle, sema ile ve diyalogla olur. Müzik, dinleyende zamanın ötesinde zaten duyduğu çağrının yankısını bir hal olarak yaratır. Sema varlıkla bütünleşmiş olduğunu anlayacağı bir hal yaratır.

Bu rasyonel manada aklın sınırlarıyla anlaşılacak bir bilme tarzı değildir. Kavramsal ve çıkarımsal olarak kendini açacak, diskürsif akıl yürütmeye varılacak bir bilme olmadığı gibi beş duyuyla tecrübe edilecek bir duyum da değildir. Ona göre, mistik sezgi, bilincin aydınlanmasına yola açan bir idraktır. Böyle bir idrak ancak dolaylı bir deneyimde ortaya çıkabilir. Araya aracı koymaksızın, dolaylı bir kavrayışla, doğrudan doğruya bilmekte olduğumuz o şeyle karşılaşmadır.

Bu bir huzurda bulunma hissini de beraberinde taşır. Huzur dolayısıyla anda sonsuzla karşılaşılır ve aşkınlık nasılsa öyle olduğu haliyle kabul edilir. Bu sayede içten kavranan varlıkla vahdet düşünülebilir. Bu dolaylı deneyimin yaşanacağı yer, Mevlana Celaleddin Rûmî'nin zamansal ve uzaysal kategorileri aşan mekan olarak tanımladığı gönüldür.

Mevlana Celaleddin Rûmî düşüncesinin temelini Varlığın Birliği öğretisi oluşturmaktadır. Bu öğretiyeye göre Tanrı Mutlak Gerçekliktir, Ondan ayrı ve bağımsız bir gerçekliğin olması Tevhid ilkesini yadsımak olur. Tevhid ilkesi, evrenin Tanrı olmadığını, ancak gerçekliğinin de Onun gerçekliğinden başka bir şey olmadığını

dile getirir. Tanrı'nın evren karşısında aşkınlığı mutlak olmakla birlikte, evren Tanrı'dan bütünüyle ayrı düşünülemez. Evren Tanrı'nın tezahürü olmaklığıyla O'na katılmış durumdadır ve İnsan bu tezahürün kendisinden yansıtacağı ayna olması itibarıyla varoluşunu gerçekleştirebilir.

Mevlana Celaleddin Rûmî düşüncesinde Mutlak Varlığın biricik olması hakikatiyle, tüm bir evren ve varlık alanı O'nun sıfatlarının ve isimlerinin tezahürüdür. Mutlak Bir olan Tanrı sürekli tecelli edendir. Bütün bir yaratımı dolduran Onun ışığının yansımalarıdır. Mevlana Celaleddin Rûmî Tasavvuf geleneğinin sıkça kullandığı ayna metaforu üzerinden, Mutlak Varlığın evrende ve insanda nasıl temaşa edildiğini dile getirir.

Eva de Vitray Meyerovitch, Mevlana Celaleddin Rûmî düşüncesinde ayna temasının tek bir özelliği üzerine yüklenen çeşitli sembolik kullanımlar görüleceğine temas etmiştir. Bahsedilen özellik, karanlık - aydınlık karşıtlığıdır. Ayna iki yüze sahiptir, bunlardan biri karanlıktır ki aydınlık olan tarafıyla ışığı yansıtabilir.

Mevlana Celaleddin Rûmî düalite temasına başvurarak aslında, zıtların ancak birbirleri üzerinden bilinebileceğini göstermeye çalışır. Onun vurguladığı düalitenin ötesinde bir birliğin varlığıdır. Tanrı ile evren bir ve aynı görülmediği gibi evren bütünüyle Tanrının dışında düşünülmemektedir. Tanrı ile mukayese ve tezat teşkil edecek şey olmadığı için, Tanrı bu karanlıktan oluşan evreni yaratmıştır ki ışığını yansıtılsın. Şu halde, fenomenal dünya ilahi özün yansıdığı bir ayna olarak tasarlanmaktadır. Başka bir deyişle ilahi özün açığa çıkması fenomenal düzlemde gerçekleşir.

Eva de Vitray Meyerovitch negatif teolojiye atıfta bulunarak, Tanrı'nın bütün belirlenimin ve kıyasın ötesinde olduğunu, bütün yaratılmış olandan uzak (*munazzah*) ve farklı (*mukhâlif*) olduğunu belirtir. Hiçbir şeye indirgenemeyecek olan, aşkın bir Tanrı vurgusu yapmaktadır. Ancak tekrar belirtilmelidir ki Mevlana Celaleddin Rûmî'nin anlayışında bu bir düalizme yol açmaz. Onun düşüncesinde aşkınlık ve içkinlik gerçekliğin tamamlayıcı veçheleri olarak alınmalıdır. Çünkü evrenin Tanrı'nın tezahür ettiği bir ayna olması dolayısıyla Tanrı aynı zamanda içkin olandır.

Eva de Vitray Meyerovitch, Mevlana Celaleddin Rûmî'nin sembolizmle mutlak aşkınlık kavramını nasıl uzlaştırdığı konusunda teşbih ve tenzih kavramlarına dikkat çeker. Tenzih kavramıyla, hiçbir şeye indirgenemeyecek olan, münezzeh olan bir Tanrı vurgusu, teşbih kavramıyla evren alanını yani Tanrı'nın tecelli ettiği alana yapılan vurgu anlaşılır. Tanrı herhangi bir şeyle teşbih edilebilir. Örneğin mükemmel bir sanatkâra benzetilebilir, ne var ki Tanrı'ya dair yapılan mukayeseler, analogiler onun hiçbir şekilde belirlenimine uygun olmayacaktır.

Bir şeyi nitelikleri üzerinden bilmek, başka bir deyişle onun özünü oluşturan şeyler üzerinden bilmek, Tanrı söz konusu olunca mümkün değildir. Çünkü her niteliğin bir karşıtı vardır, Tanrı'nın karşıtı olmadığı için Onu ancak yaratımı bilinir kılabilir. Eva de Vitray Meyerovitch'in, Mevlana Celaleddin Rûmî'nin Tanrı'yı bilebilmemizin ancak yaratısı üzerinden mümkün olabileceği anlayışını, aynanın karanlık ve aydınlık iki yüzü temasına dikkat çekerek değerlendirir. Tanrı'nın yaratısı olan evren karartılmıştır ki, diğer tarafıyla Gerçek Varlığı yansıtabilecek bir ayna olsun. Mevlana'nın anlayışında evren, Eva de Vitray Meyerovitch'e göre, Sonsuz Özün kendini kendilerinde çeşitli formlar altında temaşa ettiği aynalar

bütünüdür. Bütün bir yaratım, evrendeki tek tek her şey, Biricik Varlığın, kendilerinden farklı tecelli derecelerinde yansıdığı aynalar bütünüdür. Tanrı hem evrende vardır, hem de aynı zamanda evrende yoktur, çünkü bütün tecellinin ötesindedir, ancak tecellisinin gerçekleştiği tüm yaratısında ifşa olur.

« Alem büyük bir insandır, insan küçük bir alemdir» sözleriyle Mevlana Celaleddin Rûmî insanın fenomenal evrende küçük bir evren gibi gözüktüğünü aslında gerçeklikte insanın büyük bir evren olduğunu ve tüm yaratımın insan üzerinden yansıtacağını vurgulamaktadır. Evren onda yansır, o da evreni yansıtır. Tasavvuf düşüncesine göre tanrı sonsuz isimlerinin ayn'larının (özlerini, hakikatlerini) görmeyi istediğinden, isimlerini yansıtacak aynayı ve bu aynaya gerekli olan eşyayı hazırladı ve evreni yarattı. Evren cilayı kabul edebilecek bir aynadır. Bu ayna ne kadar parlak ve pürüzsüz olursa o kadar ışığı yansıtır. Bu ışığı en pürüzsüz ve parlak şekilde yansıtacak olan insandır. Tanrı'dan tecellisiyle var olan ve bu tecelliyi aksettiren tüm varlıklar insanda en mükemmel şekliyle görülür. Evrenin varlık sebebi ve insanın varoluş sebebi, Tanrı'nın bilinme arzusudur. 'Ademi kendi imajından yarattı.' Tüm evrensel niteliklerin kendisinde sentezlenebileceği için insan yaratılmıştır.

Mevlana Celaleddin Rûmî düşüncesinde evren insan ilişkisi, ruh beden ilişkisi gibi düşünülebilir. Fenomenal dünya beden, insan ise onun ruhu gibidir. Aynı analogiyi şu şekilde kurmak da mümkündür: Beden *nefs*, ruh da gönüldür. Beden ne kadar temizlenirse, bu dünyanın karanlığından ne kadar kurtulursa, ruh da o derece arınır ve ışığı yansıtabilir. Mevlana Celaleddin Rûmî'nin dediği gibi karanlıklar içinde bu evreni yarattı ki ışığını yansıtılsın. İnsan bu ışığın yansıtacağı ayna olmaktadır.

Ayna sembolünün esin verdiği imajlar çok fazladır. Ancak Eva de Vitray Meyerovitch'e göre Mevlana Celaleddin Rûmî'nin ayna üzerinden aktarmaya çalıştığı, bu mistik öğretiyi tek bir amaca gider. Bütün temalardan akan asıl amaç, mükemmel ayna haline gelmektir. Aynanın bir imajı tam olarak yansıtabilmesi, yüzeyinin parlak ve temiz olmasına bağlıdır. İlahi gerçekliğin yansıtılabilmesi de kalbin saf ve temiz bir halde ayna olması halinde mümkün olur. Kalbin pastan arınıp parlak bir ayna olması için, <ben> den temizlenmesi gerekmektedir.

Mevlana Celaleddin Rûmî'ye göre, nihai amaç, nihai Gerçeklik ile bir olmaktır kalbi bu Gerçeklikten ayıran engel bendir, egodur, *nefsdir*.

İlahi Gerçeklik dışında hiçbir şeyin kendi başına bir gerçekliğe ve oluşa sahip olmadığını bilmek ve *nefs* ile olan mücadeleyi gaye edinmek manevi fakirlik ile ilişkilidir. Gönülün arınması ruhun arınmasıdır. Bedensel arzularından ve isteklerden arınarak gönül saflaştırılır. Ruhun arınması sadece etik düzeyde değil, zihinsel düzeyde de söz konusudur. Onu ele geçiren, işgal eden imajların, Gerçekliği örten şey olduğunu bilmelidir. Zihinsel arınma duyulabilir nesnelere zihni soyutlamayla mümkündür. Duyusal veriler zihnin dağılmasına yol açar. Aşkınsal bilmenin idraki ise bu dağılmayı ortadan kaldırır. Ruhun ve evrenin birliğine yönelen bu bilginin aracı düşünce olamaz, gönüldür.

İnsanın Mutlak Varlığın birliğini temaşa edebilmesi için, hem kendindeki düalıteyi ve hem de evrenle kendisi arasındaki düalıteyi aşması gerekir. Kendini yok varlığı olarak bilen, Tanrı'yı gerçek varlık olarak bilir. Bu akılla bilinemez. Çünkü sonsuz ve yaratılmamış olan yaratılmış olan için ulaşılamazdır.

Mevlana Celaleddin Rûmî'ye göre bu bilme bir aydınlanmadır. Bu bilincin derin halidir. Bunun yaşanacağı yer gönüldür. İnsan nefsinin köleliğinden kurtuldukça Mutlak Gerçeğe doğru yol alır. İnsan, benliğinin Mutlak Gerçeğin huzurunda yok olmasıyla birlikte O'nun tek Gerçeklik olduğunu görür. Bu sayede kendisiyle kendini görür ve kendisi üzerinden kendini bilir.

Mevlana Celaleddin Rûmî düşüncesinde insan, Onun kendi sözleriyle ifade etmek gerekirse 'insan ilahi yüceliğin sıfatlarının usturlabıdır.' Usturlab nasıl güneşin, yıldızların buldukları yerleri gösteren bir araçsa, insan da Tanrı'nın tezahürlerini gösteren bir aynadır.

İnsân-ı kâmil bu usturlabın en güzel örneğidir. İnsân-ı kâmil Tanrı'nın ilahi sıfatlarının tezahürlerinin kendisinden yansıdığı en parlak aynadır. Tüm yaratım onun üzerinden yansır ve sadece insana bahşedilen sırrın sebebi de budur. İnsan emaneti alandır ve bu manada insan Tanrı'nın vekili olma onuruna sahiptir.

INTRODUCTION

Le soufisme est une attitude qui prend pour base une expérience vécue à l'intérieure de l'homme avec la connaissance qui en résulte et qui les unifie avec la pensée et l'éthique. L'essence du soufisme c'est le principe de l'Unité [*Tawhîd*]. C'est une mode de vie qui vise à prendre conscience de la réalité inébranlable du *Tawhîd* et tend à le faire pénétrer dans chaque élément de la vie.

Le soufisme, en partant du principe du *Tawhîd*, s'exprime à travers la poésie, la littérature, la musique et l'art en générale; il exprime l'essence de l'homme, de l'univers et du rapport entre eux, ainsi qu'il mène l'homme vers une voie dans laquelle il effectuera sa découverte intellectuelle.

Que signifie la découverte intellectuelle de l'homme? Nous jugeons nécessaire d'abord de mener une étude pour élucider cette question. Si l'on se place à l'intérieure du *climat* intellectuelle de Mawlana pour répondre à cette question, on voit qu'il faudrait traiter au préalable les relations entre l'homme, l'univers et Dieu. Sur ce point, pour la pensée soufi qui prend en considération le sens que l'homme porte en lui même et sa responsabilité spécifique au sein de la création, la notion de la création elle même se vêtira d'un sens toute différente.

Mawlana fonde son système de pensée sur le principe de l'Unité [*Tawhîd*] qui constitue d'ailleurs le thème centrale de la pensée soufi. Selon la conception de *Tawhîd*, dans la tradition soufi, l'Être Absolu est un et unique; ainsi tout l'univers et les étants qui le constituent forment un tout; cette totalité s'expime au sein de l'Un qui sougît la multitude apparante. La pensée de Mawlana en appelle à l'homme qui seul est apte à rendre compte de cette totalité inhérente.

Mawlana place alors l'homme au sein de l'ontologie et de la gnoséologie. Il élabore un discours général sur l'être, mettant en rapport le discours sur l'être avec le

conatus existentiel de l'homme. C'est par le biais de ce discours qu'il révèle la nature des relations entre l'univers, l'homme et Dieu.

Eva de Vitray Meyerovitch, est l'une des rares figures parmi les penseur du monde occidentale du XXème siècle qui aient accompli des travaux aussi détaillés sur Mawlana. La raison pour laquelle nous avons choisi comme titre du présent travail la lecture de Meyerovitch, c'est qu'elle eusse passé outre une étude classique de Mawlana et ait révélé la dimension philosophique de cette pensée. Nous considérons que son travail est d'une importance majeure, vu son ampleur et sa persistance, aussi bien pour le monde occidentale que pour notre propre histoire de pensée. Ce que nous essaierons d'établir, c'est qu'une lecture philosophique de la doctrine de Mawlana est possible autour de son sujet centrale qui est l'existence de l'homme. Si l'on prend en considération le fait que dans la philosophie moderne en particulier, contrairement à l'attitude classique, on constate un effort pour comprendre la vitalité de l'homme et ses déterminations existentielles; il sera significatif de souligner le côté de la doctrine de Mawlana anticipant ces approches et de ce fait projetant quelque lumière sur eux.

A ce propos nous pouvons affirmer que la lecture d'Eva de Vitray Meyerovitch s'inscrit dans le même cadre que notre présent travail. Meyerovitch, ne considère pas Mawlana uniquement comme un artiste, un poète, se restreignant dans les limites du genre littéraire dont il fait usage; elle a surtout insisté sur le discours philosophique inhérente à sa doctrine mystique. Nous jugeons donc bien fondé de mener notre étude ici à travers la lecture de Meyerovitch.

Nous profiterons dans ce travail essentiellement du *Mathnawî*, de *Fîhi-mâ-fîhi*, du *Dîvan* et de la *Rubai 'yyât* de Mawlana; ainsi que des travaux de Meyerovitch comme *Mystique et Poésie en Islam* en particulier.

Nous consacrerons le premier chapitre de notre travail à l'élucidation de la préparation mystique dans la voie de la découverte de la Réalité selon la doctrine de Mawlana. Meyerovitch, soulignant d'une part que cette préparation constitue justement la méthode de la doctrine de Mawlana, insiste en outre sur les similitudes que présente cette méthode avec celle inauguré par Platon dans l'antiquité, prenant

pour exemple les notions de la *maïeutique*, de la *dialectique* et de la *réminiscence*. Serait-il alors admissible de parler d'une méthode chez Mawlana? Comment et dans quel but les notions de la *maïeutique*, de la *dialectique* et de la *réminiscence* sont usitées chez lui pour décrire la préparation de l'homme à la découverte de la Réalité du Sens [*Haqîqat-al-Mânâ*]? Meyerovitch, précise d'ailleurs que cette préparation est guidée par un maître. Quel est donc le rôle de ce maître dans la voie de la découverte de la Réalité du Sens? Dans ce chapitre intitulé *Les Etapes de la Méthode Soufi*, de répondre à ces questions.

La Gnoséologie, notre deuxième chapitre, traitera essentiellement la question des niveaux de connaissance dans la doctrine mawlawide. Ces niveaux de connaissances seront examinés sous les titres de *La Connaissance Avec Certitude Scientifique*, *La Connaissance Intuitive* et *La Connaissance Mystique*. Après avoir examiné avec Meyerovitch ces différents niveaux, et élucidé les différences qui les distinguent, nous essaierons d'établir dans les limites de cette ontologie, la supériorité de la *connaissance mystique* [*Haqq-al-yaqîn*]. Et nous consacrerons ce chapitre essentiellement à l'étude de la notion de *l'intuition mystique*, qui rend possible justement la *connaissance mystique*.

Le troisième chapitre de notre travail qui porte le titre de *l'Ontologie*, essaiera de montrer comment à travers le métaphore du miroir, Mawlana schématise la notion de la manifestation de l'Être Absolu dans l'univers en entier et en l'homme en particulier. Dieu, comment se reflète-t-il dans l'univers? Et comment Dieu se reflète-t-il en l'homme? Que signifie l'être-miroir de l'homme? C'est en essayant de répondre à ces questions que nous nous tâcherons d'élucider les relations entre Dieu et l'univers, l'univers et l'homme, Dieu et l'homme selon la doctrine de Mawlana.

Finalement, dans le quatrième chapitre, nous examinerons la notion de *l'Homme Parfait* [*insân-al-kâmil*], le thème principale de la pensée mawlamwide selon Meyerovitch. Nous essaierons d'expliquer le sens que prend ce terme au sein de cet ontologie, ainsi que la responsabilité particulière qu'elle lui confère. Nous nous tâcherons de clarifier la conception selon laquelle il est la raison et le but même de toute la création.

CHAPITRE I : MÉTHODOLOGIE

LES ÉTAPES DE LA MÉTHODE SOUFÎE

Meyerovitch essaie d'expliciter comment l'intuition mystique chez Mawlana devient fondamentale. Selon Meyerovitch, l'intuition mystique¹ se rapporte au fait que l'homme passe infiniment l'homme et au rôle du maître qui consiste à éveiller l'homme à la La Realite ultime qui est cache en lui et dont il ignore l'existence.²

Meyerovitch défend que la doctrine de Mawlana comporte une préparation qui oriente l'homme vers cette intuition mystique. Elle précise que cette orientation peut être considérée sous deux aspects; une maïeutique recourant essentiellement aux symboles, et une dialectique tendant à une l'illumination progressivement.³

A la fin de cette orientation menée par le maître, l'intuition mystique s'ouvre à la découverte (*Kashf*) qui est la seule voie de la connaissance et que d'ailleurs toutes les méthodes soufies prennent pour fin.⁴

1.1. Maïeutique

Mawlana Djallal-od-dîn ne se contente pas de profiter des possibilités qui donnent le génie de la langue, mais pour une représentation approprié pour l'initiation à la doctrine, il fait un pont entre le sensible et l'intelligible, à l'aide

¹ Meyerovitch utilise les termes de l'intuition mystique et de la realition mystique dans le même sens.

