

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_220540

UNIVERSAL
LIBRARY

L'INDE MYSTIQUE

AU MOYEN AGE

HINDOUS ET MUSULMANS

PAR

Yusuf HUSAIN

Docteur de l'Université de Paris



220540

Librairie d'Amérique et d'Orient

Adrien MAISONNEUVE

5, rue de Tournon. — PARIS (VI^e)

1929

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No. 49.3/49II

Accession No. 380/5

Author Husain, Y.

Title Inde mystique au moyen age. 1929

This book should be returned on or before the date last marked below.

L'INDE MYSTIQUE

AU MOYEN AGE

HINDOUS ET MUSULMANS

PAR

Yusuf HUSAIN

Docteur de l'Université de Paris



Librairie d'Amérique et d'Orient

Adrien MAISONNBUI

5, rue de Tournon. — PARIS (VI^e)

1929

*Tous droits de traduction, de reproduction
et d'adaptation réservés pour
tous pays, y compris la Suède et la Norvège.*

Copyright by Adrien Maisonneuve

A LA MÉMOIRE DE MON PÈRE

PREFACE

Le nombre des livres publiés sur l'Islam, sous ses divers aspects, augmente d'une année à l'autre ; cependant, comme ils offrent souvent un caractère très général, leurs auteurs sont exposés à revenir sans cesse sur le même terrain, et ainsi cette accumulation de livres n'implique pas un progrès des connaissances.

Dans ces aperçus d'ensemble, la religion islamique, ses observances rituelles et son influence sur la vie de ses adeptes, sont exposées dans des termes si généraux qu'il en résulte un manque de précision et que l'impression qu'en tire le lecteur risque d'être celle d'une image idéale plutôt que d'une description basée sur la vie réelle. Car les variétés des croyances et des pratiques de l'Islam sont trop nombreuses pour être comprises dans une seule description sans que l'exactitude en souffre et que les contours en soient faussés.

C'est pourquoi, dans l'état actuel des études islamiques, on a surtout besoin d'ouvrages distincts sur l'Islam tel qu'il apparaît dans les différents pays où il a trouvé des adeptes. Les convertis à l'Islam proviennent d'un grand nombre de nations et de peuples les plus divers — Arabes, Persans, Egyptiens, Indiens, Turcs, Berbères, Haoussas, beaucoup d'autres encore. La plupart de ces peuples ont apporté à la complexité du monde musulman leur propre contribution et ont conservé vivantes à travers les générations successives, des coutumes sociales et même des pratiques religieuses en désaccord foncier avec la religion que leurs ancêtres avaient adoptée il y a bien des siècles et qu'ils prétendent eux-mêmes professer. Mais ces déviations locales et les survivances des cultes antérieurs dans un milieu islamique n'ont attiré jusqu'à nos jours que peu d'attention. Le professeur Snouck Hurgronje a inauguré ce genre d'investigations par ses

AVANT-PROPOS

Le contact religieux et culturel entre l'Islam et l'Hindouisme est un sujet de grande importance, mais qui, malheureusement, a toujours été négligé ou insuffisamment apprécié par les historiens de l'époque musulmane dans l'Inde. Le mouvement essentiellement religieux et émotionnel connu sous le nom de la Bhakti et ébauché dans l'Inde dès une date très ancienne, prit sous l'influence de l'Islam un essor considérable et marqua un point important dans le développement des idées indiennes du Moyen-Age. Les tendances morales et philosophiques qui se manifestèrent à cette époque au sein de l'Hindouisme, ont été appelées, dans leurs grandes lignes, à former la base d'un grand nombre de croyances répandues, aujourd'hui encore, dans l'Inde du Nord. D'autre part, l'influence de l'Hindouisme sur l'Islam en accentua les tendances mystiques qui avaient trouvé dans le Soufisme leur expression la plus éloquente, et adapta le nouveau culte de l'Inde septentrionale aux conditions sociales et politiques de ce pays. Ces deux mouvements convergents, la Bhakti et le Soufisme, ont tendu, chacun pour sa part, d'un côté à régénérer l'Hindouisme, de l'autre, à accommoder la religion du Prophète à son nouveau milieu hindouiste. Le point culminant de ces tendances réciproques fut une tentative consciente d'établir une synthèse entre les deux religions, répondant aux besoins spirituels et sociaux de l'une et de l'autre et posant les assises d'un culte mystique, tout de foi et de tolérance. Ainsi les poètes Bhagats, Kabîr, Nânak, Dâdû et les mystiques musulmans de l'ordre soufi des Chishtîs se sont employés, dans leurs domaines respectifs, à faire triompher un bel idéal de fraternité religieuse, et leur œuvre, outre son importance historique et littéraire, offre pour un observateur impartial la beauté profonde d'un noble enseignement moral.