² Meyerovitch, *Mystique et poésie en Islam Djalâl-ud-Dîn Rûmî et l'Ordre des Derviches tourneurs*, p.49

³ Ibid. p. 49

⁴ Meyerovitch, *Güneşin Şarkısı [Le Chant du Soleil]* (çev. Cemal Aydın), Şule Yayınları, İstanbul 2008, p.140

des récits symboliques.⁵ Meyerovitch considère le langage symbolique comme la première étape de la voie qui anime l'esprit⁶ vers la réalisation mystique.

Mawlana met en effet en place un langage symbolique qui, sans avoir recours à la déduction, ramène la figure [sûret] au sens intrinsèque [mânâ] et motive par là même l'appréhension de ce dernier. Et c'est justement grâce à ce genre de récits qu'il octroie au novice la possibilité de s'orienter vers l'illumination.

Meyerovitch considère le langage symbolique comme la première étape qui motive l'esprit dans la voie vers la réalisation mystique. Le langage motive l'esprit, et le langage symbolique en particulier, rend la réalisation mystique possible. Cependant, il n'est pas plus possible de saisir le véritable sens à travers les mots et des locutions.

Cependant selon l'expression de Mawlana, il n'est pas possible de comprendre la vérité du sens à partir des paroles et des énoncés. Il pense que le sens ne saurait se restreindre aux dits des mots et des énoncés, et il a évoqué à plusieurs reprises cette insuffisance des mots et des expressions pour la compréhension du sens, dans son Mathnawî:

«Ces paroles, elles aussi, sont imparfaites et impuissantes; la parole qui n'est pas imparfaite est au-delà. Si le saint parle à partir de cette source, ton pied trébuchera ; et s'il ne dit rien de tout cela, oh, quel malheur pour toi! Et s'il parle selon une figure formelle, c'est à cette forme que tu vas t'attacher, o jeune homme!»⁷

Quel est donc l'apport des mots et des énoncés? Mawlana répond à cette question de la manière suivante dans Fîhi-Mâ-Fîhi:

« Le monde de l'imagination est plus vaste que le monde des formes et des objets sensibles, parce que toutes les formes procèdent de l'imagination. Le monde

⁵ Meyerovitch, *Mystique et poésie en Islam* Djalâl-ud-Dîn Rûmî et l'Ordre des Derviches tourneurs, p.55

⁶ Le mot esprit que Meyerovitch utilise dans ses traductions des œuvres de Mawlana, est donné dans certaines traductions turques par le mot *gönül*, et dans certaines autres par le mot *can*. Les mots *gönül* et *can* n'ont pas d'équivalents exacts dans la langue française.

⁷ Mathnawi., III, 1277 sq.

de l'imagination est, lui aussi, étroit par rapport à ce monde dont provient l'imagination. Du point de vue des mots, c'est que l'on comprend, mais il est impossible de faire connaître le véritable sens par des paroles et des mots. L'utilité de parole qu'elle te fait chercher et t'excite, non que la chose recherchée soit obtenue par la parole. S'il en était ainsi, tu n'aurais pas besoin de faire tant d'efforts. La parole est comme chose que tu aperçois quelque chose qui bouge, tu cours exprès pour la voir ; mais ce n'est pas au moyen de son mouvement que tu la vois. La parole de l'homme est semblable à cela: sous son aspect profond (bâton), elle t'incite à chercher le sens, bien que tu ne le voies pas en réalité. »⁸

Dans la pensée de Mawlana, l'apparence est une manifestation. C'est la manifestation d'un sens intrinsèque. Si l'on reste au niveau des apparences on ne saura atteindre le sens qui est derrière elle. Alors les énoncés seuls ne peuvent pas nous conduire au sens, ils ne sont que des éléments qui animent l'esprit. C'est pour cette raison que Meyerovitch considère le langage symbolique comme la première étape qui anime l'esprit dans la voie de la réalisation mystique. Meyerovitch insiste sur le fait que l'esprit est mis et maintenu en mouvement, orienté par le langage symbolique en particulier. A ce propos elle cite Edgar Allan Poe:

« Le mot Infini, comme les mots Dieu, Esprit...est, non pas l'expression d'une idée, mais l'expression d'un effort vers une idée. Il représente une tentative possible vers une conception impossible. L'homme avait besoin d'un terme pour indiquer la direction de cet effort, le nuage derrière lequel est situé, à jamais invisible, l'objet de cet effort. »⁹

Les mots sont les représentations des choses dans l'esprit. Ils sont des moyens qui aident à les définir. Non seulement il est impossible de saisir le sens intrinsèque d'une chose à travers les mots, ces mots ne suffisent même pas à faire connaître une chose. Les mots ne font que représenter des choses dans l'esprit. Autrement dit, ils forment des représentations. Ce qui est important, n'est pas la variété des sons et des lettres qui constituent le mot, mais la représentation qu'il forme dans l'esprit. Ce qui

⁸ Fîhi- mâ- fîh, chap, 52.

⁹ Edgar Allan Poe, Eureka, trad. Ch. Baudelaire, Conard, éd. Paris, 1936, p.27 cité par Meyerovitch, Mystique et poésie en Islam Djalâl-ud-Dîn Rûmî et l'Ordre des Derviches tourneurs, p.55

importe ce n'est la la différence des articulations sonores qui forment les mots, mais bien, que la représentation formée dans l'esprit par celles-ci engendre la demande. Mawlana expose ce caractère des mots dans son *Mathnawî*, par le métaphore suivant:

«Ce sont les mots qui engendrent les erreurs et les différends : c'est ce qu'illustre la parabole des quatre personnes de nationalités différentes qui désirent chacune du raisin, mais le connaissent sous d'autres noms : le Persan demande de l'*angûr*, l'Arabe du *'inab*, le Turc de l'*üzüm*, le Grec de l'*istafil*, et ils se querellent. Pourtant, leur désir était le même.»¹⁰

Meyerovitch souligne que dans ces versets Mawlana traite de la question du passage du visible à l'invisible qui ne peut se faire qu'à travers les formes. Selon elle, les images sont des ponts pour accéder à la Réalité. «*Ton desire pour une illusion (hayal) est comme une aile, pour qu'au moyen de cette aile tu puisses monter vers la Réalité.*»¹¹ Partant, elle précise qu'il y a un lien entre l'apparence et la Réalité. L'une ne saurait exister sans l'autre.¹²

«As- tu déjà vu un sujet qui désigne sans qu'existe un objet désigne? As- tu déjà vu un nom sans la réalité (indiquée par le nom? De l'attribut et du nom, que naît-il? L'imagination; et cette imagination indique la voie de l'union avec Dieu.»¹³

En se basant sur ces vers de Mawlana, Meyerovitch précise que les noms et des manifestations qui décrivent les réalités transcendantes ne sont autre chose qu'une idée imagée de la nature de la Réalité.¹⁴

Les noms chez Mawlana, correspondent aux êtres, tandis que les attributs correspondent aux qualités. Selon la pensée soufie, Dieu est au-delà de toutes les qualités. Ces qualités ne sont ni Dieu lui-même, ni ne peuvent être séparées de lui. Dieu ne saurait être compris au niveau d'essence [de *zât*], il est au-delà des concepts. Il ne saurait être donné à aucune sorte d'expérience empirique. Il est même au-delà

¹⁰ Mathnawî II, 3681 sq.

¹¹ Mathnawî, III, 2135 sq

¹² Meyerovitch, p.60

¹³ Mathnawî I, 3454 sq.

¹⁴ Meyerovitch, p. 61

de toute sorte de connaissance irrationnelle. Il ne fait donc que se manifester à travers des noms et des attributs.¹⁵ En ce sens, le nom, les attributs et la manifestation sont des instruments pour atteindre la Réalité. En ce sens, le nom, l'attribut et la manifestation sont des instruments qui permettent de s'orienter vers la Réalité.

Selon la lecture de Meyerovitch, le pont qui s'établit à partir de l'apparence vers l'inconnu à travers le symbole est l'expression du voyage de l'esprit dans la pensée de Mawlana. Chez Mawlana, l'homme est un tout. Et l'ouverture de l'esprit sur le monde métaphorique rend possible le voyage de l'esprit vers ce monde. Les symboles, en engendrant des représentations dans l'esprit, l'aident à s'approcher de quelque part. C'est de cette manière que toutes les métaphores préparent l'esprit pour l'orientation mystique.

«L'un Transcendant et Saint qui a créé la pommeraie (c'est-à-dire le monde de la réalité) cache les pommes dans une brume de mots. De cette brume de sons et de mots et de parole s'élève un écran, telle que nulle pomme n'est perçue, seulement son parfum. Respire au moins ce parfum davantage avec ton intelligence, afin qu'il puisse s'emparer de toi pour te conduire à ton origine.»¹⁶

La métaphore de la pommeraie représente le monde de la manifestation et le sens que les sons et les mots dissimulent derrière une couche de brume celui du monde intérieur. Mawlana utilise les termes du manifeste et de l'intrinsèque, autres expressions de l'apparence et du sens, caractéristiques de la pensée soufie¹⁷ pour établir le rapport de l'apparence et du sens. A travers ces vers de Mawlana, Meyerovitch s'il est possible de passer du manifeste à l'intrinsèque, ce ne sera possible que par l'intuition indirect. Elle précise que cette intuition mène l'esprit à une recherche qui le motive, qui éveille la curiosité en lui et le met en chemin.¹⁸

Meyerovitch, traite les similitudes qu'elle trouve entre la doctrine de Mawlana et la pensée de la Grèce Antique, d'abord sous le chapitre de *Maïeutique*. En fait, les vers dans lesquels Mawlana décrit à travers les métaphores de naissance et de sage

¹⁵ Schimmel, Les dimension Mystique de l'Islam, pp.265-266, Ed. turque.

¹⁶ Mathnawî, VI 84 sq.

¹⁷ Cf. Ülken, Hilmi Ziya, La Pensée Islamique, p.146

¹⁸ Meyerovitch, p. 66

femme, la découverte de la réalité ultime caché en l'homme, représentent des similitudes remarquables avec les propos de Platon à propos de la méthode maïeutique qu'il avait héritée de son maître Socrate¹⁹.

«La souffrance naîtra de ce regard jeté à l'intérieur de soi-même, et cette souffrance fait passer eu-delà du voile. Tant que les mères ne sont pas prises des douleurs de l'enfantement, l'enfant n'a pas la possibilité de naître. Ce dépôt (*amânah*) donné par Dieu est dans le cœur, et le cœur est comme une femme enceinte: les conseils (des prophètes et des saints) sont comme la sage-femme.»²⁰

Théétète: Crois-moi Socrate; ces propos que tu tiens, je les ai maintes fois senti en moi-même et je me suis efforcé à les résoudre. Mais malheureusement, ni les solutions que j'ai trouvées m'ont satisfait, ni dans les réponses des autres j'ai pu trouver la certitude que tu demandes. Cependant, je ne puis m'abstenir du désir de le savoir.

Socrate: Ces douleurs que tu ressens, mon cher Théétète, ne sont pas celles du vide, mais celles de la naissance. (Théétète, 184b)

Chacune des deux citations témoignent qu'il s'agit ici d'une souffrance existentielle. C'est par cette souffrance que l'homme se met en chemin vers la découverte du sens intrinsèque caché en lui-même. Selon la métaphore de Mawlana, tout comme dans l'expression de Socrate, la souffrance figure comme un motif qui mène l'homme à la recherche de la vérité. Meyerovitch, précise d'ailleurs que sans cette souffrance la maïeutique ne serait pas possible. Mawlana exprime dans *Fîhi-Mâ-Fîhi* l'idée que à l'origine de toute naissance se trouve cette souffrance de la manière suivante:

« C'est la douleur qui guide l'homme dans toutes choses. Tant que la douleur, la passion et le désir d'une chose ne surgissent pas dans son cœur, jamais il ne tendra vers elle, et il ne lui sera jamais possible de réaliser ses désirs, qu'il s'agisse de ce

¹⁹ C'est par des questions et des réponses appropriées que "naît" en l'homme la connaissance selon la méthode maïeutique. Ioanna Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasından, Şiir-Tiyatro Yayınları*, p.102-104

²⁰ Mathnawi, II, 2517 sq.

monde ou de l'autre, de commerce, de royauté, de science, d'astronomie, etc. Tant que Marie n'a pas ressenti les douleurs de l'enfantement, elle ne s'est pas dirigée vers l'arbre du bonheur. Le corps est pareil à Marie, et chacun possède en lui un Jésus. Si nous éprouvons en nous cette douleur, notre Jésus naîtra ». ²¹

Ainsi que nous l'avons précisé plus haut, les mots tout en rendant les noms et les attributs, n'expriment le sens que d'une manière indirecte.²² Mawlana dit que sur ce chemin qui mène vers la vérité du sens, les mots et les énoncés la compréhension du sens est contingente et que le seul profit des mots ne saurait être que de motiver et d'orienter l'homme dans sa recherche vers le désir du *Kashf*. C'est à cause de cette pétition que l'homme se met en chemin vers la découverte du sens qu'il ne peut trouver que dans le fond de son être intérieure. L'effort de comprendre le sens qui mène vers cette pétition ne s'accomplira que dans la mesure de l'intuition propre de chacun et de son effort. Cette recherche est au sens le plus large du terme, la recherche de la Réalité Ultime. Meyerovitch insiste sur le rôle du maître²³ dans cette recherche. Selon elle, cet effort de recherche est un processus d'adaptation et c'est précisément le maître qui accomplira cette adaptation de son disciple dans cette voie selon ses capacités propres. « Étant donné les différences de capacités spirituelles existant entre les disciples, le rôle du maître consistera à s'adapter à leur aptitudes. »²⁴

Meyerovitch attire de nouveau l'attention sur les similitudes qu'elle avait établies entre la doctrine de Mawlana et la méthode maïeutique de Socrate, au cours de ses évaluations sur le rôle du maître. Selon elle, tout comme chez Socrate qui obtient par des questions appropriées que la connaissance caché en l'homme fasse jour, où la connaissance n'est pas une connaissance enseigné ou appris; dans la doctrine de Mawlana de même, la connaissance n'est pas conçu de la sorte qu'on l'impose au disciple de l'extérieure, enseignée par le maître, mais bien une

²¹ Fîhi- mâ- fîhi, chap. 5

²² Mathnawî, II, 3298 sq. : « Le mot est comme le nid, et le sens est l'oiseau; le corp est le lit de la riviere, et l'esprit est l'eau qui y court. »

²³ Maître : *murshid* en arabe et *pîr* en persan. Dans la pensée soufi, le disciple a besoin d'un guide qui l'orientera dans la voie du sens intrinsèque. Les maîtres soufis, se mettent d'accord en ce que le disciple ne peut s'orienter dans cette voie qu'avec l'assistance d'un maître. Cf. Konur Himmet, *Mesnevi'de Mürîd-Mürşîd İlişkisi* [Le rapport du maître-disciple dans le Mathnawî] Revue de *Tasavvuf*, Issue spéciale de Mawlana, année:6, numéro:14, 2005

²⁴ Meyerovitch, p. 67,

connaissance caché à l'intérieure de l'homme lui-même et qui ne doit être qu'éveillé par le maître.

«Ta substance véritable est dissimulée dans le mensonge, comme le goût du beurre dans celui du petit-lait. Ton mensonge est ce corps périssable, ta vérité est cet esprit sublime. Pendant bien des années, ce petit-lait, le corps, est visible et manifeste, tandis que le beurre, c'est-à-dire l'esprit, se meurt et s'anéantit à l'intérieur de lui. Jusqu'à ce que Dieu envoie un messenger, un serviteur choisi, qui agite le petit-lait dans la baratte, pour qu'il le baratte avec méthode et habileté, qu'enfin je puisse connaître mon propre Moi caché.»²⁵

Meyerovitch souligne le fait que dans tous les deux systèmes de pensée, la vérité est rappelée par l'esprit du disciple²⁶ grâce aux indices appropriés procurées par le maître, sans laisser la trace même d'aucun soupçon.²⁷ Elle fait référence sur ce propos aux vers du Mathnawî et au Ménon de Platon:

« Cet indice devient un baume pour ton âme malade....alors tu diras : O mon ami, tu as dit la vérité...Va devant moi. Il est temps de se mettre en route ; sois mon guide, je te suivrai, ô toi qui dis la vérité... »²⁸

« Socrate: - Ainsi donc, chez celui ne sait pas, il existe, concernant telles choses qu'il se trouve ne se pas savoir, des pensées vraies concernant ces choses même qu'il ne sait pas?

Ménon : - Bien sûr !

Socrate : - Et à présent, ces pensées viennent se lever en lui à la façon d'un rêve.» (Menon,85c)

Dans la recherche du disciple, le maître n'est pas celui qui ouvre la voie, il est celui qui l'éveille à soi-même, celui qui lui rappelle ce qui est caché à l'intérieure de lui. Il est celui qui ouvre la Réalité Ultime selon la capacité et l'aptitude personnelle du disciple.

²⁵ Mathnawî, IV, 3030, sq.

²⁶ Pour une élaboration plus détaillée de la question de la réminiscence, cf. la section suivante.

²⁷ Meyerovitch, p. 69

²⁸ Mathnawî, II, 2981 sq.

Toutefois que les similitudes établies par Meyerovitch entre la doctrine de Mawlana et la pensée de la Grèce Antique aient sans doute une certaine persistance; il serait cependant prudent de ne pas suivre ces similitudes jusqu'à l'assimilation, voire l'identification des deux traditions. La doctrine de Mawlana étant une science d'état d'âme (*'ilm-el-hâl*), la maïeutique chez lui ne se fait pas tant par la raison qu'elle ne se fait dans le cœur. La maïeutique soufie ne s'accomplit donc pas exclusivement dans la raison mais aussi et en particulier dans le cœur. Dans la méthode maïeutique de Platon héritée d'ailleurs de son maître Socrate, on procède par des concepts et des définitions afin d'atteindre une connaissance bien fondée. Or chez Mawlana, la maïeutique n'a pas pour but de saisir quelque concept, mais celle qui s'ouvre à la découverte intellectuelle (*kashf*) de l'homme, qui s'opère dans le cœur. En ce sens, il serait peut-être plus fidèle d'appeler la maïeutique mawlawide, une maïeutique du cœur.

1.2. Dialectique

Meyerovitch, affirme que dans la doctrine de Mawlana, l'orientation de l'intuition mystique vers la Réalité Ultime porte un aspect "dialectique progressant vers l'illumination". La première question qui vient à l'idée à travers cette affirmation ce serait la suivante: Mawlana aurait-il utilisé la dialectique, si oui, dans quel sens devrait-on le comprendre? Il est toutefois difficile de trouver des réponses directes à ce genre de questions chez Meyerovitch. On constate au moins que même si Mawlana n'utilise pas le terme de la dialectique, sa doctrine comporte une certaine approche de cette dernière.

L'approche de la dialectique chez Mawlana peut être rapprochée de la vision synoptique chez Platon. Platon ne traite pas la dialectique exclusivement de la perspective du raisonnement. Chez Platon, il y a une approche de la dialectique selon laquelle, regardant une chose on saisit le tout et on comprend par là même sa vérité.

A ce propos, nous considérons convenable de citer un passage de Cemal Güzel, sur la dialectique de Platon:

« La dialectique est une connaissance, une voie pour atteindre l'*épistèmè* qui montre l'essence de toute chose particulière, entre-voyant en chacune d'elles l'idée du Bien; qui marche à tâtons, se référant dans cette marche non pas aux opinions mais à l'essence et qui fonde finalement toute cette connaissance de manière inabolissable (*D.* 534 b-c), dépassant toutes les suppositions et atteignant ce qui constitue l'essentiel (*D.* 533 c-d), qui rend possible de saisir le Tout. »

« La dialectique permet de voir d'une part ce qu'est l'essence d'une chose - l'idée dans le singulier- et d'autre part, de percevoir la totalité des étants en tant que formant un Tout et discerner aussi ce qui fait le lien entre eux (*D.* 537 c) »²⁹

Il ne serait pas un abus d'avancer que cette acception de la dialectique qui est celle de Platon se retrouve à certains égards chez Mawlana aussi. On peut même dire que dans l'idée de l'Unité [*Tawhîd*] qui constitue le fondement de la doctrine soufi, on pourrait retrouver un sens dialectique analogue à cette dernière.

Selon Mawlana, il n'y a qu'une seule Réalité et toute chose dans l'univers est la partie d'un tout vu qu'elles sont la manifestation de cette unique Réalité. Mawlana exprime chaque chose à la fois à partir d'elle-même, et à la fois en tant que manifestation la Réalité Ultime, c'est-à-dire à partir de la totalité.³⁰

«Comment la forme pareille à l'écume se meuvrait-elle sans la vague? Comment la poussière s'élèverait-elle au zénith sans le vent? Puisque tu as perçu la poussière, c'est-à-dire la forme, perçois le vent; puisque tu as perçu l'écume, perçois l'océan de l'Énergie créatrice.»³¹

«L'œil de la Mer est une chose, l'écume en est une autre chose; laisse là l'écume et regarde avec l'œil de la Mer. Jour et nuit, se meuvent les flocons

²⁹ Güzel, Cemal, "Platon'un Bilgi Görüşü" [L'Epistémologie de Platon], Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Volume: 20, Numéro: 2, Décembre, 2003, pp: 105-115

³⁰ Pour une élaboration détaillée de la pensée de Tawhîd (Principe le l'Unité) dans la pensée soufi Cf. Kenan Gürsoy 'Gönlümüzle Bütün İnsanlığı Kucaklamaya İhtiyacımız Var', Keşkül Dergisi, İstanbul, 2006 yaz, s.52-60,ayrc. bkz. Kenan Gürsoy, 'Etik ve Tasavvuf Felsefi Diyaloglar' Sufi Yay. İstanbul, 2008, s.127-131

³¹ Mathnawî, VI, 1459 sq.

d'écume qui proviennent de la Mer ; tu vois l'écume, non la Mer, que c'est étrange.»³²

Ici Mawlana, comme il fait dans plusieurs de ses vers, établit des métaphores qui permettent de rendre compte du sens intrinsèque dans chaque infime partie de l'univers. A travers les métaphores de l'écume qui exprime l'apparence, ce qui est visible; et la Mer qui exprime le sens intinsèque, Mawlana suggère qu'il faut s'orienter vers la Réalité du sens passant outre les apparences. L'écume est une manifestation de la vague, comme toute chose dans l'univers est la manifestation de la Réalité Ultime. Ce n'est pas en séparant strictement l'apparence et le sens, le manifeste et le caché le *zahir* et le *bâtin* que l'on s'orienterait vers cette Réalité; mais il faut se rendre compte plutôt que c'est par le biais du premier que l'on saisit le second; que ces instances sont irréductibles l'un à l'autre, et que tout dans l'univers ne peut être compris au vrai sens du terme qu'à travers le Sens Ultime en tant que faisant partie d'un Tout.

Hayri Bolay de son côté, essaie de penser la dialectique chez Mawlana à travers le fait de l'union des contraires.³³

Nous concluons qu'en prenant en considération tous ces aspects on peut aisément parler d'une dialectique au sein de la doctrine mawlawide.

« Tout est un, la vague et la perle, la mer et la pierre...

Dans chaque forme, Tu es présent, et Tu es Toi-même sans forme...

Tu as montré Ton visage dans mille miroirs; dans chaque miroir, tu apparais différent: Un seul soleil qui chatoie dans mille vitres.»³⁴

1.3. Réminiscence

Meyerovitch, précise que l'éveil de l'homme vers la découverte de la vérité dont elle parle en termes de l'"éveil spirituel", ne sera possible que par la

³² Mathnawî, III, 1270 sq.

³³ Bkz.Bolay Hayri, Mevlana ve Diyalektik, I. Milli Mevlana Kongresi, Konya 1985, s.347-351

³⁴ Dîwan, première Qasida (cité par Meyerovitch, Mystique et poésie en Islam Djalâl-ud-Dîn Rûmî et l'Ordre des Derviches tourneurs, p. 199)

réminiscence d'une connaissance cachée au fond de lui-même. Elle présente cette idée de la réminiscence en évoquant la similitude entre le fait de *Mithâq* dans la pensée soufi et la doctrine de *l'anamnèsis* de la pensée grecque antique.

La raison pour laquelle Meyerovitch attire l'attention sur cette similitude entre Mawlana et Platon, c'est que les deux postulent également la préexistence de l'esprit avant son incarnation dans un corps, et que chez les deux l'esprit possède la connaissance vraie avant même de venir en ce monde où devrait se souvenir de ce qu'il avait su auparavant resté caché désormais en lui.

Platon, dans Phédon, avance que connaître n'est rien d'autre que de se souvenir et continue: «Ce principe est vrai, il faut, de toute nécessité, que nous ayons appris dans un autre temps les choses dont nous nous ressouvenons dans celui-ci ; et cela est impossible si notre âme n'existe pas avant que de venir sous cette forme humain.»³⁵ Si connaître n'est pas autre que de se souvenir, il faut alors que nous ayons su d'auparavant ce dont nous nous souvenons sur terre. Ainsi, comme l'affirme Platon, il n'est pas possible que l'esprit n'existât avant son incarnation dans un corps. Autrement dit, pour que l'esprit puisse se souvenir d'une telle connaissance, il faut qu'il ait d'abord témoigné de cette dernière dans le monde des idées avant de venir en ce monde. Partant, Meyerovitch dit que la réminiscence chez Platon peut être pensée comme la preuve de la préexistence des âmes.

Şefik Can de son côté, soulignait les mêmes similitudes entre la doctrine de Mawlana et celle de Platon. Selon lui, il ne serait pas un abus de constater quelque homologie entre la conception mawlawide du *mithâq* et la doctrine platonicienne sur la connaissance des *eidōs* contemplés par les *psychés* humaines au cours de la création du cosmos par *Démiurgos*. Dans la doctrine platonicienne, les plus pures et les plus belles exemples des choses de ce monde se trouvent dans le monde des idées (*eidōs*). La *psyché* humaine qui, avant de venir en ce monde, avait contemplé ces pures formes dans le monde des idées, en porte des traces qui restent en lui comme endormis. Il s'avère donc que tout ce que l'homme voit, connaît ici-bas, lui rappellent en vérité ce qu'il avait vu auparavant, avant même sa naissance, au cours de la

³⁵ Phédon 72e-73a

création de l'univers où il avait contemplé les idées. Toute connaissance n'est donc qu'un souvenir chez Platon. Şefik Can précise d'avantage que soit dans la doctrine mawlawide, soit dans celle de Platon, tout ce qui est expérimenté en ce monde, par exemple un bel homme, une belle œuvre, une belle musique, etc. rappelle en vérité la beauté préalablement contemplée par l'homme dans cet autre univers où l'âme avait séjourné, que Mawlana appelle le monde de l'esprit, et Platon, le monde des idées³⁶.

Dans plusieurs vers de Mawlana nous lisons des allusions à ce monde de l'esprit:

«L'homme qui a vécu plusieurs années dans une ville, dès que le sommeil lui a fermé les yeux, contemple une autre cité, remplie de biens et de maux, et sa propre ville ne vient pas du tout à son souvenir. De façon qu'il puisse dire : 'J'ai vécu ici ; cette nouvelle cité n'est pas la mienne : là, je suis seulement de passage.' Non, il pense qu'en vérité il a toujours habité dans cette ville-là, qu'il y est né et y a été élevé. Quoi d'étonnant si l'esprit ne se souvient pas de ses anciennes demeures qu'il habita et où il naquit jadis, puisque ce monde, à l'instar du sommeil, le recouvre, comme les nuages qui recouvrent les étoiles.»³⁷

Mawlana parle du monde ici-bas en termes d'un lieu d'exil où l'homme se traîne loin de son pays natal, loin de son seigneur, de sa vérité ultime. Selon lui, sur ce monde la vérité est dissimulée par des images transitoires, et l'esprit emprisonné dans ces images transitoires, autrement dit, emprisonné dans le corps, se trouve sombré dans un sommeil où il oublie la vraie connaissance qui seule est apte à lui rendre sa Réalité Ultime.

Comme le précise aussi Annemarie Schimmel, la tradition soufi s'est essentiellement focalisé sur un fait extra-historique; c'est le fait de *Mithâq* (*Pacte prééternel*) que nous lisons dans les versets coraniques du souârat *Ârâf*, âyât 172³⁸ «Avant la création de la terre le seigneur avait demandé aux âmes : “ Ne suis-je pas votre Seigneur ?” (*Elestü bi- Rabbiküm*) et elles avaient répondu: “Oui, nous en

³⁶ Cf. Şefik Can, *Mevlâna ve Eflâtun* [Mawlana et Platon], İleri Basimevi, Konya, 1965, p.11-13

³⁷ Mathanawî, IV, 3628 sq.

³⁸ Schimmel, Ibid., p. 40

témoignons !” (*Balâ şâhidnâ*) » Pour la doctrine de Mawlana qui, selon Meyerovitch, est une doctrine de cheminement à partir de l'apparence vers le sens intrinsèque, ce fait de *mithâq* occupe une place centrale. Ce pacte conclu avec le seigneur, et le « oui » de l'homme constitue l'attestation selon laquelle Dieu est accepté comme la Réalité Unique et Ultime. Cette parole caché dans le fond de l'âme rend à l'homme le sens de son existence. Dans la doctrine de Mawlana, ce pacte est le premier pas le l'aventure de l'homme en voie de la découverte de soi-même³⁹.

Cet éveil de l'esprit, l'éveil de l'homme à soi-même selon Meyerovitch, ne sera possible que par la réminiscence de ce *mithâq*. Cette réminiscence lui rappellera la connaissance qui est caché au plus profond de son être. Connaissance qui consiste à se souvenir de connaître. Cette connaissance consiste à connaître Dieu en tant que l'unique et l'ultime réalité. Pour reprendre l'expression de Meyerovitch: « connaître, c'est se souvenir que Dieu est l'unique Réalité (Tawhîd), que la conscience d'être un «moi» séparé n'est qu'une illusion ; les différentes modalités de l'être sont dans une unité essentielle avec l'Absolu »⁴⁰.

« Seul celui qui a vu le Roi est réjoui par ce signe ; quand on ne L'a pas vu, il n'y a pas de re-connaissance. L'esprit de celui qui au temps de l'Alast a vu son Seigneur et est devenu enivré et hors de lui-même. Ces esprit connaît le parfum du vin, parce qu'il en a bu auparavant ; quand il n'en a pas bu, il ne peut le sentir. Car la Sagesse est comme un chameau égaré : il conduit ceux qui le trouvent et le reconnaissent en présence de rois.»⁴¹

Mawlana de même précise que l'homme ne peut réaliser son essence que par la réminiscence de ce pacte, et sinon qu'il ne le fera pas:

«Quiconque a rêvé du jour de l'Alast est ivre dans la voie de la dévotion... Mais celui qui n'a pas fait un tel rêve dans l' Alast ne devient pas un serviteur ni un chercheur de Dieu dans ce monde d' ici bas.»⁴²

³⁹ Baykan Erdal, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana* [La question de Dieu qui ne vient pas à l'idée et Mawlana], p.140

⁴⁰ Meyerovitch, p.245

⁴¹ Mathnawî, II, 1654 sq.

⁴² Mathnawî, III, 2344 sq.

C'est par le fait qu'il se rappelle de l'engagement qu'il avait conclu avec Dieu que l'homme reconnaît Dieu comme l'Unique Réalité et cela revient à dire qu'il connaît désormais toute chose dans l'univers *de* et *par* Lui; ou mieux, qu'il connaît tout dans l'univers à travers la Réalité Ultime qui les sou-gît. La connaissance qui restait jusqu'alors cachée en l'homme se révèle être donc celle selon laquelle tout ce qui existe n'est autre que Dieu, c'est-à-dire que comme toute chose dans l'univers, l'existence propre de l'homme lui-même ne saurait être comprise séparément de la Réalité Divine. Alors l'homme connaîtra, en se souvenant du fait que toutes choses créées sont *de* et *par* Dieu, et qu'ainsi lui-même n'a pas d'égoïté à part lui. Selon l'expression de Meyerovitch, connaître c'est se rappeler l'Unité (*Tawhîd*), c'est-à-dire, c'est connaître l'Unité dans laquelle tout être créé s'exprime à partir de l'Un, à partir de la vérité cachée dans l'expérience de l'Unicité.

Dans la pensée de Mawlana, ce qui est acquis comme connaissance par cette réminiscence, à savoir l'Unicité de Dieu, ne constitue en effet pas un objet de connaissance, ni ne révèle d'une question quelconque d'épistémologie; c'est plutôt un état d'esprit que l'on doit expérimenter en soi-même.⁴³ C'est par l'assistance active à cet état que l'homme trouvera la source de son être en lui et par cette conscience pourra réaliser son essence.

Selon Meyerovitch, l'homme ne peut atteindre cet état qu'à travers un processus bien défini et à l'aide d'un maître qui le guidera.

1.3.1. Musique

La doctrine de Mawlana vise la préparation de l'homme pour la réceptivité du secret qu'il finira par engendrer lui-même. C'est une voie qui part de l'apparence et tend vers le sens. La préparation de l'esprit pour cette réceptivité est en même temps une préparation pour la vérité qui n'a d'autre sens que l'éveil de l'homme à ce qui est caché en lui-même. Au cours de cette préparation, les notions de la maïeutique et de la réminiscence soulignées par Meyerovitch constituent des instances inéluctables dans cette voie qui mènera l'homme vers son essence, vers l'être nécessaire et absolu.

⁴³ Küçük, Nuri Osman, *Fihî Mâ Fih Ekseninde Mevlana'nın Tasavvuf Görüşleri* [Sur l'axe de Fihî ma Fih, les approches soufis de Mawlana], p. 39

Par cet éveil, l'homme découvre le fait que ce qui est présent en lui est en effet la présence divine et qu'il forme un tout avec lui. Dans la pensée de Mawlana, la musique joue un rôle indispensable pour l'atteinte d'un tel état de conscience.

Meyerovitch précise que la musique a une vertu révélatrice pour l'homme en ce qui concerne la réminiscence du pacte prééternel (*mithâq*) qu'il avait conclu avec Dieu. Il définit la musique comme l'éveil de l'esprit humain. Elle remarque que la musique crée en elle cet état où la durée s'abolit dans l'instant ineffable, car elle suscite la réminiscence.⁴⁴

« Quand Dieu, dit-il, a interrogé, lors du Pacte primordial, dans les riens d'Adam, leur disant: "Ne suis-Je point votre Seigneur.?", une douleur s'est implantée dans les âmes. Quand elles entendent la musique, ce souvenir se réveille et les agite. »⁴⁵

Nicholson rappelle que Mawlana évoque les soufis en traitant le sujet de la préexistence de l'esprit et qu'il met en parallèle l'effet de la musique sur l'esprit avec la réminiscence de la préexistence. Il précise que les esprits écoutant cette musique entendent au fond d'eux-mêmes la parole divine prééternelle :⁴⁶

« C'est pourquoi les philosophes ont dit que nous recevons les harmonies de la révolution de la sphère céleste. Et que cette mélodie que les gens chantent en s'accompagnant du pandore est le son des révolutions de la sphère. Mais les vrais croyants disent que les influences du Paradis ont rendu splendide chaque son déplaisant. Nous avons tous fait partie d' Adam, nous avons entendu ces mélodies du Paradis. Bien que l'eau et l'argile de nos corps aient fait tomber sur nous un doute, quelque chose de ces mélodies nous revient à la mémoire. C'est pourquoi le *samâ*⁴⁷ est l'aliment des amoureux de Dieu, car il contient l'image de la paix. D'audition des sons et des chants, les images mentales tirent une grande force ; en vérité, elles

⁴⁴ Meyerovitch, p. 83

⁴⁵ İmam Şarani, *Tabakat'ül Kübra* fasl: 63

⁴⁶ Reynold Alleyne Nicholson, *Mevlana Celâleledin Rûmî*, Trad. Ayten Lermioğlu, Tercüman 1001 Temel Eser, numéro:53, 1973

⁴⁷ Nous constatons que ce terme que Meyerovitch traduit par le mot *samâ*, figure dans les traductions turcs d'Abdülbaki Gölpınarlı et de Veled İzbudak comme *güzel ses* (belle voix) et dans la traduction anglaise de Reynold Alleyne Nicholson, comme *music* (musique).

deviennent des formes (dans l'imagination). Le feu de l'amour est embrasé par les mélodies.»⁴⁸

Meyerovitch souligne que la musique est faite pour faire entendre ce que les mots ne sauraient dire et qu'elle transmet un message qui en appelle aux profondeurs de l'esprit. Mais elle insiste surtout sur le fait que les images musicales expriment dans la tradition soufi, l'union mystique des esprits.⁴⁹

Selon elle, la musique rend l'homme sensible à une certaine tonalité spirituelle. C'est-à-dire que la musique rend perceptible ce qui est en l'homme, le ton qui résonne au fond de l'ego. Autrement dit, la musique rend sensé la résonnance interne de l'homme. Ce qui importe, c'est de saisir l'harmonie. Et pour ce faire, il faut que l'homme assiste activement à cette Harmonie par sa résonnance interne, c'est-à-dire par sa disposition (d'esprit) spécifique.

«Ce qu'il s'agit en effet de créer, chez l'homme; c'est un état de réceptivité qui favorise la communion la mise au diapason du maître, afin que lui soit renvoyé l'écho de sa propre disposition spirituelle (*hâl*).»⁵⁰ Meyerovitch essaie d'expliciter la question en faisant allusion aux termes musicaux. Elle dit que tout comme la diapason⁵¹ sert à accorder les instruments, le maître de même accorde en quelque sorte les esprit. Mieux, l'homme rend compte de sa résonnance interne grâce au maître qui lui communique sa disposition d'esprit. Maître n'engendre aucun un état qui ne se trouve déjà en l'homme, il révèle au contraire ce qui réside au sein même de son existence le plus intime.

Le maître révèle la réceptivité qui constitue la Réalité de l'existence de l'homme c'est-à-dire l'esprit qui est caché en lui. Et c'est grâce à cet esprit que l'être-ensemble sera possible.

⁴⁸ Mathnawî, IV, 733, sq.

⁴⁹ Meyerovitch, p. 76

⁵⁰ Meyerovitch, p.76

⁵¹ Kaufmann Helen L., The Little Dictionary Musical Terms, Grosset at Dunlap published, Newyork, 1942, p. 80

Selon Meyerovitch, toute la maïeutique présuppose cet accord spirituel qui aboutit au partage de l'intériorité. Meyerovitch appelle accord spirituel, ce que la tradition soufi appelle *ham-dam* (être du même temps, du même souffle).⁵² Meyerovitch souligne le fait que par suite à ce rapport établi entre le maître et le disciple, il y aura des transformations dans l'esprit du disciple. En mettant en accord les deux résonances différentes, ce processus finit par les transformer toutes les deux. Dans cet état, les tonalités singulières s'effacent et donnent lieu à une harmonie unique et totale. Meyerovitch appelle cette harmonie établie entre le maître et le disciple, *osmose spirituel*. Selon elle, la participation à un tel état ouvre la voie d'un mysticisme intérieure. L'accord spirituel ne se réalise que dans une relation d'échange et l'esprit ne peut prendre part à une telle union que s'il partage son intériorité avec d'autres esprits.

Meyerovitch, faisant état de la suaveté qui résulte de la com-présence des esprits, affirme que l'esprit du disciple se retournera vers celui qui lui aurait donné la saveur spirituelle -dhawq-. L'esprit du disciple est dans une constante orientation vers ce qui l'absorbe complètement et suscite chez lui presque une addiction.⁵³ Parce qu'entre lui et celui qui lui a donné la saveur spirituelle, s'établit un lien indissociable.