Un point particulièrement important du mouvement de la

Bhakti tel qu'il nous apparaît à l'époque que nous avons étudiée, alors qu'il subit une influence évidente de l'Islam, est la protestation des basses classes contre le système rigide des castes. Les basses origines de la plupart des poètes Bhagats n'ont pas seulement la valeur d'une simple indication biographique : elles révèlent le caractère profondément social de ce mouvement. Ces poètes sont unanimes à dénoncer l'exclusivisme brahmanique et les iniquités du régime social qui s'en inspire. Le mouvement de la Bhakti offre ainsi deux aspects importants : une réaction mystique et émotionnelle contre l'esprit spéculatif et la sécheresse des dogmes brahmaniques et une réaction sociale contre le système des castes. Les sectes issues de ce mouvement se sont inspirées de ces deux principes fondamentaux qui ont exercé, à un moment donné, une influence bienfaisante sur la société hindoue.

Le sujet que nous avons essayé d'étudier, nous semble offrir, en outre, un grand intérêt pour l'histoire générale des idées philosophiques et religieuses. Le mouvement religieux de la Bhakti, l'enseignement mystique des Soufis et les tendances synthétiques de l'imagination populaire qui contribuèrent au succès de l'un et de l'autre, fournit un exemple curieux de la transformation des idées sous l'influence des conditions nationales et sociales; les cultes hybrides de nos jours revêtent de ce fait un intérêt particulier en tant qu'aboutissement d'un long processus de fusion et d'adaptation.

L'auteur de cette étude ne prétend nullement avoir épuisé le vaste sujet dont il vient de signaler les principaux aspects. En l'abordant, il s'est trouvé devant un vaste domaine, entièrement inexploré, personne n'ayant encore entrepris, que nous sachions, d'analyser, dans le détail, les facteurs historiques, sociaux et religieux qui ont déterminé les tendances reformatrices des Bhagats et des Soufis et, dans une certaine mesure, la mentalité religieuse des populations actuelles de l'Inde du Nord, qu'elles soient hindoues ou musulmanes. Au Moyen-Age, l'Islam a joué dans ce pays un rôle analogue à celui que le christianisme

y a joué, au xix^e siècle, lors de la formation religieuse de l'Hindouisme moderne.

On trouvera dans la présente étude de nombreuses citations empruntées aux poètes de l'époque. Disons tout de suite, pour éviter les justes observations qu'on pourrait nous faire sur ce point, que nous n'avons nullement essayé de faire la critique des textes utilisés. De ces textes, on ne possède, malheureusement, jusqu'à présent, aucune édition critique et scientifique. Etant donné les cadres volontairement restreints de notre étude, nous nous sommes bornés à utiliser ces textes tels quels, sans tenir compte de leur imperfection philologique, puisque, malgré leurs innombrables lacunes, ils nous semblent indiquer assez clairement, les grandes lignes du mouvement d'idées qui seul nous a préoccupé pour le moment. C'est donc à tous les points de vue que nous considérons cette étude comme un premier et modeste jalon dans la voie des recherches que nous comptons poursuivre un jour. Et nous serions surtout heureux si ce premier essai, réussissait à mériter l'attention d'autres explorateurs qui trouveraient dans le sujet que nous n'avons fait qu'aborder, un vaste champ d'observations et d'études fructueuses.

Qu'il me soit permis, pour conclure, d'exprimer ici mes sentiments de profonde reconnaissance à MM. Jules Bloch, Gaudefroy-Demombynes et Louis Massignon qui, généreusement, ont mis à ma disposition leur temps précieux et leur vaste érudition. Leurs conseils et leur sympathie ont grandement facilité ma tâche. L'intérêt plein de sympathie qu'ont bien voulu me témoigner MM. A. Foucher et Sylvain Lévi, m'a été également d'un grand et encourageant appui, dont je garderai toujours un souvenir reconnaissant. J'e remercie de tout cœur Sir Thomas W. Arnold, de l'Université de Londres, dont les suggestions et la bienveillance m'ont été infiniment précieuses, pendant mon séjour en Angleterre et qui a bien voulu honorer cet ouvrage d'une introduction. Je tiens, enfin, c exprimer ma sincère reconnaissance à M. H. R. Diwekar, de Women's University de Poona, et — last but not least — à Mme Nadine Stchoupak, dont le concours amical m'a aidé à achever cet ouvrage.