Meyerovitch précise d'ailleurs que grâce à ce lien intime et profond qui attire les esprits les uns vers les autres et révèle leurs vraies natures, le disciple qui cherche Dieu se voit attiré vers un maître, phénomène qui d'ailleurs selon Mawlana est semblable au fait que les oiseaux d'une même espèce volent vers leurs congénères.⁵⁴

«Les esprit qui sont de même nature que les prophètes, se meuvent graduellement, comme des ombres, vers ces dernier.»⁵⁵

Meyerovitch cite sur ce sujet les propos de Mawlana qui figurent dans *Manâqib-al-Ârifîn* d'Ahmâd-al-Aflâkî : « Cherche-nous dans la joie, car nous sommes les habitants du pays de la joie.»⁵⁶

⁵² Meyerovitch, p.76.

⁵³ Meyerovitch, p.78

⁵⁴ Mathnawî, IV,2716 sq.

⁵⁵ Mathnawî, IV, 2702 sq.

⁵⁶ *Manâqib-al-Ârifîn* ,Ahmâd-al-Aflâkî, trad. Huart, t. I, p.141, cité par Meyerovitch p.78

Selon Meyerovitch, cet appel porte sa réponse en lui-même tout comme une plaide porte sa réponse en lui. Meyerovitch parle de la joie et de la souffrance simultanément. Ce qui rappelle la métaphore du *nay* assez souvent recouru par Mawlana qui souligne l'importance de la souffrance dans la voie où l'homme se met à la découverte de ce qui est caché en lui. Dans le *Mathnawî* Mawlana parle du *nay* comme d'un être exilé, séparé à jamais de sa terre natale, à savoir du roseau dont il prenait son origine. Et tout son chant douloureux, sa lamentation n'aurait qu'un seul thème: la séparation irréparable et la recherche d'une amitié qui adoucirait ses peines. Dans la pensée de Mawlana, la souffrance et la joie sont également importants pour la découverte de la Présence Divine en l'homme.

L'esprit est dans un constant recherche de la restitution de l'unité interne de l'être, de sa totalité intrinsèque. Cette recherche se révèle comme la recherche d'une amitié. Meyerovitch cite à ce propos les vers de Mahtnawî:

«Cet appel est déjà en soi une réponse, de même que la prière est en elle-même sa propre réponse⁵⁷: Celui qui cherche l'Ami, c'est qu'il l'a déjà trouvé.⁵⁸ Car c'est en réalité Dieu qui est le Chercheur.⁵⁹

Un tel appel est toujours déjà caché au sein de l'ego. L'homme souffrira de la séparation jusqu'à ce qu'il rende compte grâce à un ami, à un maître, qu'il n'est pas au juste séparé de sa réalité interne. Selon Meyerovitch, l'accord spirituel ne peut résulter que de l'angoisse et pour que cela puisse avoir lieu, il faut une connaissance illuminative. La sortie de l'angoisse est la reconnaissance. Et le maître c'est celui qui permet à l'homme d'atteindre la Réalité Divine en lui et rendre possible par là même, l'illumination.

⁵⁷ Mathnawî, III, 189 sq.

⁵⁸ Fîhi-mâ-fîhi, chap. 51

⁵⁹ Mathnawî, III, 4393 sq.

1.3.2. Samâ

Le sens du *Samâ* dans la doctrine de Mawlana selon Meyerovitch, est cet état où l'homme réalise l'illumination divine dans sa propre existence. L'expression *une maïeutique qui recourt aux symboles et une dialectique qui mène à l'illumination* constitue justement le sens que lui donne Mawlana.

Meyerovitch traduit le terme *samâ* par la notion d'*oratorio spirituel*. L'étymologie du mot *samâ*, vient de l'arabe *sam'* (sîn, mîm, 'ayn) qui a le sens d'entendre, d'audition.⁶⁰ La raison pour laquelle Meyerovitch utilise ce terme serait peut-être le fait que l'Oratorio spirituel⁶¹ soit un genre musical qui traite un texte au sujet sacré avec un thème de souffrance. D'ailleurs, selon la tradition soufi, le *ney* qui accompagne le *samâ* exprime en effet l'histoire d'une souffrance.

«Écoute le ney raconter une histoire, elle se lamente de la séparation.»⁶²

Dans les dix-huit premiers vers du Mathnawî, Mawlana raconte la plainte du *ney* arraché à sa terre natale, coupé des roseaux et souffre de cette séparation. Par ce métaphore de *ney*, il fait allusion à la souffrance de l'esprit humain arraché à sa vraie source, c'est-à-dire séparé de Dieu, et en venant sur ce monde, emprisonné dans un corps. Cette souffrance est celle d'un manque inconsolable, la souffrance de la perte de sa totalité existentielle. « Ceci (le Mathnawî) n'est que la musique plaintive qu'il a jouée: quant à ce qui est caché en lui, aie pitié, ô Seigneur!»⁶³

Comme précédemment expliqué, selon Meyerovitch, ce n'est qu'en s'extrayant à cette souffrance qu'un accord spirituel peut être obtenu et cette extraction se fait par la réminiscence de l'Unité [*Tawhîd*]. Cette réminiscence peut être entendue selon la lecture de Meyerovitch, comme un appel de l'amour divin. Parce que la sortie de la souffrance est une joie, un bonheur. Cette félicité s'éprouve chez l'homme. Ce que Meyerovitch appelle le potentiel de l'homme est en effet son potentiel d'amour. Le but de toute la maïeutique c'est en fin de compte de révéler cet amour qui se trouve

⁶⁰ Ankaravî, Mesnevi'nin Sırrı Dîbâce ve ilk 18 beyit şerhi [Dibâdjah, le secret du Mathnawî et les premiers 18 vers], Editeurs: Semih Ceyhan- Mustafa Topatan; Hayy kitap, İstanbul 2008, p. 59

⁶¹ İlyasoğlu Evin, *Zaman İçinde Müzik, Başlangıcından İtibaren Örneklerle Batı Müziğinin Evrimi* [La Musique à travers les temps], YKY Yay., İstanbul, 2001, s.303

⁶² Mathnawî, I, 1sq.

⁶³ Mathnawî, VI,2001

en l'homme. C'est seulement par cet amour que l'homme peut ressentir son unité avec Dieu. Et *Samâ*, c'est justement l'état de se trouver dans l'amour.

Meyerovith précise que le sens profond du *samâ* dans la doctrine de Mawlana est lié avec le *mithâq*, c'est-à-dire avec la question: «*Ne suis-Je point votre Seigneur?*»⁶⁴ Toutefois Meyerovith après avoir fait ce remarque, ne développe pas davantage ce lien cruciale. Il serait alors convenable de recourir à l'interprétation d'Alberto Fabio Ambrosio sur ce sujet : « Le *samâ* serait en fait une mise en scène de la reconnaissance de la puissance de dieu sur les âmes. Revivre cette expérience de l'appel divin entrainerait et éveillerait la nostalgie de l'origine. Point, origine et pacte primordial sont un seul et même réalité pour le derviș qui fait l'expérience dans le *sama*. Leur conception de la Création est elle aussi essentiel pour la compréhension de la cérémonie. L'origine à la fois métaphysique, par la création, et spirituelle, par l'appel divine des âmes, st le point de départ d'une toute autre interprétation du *samâ*. Le *samâ* devient alors une manière de revivre ces moments fondateurs de la vie de l'homme, revenir à un point, en créant des cercles (qui sont aussi des point élargis) figures le retour à l'unité primordiale, celle du pacte des hommes avec dieu.»⁶⁵ Il serait alors convenable de dire que la réminiscence du *Tawhîd* est fondamentale pour le *samâ*.

Selon Mawlana, tout l'univers et tout être créé est pénétré de cet appel divin et c'est cela même qui meut l'univers. Selon lui tout, depuis les infimes particules jusqu'aux cieux, tout dans l'univers font le *samâ* autour de son feu.⁶⁶

*« O jour, lève-toi!des atomes dansent,
Les âmes, éperdeus d'extase, dansent.
Tous les atomes dans l'air et dans ele désert,
Sache-le bien, sont tels des insensés,
Chaque atome, heureux ou misérable,
Est épris de ce Soleil dont rien ne peut être dit.»*⁶⁷

⁶⁴ Meyerovitch, *Mystique et poésie en Islam Djalâl-ud-Dîn Rûmî et l'Ordre des Derviches tourneurs*, p.84

⁶⁵ Ambrosio Albert, *Les Derviches Tourneurs, doctrine, histoire et pratiques*, Paris, Les Éditions du Cref, p.159

⁶⁶ Schimmel Annemarie, *Ben Rûzgarım Sen Ateş* [Je suis le vent, toi, le feu] trad. Senai Özkan Ötügen yay. İstanbul, 2003, p.201

Les symboles dont Mawlana se sert pour décrire le *samâ* sont presque innombrables. Il décrit par des symboles toujours nouveaux, ce mouvement qui résulte du témoignage de Dieu. Selon lui, l'homme tourne dans le *samâ* dû à une force d'attraction. Comparable à une particule qui tourne autour du soleil, l'homme ne pourrait pas vivre sans tourner autour d'un centre de gravité spirituelle vers lequel il est attiré.⁶⁸

L'homme qui fait le *samâ* forme des cercles s'élargissant autour de lui. Cela représente son retour à l'unité prééternelle. Mais le mouvement de rotation du *samâ* symbolise encore autre chose.

Meyerovitch rapporte que, le rite du *samâ* pendant lequel le *samâzân* tourne à la fois autour de lui-même et à la fois circonscrit la scène de la *samâhâna*, représente l'unité au sein du multiple et les sphères d'existence qui s'étendent de la pierre jusqu'à l'homme. Elle précise davantage que ce mouvement de rotation représente en même temps le mouvement des planètes qui tournent autour d'eux-mêmes et autour du soleil⁶⁹

Le *samâ* est pour Mevlana une manière de sortir de ce monde pour s'approcher de l'univers divine.⁷⁰

Meyerovitch définit le *samâ* comme une participation mystique. Elle souligne que cette participation ne saurait se dire par des mots et elle mène l'homme vers ce qui est essentiel en lui. Selon elle, grâce à cette participation, une seule et unique VOIX se fera entendre dans l'univers qui jusqu'alors était encombré d'une multitude des voix particulières et une harmonie s'établira.

C'est précisément l'homme qui accomplira cette participation. Le *samâ* va engendrer le sens qui est caché au plus profond de l'homme. La réalité du sens que l'homme découvre avec le mouvement du *samâ*, ne peut être expliqué que par la

⁶⁷ Rubâ'iyât, n^o 702 et 306, trad. Meyerovitch

⁶⁸ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları* [Les Dimensions mystiques de l'Islam], Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001, p. 185-186

⁶⁹ Meyerovitch, *Güneşi Şarkısı* [Le chant du soleil], Trad: Cemal Aydın, Şule yay. İstanbul, 2008, p.67

⁷⁰ Ambrosio Albert, *Les Derviches Tourneurs, doctrine, histoire et pratiques*, Paris, Les Éditions du Cerf, p.137

préexistence de l'esprit. La vérité qu'il découvre c'est en effet l'amour divin. Cet amour vient de Dieu et retournera vers Lui. Ce mouvement par lequel cette réalité ou cet amour divin, participe à l'être, le samâzân se rendra compte qu'il est présent partout dans l'univers, au sein de tous les êtres. Il atteindra par là même la réalité d'un être adorable. Celui qui atteindra la réalité de l'Amour Divin au fond de lui-même, éprouvera une illumination. Il prendra conscience de lui-même en union parfaite avec l'être qui se trouve au fondement de l'univers, il se sentira en harmonie avec l'univers entier.

On voit assez clairement qu'une maïeutique qui recourt aux symboles et une dialectique qui mène à l'illumination dont parlait Meyerovitch, c'est justement le *samâ* lui-même.

Comme Mansûr-al-Halladj l'exprime de la façon la plus belle: « *Samâ*, vu de l'extérieur n'est qu'un mouvement, mais de l'intérieur, c'est un éveil spirituel ».

Samâ, c'est ce mouvement par lequel l'homme se met en recherche de soi-même, élève à la conscience ce qui restait caché en lui et éprouve sa réalité intérieure. Ce qui est en question ici, ce n'est pas l'expérience extatique que l'homme gagne en faisant le *samâ*. C'est la transmission à toute une humanité d'une philosophie de croyance en la transformant en une forme de dance.⁷¹ Autrement dit, l'être qui réalisera le *Tawhîd* c'est l'homme.

⁷¹ Araz Nezihe, *Çağdaş Kavramlar Işığında Semâ* [Samâ, A la lumière des conceptions modernes] ,1. Milletler Arası Mevlâna Kongresi Tebliğler [Actes du Premier Congrès International de Mawlana], Konya, 1987, p.235-236

CHAPITRE II : GNOSÉOLOGIE

« LES ÉTAPES DE LA CONSCIENCE »

La gnoséologie de la pensée de Mawlana peut être vue comme un incessant effort de rendre compte de la possibilité d'une appréhension au dessus et au-delà de la connaissance rationnelle. Selon cette gnoséologie, cette force de appréhension est cachée en l'homme. Elle dépasse la connaissance médiatisée de la raison qui se fonde sur le syllogisme et les démonstrations. Elle ne surgit que de l'expérience intérieure *vécu* de l'homme.

Nous consacrons donc ce chapitre à l'exposition et à la discussion de la gnoséologie de Mawlana, ainsi que de la différence qu'il établit entre de diverses niveaux de connaissance et à la compréhension de la force de appréhension qui seul selon lui peut nous conduire à la *Connaissance Mystique* (Hakk-al Yaqîn), connaissance immédiate des vérités divines en tant qu'expérience vécue. Nous poursuivrons nos recherches à la lumière des travaux de Meyerovitch.

Meyerovitch, précise que l'éveil des âmes endormies constitue la première étape qui mène à la connaissance. Selon elle, cet état d'éveil, c'est d'être arraché au sommeil de l'oubli (*Khawâb-al Ghaflat*).⁷²

« Vos yeux sont endormis, mais mon cœur contemple l'ouverture de la Porte (le portail de grâce). Mon cœur a cinq sens (autres que les sens physique); les deux mondes (extérieur et spirituel) sont la scène des sens du cœur. »⁷³

⁷² Meyerovitch *Mystique et Poésie en Islam* p.97

⁷³ *Mathnawî II*, 3550 sq.

Cependant Meyerovitch ne manque pas de souligner que l'on ne peut marcher sur cette voie d'éveil qu'à l'aide d'un maître.⁷⁴

A la fin de cette préparation dans laquelle s'engage le novice, s'ouvre l'œil de son âme à la vision qui est le seul mode de la connaissance véritable, d'ailleurs toutes les méthodes que le maître applique, ont pour seul but d'atteindre cet état.⁷⁵ Meyerovitch, à propos de ces méthodes fait les précisions suivantes : *Semâ* suscite chez le novice un état d'âme dans lequel l'écho d'un appel que déjà il entendait par-delà le temps peut l'atteindre ; la dialectique socratique montre au disciple les réalités qu'il se croyait ignorer et par l'abstraction, il purifie à la fois l'objet intelligible et sa pensée.

Maître, à l'aide des symboles, s'efforcera encore de montrer l'écart entre le signe perçu et la réalité signifiée, et de faire sentir à son disciple « le parfum des fleurs épanouies dans le jardin de son cœur ». Il l'aidera pour abolir la fine, la décourageante différence qui sépare l'homme de son moi ultime. Enfin grâce à cette mystérieuse osmose qu'est la communication de personne en personne, c'est-à-dire la transmission orale ou transmission d'un état (*hâl*), le Pîr parviendra à faire atteindre le *mûrid*, cette maturité rendant apte par la contemplation (*mushâhadât*) à recevoir l'illumination de la sagesse ésotérique (*ma'rifât*), à recevoir ainsi son être véritable. »⁷⁶

D'autre part, Rûmî souligne avant tout la nécessité de cette conscience qui constitue en effet toute la motivation de l'expérience mystique. De même Meyerovitch affirme que la prise de conscience d'une âme endormie spirituellement et moralement aveuglée, est le premier pas vers sa délivrance du lourd fardeau déposé en elle par Dieu. Meyerovitch mentionne ici le thème d'embryon dont Mawlana fait de maints recours. « Le maître est une fois de plus comparé à la sage femme dont l'art (maïeutique) consiste à procéder à l'accouchement, une fois que le germe est mûr. »⁷⁷

⁷⁴ Mathnawî, I, 2943: 'Choisisun Pîr, car sans ce Pîr ce voyage est rempli de malheurs, de risques, de dangers.

⁷⁵ Meyerovitch *Mystique et Poésie en Islam*

⁷⁶ Meyerovitch *Mystique et Poésie en Islam* p. 95 - 97

⁷⁷ Meyerovitch *Mystique et Poésie en Islam* p.98

« La souffrance naîtra de ce regard jeté à l'intérieur, et cette souffrance le fera sortir du voile. Avant que les mères ne subissent les douleurs de l'enfantement, l'enfant ne peut naître. Ce dépôt (divin) est dans le cœur, et le cœur la porte: ces conseils (des prophètes et des saints) sont comparables à la sage-femme. »⁷⁸

Meyerovitch souligne le fait que, assez semblablement à la classification des connaissances chez Platon qui commence par des sciences éveillant la pensée et s'élève jusqu'à la contemplation, Mawlana prévoit une élévation qui prend son départ de la préparation et se dirige vers l'unité de l'être.

« Lorsque Platon parle des sciences <éveilleuses de la pensée>, il rappelle la nécessité d'une propédeutique de la connaissance, dont le degré le plus élevé est la contemplation. Il s'agit d'une ascension, d'une < montée qui se fait par étapes ou degrés>. Le symbole ascensionnel se retrouve chez Rûmî sur un plan tant cosmique ou ontologique que psychologique. Il se traduit par l'image classique de l'échelle. »⁷⁹

« Dès l'instant où tu es venu en ce monde de l'existence,
Une échelle a été placée devant toi pour te permettre de t'évader. »⁸⁰

Meyerovitch explicite le symbole de l'échelle chez Mawlana par la métaphore suivant :

« Le corps de l'homme, comme une échelle faite d'ébène noir, et dans son intérieur se trouve une échelle d'ivoire blanc. Lorsque tu as dépassé toutes les deux, tu es arrivé sur le haut de l'empyrée: c'est là que Dieu réside:

« Donc, le Mi'râdj, l'ascension, c'est l'être même de l'homme : il s'élève en lui-même, en partant de l'extérieur, qui est ténèbres, vers l'intérieur, qui est l'univers des lumières, et de l'intérieur vers le Créateur. »⁸¹

Mawlana, estime analogue cette connaissance avec la semation d'un champ d'agriculture et dit que sa récolte est la *gnose (irfan)*.⁸² Meyerovitch affirme que cette

⁷⁸ Mathnawî II, 2517 sq.

⁷⁹ Meyerovitch *Mystique et Poésie en Islam* p.99

⁸⁰ Meyerovitch *Mystique et Poésie en Islam* p.99

⁸¹ *Fihî- mâ- fihî*, Chapitre II.

connaissance qui s'élève par des étapes graduelles est en même temps une purification intellectuelle et souligne surtout que ce symbole d'élévation chez Rûmî doit être compris autant dans un sens psychologique que dans un sens cosmique et ontologique. La transition d'un niveau de connaissance à un niveau supérieure et la clarté de la connaissance des objets correspondant à chaque niveau révèle une structure à trois degrés. A la suite d'Aristote, dans la tradition de la philosophie et de la mystique islamique, cette structure tripartite de l'esprit accomplit sa marche vers la quête de soi-même, à travers des métamorphoses successives. Ici, Rûmî parle de l'évolution. Tous les êtres, des minéraux aux végétaux, jusqu'aux animaux et les hommes sont dans une évolution permanente vers ce qu'il appelle l'âme raisonnable.⁸³ Cette participation s'élève jusqu'à la rationalité et retourne alors dans le monde des qualités et des attributs divins. Cette métamorphose se fait par l'accroissement de la certitude subjective. Les étapes que l'on traverse tout au long de cette voie, se distinguent selon le degré de certitude propre à chacune. Selon Meyerovitch, le dernier et le plus haut niveau est le niveau où l'âme se reconnaît soi-même dans sa réalité singulière sous la lumière de l'illumination divine. Le Maître qui éveille l'âme de son novice aux vérités supra-sensibles, obtient cette illumination grâce à la méthode maïeutique et dialectique dont il a été question plus haut. L'Âme qui s'éveille de cette manière, témoignera d'une élévation à deux facettes, morale et intellectuelle. C'est de cette manière que son cœur sera apte à recevoir l'illumination divine. Il sera par là même apte à refléter la lumière divine dans son cœur qu'il aura rendu pure comme un miroir. Avant d'élaborer cette question du miroir, il nous faut d'abord examiner les propriétés de la connaissance mystique.