Transcriptions adoptées

k kh g gh n gutturales,

c ch j jh n ç palatales,

t th d dh n s cérébrales,

t th d dh n s dentales,

p ph b bh m labiales.

r (voyelle) r (consonne),

â î û voyelles longues.

S ĩ u ë ô voyelles nasalisées.

I etc. voyelles longues nasalisées,

ai au diphtongues,

aĩ au deux voyelles distinctes.

sh, gh, kh en caractères autres que le reste du mot représentent respectivement *shīn*, *ghen* et *kha* arabes.

Pour des raisons d'ordre typographique, la voyelle nasale i *longue* n'a pu être distinguée de la brève.

a, dans le texte persan, est équivalent au *a* anglais.

BIBLIOGRAPHIE

1. — TEXTES ORIGINAUX ET TRADUCTIONS

a) *Manuscripts*

lihagavadgità (trad. persane de Dârâ Shikuh), INDIA OFFICE, Ethe, n° 1949.
Majma 'al Bahrain, BRIT. MUS., Rieu, add. 18404-C.
Sa final ul Awliyâ (Dârâ Shikûh), BIBL. NAT., Blochet, Supp. persan, n° 146.
Salariat ul Awliyâ, BRIT. MUS., Rieu, 6. R. 223.
Sirr-i-Akbar, *ibid.*, Rieu, add. 18404. (Ce nis. se trouve aussi à la Bibl. Nat.).

b) *Imprimés*

ABUL FAZU, *Ain e Akbarî*, publié par H. BLOGHMANN, Calcutta, 1873-1891
(*en persan*).
Adi-Granth, éd. par Bhâi Simha, Amritsar, Sambat, 1984 (1927). —
Cf. D^r Ernest TRUMPP, *The Adi Granth or the holy scriptures of the*
Sikhs. London, 1877.
AHMED SHAH, *Hindu religions Poetry* (Extraits de poésies hindiesV.
AL-BIRUNI, *India*, trad. E. Sachuu, Londres, 1789.
BWAONI, Abd al Qâdir. *Muntakhab al Tawârikh*. Calcutta, 1868-1898 (*en persan*).
DARA SHIKUH. *Hasanât ul Arifin*. — Mujtabâi Press, Delhi (*en persan*).
— *Risâla e Haq Numâ*.—Nawalkishore-Press. Lucknow (*en persan*).
DJAMI. Nûr al Dîn Abd al Rahmân. — *Lawâih*. Ed. par E. II. WHINFIELD et
MIRZA MUHAMMAD KAZVINI, London, 1906 (*en persan*).
— *Mafahât ul LJns*, pub. par W. Nassau Lces, Calcutta, 1859 (*en persan*).
(FAIZI), *Diwân i Faizi*. — Pub. de Matba e Iftikhâr, Delhi (*en persan*).
FARID AL DIN ATTAR. — *Tadhkirat ul Awliyâ*, éd. par R. A. NICHOLSON (2 vol.),
London, 1905-1907 (*en persan*).
(FFRISHTA), Mahomed Kasim, *Târikh i Ferishla*, éd. par John BRIGGS,
London, 1829,
GIJULAM SARVAR, *Khazinat ul Asfiâ* (Lahore, n. d.).
GILDEMEISTEH. — *Scriptorum Arabuni de Rébus indicis loei* ; opusculn inedita
Bonn, 1838.
HUJWIRI, Alî b. Uthninn Al-Jullâbî, *Kttshfu'l Mahjûb*, éd. par R. A. NICHOLSON,
London, 1911.
KABIR. — *Bijak*, éd. par Vicârdâs Sâstrî, Allahabad, 1928.
Granthâvalî, éd. par Çyâm Sundar DAS, Bénarès (Kâcî-nâgrî-
pracârinî Sabhâ), 1928.