Meyerovitch appelle cette espèce de connaissance "la sagesse ésotérique" tandis que Anne-Marie Schimell l'appellera "sagesse du cœur". La sagesse du cœur, la *gnose*, est une sorte de connaissance qui ne saurait être expérimenté de la manière sensuelle ou rationnelle. Selon elle, dans la voie qui mène à la vérité dernière, c'est la

⁸² Mathnawi, VI, 2091-92 (L' ascétisme est le travail des semailles; la connaissance mystique est la croissance de la graine.)

⁸³ Mathnawi, IV, 3637 (L' homme vint tout d'abord dans le règne des choses inorganique, puis de là il passa dans le règne végétale. De longues années, il vécut dans l'état végétal, et ne se souvint pas de l'état inorganique, à cause de l'opposition, entre eux ; Et lorsqu'il passa de l'état animal, il ne se rappela plus son état en tant que plante. Il ne lui en reste que l'inclination qu'il éprouve pour cet état, notamment à l' époque du printemps et des fleurs, Telle l'inclination des enfants à l'égard de leur mère- ils ignorent la raison qui les attire vers le sien maternel. Ou comme l'inclination passionnée de chaque novice envers le noble Maître spirituelle.)

lumière interne du novice qui le guide et au fur et à mesure que le novice rend son miroir du cœur de plus en plus poli, cette lumière ne fait que s'accroître.⁸⁴

Dans la tradition de la pensée soufie, cette connaissance, pour autant que des interprétations divergent parfois sur ce propos, s'acquiert en passant par un processus à trois niveaux. Ces étapes se nomment respectivement "*ilm-al yaqin*", "*ayn-al yaqin*" et "*haqq al-yaqin*". Dans la doctrine de Mawlana, ces étapes qui mènent à la connaissance mystique, sont en parallèle avec cette tradition. Toute la gnoséologie de Rûmî consiste en la supériorité de la sagesse ésotérique (*ma'rifat*) vis-à-vis de la science discursive. Cette connaissance, que l'on appelle également *gnosis*, représente une rupture véritable et définitive d'avec toutes les étapes qui la précèdent. *Gnosis* (*irfan*), repose sur la base de la connaissance immédiate et explicite sur Dieu.⁸⁵ L'abandon de tous les autres niveaux de la connaissance se fait pour acquérir cette connaissance supérieure. Nous allons nous focaliser dans ce qui suit, sur les étapes qui sont des organes propres de cette connaissance.

2.1. La connaissance avec certitude scientifique (*'ilm-ul yakîn*)

La connaissance de certitude est une connaissance déductive qui s'obtient par des preuves rationnelles. C'est la connaissance scientifique, syllogistique; connaissance exacte, basée sur des déductions rationnelles. Elle est cumulative et démontrable. Elle se transmet oralement à travers des connaissances acquises. Le langage que tient la connaissance avec certitude scientifique, se compose des propositions qui s'élèveront à leur tour aux jugements. La connaissance avec certitude scientifique conceptualise et délimite son objet.

La connaissance avec la certitude scientifique dans le monde phénoménale, est une connaissance sur le monde l'extérieur. Elle permet de cerner les qualités des choses discursivement connue, dans un ordre logique. Elle ne nous permet pas de les saisir dans leur quiddité. Ce dernier ne peut se faire selon Mawlana que par l'intuition.

⁸⁴ Schimmel Annemarie, *İslam'ın Mistik Boyutları*, p. 20

⁸⁵ Ülken Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi* [La pensée de l'Islam], p. 23

Mawlana indique le sens de l'effort existentiel du novice engagé dans la voie de la connaissance mystique, à travers le discours. Car sans le discours, il serait impossible qu'une pensée se forme dans l'intellect et donc aucune connaissance ne saurait débiter. Cependant le discours est requis, dans la relation du Maître au disciple, -relation que d'ailleurs Meyerovitch souligne en particulier dans la pensée de Mawlana, pour l'orientation du disciple.

Néanmoins, au sein de la doctrine de Mawlana, ce discours se présentera comme un discours qui s'ouvre. Et c'est justement pour cette fin que Mawlana tiendra un langage chargé de symboles. Chaque symbole chez Mawlana est un signe qui ouvre la voie à un sens encore au-delà de la signification que le concept seul pourrait suggérer. Ce fait même confère une priorité à l'intuition comme un dépassement de la raison discursive. La certitude et la précision véritables ne peuvent être acquises qu'à travers l'intuition. La connaissance avec certitude scientifique, ou autrement dit la connaissance discursive elle, ne saura dépasser la pensée. Si l'on reprenait les propres paroles de Mawlana: « Chaque opinion est assoiffée de certitude, et bat des ailes à sa recherche; Quand elle parvient à la connaissance, alors l'aile devient un pied, et sa connaissance commence à flairer la certitude. Car dans la Voie de l'épreuve, la connaissance est inférieure à la certitude, mais au-dessus de l'opinion. Sache que la connaissance est chercheuse de certitude, et que la certitude est chercheuse de vision et d'intuition. »⁸⁶

⁸⁶ Mathnawî, III, 4118 sq.

2.2. La connaissance intuitive ('ayn-ul yaqîn)

La connaissance intuitive est une connaissance que l'on acquiert sans recourir à une médiation. C'est la connaissance de ce que l'on éprouve presque comme une vision.

Meyerovitch affirme que *L'intuition de la certitude ('ayn-ul yaqin)* est une vision. Selon elle, cette vision ne comprend qu'une certitude absolument subjective. Elle souligne le fait que même si dans la pensée de Mawlana, la connaissance transmise par la voie orale est nécessaire et requise, elle n'est cependant pas suffisante pour atteindre la certitude que l'on désire, à savoir la connaissance mystique.⁸⁷ Pour reprendre les propos de Mawlana: « Ce qu'un seul regard aperçoit, il est impossible pendant des années de le manifester par la langue. Ce que la vision intellectuelle saisit en un seul instant, il est impossible, pendant des années, de l'entendre par l'oreille. »⁸⁸

Rûmî traitant de la question de la signification, affirme que celles-ci, soient dans leurs sens réels, soient dans leurs sens figurés, pouvaient engendrer des interprétations très éparses, et mener par là, à de vaines rêveries. Or, poursuit-il, la connaissance intuitive et immédiate ne laisserait guère de place à des interprétations diverses: « Ces sens-là diront leur secret à tes sens, sans paroles, ni sens réel et métaphores; car ce sens réel est susceptible de différentes interprétations et ces suppositions sont la source d'imaginations. Mais quant à cette vérité qui est perçue par l'intuition, il n'y a là de place pour aucune interprétation ».⁸⁹

Meyerovitch pense que l'intuition mystique dont parle Mawlana, pouvait en effet relever d'une sorte d'appréhension. L'intuition mystique est justement cette illumination de la connaissance par une image spirituelle. Cet aperçu ne peut être révélé qu'au sein d'une expérience immédiate où tout le sens du temporel disparaît.⁹⁰ A ce propos, Mawlana s'exprime dans son *Mathnawî*, de la manière suivante: « Celui dont le cœur est enivré par le Bien- Aimé, que connaît- il de la route ou de l'étape, ou

⁸⁷ Meyerovitch, *ibid.* pg. 109

⁸⁸ *Mathnawî*, II, 2953 sq.

⁸⁹ *Mathnawî*, II, 3246 sq.

⁹⁰ Meyerovitch, *Mystique et poésie en Islam*, p.107

d'une distance courte ou longue? <Long> ou < court>, ces sont des attributs du corps : le voyage en esprit est d'une autre sorte. Le voyage de l'esprit est inconditionné par rapport au temps et à l'espace... »⁹¹

Meyerovitch, précise que l'on peut aussi définir *l'intuition mystique* comme *appréhension directe* qui porte en elle un sentiment de présence. Car l'âme rencontre l'infini dans l'instant. C'est-à-dire elle rencontre la transcendance; et elle l'accueille telle qu'elle est. La transcendance s'y trouve en tant que présence. Meyerovitch rapproche cette sensation de contact avec *l'être existence* qui figure chez Mawlana, de la contemplation platonicienne des idées: « cette sensation, est aussi le trait distinctif de la contemplation dans la théorie platonique qui renvoie à un être autre qui ne peut être vu que par le *nous* [vous] et donc la présence est ce sentiment d'être en présence d'un rencontre dépassant la connaissance noétique ». ⁹²

Meyerovitch traduit le terme « *huzur* » par « *présence* ». Le terme *huzur* signifie en arabe, la paix au cœur, se sentir en paix, se sentir content. Mais aussi signifie-t-il, être présent [*hâzır*], exister, en quelque sorte, en présence du divin, c'est un stade de perfection spirituelle où la présence divine englobe tout. ⁹³ La notion de *présence* dont parle Meyerovitch, implique les trois sens du terme en même temps. La présence <huzur>, est définie par comme présence du cœur, en tant que preuve de la foi intuitive (yaqîn) de sorte que ce qui lui est caché a la même puissance que ce qui lui est visible.⁹⁴ Dans le cœur même, que Mawlana qualifie comme l'espace dépassant les catégories spatio-temporelles, on rencontre ce que l'on sait sans médiation, immédiatement. « Il définit la présence comme présence à soi-même » dit Meyerovitch et ajoute par la suite: « La présence sera donc pour Rûmî conçue comme la rencontre hors du temps de la conscience empirique avec le Moi profond (sırr) trans-conscient ». ⁹⁵ A partir de tout cela, on peut affirmer que le centre de l'expérience immédiate est le cœur. Car le lieu de l'intuition spirituelle est le cœur. On ne peut se tenir en présence de la vérité divine que par le cœur qui est qualifié comme l'évidence [*burhan*] de la foi intuitive. Ce n'est qu'en partant de cette

⁹¹ Mathnawî, III, 1977 sq.

⁹² Meyerovitch, *Mystique et poésie en Islam*, p.108

⁹³ Ayverdi İlhan, *Misali Büyük Türkçe Sözlük*, p.1305

⁹⁴ Meyerovitch, *Mystique et poésie en Islam*, p.109

⁹⁵ Meyerovitch, *Mystique et poésie en Islam*, p.109

instance, de par la présence, et de la paix intérieure, que l'unité avec l'être qui se comprend de à partir de l'intérieure devient possible.

2.3. La connaissance mystique (*haqq al-yaqîn*)

La connaissance mystique, c'est la connaissance de la vérité comme l'épreuve de la vérité dans son être même. Autrement dit, c'est connaître la vérité en y participant, en s'y mêlant et comme une manifestation dans son être.

Meyerovitch souligne que Rûmî prévoit un sens spécifique requiert par chacune des catégories de la appréhension, et ce sens selon lui, est semblable à un instrument caché dans le cœur de l'homme. L'homme, à l'aide de cet instrument qui est à l'intérieure de lui, perçoit Dieu.⁹⁶ Reprenons les propres propos de Rûmî: « Tu n'es pas ce corps, tu es cet œil spirituel. Si tu as contemplé l'esprit, tu es délivré du corps. L'homme est essentiellement vision: le reste n'est que de la chair et de la peau ; ce que son œil a contemplé, il est cette chose même. »⁹⁷

Cette force de appréhension qui figure chez Mawlana, Meyerovitch le définit en Français par le terme *l'œil spirituel*. On peut aussi l'appeler un sens interne profond. Meyerovitch, pour mieux définir cet *œil spirituel* recourt aux vers de Mawlana lui-même :

« Sache que l'œil externe n'est que l'ombre de cet œil intérieur. »⁹⁸ « Purifie l'œil de ton cœur. »⁹⁹ « Accoutume ton œil à la lumière, si tu n'es pas une chauve-souris; regarde dans cette direction. »¹⁰⁰ « L'homme est un œil, la vue consiste à voir le Bien-Aimé »¹⁰¹ « La vision est en toi la seule chose qui compte. Transforme ton corps tout entier en vision; deviens regard, deviens regard. Il est une sorte de vision qui n'aperçoit que deux arpents de la route une autre qui contemple les deux mondes et la Face du Roi. »¹⁰²

⁹⁶ Fîhi-mâ-fîhi, cahp. 2.

⁹⁷ Mathnawî, VI, 811 sq.

⁹⁸ Mathnawî, II, 611 sq.

⁹⁹ Mathnawî, I, 1395 sq.

¹⁰⁰ Mathnawî, II, 1976

¹⁰¹ Mathnawî, I, 1406

¹⁰² Mathnawî, VI, 1464-4

Meyerovitch insiste sur le fait que, ce que Mawlana appelle *devenir "regard" à part entier*, implique justement une transmutation des sens. A ce stade ce qui est en question, il ne s'agit plus de l'augmentation ou de l'élargissement des connaissances. L'homme, selon la conception de Mawlana, est cette existence même qui accomplira la transmutation de par son essence. Puisque son essence consiste justement à accomplir cette élévation au sens existentiel. Ici, ce qui est à noter, c'est qu'il ne s'agit point de la transformation de l'essence elle-même. La transmutation ne signifie pas la transsubstantiation; l'essence, par essence, est essentiellement l'immuable. Ce que l'on souligne par la transmutation est donc plutôt l'entente du sens de la perfection.

Meyerovitch souligne d'ailleurs que Mawlana parle, à côté des cinq sens corporels, cinq autres sens spirituels qui leur correspondent. La source de ces cinq sens spirituels est une et unique, à savoir *l'Esprit Universel (Akl-al-Kullî)*.¹⁰³ ' Les cinq sens spirituels sont reliés les uns aux autres; tous les cinq proviennent d'une même racine. La force de l'un donne de la vigueur aux autres: chacun devient un échanson pour les autres. La vision accroît le pouvoir de la parole, la parole inspirée rend la vision plus pénétrante. La claire voyance aiguise chaque sens, de sorte que la appréhension (des choses spirituelles) leur devient familière à tous.¹⁰⁴

Nicholson, dans l'interprétation qu'il fait de ces vers, précise que ces cinq sens qui correspondent exactement aux cinq sens corporels et qui proviennent de l'Esprit Universel, ne sont guère discernables l'un de l'autre et qu'ils se complètent mutuellement.¹⁰⁵ Autrement dit, au sein d'une telle appréhension, tous les sens s'unifient et se font un et celui qui regarde s'unifie avec ce qui est regardé.

Meyerovitch en parlant de cette unification, l'exprime en termes de l'unification de l'esprit. Selon Mawlana, l'Unité de l'Esprit consiste en effet en l'absorption de l'âme dans la contemplation de l'Être Unique et en l'oubli total de toute autre chose en dehors de cette expérience. Les diverses étapes du voyage mystique mènent le novice à la plus grande simplification du sens de l'être. La saisie

¹⁰³ Meyerovitch, *Mystique et poésie en Islam*, p.112

¹⁰⁴ Mathnawî, II, 3236 sq., I,3615 sq.

¹⁰⁵ Nicholson, *Mevlana Celaleddin Rumî*, p.111

intuitive, communique les sens et les facultés en unifiant le conscient et l'inconscient, c'est-à-dire ce qui est saisi de l'intérieur comme le secret dans l'immédiateté de la vision synthétique. Par là elle supprime la différence entre l'intériorité et l'extériorité. Sans cette unification de l'esprit, la contemplation ne saurait être possible. La contemplation repose sur l'unification de l'esprit. A ce stade, toute la dualité du sujet-objet se voit dépassée.¹⁰⁶ Pour reprendre les propres propos de Mawlana, lorsque notre esprit s'illumine de la lumière de la raison universelle, cette lumière divine devient la lumière propre de nos yeux. La question, comme la réponse vient de nous-mêmes. Regardée d'en face, la périphérie de la lune est vue comme double; c'est de la même manière que l'on doit regarder les choses du monde, à savoir dans un plein étonnement, comme questionnant, interrogeant à l'infini. Mais regarder la lumière directement, pour la voir dans son unité, c'est la réponse. Si la pensée est pertinente, si elle est juste et complète, elle est la scintillance de la lumière divine.¹⁰⁷

La raison de la raison, la raison universelle emplit et illumine tout l'univers de la lumière lunaire. La lumière de sa lune s'est étendue dans le cœur.¹⁰⁸ L'homme qui est en présence de soi-même dans l'expérience immédiate, rend compte de l'essence divine cache en lui. L'esprit voit ce qui est caché dans ses propres profondeurs dans sa résorption totale dans l'Être Unique. Cette expérience se fait dans le cœur.¹⁰⁹

Autrement dit, l'appréhension illuminante et déterminante, qui ne peut être pensée en dehors du *cœur*, -que Meyerovitch appelle l'intuition mystique- est supérieure à tous les autres genres de connaissances; puisque cette intuition est une force d'appréhension transmise dans le cœur de l'homme par une expérience immédiate, c'est-à-dire *de* et *par* la Réalité elle-même. La découverte intellectuelle de l'homme s'accomplit grâce à cette force d'appréhension.

¹⁰⁶ Meyerovitch, *Mystique et poésie en Islam*, p.115

¹⁰⁷ *Mesnevi*, II, 852-856

¹⁰⁸ *Mesnevi*, III 2529.

¹⁰⁹ Meyerovitch utilise ici les notions du cœur et de l'esprit comme des synonymes.

CHAPITRE III: L'ONTOLOGIE

« L'UNIVERS EN TANT QU'UN ÊTRE-MIROIR »

Dans ce chapitre, nous allons examiner les relations de Dieu avec l'univers, l'univers avec l'homme et Dieu avec l'homme. Cette étude sera évaluée selon la compréhension de Meyerovitch.

La pensée de Mawlana accepte comme vérité le fait que l'être absolu est un et unique; de ce fait même, tout l'univers et tout un champ de l'être se révèlent être la manifestation des attributs et des noms de Dieu. Dieu qui est l'Un absolu est celui qui se manifeste. Ce sont les reflets de sa lumière qui emplissent toute la création. Meyerovitch, en usant d'une métaphore qui avait été d'ailleurs assez souvent usité par Mawlana, schématise la manière selon laquelle l'Être Absolu est contemplé dans l'univers et dans l'homme.

Dans la tradition soufie, le thème du miroir occupe une place importante. Tout l'univers et de même l'homme sont pensés selon cette métaphore du miroir, dans lequel Dieu peut contempler ses propres attributs. Dans cette tradition le but est de rendre le cœur pur et clair comme un miroir.

3.1. L'unité sous-jacente au multiple

Meyerovitch, pense que derrière toute cette abondance de thèmes dont fait usage Mawlana, se trouve l'idée d'une *unité sous-jacente au multiple*. Dans une telle vision, l'univers est considéré comme la multiplication d'une même image, comme la réfraction, à travers un prisme, d'une lumière unique, comme l'écho qui se répercute au flanc de la montagne ou, de façon privilégiée, comme un jeu de miroirs.¹¹⁰

¹¹⁰ Meyerovitch, p.123

Dans la pensée de Mawlana, toute la création est la manifestation (*tadjalli*) de Dieu. La manifestation des noms et des attributs semblent comme fractionnée dans la multitude des choses mais en vérité, tous les attributs s'équivalent et sont tous identiques à l'Un.

On rencontre dans maintes vers de Mathnawî de Mawlana, à des images dont il fait usage pour décrire cette unité sous-jacente au multiple. Parmi celles-ci, l'image de l'eau est particulièrement intéressante: « La Réalité unique, comme la glace qui est par essence de l'eau. »¹¹¹ Meyerovitch, à propos, fait l'interprétation suivante: ce qui est *essentiel* est semblable à l'eau dont on obtient de la glace en le refroidissant et lui *prêtant* le nom de glace. Toute la création de Dieu est la somme de ses attributs qui révèlent l'essentiel. Elle dit que la manifestation de Dieu emplit tout ce qui existe, et que Sa perfection est empreinte sur chaque atome du tout ; cependant Il demeure Un dans le multiple qui lui sert de miroir, et Unique.¹¹²

Une autre image dont Mawlana fait usage à ce propos, est la couleur. Pour reprendre ses propres paroles, ce qui est essentiel ici, c'est l'absence de couleur derrière les couleurs.¹¹³ L'essentiel de toute couleur est le blanc; toutes les couleurs sont dérivées du blanc. Sans la lumière qui se tient derrière elles, les couleurs sont invisibles. Meyerovitch dit que, semblablement aux couleurs, les phénomènes, chacune d'une autre couleur, elles aussi ne sont visibles qu'avec la lumière de la Réalité qui les luit. Elle illustre cette idée par l'exemple du prisme¹¹⁴.

Le principe de l'unité sous-jacente au multiple, connote une compréhension de l'unité qui tout en distinguant toutes les couleurs parfaitement l'une de l'autre, prévoit cependant une absence de couleurs derrière elles comme cause première de toutes les couleurs.

¹¹¹ Mathnawî, I, 520 sq.

¹¹² Meyerovitch p.230

¹¹³ Mathnawî, VI, 60 sq.

¹¹⁴ Meyerovitch, p. 156-159

3.2. L'univers qui devient l'être-ombre

Selon Meyerovitch, tous les usages symboliques qui se fondent sur le thème du miroir, se fondent au juste sur une seule et unique propriété de ce thème, qui est l'opposition du clair et de l'obscur.¹¹⁵ Le miroir a deux faces. L'une est claire, l'autre est obscure. C'est grâce à cette particularité seulement que le miroir peut refléter de la lumière. Les choses qui se reflètent sur le miroir n'ont pas d'existence à part entière; ce ne sont que des ombres.

A travers ce thème de dualité, Mawlana dit en effet que les opposés ne sont connus que l'un par rapport à l'autre. Mais il ne cesse pas de souligner l'existence d'une unité derrière cette dualité. Selon lui, "les choses sont connues à partir de leurs opposés et il est impossible de définir une chose qui n'a pas d'opposé."¹¹⁶ "Le mal ne saurait être séparé du bien, puisque le bien c'est se détourner du mal et que l'on ne peut connaître le bien qu'à travers le mal".¹¹⁷ "Les choses s'identifient par leurs contraires. La définition d'une chose sans son contraire est impossible. Le Dieu Très Haut n'a pas de contraires. Il a dit : <J'étais un Trésor caché et J'ai voulu être connu.> Il a créé ce monde qui provient des ténèbres afin qu'apparaisse Sa lumière."¹¹⁸

Comme il n'existe aucun être qui puisse être comparable à Dieu ni qui puisse lui être opposé, Dieu a créé cet univers de ténèbres. Un côté du miroir est rendu noir pour que l'autre côté puisse refléter la lumière de L'Être Vrai. Alors, le monde phénoménal est pensé comme un miroir sur lequel se reflète l'essence divine. Autrement dit, la révélation de l'essence divine se fait sur le plan phénoménal.

Meyerovitch prête une importance assez grande à l'image d'ombre dans le thème du miroir de Mawlana. Elle fait allusion à l'opposition des notions de *raison partielle* (akl-al-cüz'î) et de *raison universelle* (akl-al-kullî). La raison partielle est un ombra de la raison universelle. "Toutes choses et tous les êtres entre le ciel et la terre sont l'ombre de la raison universelle; l'ombre de la raison partielle est

¹¹⁵ Meyerovitch, p. 127.

¹¹⁶ Fihi-ma-fih chap.17, Mathnawî, VI, 50-58 sq.

¹¹⁷ Fihi-ma-fih chap. 30

¹¹⁸ Le Livre Du Dedans, chap. 17.

convenable à l'homme et l'ombre de la raison universelle qui est la somme des êtres est conforme à elle".¹¹⁹

Meyerovitch précise que la pensée de Mawlana se meut dans un climat platonicien. Dans l'allégorie de la caverne de Platon, tout ce que peut voir l'homme sur le mur, mains et pieds attachés, sont des ombres reflétés là par le feu qui brille derrière lui, en dehors de la caverne.¹²⁰ Selon Mawlana, de même, tout ce qui provient de Dieu n'est qu'un ombre comparé à lui. Autrement dit, tout ce que nous voyons dans le monde phénoménal, est l'ombre d'une idée. D'ailleurs, comme les images sur le miroir, tous les phénomènes de ce monde sont momentanés et transitoires comme des ombres.

Platon, dans la République, établit une analogie entre l'idée du bien et le soleil. Comme les phénomènes du monde phénoménal sont illuminés par le soleil, les idées, elles sont mises à la lumière et rendues visibles par cette idée du bien qui est au-delà des êtres: « L'antre souterrain, c'est ce monde visible : le feu qui l'éclaire, c'est la lumière du soleil : ce captif qui monte à la région supérieure et la contemple, c'est l'âme qui s'élève dans l'espace intelligible. Voilà du moins quelle est ma pensée, puisque tu veux la savoir : Dieu sait si elle est vraie. Quant à moi, la chose me paraît telle que je vais dire. Aux dernières limites du monde intellectuel, est l'idée du bien qu'on aperçoit avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de beau et de bon ; que dans le monde visible, elle produit la lumière et l'astre de qui elle vient directement ; que dans le monde invisible, c'est elle qui produit directement la vérité et l'intelligence ; qu'il faut enfin avoir les yeux sur cette idée pour se conduire avec sagesse dans la vie privée ou publique. »¹²¹

La sortie de la caverne est l'ouverture à la Réalité, un devenir-transparent vers la compréhension du sens que nous suggèrent les concepts.

¹¹⁹ Fihi-ma-fih chap. 62

¹²⁰ République VI., 515b

¹²¹ République, 517b-d

Selon Mawlana, toute forme phénoménale est le reflet du soleil de l'univers et s'éclaire de la lumière de l'invisible.¹²² Pour reprendre ses propres mots: 'Le monde tout entier est forme, et la connaissance est l'esprit.'¹²³

Selon l'interprétation que fait Meyerovitch à propos de ce vers de Mawlana, le monde phénoménal est la forme de la Raison Universelle et l'on ne peut atteindre l'esprit qu'à travers cette forme.¹²⁴

Alors, conclut Meyerovitch, on peut établir des liens assez serrés entre l'idée du bien chez Platon et ce que Mawlana appelle la Raison Universelle (*Akl-al-Kullî*). Pour les deux penseurs, les êtres sont les miroirs du transcendant et le monde sensible n'est qu'une infime copie du monde des idées.

3.3. Le reflet de dieu dans l'univers

Dans la conception de Mawlana, Dieu et l'univers ne sont pas pensés comme une seule et même chose, mais pour autant, Dieu n'est pas non plus conçu comme un être extérieur à l'univers. Selon lui, Dieu se manifeste dans les êtres qu'il a créés et qui sont pensés comme un miroir sur lequel se reflètent les attributs révélant l'Essence Divine.

Nous constatons que Meyerovitch élabore ses élucidations sur ce sujet, principalement à travers la conception de la création divine.

La condition première de construire un discours sur la création passe d'abord par l'acceptation de l'existence d'un être de volition (*murid*) et de puissance (*kadir*) distinct de ses créatures.¹²⁵ Meyerovitch, en se référant à la théologie négative, affirme que Dieu est au-delà de toute détermination et de comparaison, et qu'il est pure (*munazzah*) et différent (*muhkalif*) de tout être créé. Elle souligne l'irréductibilité de la transcendance divine. Cependant cette conception de Mawlana n'engendre pas un dualisme. Il faut au contraire, concevoir dans sa pensée,

¹²² Fihî-mâ-fihî, chap. 3

¹²³ Mathnawî, I, 1030 sq.

¹²⁴ Meyerovitch, p. 188

¹²⁵ Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi* [Philosophie religieuse], p. 199

l'immanence et la transcendance comme les deux aspects complémentaires d'une réalité unique. Dieu est l'immanence par excellence, puisque tout l'univers est un miroir sur lequel il ne fait que se refléter. Pour reprendre ses propres propos, Mawlana dit: 'Dieu est inexistant pour celui qui considère Son essence; Il existe pour celui qui considère Son œuvre.'¹²⁶

Meyerovitch souligne l'importance cruciale des concepts de comparaison (*tashbih*) et de la transcendance absolue (*tanzih*) dans la mise en relation cohérente du symbolisme mystique et la notion de la transcendance.

'La «comparaison» (*tashbîh*), c'est-à-dire la mise en relation de Dieu avec les choses créées constituer «un jugement à Son sujet» et n'affecte pas Sa transcendance absolue (*tanzîh*), telle qu'Il est en Lui-même et que Lui seul peut concevoir et connaître, qui approuve les chrétiens de reconnaître que la véritable foi comporte deux aspects complémentaires, à savoir d'un point de vue (*tanzîh*) Dieu est au-delà de toute comparaison, et que de l'autre (*tashbîh*), Il Se révèle dans les formes de Ses créatures.'¹²⁷

Par le concept de *tanzîh*, nous comprenons l'irréductible transcendance de Dieu aux choses créées et par le concept de *tashbîh* nous comprenons l'étendu de l'univers, c'est-à-dire, l'étendu de la manifestation divine. On peut comparer Dieu à n'importe quelle chose. Par exemple, on peut le comparer à un maître artisan parfait; mais pour autant, toutes ces analogies et ces comparaisons ne détermineront en rien Dieu lui-même.

Or, comment pourrait-on connaître Dieu qui n'est semblable à aucune chose créée?

Meyerovitch, à ce propos, recourt à ces paroles de Ghazâlî: 'Seule la création pouvait le faire connaître'.¹²⁸

¹²⁶ Meyerovitch, p. 165

¹²⁷ Meyerovitch p.166 (L'interprétation qu'elle emprunte à Nicholson)

¹²⁸ Meyerovitch, p.168

Mawlana, dans son œuvre *Fîhi-mâ-fîhi*, au chapitre où il interprète le ‘J’étais un Trésor caché et J’ai désiré être connu’ *hadîth-al qudsî*, dit que Dieu a créé cet univers d’ombre pour que sa lumière émane. Il dit que les choses sont connues par leurs contraires et qu’il n’y a pas d’autre sorte de connaissance possible.¹²⁹ La connaissance d’une chose à travers ses qualités, c’est-à-dire à travers les propriétés qui en constituent l’essence, n’est pas possible lorsqu’il s’agit de la connaissance de Dieu. C’est parce que toute qualité a son contraire sauf que Dieu qui n’a de contraire, lui ne peut être connu qu’à travers ses créations.

Meyerovitch insiste sur le fait que Mawlana pense toute la création comme un témoignage de Dieu. Selon Mawlana l’univers témoigne de Dieu, le manifeste et cela constitue la raison même de la création.¹³⁰

Meyerovitch précise que l’univers phénoménal est compris chez Mawlana comme l’émanation de la Réalité Ultime. Selon Mawlana, l’univers est un flux qui émane de la source divine.¹³¹ Dans son œuvre intitulé *Mathnawî*, aborde ce problème de la manière suivante: ‘Sache, ô mon fils, que chose dans l’univers est comme une aiguère remplie jusqu’au bord de sagesse et de beauté. Chaque chose dans l’univers est une goutte du fleuve de Sa beauté, beauté qui, en raison de sa plénitude, ne peut être contenue sous son enveloppe. C’était un trésor caché: à cause de son abondance, il s’est répandu et a rendu la terre plus éclatante que les cieux.

Nous constatons plus loin que Meyerovitch examine la conception selon laquelle Dieu ne peut être connu qu’à travers ses créations en mettant l’accent sur le thème du miroir à deux facettes. L’univers créé par Dieu est obscurci pour que de l’autre face il puisse refléter L’Être Vrai. Dans la conception de Mawlana, selon Meyerovitch, l’univers est un ensemble de miroirs dans lesquels L’Essence Infini se contemple sous de différentes formes. Toute la création, toute une chacune des choses dans l’univers, est un ensemble de miroirs sur lesquels se reflète dans de différents degrés de manifestation, L’Être Unique. Dieu à la fois est et n’est pas *dans*

¹²⁹ Le Livre Du Dedans, chap.67

¹³⁰ *Mathnawî*, I, 3753 (L’interprétation de Nicholson sur ce vers)

¹³¹ Meyerovitch, p.176

l'univers, puisqu'il est au-delà de la manifestation mais ne se révèle cependant que dans la totalité de sa création dans laquelle il se manifeste.¹³²

Un autre point sur lequel Meyerovitch met l'accent à propos des relations de Dieu avec l'univers, c'est la conception selon laquelle, toute chose dans l'univers prend sa source de l'Essence Divine. Mawlana la formule de la manière suivante: "Tout l'univers est l'apparence de la Raison Universelle (akl-al-kullî)".¹³³ Ce qui émane prioritairement de Dieu, ce qu'il crée en premier lieu dans la tradition de la pensée islamique, c'est la Raison Universelle. De cette raison émanent d'autres raisons, des *nafs*, des esprits dans l'univers. A l'intérieure de tous les êtres, se trouvent des stratifications et des étapes de transitions.¹³⁴ Selon Mawlana, toutes les créatures en tant qu'une partie de l'Esprit Universel sont descendues dans le monde phénoménal et doivent remonter vers l'Un d'où toute la création émane.¹³⁵

« Le Soleil, qui est les esprits, s'est divisé en rayons dans les fenêtres que les corps. Quand vous regardez le disque du soleil, en lui-même il est un, mais celui auquel la perception des corps fait écran éprouve à ce sujet des doutes. »¹³⁶

Mawlana après avoir affirmé que tout le champ de l'être est issu de Dieu; poursuit son illustration par le thème d'élévation sur l'échelle de l'être. A chaque étape de cette échelle, dans la transition, il s'agit d'un oubli et ce qui en reste n'est qu'une inclination.¹³⁷ Meyerovitch définit cette inclination comme une aspiration amoureuse qui est en effet un reflet de l'Amour Divin.¹³⁸ Les substances dans le monde de la matière, des plantes et des animaux, sont des anges du plus bas degré qui s'efforcent de retourner à leurs sources divines. Ce principe de retour à la source qui se trouve dans les choses est valable pour la totalité de la création de Dieu, c'est en même temps, le principe de l'évolution de la totalité de l'être.¹³⁹

¹³² Meyerovitch, p.175-178

¹³³ Mathnawî, IV, 3259 sq.

¹³⁴ Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana [La question du Dieu qui ne vient pas à l'idée et Mawlana] p.123

¹³⁵ Meyerovitch, p.181

¹³⁶ Mathnawî, II, 186 sq.

¹³⁷ Mathnawî, I 3165-3168, 3873-3876; III 460 sq.

¹³⁸ Meyerovitch, p.185

¹³⁹ Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana [La question du Dieu qui ne vient pas à l'idée et Mawlana], p.124

3.4. Le reflet du dieu en l'homme

‘Le corps est dans son obscurité comme les dos du miroir; l'âme est le côté clair du miroir. Lorsque l'homme enlève par frottement l'étamage du dos du miroir, alors les deux faces deviennent pareillement claires.’¹⁴⁰

Dans la pensée de Mawlana, la relation de l'homme avec l'univers peut être pensée comme la relation du corps à l'âme. Si l'on pense le monde phénoménal comme le corps, on peut dire que l'homme est son âme. Il est possible d'ailleurs de construire cette analogie d'une autre manière: si le corps est *nafs*, alors l'esprit en est le cœur. Au fur et à mesure que le corps se purifie, au fur et à mesure qu'il se défait de l'ombre d'ici-bas, l'esprit se purifie et peut refléter la lumière. ‘L'homme est comme un isthme entre la lumière et l'obscurité. L'univers est un grand homme, et l'homme est un petit univers.’¹⁴¹ L'homme est un microcosme. L'univers se réfléchit en lui et il réfléchit l'univers. Meyerovitch, souligne le fait que cette conception chez Mawlana est en même temps le porteur de son épistémologie même. La connaissance de La Réalité Ultime est rendue possible à travers la ressemblance du microcosme avec le macrocosme. Le microcosme et le macrocosme ne sont évidemment pas une seule et même chose. Mais cependant, la connaissance de l'un rend possible la connaissance de l'autre.

L'Unité essentielle de tous les êtres conditionne ainsi une théorie de la connaissance que l'on peut ramener à ces définitions, complémentaires et également valables : « ou bien les choses apparaissent dans une connaissance unique, principalement présente en chaque être, ou bien tout être individuel subjectivise à sa manière un Être unique et universel. »¹⁴²

Pourrait-on dire que l'interprétation de Meyerovitch souligne l'unité ontologique dans la conception de Mawlana? Meyerovitch affirme que l'on peut trouver cette idée chez Ibn-al-arabî aussi: selon Ibn-al-arabî, chacun des essences se reflète dans l'Être Divine ou encore, l'Être Divine se reflète dans tout un chacun des

¹⁴⁰ Meyerovitch, p.126

¹⁴¹ Mathnawî, IV, 520 sq.

¹⁴² Meyerovitch, p.127

essences, selon la place où nous nous plaçons dans l'univers. Avec la conscience d'être la manifestation de cette lumière, l'homme peut se mettre dans la position de miroir et s'engager ainsi dans la voie de la réalisation de son existence.

Le Hadith qudsî 'J'étais un Trésor caché et J'ai désiré être connu' est reconnu dans la tradition soufi comme une expression qui explique la raison d'être de l'univers. Selon la tradition soufi, Dieu a rendu nécessaire l'existence d'un miroir apte à refléter images de ses noms, a préparé les choses qu'il lui fallait et a créé l'univers parce qu'il désirait voir les *âyân* (essences, vérités) de ses noms infinis qui sont ses propres proportions et ses propres opérations. L'univers était un miroir qui pouvait accepter le polissage. Dieu, par la création d'Adam a rendu le miroir poli. Tous les êtres, venu à l'être par la manifestation de Dieu, et qui reflètent cette manifestation se voient en Adam dans leur forme la plus parfaite.¹⁴³ La raison D'être de l'univers, est le désir de Dieu d'être connu. "Il a créé Adam à son image". Adam a été créé pour la seule raison que toutes les qualités universelles pouvaient être synthétisées en lui.

Mawlana retourne maintes fois au thème de la dualité. A ce propos, dans *Fîhi-mâ-fîhi*, il tient le discours suivant: 'le pauvre homme, composé de raison et concupiscence : il est moitié ange, moitié animal...Dieu le Très Haut a composé l'animalité et l'humanité afin que toutes deux se manifestent.'¹⁴⁴ < Dieu a créé Adam a Son image.> Les hommes recherchent tous la manifestation. Ce qui signifie : < Tu recherches la manifestation, et ta manifestation ne peut se produire sans moi : tu peux me révéler que tu es la bien-aimée et faire de moi la manifestation de ton amour et de ta propre beauté. De mêmes, les savants et les artistes recherchent tous la manifestation : < J'étais un Trésor caché et J'ai désiré être connu.> <Il a créé Adam a Son image>, c'est-à-dire selon l'image de Ses commandements, et Ses commandements se manifestent dans toute la création, car tout est le reflet de Dieu, et l'ombre est prisonnière de la personne.'¹⁴⁵

¹⁴³ Mevlânâ, *Fîhi mâ Fîh*, Trad. Ahmed Avni Konuk, Ed. Selçuk Eraydın, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, v. I, p.119

¹⁴⁴ Le Livre Du Dedans, chap. 17.