- KABIR, — *Vacanâwli*, éd. par Çyâm Sundar DAS, Bénarès (*ibid.*), Sambat 1982 (1925).
- Cf. AHMED SHAH, *The Bijak of Kabir*, Hamirpur, 1917.
- MASUDI. — *Murûj uz' zahab*, pub. par la Société Asiatique (9 volumes). Trad. par C. BARBIER DE MEYNARO et PAVET DE COURTVILLE, Paris, MDCCCLXI.
- MOHBIN FANI. — *Dabistân i Mazâhib*. Calcutta.
- REINAUD, *Fragments Arabes et Persans relatifs à l'Inde*. Paris, 1845.
- (SARMAD). *Rubâyiaat-i-Sarmad*, éd. de PAHmedi-Press, Delhi.
- SITA RAM, Lala. *Sélections from Hindi Literature. Book IV*. Saints. Publ. by the University of Calcutta, 1924.
- SHAHRASTANI (AL-). — *Kitâb al Milal wa al 'Nihal*, éd. par William CURETON, London, 1896.
- SUDHAKARDVIVEDI. — *Dâdû dayâl kî bânî* (Tara Printing Works), Bénarès, 1906.
- *Dâdû dayal ka çabd*.
- TABARI, Trad. par Hermann ZOTENBERG. Imprimerie Impériale, Paris, MDCCCLXVII.
- ZAIN AL-DIN. — *Tuhfah ai-Mujâhidîn*, publ. et trad. D. LOPES, *Historia dos Portugueses no Malabar*, Lisboa, 1898.

Voir aussi :

- | | |
|---|---|
| MIRZA MOHAMMED KASIM, <i>Alamgîmâma</i> . | Extraits traduits chez Sir H. M. ELLIOT, <i>History of India as told by its historians</i> (London, 1867-1877). |
| AL-MASUDI, <i>Ibn Haukai</i> , | |
| KHAFI KHAN, <i>Lubâbut Tawârikh</i> . | |
| ZÎÂ AL DIN BARNI, <i>Tarikh Firozshâhi</i> . | |
| NIZAM AL DIN AHMED, <i>Tabaqât-e-Akbarî</i> . | |

II. — PRINCIPAUX OUVRAGES UTILISES OU CONSULTES

- ARNOLD (Sir Thomas W.). — *The Preaching of Islam*. London, 1913.
- *Transactions of the 3rd International Congress for the History of Religions*.
- BARTH (A.). — *Œuvres*. Paris, 1914.
- BHANDARKAR (R. G.). — *Vaisnavism, Çaivism and minor religions of India*. Strasbourg, 1913.*
- BURNOUF (E.). — *Bhagavatapurâna*. Paris, 1884.
- CARPENTER (J.). — *Theism in Mediaeval India*. London, 1921.
- COWBLL (E. B.). — *Aphorisms of Sandilya*. Bibl. Ind. 1897.
- CROOKE (William). — *The Popular Religion and Folk-Lore of Northern India*. Alla^abad, 1893.
- CUNNINGHAM (J. D.). — *A History of the Sikhs*. Oxford, 1918.
- DASGUPTA (A.). — *History of Indian philosophy*. Cambridge, 1922.
- ELLIOT (Sir H. M.). — *Memoirs on the races of N.W. Provinces* (deux volumes). London, 1886.
- ELLIOT (Sir H. M.) and DOWSON (J.). — *History of India as told by its own*