¹⁴⁵ Le Livre Du Dedans, chap.67

Meyerovitch, précise d'autre part que le thème du miroir est utilisé par ailleurs comme le symbole de se regarder soi-même et de se connaître soi-même. Elle fait cette élaboration au tour du thème que toute une tradition de la pensée occidentale a hérité du grand philosophe grec Socrate, à savoir du précepte: "connais-toi, toi-même". Tout au cours du dialogue d'Alcibiade de Platon, Socrate élabore cette idée selon laquelle, loin des choses matérielles, ce qui fait quelqu'un *soi-même*, c'était son âme. Alors pour pouvoir s'occuper de soi-même, selon Socrate il fallait s'occuper essentiellement de son âme. Pour mieux élucider cette nécessité et l'inscription "connais-toi, toi-même" qui figure sur le portail du temple de Delphoi, Socrate établit une analogie entre "se connaître soi-même" et "se voir soi-même".¹⁴⁶ Le seul lieu où l'homme peut se voir soi-même est le miroir. L'œil voit à la fois soi-même et l'objet qui le reflète. Cette fonction que remplit un objet matériel tel que le miroir, un être vivant, tel que l'œil d'une autre personne peut l'accomplir aussi bien. Tout comme l'œil qui profite de la vertu de voir d'un autre œil pour se voir soi-même, l'esprit veut aussi se voir et se connaître soi-même. L'esprit, pour ce faire doit regarder là où se trouve la vertu c'est-à-dire la sagesse de l'esprit. Ce lieu est le lieu divin de la connaissance et de la raison. Pour reprendre les propres propos de Socrate: "Pour se voir, [l'âme] ne doit-elle pas se regarder dans l'âme et dans cette partie de l'âme où réside toute sa vertu, qui est la sagesse, ou dans quelque autre chose à laquelle cette partie de l'âme ressemble ? Cette partie de l'âme est donc sa partie divine et c'est en y regardant et en y contemplant l'essence de ce qui est divin, Dieu et la sagesse, qu'on pourra se connaître soi-même parfaitement."¹⁴⁷

Dans nos yeux, il y a quelque chose de semblable au miroir. Quand on regarde dans l'œil de quelqu'un, si cet œil est bon, on peut s'y voir soi-même. Selon l'interprétation de Meyerovitch, à travers cette partie divine de l'âme où l'esprit se reflète le mieux, l'âme a la possibilité de se transcender soi-même.¹⁴⁸

On peut d'ailleurs établir aisément une analogie entre le *hadith-al qudsî* "celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur (*rabb*)" et le précepte "connais-toi, toi-même" auquel Socrate fait allusion. Mawlana dit d'ailleurs 'L'homme est un livre, en lui, toutes les choses sont écrites, mais les obscurités ne lui permettent pas

¹⁴⁶ Alcibiades, 132 d

¹⁴⁷ Alcibiades, 133 c

¹⁴⁸ Meyerovitch, p.131

de lire cette science à l'intérieur de lui-même.¹⁴⁹ Au fur et à mesure que l'homme se purifie des obscurités qui sont en lui, il devient possible pour lui de se connaître soi-même. C'est une aventure depuis le fond de l'immanence vers l'au-delà de la transcendance. Cette lecture peut se faire d'ailleurs aussi bien à travers les expériences de se voir, se connaître soi-même dans les yeux, dans le miroir d'autrui, de l'ami. Dans cette connaissance de soi-même, on se tient en proximité du divin.

Les images que nous procure le symbole du miroir sont assez nombreuses. Mais selon Meyerovitch, ce que Mawlana veut suggérer à travers ce symbole et cette doctrine va vers un but. Le but fondamental qui découle de tous ces thèmes, c'est de devenir un miroir parfait.¹⁵⁰ « Ceci va conditionner une double ascèse : purification morale, et purification intellectuelle. Devenue claire, le miroir pourra capter le reflet de Dieu, comme le monde phénoménal reçoit l'image du monde nouménal : le miroir par excellence étant l'esprit de l' *'insân-al-kâmil*, placé au centre des choses. »¹⁵¹ Mawlana souligne d'ailleurs l'importance immense du rôle que la création prévoit pour l'homme avec ses vers où il dit "Tout en sachant lui-même toutes les raisons, Dieu voulût que l'on sache le trésor de la sagesse". L'homme est celui à qui est légué ce dépôt (*amânat*) et en ce sens il a l'honneur d'être le tenant-lieu de la divinité dans l'univers.¹⁵² Une élucidation plus élargie sur ce sujet sera donnée dans le chapitre suivant.

3.4.1. Le cœur qui devient Miroir

Le miroir reflète une image avec une fidélité plus parfaite au fur et à mesure que sa surface est de plus en plus polie et propre. La possibilité pour la réalité divine de se refléter elle-même, dépend de même, de l'être-miroir pure et propre du cœur.

Meyerovitch, au sujet de cette analogie du miroir à laquelle Mawlana fait allusion, met l'accent sur cette notion particulière de la "purification" (*şafâ*). Elle utilise le terme de la purification pour traduire le mot *şafâ*, qui veut dire pureté, translucidité en arabe. Mais quel est le sens de ce symbole, "la purification du

¹⁴⁹ Fihî-ma-fihî, (note en-bas-de-page de Meyerovitch dont nous n'avons pas pu trouver la référence exacte)

¹⁵⁰ Meyerovitch, p.136

¹⁵¹ Ibid., p.136

¹⁵² Ibid., p.178

cœur”? Dans son traité *Fîhi-mâ-fîhi*, Mawlana dit que d’ici-bas jusqu’aux cieus, il n’est rien que des écrans obstruant, dissimulant la finalité suprême de tous les désirs, tous les effets, de toute recherche mystique. Selon lui le but ultime c’est d’être un avec la Réalité ultime même¹⁵³; ce qui sépare le cœur de cette Réalité, c’est l’ego (le *nafs*). Pour que le cœur devienne un miroir poli en se nettoyant de l’étain, il doit se défaire de son ego.¹⁵⁴

« L’Amour veut que cette Parole soit manifestée: si le miroir ne reflète rien, quelle en est la cause? Sais – tu pourquoi le miroir de ton âme ne reflète rien ? Parce que la rouille n’a pas été enlevée de sa face. »¹⁵⁵

Mawlana fait allusion à la nécessité combattre l’âme concupiscente, le *nafs*, qui est, dit-il, « caché à l’intérieur de moi- même, aux augets ».¹⁵⁶ Le combat spirituel est vu comme une opposition entre le cœur et l’ego (*nafs*).

«Nous avons fait la guerre contre des formes, nous combattions contre des ennemis ayant des formes, à présent nous combattons les armées des pensées, afin que les bonnes pensées détruisent les mauvaises et les expulsent du domaine du corps»¹⁵⁷

Traitant la question de combattre le *nafs*, dans son *Mathnawî*, Mawlana recoure aux métaphores du dragon et de l’enfer: « L’idole de ton moi est la mère de toutes les idoles, parce que cette idole (matérielle) n’est qu’un serpent, tandis que l’idole (spirituelle) est un dragon. Il est facile de briser une idole, très facile ; considérer le moi comme aisé à soumettre, c’est de la folie. Ô mon fils, si tu veux connaître ce qu’est le moi, lis l’histoire de l’Enfer avec ses sept portes. »¹⁵⁸

Nafs ne fait qu’un avec le Satan et c’est pour cette raison que l’enfer qui est accepté comme la nature même de la nature charnelle (*nafs-al-ammaret*) est au juste

¹⁵³ *Fîhi-mâ-fîhi*, chapitre 9.

¹⁵⁴ Même si l’usage du terme ego soit ici parfaitement approprié au contexte, il faudrait néanmoins traiter le sujet dans un autre cadre de terminologie plus large et séparément.

¹⁵⁵ *Mathnawî*, I, 33 sq.

¹⁵⁶ Meyerovitch. p.140

¹⁵⁷ *Fîhi-mâ-fîhi*, cahp. 12.

¹⁵⁸ *Mathnawî*, I, 775 sq. , ayr. Bknz.I, 906- 991

intrinsèque à l'ego. ¹⁵⁹ Les sept portes de l'enfer connotent ici l'arrogance, la prétention, la concupiscence, la jalousie, la colère, l'avarice et la haine. ¹⁶⁰

Le cœur est la réalité intérieure de l'homme. Le devoir de l'homme en ce monde est de purifier son cœur obscurci par l'ego et de le polir jusqu'à ce qu'il devienne un miroir reflétant Dieu. ¹⁶¹ Mawlana dit : « La guerre spirituelle (*djihâd*) est un devoir ordonné par Dieu. » ¹⁶²

Meyerovitch, en traitant le sujet de la purification du cœur, utilise parfois le mot *esprit* au lieu du mot *cœur*. C'est une raison pour nous de souligner ici, que les deux termes connotaient une même quiddité dans la conception de Mawlana. C'est dire aussi que, la purification du cœur ne fait qu'un avec la purification de l'esprit. L'esprit qui porte des empreints du monde phénoménal ne peut refléter la lumière de la Réalité Divine que dans la mesure où il se purifie de ces empreints.

Meyerovitch affirme que dans la lutte contre le *nafs*, le point le plus important à savoir, c'est *Tevekkul* (parfait abandon à dieu). ¹⁶³ Néanmoins elle ne fait pas d'élaboration ni d'évaluation plus avancées sur la définition et l'importance du *Tevekkul*, à l'égard du sujet concerné.

Le sens premier du *Tevekkul*, c'est la confiance, et la confiance c'est l'absence du doute. Un autre sens du *Tevekkul*, est l'état du cœur. ¹⁶⁴ Il serait éclairant de constater que la confiance qui émerge avec la levée de l'écran du doute, n'est pas un état externe à l'esprit, mais plutôt connu par lui comme un état intérieur, comme un état du cœur. ¹⁶⁵

¹⁵⁹ Nicholson, Mevlâna Celâleddin Rûmî, trad. Lermioğlu Ayten, p.65

¹⁶⁰ Meyerovitch, p.141

¹⁶¹ Alberto Fabio Ambrosio, Eve Feuillebois, Thierry Zarccone, Les Derviches Tourneurs, p.53

¹⁶² Mathnawi, I, 971 sq.

¹⁶³ Meyerovitch, p.141

¹⁶⁴ Uludağ Süleyman, Tasavvuf Sözlüğü [Dictionnaire du Soufisme], p.357

¹⁶⁵ S'il vous plaît regarder: Annemarie Schimmel, İslamın Mistik Boyutları, p.124-127

3.4.2 Faqr et fanâ

Les termes de *Faqr* (la pauvreté spirituelle) et de *Fanâ* (annihilation) sont les termes les plus usités par Meyerovitch au cours de l'exposition du thème du cœur devenant un miroir poli et brillant.

Faqr est en fait l'attitude fondamentale de la tradition soufie.¹⁶⁶ Savoir qu'à l'exception de la Réalité Divine, rien n'a de réalité ni de devenir indépendants et s'adopter la tâche de lutter contre son *nafs* ne peuvent être pensés qu'en relation avec cette notion de pauvreté spirituelle.

Meyerovitch fait à son tour l'interprétation suivante à propos de cette notion de *faqr*, en se référant essentiellement au Mathnawî de Mawlana: 'La forme de la pauvreté spirituelle est ici opposée à sa réalité: le véritable *faqir* ne se propose même pas des buts spirituels. Devenu 'pauvre' intérieurement et extérieurement, il a abandonné ses biens, s'abstient d'attribuer de l'importance au sommeil, à la nourriture, à la boisson, mortifie sa nature charnelle. Dépourvu d'égoïté, il est perdu en Dieu.'¹⁶⁷

La pauvreté spirituelle, synonyme de soufisme, n'est pas seulement l'absence de biens, mais aussi et surtout l'annihilation (*fanâ*) et la non-existence.¹⁶⁸ Meyerovitch précise d'ailleurs que les notions de *faqr* et de *fanâ* sont synonymes chez Mawlana. 'Lorsque, grâce à la pauvreté spirituelle, *fanâ* est octroyé à Un tel, il devient sans ombre, comme Mohammad. Fanâ fut octroyé à celui, qui dit: « La pauvreté est ma fierté»; il est devenu sans ombre, comme la flamme d'une bougie.'¹⁶⁹

Cependant les notions de *faqr* et de *fanâ* ne sont pas synonymes. Il s'agit plutôt d'une succession entre ces notions. *Faqr* se tâche de lutter contre le *nafs*, sait qu'à l'exception de la Réalité Divine, rien n'a de réalité ni de devenir indépendants, autrement dit, il a une conscience-de-soi, il agit par volonté et en fonction de sa

¹⁶⁶ Annemarie Schimmel, Les Dimensions Mystiques de l'Islam [İslamın Mistik Boyutları], p.128

¹⁶⁷ Meyerovitch, p. 141

¹⁶⁸ Alberto Fabio Ambrosio, Eve Feuillebois, Thierry Zarccone, Les Derviches Tourneurs, p.59

¹⁶⁹ Mathnawi, V, 672

conscience. Or la notion de *fanâ* désigne un état où la trace tout être, à l'exception de la Réalité Divine est effacé. On ne peut atteindre cet état de *fanâ* sans avoir d'abord passé par le *faqr*. Ce sont deux états complémentaires.

Alors, pourquoi Meyerovitch pourrait-elle avoir dit que ces notions étaient des synonymes? Pourquoi aurait-elle compris ces deux termes comme identiques?

Sans affirmer leur identité Meyerovitch aurait pu souligner leur relation très étroite et très intime de ces deux concepts. Aurait-elle voulu insister que la non-existence devrait être pensée non seulement dans les termes de l'annihilation de l'ego, mais aussi en relation et comme complémentaire du fait que celui-ci est en fait une manifestation de la volonté et des attributs de Dieu ?

CHAPITRE IV: LA CONCEPTION DE L'HOMME
« L'HOMME EN TANT QUE L'ÊTRE - MIROIR OU L'HOMME PARFAIT »

Est appelé Univers, ce qui est contenu en l'homme
Et homme, ce que l'univers en soi, ne saurait contenir
M. Iqbâl

Tout le but de la doctrine de Mawlana est de rendre l'homme apte à la découverte du sens caché à l'intérieure de lui-même. Et le but final de cette découverte consiste à faire révéler que l'homme est la forme qui assure l'intégration de la création avec les attributs divins et qu'il est par là, l'exécuteur de la conscience divine.

Meyerovitch décrit la doctrine de Mawlana comme une voie que l'on achemine d'abord *vers* Dieu et qui continue par la suite *en* Dieu.¹⁷⁰ Cette voie se tâche de rendre l'homme conscient de sa dignité et le rendre ainsi ce qu'il est.¹⁷¹

Dans la pensée de Mawlana, l'homme est placé au centre de toute la création, parce qu'il est le seul être qui est capable de percevoir l'unité entre Dieu et sa création dans un principe de l'unité. L'homme est à la fois la raison et la fin de cet univers. Il est le seul être à avoir accepté la consigne.¹⁷² Toute la création est communiquée par le biais de l'homme et c'est justement en cela que consiste le secret du statu de *khâlifât* [vice-gérance] octroyé exclusivement à lui.¹⁷³

¹⁷⁰ Meyerovitch, p. 239.

¹⁷¹ Meyerovitch, p. 237.

¹⁷² Qur'ân, Âyât No. Ahzâb 72.

¹⁷³ Nicholson, Mathnawî I, 1958

L'homme en acceptant la consigne, s'est chargé d'une tâche. Cette tâche consiste à être l'homme qui reflètera la manifestation de Dieu. Il prendra alors le nom de *L'homme Parfait* [*Merd-i Hakk*] et il assumera la tâche de se rendre maître de l'univers par le biais des attributs divins.

Meyerovitch définit l'Homme Parfait comme l'homme qui a totalement perçu l'unité d'essence entre lui et l'Être Divin, sur l'image du quel il a été créé. Elle le décrit comme un miroir à double face opérant entre Dieu et le monde. Ce miroir capte l'image divine et la renvoie à d'autres miroirs qui sont tournés vers lui.¹⁷⁴

L'homme, par le fait qu'il est créé à l'image [sûret] de Dieu, devient ainsi son témoin.¹⁷⁵ C'est de ce fait d'ailleurs que provient le secret divin propre à l'homme.

Selon Mawlana il n'y a de créature aussi mystérieux que l'homme. Dieu a rendu explicite le secret de toute chose, mais il a scellé celui de l'esprit humain. Seuls, les yeux du témoin ont la possibilité de contempler ce secret et désormais, il ne restera rien de caché pour l'Homme Parfait. Au sein des deux univers, c'est dans le cœur que regarde Dieu. La source et l'origine de la création de tout un univers, c'est l'émergence de l'être aimé.¹⁷⁶

La représentation de l'homme Parfait chez Mawlana est une représentation universelle selon laquelle l'homme (dit parfait) perçoit tout le champ de l'être comme la manifestation de Dieu et le reflète en soi-même comme son secret le plus intime. Selon la définition de Meyerovitch, c'est la métamorphose de l'homme terrestre en homme céleste.¹⁷⁷ C'est révéler en soi-même le secret divin qui avait été révélé chez Le Prophète Mahomet.

¹⁷⁴ Meyerovitch, p.244.

¹⁷⁵ Meyerovitch, p. 244. Note: Meyerovitch utilise ici le mot image, mais nous considérons ce terme inapproprié pour le propos tenu, et préférons utiliser le terme de sûret à sa place.

¹⁷⁶ Mathnawî, VI, 2880- 2885

¹⁷⁷ Meyerovitch, p. 241.

4.1. L'homme parfait, en tant que détenteur des secrets divins

« Je ne suis pas un congénère du Roi de rois- certes, mais je reçois de lui sa lumière dans Sa théophanie. L'homogénéité ne concerne pas la forme et l'essence: l'eau devient homogène à la terre dans la plante. Étant donné que ma nature n'est pas celle de mon roi, mon ego s'est évanoui (fanâ) à cause de Son ego. »

L'Homme qui se connaît comme non-être, connaît Dieu comme l'être réel. Cette connaissance est cachée dans le fin fond de l'esprit.¹⁷⁸ On avait déjà vu plus haut que Meyerovitch mettait l'accent sur le fait que ce que Mawlana appelait le fin fond de l'esprit, était en effet le cœur et que le cœur chez Mawlana était le lieu de la naissance spirituelle, c'est-à-dire le lieu d'où se reflète l'intuition mystique.

Meyerovitch insiste sur le fait que ce qui est infini et non-créé est inaccessible pour ce qui est fini et créé ; et que le premier ne saurait être connu par la raison. Selon elle, cette connaissance ne peut être donnée que par l'illumination divine. Et c'est le cœur qui recevra la dite illumination.¹⁷⁹ L'Homme est un miroir d'où se reflètent les attributs divins, si l'on reprend les propos de Mawlana, l'homme est l'astrolabe des attributs divins ; mais il a besoin d'un astronome pour déchiffrer les signes qui y figurent.¹⁸⁰ Cet astronome, ce guide est justement l'Homme Parfait, le maître.

« Tout ce qui existe dans le monde n'est pas en dehors de toi, cherche en toi-même ce que tu veux être. Tout ce que tu désires, cherche-le en toi même, car c'est toi qui es le microcosme.»¹⁸¹ En effet, l'homme est cet être même capable de comprendre et réaliser le secret qui se manifeste en lui-même.

Meyerovitch parle de ce secret comme la conscience de Dieu et le secret qu'il inflige dans le cœur. « L'objet du regard de Dieu dans les deux mondes est le cœur de l'Homme parfait »¹⁸²

¹⁷⁸ Mathnawî, I, 1717-1718 sq.

¹⁷⁹ Meyerovitch, p. 251.

¹⁸⁰ Le métaphore d'astrolabe est assez souvent utilisé par Mawlana.

¹⁸¹ Mathnawî , I, 2126 sq.

¹⁸² Mathnawî, VI, 2882 sq.

Le précepte « Ni Ma terre ni Mon ciel ne Me contiennent, mais Je suis contenu dans le cœur de Mon serviteur fidèle » qui a été accepté dans la tradition soufi comme un *Hadith-ul Qudsî* est assez souvent souligné par Mawlana: « Dans la goutte de sang du cœur est tombé un joyeux, Dieu n'a pas donné aux océans et aux cieux. »¹⁸³

Meyerovitch, affirme que dans la pensée de Mawlana, le cœur est le lieu même où Dieu se manifeste ; mais qu'uniquement le cœur parvenu à sa pleine dimension avait cette qualité. « Le cœur n'est rien d'autre que la Mer de Lumière » le lieu de la vision de Dieu.¹⁸⁴

L'Homme Parfait est le cœur de l'univers. A la question sur le lieu de la manifestation, Mawlana répond : le cœur de l'homme. Meyerovitch ajoute que depuis Adam jusqu'à Mahomet, c'est la même lumière qui illumine ces deux cœurs. « Dieu a répandu Sa lumière sur eux (les saint), ils sont un par essence : en réalité, Sa Lumière n'est jamais devenue séparée. Le Soleil des esprits s'est divisé dans les fenêtres des corps ».¹⁸⁵ Cela veut dire en effet que la lumière est immanente à l'univers et Qu'il se manifeste surtout chez l'Homme Parfait. C'est pour cette raison que l'homme ne pourra atteindre le secret caché dans ses profondeurs que s'il réussit à refléter cette lumière.

Quel est ce secret? C'est le secret que l'homme découvre dans son cœur, le secret de l'amour divin. C'est le secret qu'il est le seul être qui soit apte à connaître que tout l'univers et tout être créé étant la manifestation de Dieu, toute infime partie ne reçoit son sens que *de et par* Dieu. C'est-à-dire l'homme c'est celui qui sait - et il est le seul apte à le connaître- que tout dans l'univers provient de l'amour divin.

¹⁸³ Mathnawî, I, 1016 sq.

¹⁸⁴ Mathnawî, III, 2270 sq.

¹⁸⁵ Meyerovitch, p. 254.

4.2. L'homme en tant que miroir pure

Ce qui constitue l'essentiel pour la pensée de Mawlana, c'est ce que l'on appelle *itthad-an-nûr*, c'est-à-dire s'unir à la lumière divine.¹⁸⁶ Cette union n'est possible que si l'homme se reconnaît comme le non-être, l'annihilé. « L'homme parfait est annihilé: ne l'appelle pas existant.»¹⁸⁷ Dieu est l'Un de l'unique [*Wahid-al Ahad*]. « Tant que le serviteur ne s'annihile pas dans son être, l'union ne se réalisera pas au rang du Très-Haut. L'Unité [*Tawhîd*] n'est pas *Hulûl*, l'intrusion de l'esprit dans le corps ; mais elle est l'annihilation du soi. Sinon, par de propos insensés et des gestes à tort et à travers, la vérité ne saura se falsifier ».¹⁸⁸

Selon Mawlana, cet annihilation de l'homme trouve sa plus belle expression dans l'énoncé célèbre de Hallac, *Ana'l Haqq*:

«Dans cette parole : « Ana'l Haqq (Je suis Dieu) » les gens croient qu' il s' agit d' une grande prétention. Or, « Ana'l Haqq » révèle une grande modestie, car ceux qui disent: « Je suis le serviteur de Dieu », attestent deux existences, l'une pour soi, l'autre pour Dieu. Mais celui qui dit: « Ana'l Haqq », s'annihile. Il dit : « Ana'l Haqq », c'est-à-dire: « Je ne suis pas, tout est Lui; excepté Dieu il n'y a d'existence pour personne. Je suis un pur néant, je ne suis rien.»¹⁸⁹ « Ce 'Je suis Dieu' était 'Lui' dans la conscience la plus profonde, par union avec la Lumière.»¹⁹⁰

Le devenir non-être de l'homme n'est pas l'évanouissement de sa conscience, son devenir inconscient. Au contraire, c'est son devenir conscient afin de réaliser l'Unité.

Selon Meyerovitch par cette reconnaissance de soi-même en tant que non-être, l'illusion de la dualité se trouve dépassée. « Qui se connaît soi-même, connaît en fait son seigneur » [*Men arefe nefsehu, fakat arefe Rabbehu*]. Meyerovitch en mettant l'accent sur ce *Hadith*, affirme que Dieu, par le fait même qu'il soit la seule réalité,

¹⁸⁶ Küçük Osman Nuri, p.90

¹⁸⁷ Mathnawî, VI , 3222 sq.

¹⁸⁸ Roubiât, p. 83 de l'édition turque.

¹⁸⁹ Fîhi-ma-fîhi, ch. II.

¹⁹⁰ Mathnawî, V, 2038 sq.

se voit soi-même à travers l'homme, C'est-à-dire encore, par lui-même. Et de là, elle présume que la véritable connaissance de soi-même est en effet la contemplation de l'Esprit de Dieu à l'intérieur de soi-même.¹⁹¹

C'est donc Dieu qui se reflète en l'homme et dans tout être créé. Et lorsque l'homme se parie des attributs divins en qualité de pure miroir, le miroir qui reflète s'annihilera et seul subsistera ce qu'il reflète, et la lumière elle-même se fera voir. C'est donc ainsi que l'homme réalisera l'Unité en constatant que rien sauf la présence divine emplissait son âme.¹⁹² «L'Homme Parfait ressemble aux autres reflets, mais en réalité, c'est l'apparence de Dieu dans l'aspect d'un reflet.»¹⁹³

L'homme rend compte de ce fait en regardant dans le miroir d'autrui. C'est en regardant dans ce miroir qu'il découvrira ce qui est caché en lui-même. La réalité divine se reflète sur le miroir de l'ami. Cet ami peut être pensée, selon la lecture de Meyerovitch, comme étant le maître chez Mawlana. Selon Meyerovitch, le fait que l'homme parfait devienne un miroir pur, souligne en effet son rôle de sauveur. L'homme parfait, ami, ou maître, tous ont le même sens et jouent le même rôle pour l'homme en voie de la découverte de l'aspect divin qui est en lui. Pour reprendre l'expression de Meyerovitch, le miroir de l'homme, n'est pas autre que le miroir de l'ami. C'est en regardant dans ce miroir que l'homme se verra soi-même et comprendra que ce qui réfléchit à travers ce miroir, c'est en vérité ce qui réfléchit dans le miroir de l'univers.¹⁹⁴

A ce propos, les paroles de Halladj peuvent être plus explicatives: « On rapporte, dit-il al-Hallâdj, que Jésus a dit: 'Allah voulant contempler Son Essence sainte, créa Adam Sa propre Lumière et en fit comme un miroir dans lequel Il contempla Son essence sainte. Je suis moi-même cette Lumière et Adam est ce miroir' »¹⁹⁵

¹⁹¹ Meyerovitch, p. 262

¹⁹² Meyerovitch, p. 262

¹⁹³ Mathnawî, II, 98 sq.

¹⁹⁴ Meyerovitch, Güneşin Şarkısı, p:131

¹⁹⁵ L. Massignon, recueil de textes inédits, p. 228-229, cité par Meyerovitch, p. 286

4.3. Le but de la création est l'homme parfait en tant que khalifa de Dieu

L'Homme Parfait, selon la pensée de Mawlana est le trésor du secret divin, il est la raison et la fin de la création. « Si ce n'avait été pour toi, Je n'aurais pas créé les cieux ».

Parmi toute la variété des créatures au monde, seul L'Homme Parfait est apte à accéder à la création en pleine conscience.

Il est le plus parfait des manifestations divines. Dieu, bien qu'absolu en soi-même, a désiré être connu par l'intermédiaire de L'Homme Parfait. L'homme Parfait qui de cette manière est prédié d'attributs divins, devient le cœur de tout l'univers.

L'Homme Parfait est la raison d'être du cosmos, car il est le lien entre le divin et les créatures. Dieu a voulu que le trésor de son amour et de sa générosité soit révélé et pour se manifester a créé les saints.

« Puisque Dieu n'est pas visible, ces prophètes sont ses représentant. »¹⁹⁶

C'est par l'homme défié, *khalifa* de Dieu dans le monde, connaisseur des secrets et miroir des attributs. C'est pourquoi il en est la raison et la fin. Car il est le témoin que Dieu a choisi pour se représenter.

Dieu «a soufflé à l'homme de son esprit».

Ce "toi" est en quelque manière, témoin de moi-même. Le Maître n'est pas autre que ce "toi". Il est celui qui joue le rôle de la lumière qui me guide dans la voie d'atteindre la réalité divine cachée en moi.

¹⁹⁶ Mathnawî, II, 1756 sq.

CONCLUSION

La lecture qu'Eva de Vitray Meyerovitch fait de la pensée de Mawlana révèle que cette doctrine est en effet celle d'une voie qui se tâche d'éveiller l'homme, le rendre conscient de sa dignité existentielle et lui révéler sa vraie essence qui jusqu'alors était restée ignorée par lui. Meyerovitch souligne deux thèmes principaux qui régissent cette pensée, à savoir celui de *la naissance spirituelle* et celui de *Homme parfait*.

Meyerovitch précise que selon la doctrine de Mawlana, pour que l'homme puisse atteindre une telle conscience, il faut susciter en lui ce que Mawlana appelle *l'intuition mystique*. Cette intuition mystique est une force d'appréhension qui dépasse les capacités intellectuelles de la raison, qui tend vers l'au delà de toute sensation et de réflexion rationnelle et rend possible l'illumination du cœur. L'intuition mystique ne peut émerger que dans l'expérience immédiate et elle se fait dans le cœur. L'homme ne peut se tenir en *La Présence* (en paix) [*huzûr*] que dans son cœur. Cette Présence est en effet la rencontre avec ce que nous connaissons au plus intime de nous mêmes, sans médiation. Être en paix, c'est être en présence. C'est dans cette paix, dans cette présence que l'on rencontre l'infini et que la transcendance est reçue en tant que telle. Grâce à cette compréhension *de l'intérieure* de l'Être, l'Unité [*Tawhîd*] devient intelligible pour l'esprit.

Selon Meyerovitch, la doctrine de Mawlana prévoit une étape de préparation pour l'intuition mystique. Cette préparation est guidée par un maître et ouvre l'homme à la *découverte* [*kashf*] qui est en fait la seule vraie forme de connaissance. La préparation commence par la suggestion des symboles. Meyerovitch précise que même si les mots sont insuffisants pour atteindre la Réalité du Sens ils peuvent cependant engendrer dans l'esprit certaines images qui l'orientent vers autre chose. La narration symbolique est selon elle une première étape pour l'éveil de *l'esprit*. Le

symbolisme motive l'esprit à une demande. En effet le maître, en essayant de montrer la distance entre *le signe perçu* et *la réalité signifiée* engendre chez l'homme cette demande. Il effectuera une maïeutique et le guidera outre le sens suggéré par les mots.

La lecture de Meyerovitch suggère en outre que la maïeutique qui s'opère au début par des symboles, est en réalité inhérente à tous ce processus de préparation. Le style de Mawlana, la musique et le samâ, tous par essence, révèlent des symboles et ils engendrent la vérité à l'intérieure de l'homme dans la voie de la découverte de la Réalité, ils le rappellent la Réalité Divine caché en lui-même.

La maïeutique dans la pensée de Mawlana présente des similitudes avec celle de la pensée de la Grèce Antique. Néanmoins il faut admettre que, à la différence de la méthode maïeutique de Platon qui procède par concepts et définitions et vise d'ailleurs une connaissance *logikè*, la doctrine de Mawlana est une doctrine mystique et plutôt que de chercher à saisir un concept vise à une découverte [*kashf*] intellectuelle chez l'homme.

Meyerovitch, traitant du sujet de la réminiscence, souligne le fait que chez Mawlana et aussi bien chez Platon, l'esprit préexiste à son incarnation dans un corps; chez tous les deux, toute connaissance a son origine dans cette vie préalable et révèle au juste d'une réminiscence de cette dernière, oubliée par le fait même de l'incarnation.

Mawlana évoque le fait de la *Mithâq* [pacte prééternel] de la tradition musulmane pour élucider quelques aspects singuliers de la vie éternelle de l'esprit. La réponse (*oui!*) de l'homme qui conclût ce pacte est selon Mawlana l'attestation même que Dieu est accepté comme l'Unique Réalité. Ce pacte qui est resté caché au plus profond de son être constitue en fait l'existence de l'homme. C'est par la réminiscence de ce pacte qu'il admet Dieu comme l'*Unique Réalité* et il connaît alors toute chose dans l'univers à travers cette Réalité Unique qui leur donne leur existence. C'est cet appel que l'homme se rappelle dans la musique et expérimente l'Unité en faisant le samâ.

Selon le principe de l'Unité qui constitue le fondement même de la doctrine de Mawlana, Dieu est la Vérité Absolue; il n'y a guère de vérité à part Lui. Le principe

de l'Unité affirme que l'univers n'est pas Dieu lui-même, mais que sa réalité n'est pas autre que celle de Dieu. Dieu est absolument transcendant à l'univers; cependant l'univers ne saurait être pensé comme totalement séparé de Dieu. L'univers est la manifestation de Dieu et participe par ce fait même à la Divinité. L'homme pour sa part, ne peut réaliser son existence qu'en devenant un miroir qui reflète cette manifestation.

L'univers et le sphère de l'être sont les manifestations des attributs de Dieu. Dieu qui est l'Un absolu, il est celui qui se manifeste sans cesse. Ce qui emplit toute la création, ce sont les reflets de la lumière qui émane de Lui. Toute la création, comme toute chose dans l'univers est un ensemble de miroirs sur lesquels se reflète la Réalité Divine selon de différents degrés de manifestation. Dieu à la fois *est* et *n'est pas* dans l'univers; parcequ'Il est au delà de toute manifestation mais s'expose dans la totalité de la création. L'Univers est un miroir qui est propice à accepter le polissage. Au fur et à mesure que le miroir est poli, il reflète mieux la lumière. Mais le meilleure miroir dans l'univers, c'est l'homme. Au fur et à mesure que l'esprit se purifie de son corporéité, il reflète mieux la lumière divine. La pensée de Mawlana postule l'union des contraires; cependant elle conçoit une même chose par les métaphores de corps-esprit, manifeste-inrinsèque, attribut-sens. L'homme atteindra la Vérité de la Réalité en se purifiant des images de ce monde des apparences. Autrement dit, il deviendra un miroir aussi luisant qu'il se purifiera des appetits corporels. C'est dans la mesure où il se dispensera de son égo qu'il reflétera mieux la lumière.

L'homme, parmi tout être créé est le seul miroir apte à refléter la beauté et la bonté absolues de Dieu. Dieu lui a “soufflé de son esprit”. C'est-à-dire qu'il lui a octroyé une responsabilité, une consigne. Qu'il se connaisse soi-même! Car tout homme, même seul, possède le potentiel de refléter la Réalité Divine dans l'univers tout entier. Et c'est justement la tâche du maître de révéler ce potentiel. Le maître est l'homme universel que l'on appelle l'Homme Parfait [*Insân-al Kâmil*]. C'est l'homme qui reflète le mieux la lumière divine et sert d'exemple aux autres hommes. Mahomet le Prophète exprime en lui le sens existentiel que porte l'homme. Alors, tout homme porte cette lumière en lui; tout homme est *khalîf*. Tout homme est le messager de Dieu. Dieu, bien qu'absolument suffisant à soi-même créa l'homme parce qu'il désira

d'être connu. Dans la mesure où l'homme connaît soi-même, il connaît Dieu. Il est la raison et le but ultime de la création. Il est le témoin élu de Dieu qui le représentera au sein de toute la création.

BIBLIOGRAPHIE

A. Œuvres de RÛMÎ

RÛMÎ, Djalâl-od-Dîn, **MATHNAWÎ**, traduit du persan par Eva de Vitray Meyerovitch et Djamchid Mortazavi, Paris, édition du rocher, 1990

RÛMÎ, Djalâl-od-Dîn, **MATHNAWÎ**, traduit par AbdÛlbâki Gölpinarlı, İstanbul, İnkılap Yayınevi, 1983

RÛMÎ, Djalâl-od-Dîn, **MATHNAWÎ**, traduit par Şefik Can, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1997

RÛMÎ, Djalâl-od-Dîn, **Mesnevi**, çeviren: Veled İzbudak, gözden geçiren: AbdÛlbaki Gölpinarlı, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990

RÛMÎ, Djalâl-od-Dîn, **Mesnevi**, Şerhli Mesnevî-i Şerih, şerh eden: Kenan Rifaî, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2000

RÛMÎ, Djalâl-od-Dîn, **FÎHÎ-MÂ-FÎH**, traduit et présenté par Eva de Vitray Meyerovitch, Paris, Albin Micheal, 1975

RÛMÎ, Djalâl-od-Dîn, **FÎHÎ-MÂ-FÎH**, traduit par Ahmed Avni Konuk et édité par Dr. Selçuk Eraydın, İstanbul, İz Yayıncılık, 2006

RÛMÎ, Djalâl-od-Dîn, **FÎHÎ-MÂ-FÎH**, traduit par Meliha Ülker Anbarcıoğlu, İstanbul, Ataç Yayınevi, 2009

B. Œuvres d' EVA DE VITRAY MEYEROVITCH

MEYEROVITCH, EVA DE VITRAY, **Mystique et Poésie en Islam Djalâl-ud-Dîn Rûmî et l'Ordre des Derviches Tourneurs**, Paris, Desclée DE BROUWER, 1972

MEYEROVITCH, EVA DE VITRAY, **Mesnevi Mutlağın Aranışı**, çeviren: Mehmet Aydın, Konya, Selçuklu Belediyesi Yayınları, 1996

MEYEROVITCH, EVA DE VITRAY, **Güneşin Şarkısı**, Türkçesi: Cemal Aydın, İstanbul, Şule Yay. 2008

MEYEROVITCH, EVA DE VITRAY, **Rûmî et le Soufisme**, Paris, Maîtres Spirituels, 1977

C. Œuvres Généraux

AMBROSIO, Albert, **Les Derviches Tourneurs, doctrine, histoire et pratiques**, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006

ANKARAVÎ, İsmail Rüsûhî, **Mesnevî'nin Sırrı Dîbâce ve ilk 18 beyit şerhi**, hazırlayanlar: Semih Ceyhan, Mustafa Topatan, İstanbul, Hayygrup Yay., 2008

ARABÎ, İbnü'l, **Fusûsu'l- Hikem**, çeviri ve şerh: Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalıcı Yayınevi, 2008

ARAZ, Nezihe, **Çağdaş Kavramlar Işığında Semâ, 1. Milletler Arası Mevlâna Kongresi Tebliğler**, Konya, 1987

AYDIN, Mehmet, **Din Felsefesi**, İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2002

BAYKAN, Erdal, **Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana**, Van, Bilge Adam Yayınları, 2005

DEMİRCİ, Mehmet, **Tasavvuf ve Ahlak Yazıları**, İstanbul, Mavi Yayıncılık, 2005

GÜRSOY, Kenan, **Etik ve Tasavvuf Felsefi Diyaloglar**, İstanbul, Sufi Yay., 2008

GÜRSOY, Kenan, **'Gönlümüzle Bütün İnsanlığı Kucaklamaya İhtiyacımız Var', Keşkül Dergisi**, İstanbul, 2006

İLYASOĞLU, Evin, **Zaman İçinde Müzik, Başlangıcından İtibaren Örneklerle Batı Müziğinin Evrimi**, İstanbul, YKY Yay., 2001

KAUFMANN, Helen L., **The Little Dictionary Musical Terms**, Newyork, Grosset at Dunlap published, 1942

KÜÇÜK, Osman Nuri, **Fîhi Mâ Fîh** ekseninde Mevlana'nın Tasavvufi Görüşleri, Konya, Rumi Yayınları, 2006

NİCHOLSON, R., A., **Mevlâna Celâleddin Rûmî**, çeviren: Ayten Lermioğlu, İstanbul, Kervan Kitapçılık, 1975

PLATON, Menon, tercüme eden: Adnan Cemgil, Ankara, Maarif Matbaası, 1942

PLATON, Devlet, çevirenler: Sabahattin Eyübođlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008

PLATON, **Alcibiades**, ed. J.M.,Eberhart, Paris,1821

PLATON, Théethète, Paris, PUF, 1959

SCHIMMEL Annemarie, **İslamın Mistik Boyutları**, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2003

SCHIMMEL Annemarie, **Ben Rüzgarım Sen Ateş, Mevlana Celâleddîn Rûmî**, çev. Senai Özkan, İstanbul, Ötüken Yay. 2003

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **İslam Düşüncesi**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1946

ÖZGEÇMİŞ

Adı/ Soyadı:	Zeynep Tekinalp Özkan
Doğum yeri / yılı:	İstanbul / 1981
2007 – 2010	Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü Yüksek Lisans
2006 – 2007	Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü Yüksek Lisans / Özel Öğrenci
2000 – 2004	Uludağ Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Lisans
1995– 1999	Kabataş Erkek Lisesi