- historians* (huit volumes). London, 1867-1877. (Voir aussi la rubrique « Textes »).
- EM-HOVEN (R. E.). — *Tribes and Castes of Bombay*, Bombay, 1920-1922.
- FARQUIMR (J. N.). — *An outline of the religions literature of India*. Oxford, 1920.
- GARGIN DE TASSY. — *Mémoire sur les particularités de la Religion musulmane dans rinde*, 2^e éd., Paris, MDCCCLXIX.
- GHATE. — *Le Vedânta, étude sur les Brahmasûtras et leur cinq commentaires* Paris, 1918.
- GOLDZIEHER. — *Le dogme et la loi de l'Islam* (trad. de l'allemand). Paris, 1920.
- GRIERSON (Sir G. A.). — *Bihâr peasant life*, 2nd édition, Patna, 1926.
- GUBERNATIS (Angelo de). — *Cli scritti del padre Marco Délia Tomba* (Mines d'Orient, III).
- GUENON (R.). — *L'homme et son devenir selon le Vedanta*. Paris, 1925.
- HAIG (Sir W.). — *Cambridge History of India*, vol. III. Cambridge, 1929.
- HASTINGS (James). — *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edinburgh.
- HOPKINS (E. W.). — *The Religions of India*. Ld. Arnold, 1896.
- HOYLAND (J.S.). — *The conunentary of Father Monserrate*.
- HUART (Cl.) et MASSIGNON (L.). — *Les Entretiens de Lahore*. J. A. 1926 et tir. à part.
- HUNTER. — *Indian Empire*. London, 1886.
- IBBETSON. — *Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab* Ethnology (deux volumes).
- JNKÎS, C. A., Malabar, éd. F. B. Evans, Madras, 1908.
- ÎQBAL (M.). — *Development of metaphysics in Persia*. London, 1908.
- JA'FAR SHARIF, *Qanoon-e-Islam*, éd. cl trad. D^r G. A. Herklots, 1^{re} éd., 1832.
- LBVI (Sylvain). — *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*. Paris, 1898.
- MACAULIFFE (M. A.). — *The Sikh Religion* (six volumes). Oxford, 1909.
- MACDONALD (D. B.). — *The religious attitude and life in Islam*, Chicago, 1909.
- MACNICOL. — *Indian Theism*. Oxford, 1915.
- MANUCCI (Niccolao). — *Storia do Mogor*. Trad. angl. William IRVINE, London, 1907.
- MASSIGNON (Louis). — *La Passion d'Al Hosayn-Ibn Mansour Al-Hallaj*. Paris, 1922.
- Lexique technique de la mystique musulmane. Paris, 1922.
- MASSON-OURSSEL (P.). — *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*. Paris, 1928.
- MILLER (Max). — *The six Systems of Indian Philosophy*, London, 1899.
- NICHOLSON (R. A.). — *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921.
- OLTRAMARE (P.). — *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*. Paris, 1923.
- *La Théosophie Bouddhique*, Paris, 1923.
- PARMANAND. — *Kabir Manshur*. — *Firozpur* (en urdu).
- RAJAGOPALCHARYA (T.). — *Sri Itamanujahârya*. Madras.
- RAYCHAUDURI. — *Early history of the Vaishnava sect*. Calcutta, 1920.

- SEN (D. C.). — *Chaitanya and his âge*. Calcutta, 1917.
 — ***Folk-Literature of Bengali Calcutta*, 1920.**
 SENART (E.). — *Les Castes dans l'Inde*. Paris, 1886.
 — ***La Bhagavadgîtâ*. Paris, 1922.**
 SHERRÎNG (Revd. M. A.). — *Hindu tribes and castes* (trois volumes). Calcutta, 1872-1881.
 SHIBLI NUMANI. — *Sliair ul Ajam*. Azamgarh, 1909 (en urdu).
 SMITH (Vincent). — *The Early history of India*. Oxford, 1919.
 STCHERBASTSKY (Th.). — *The conception of Baddhist Nirvana*. Leningrad, 1927.
 STEIN (Sir Àurel). — *Innermost Asia*. Oxford, 1928.
 TAGORE (Rabindranath). — *One hundred poerns of Kabir*. London, 1913.
 TELANG. — *Bhagavadgîtâ*. Oxford, 1882.
 TEMPLE (R.). — *The Legends of Purijâb* (trois volumes). Bombay, London, 1893-1901.
 THOMAS (E.). — *Chronicles of the Pathan Kings of Delhi*. London, 1871.
 TOD (J.). — *The Aimaïs and Antiquities of Rajaslhan*. Oxford, 1920.
 WESTCOTT (K.). — *Kabîr and the Kabîrpanihis*. Cawnpur, 1917.
 WILSON (H.-H.). — *Ariana Anlica*. London, 1841.
 — *The Religion of the Hindus*. London, 1862.

PRINCIPAUX PERIODIQUES

- Bombay Gazetteer*.
Census of India, 1891.
District Gazetteer. Râjputâna.
Indian Antiquary (surtout années 1881, 1912, 1918).
Journal Asiatique (J. A.).
Journal of the Bengal Asiatic Society (J. B. A. S.).
Journal of the Punjab Historical Society.
Journal of the Royal Asiatic Society (J. R. A. S.).
Bévue des Etudes Islamiques,
Urdû, pub. par l'Anjuman Taraqqi i Urdû, Aurangabad.
Vostocnye Zapiski, publ. de l'Institut des Langues Orientales Vivantes de Leningrad (1927).

CHAPITRE PREMIER

L'ARRIVÉE DE L'ISLAM DANS L'INDE

La mort de Harsa, en 648 A. D., sembla déchaîner, dans le nord de l'Inde, toutes les forces, naguère latentes, de la désorganisation : le pays se trouva du jour au lendemain en proie à l'anarchie politique et sociale, ainsi qu'à d'innombrables discordes religieuses. Harsa avait réussi à établir un gouvernement national effectif et puissant. Il avait poursuivi, sa vie durant, l'œuvre de consolidation de son Empire indien. Tout le bassin du Gange s'était soumis à sa force militaire. Des provinces lointaines comme le Mâlwa, le Guzerate et le Kâmrûp (Assam) obéissaient au gouvernement central de Kanauj. Dans l'histoire de l'Inde, qui précéda l'arrivée des Musulmans, Harsa fut le véritable Cakravartin, le monarque universel de l'Inde. A sa mort, il se produisit ce qui arrive fréquemment dans l'histoire de l'humanité, et qui révèle un des points faibles des gouvernements autocratiques et personnels : un pouvoir fort n'est pas toujours suivi d'un autre aussi fort que lui; et c'est ainsi que le pouvoir central de l'Inde tomba dans des mains faibles et inactives.

Les tribus Râjpoutes profitèrent de cette désorganisation politique. Elles établirent leurs principautés d'un bout à l'autre du pays. Chaque principauté déclara son indépendance absolue. À partir de ce moment et jusqu'à la conquête du nord de l'Inde par les Musulmans, l'histoire de l'Inde n'est qu'une lutte perpétuelle entre les différents princes Râjpoutes, pour le droit de recevoir l'hommage et le tribut, par conséquent, pour l'hégémonie politique. Chacun d'entre eux tenta de s'emparer de Kanauj, le siège du gouvernement central, afin de se faire reconnaître comme pouvoir suprême du nord de l'Inde. Au commencement

du huitième siècle, Lalitâditya Muktapîda, le roi du Cachemire, mena une campagne contre Yaçovarman, le mit en déroute et se fit proclamer *rôt* de Kanauj (1). Vers 800 A. D., Dharmapôla, roi du Bengale et du Bihar, battit Indrâyudha qui, à ce moment, régnait à Kanauj. Ne pouvant se fixer lui-même à Kanauj, il confia l'administration de la capitale à Cakrâyudha, un des parents du roi détrôné. Plus tard, en 810, A. D. Nâgabhata, le célèbre roi des Gurjara-Pratihâra, dynastie Râjpoute, dont la capitale était Bhilmal, envahit à son tour la ville impériale, dépouilla le roi de son trône et s'installa à Kanauj. A la suite d'une nouvelle guerre, il en fut chassé à son tour, par Govinda III, le roi Râstrakûta (Rathor) du Deccan (2).

Au dixième siècle, après le règne de Bhoja qui avait réussi à relever, dans une certaine mesure, le prestige de Kanauj, les rois Cândalas dont la puissance augmentait d'un jour à l'autre, et les rois Caulukya du Guzerate achevèrent la ruine du pouvoir chancelant de cette ville. La confusion politique fut portée à son comble lorsque Indra III, le roi Râstrakûta, aidé d'un allié musulman, un des chefs arabes du Sind, eut battu définitivement le petit-fils du célèbre Bhoja.

Un pareil état de la politique intérieure de l'Inde était particulièrement favorable pour un conquérant étranger : les Musulmans, qui avaient conquis et annexé l'Empire persan, envahirent les frontières de l'Inde. Le Calife Omar devait être au courant de la condition politique de l'Inde, ainsi que de ses immenses richesses. Le Mekran, au sud du Baluchistan, fut conquis par les Musulmans en 23 de l'Hégire (644 A. D.). Omar envoya une autre expédition militaire à îhâna et Bharauch, sous les ordres de Hakem qui fut chargé, en outre, de rédiger un rapport détaillé sur le pays, ses peuples et ses conditions climatiques. Après avoir étudié la situation, Hakem chargea Sahâr Abdi de porter son message au Calife. Voici comment il télécrivit l'Inde ou, plus

(1) VINCENT SMITH, *Early history of India*, 2^e éd., p. 348.

(2) *ibid.*, p. 350.

exactement, te Sind : « L'eau dans ce pays ne coule que goutte à goutte; les fruité y sont d'une qualité inférieure; les voleurs y sont des guerriers intrépides. Si les troupes qu'on y enverra sont peu nombreuses, elles seront exterminées ; si elles sont nombreuses, elles périront de faim » (1). En conséquence, Omar s'abstint d'envoyer aucune expédition dans l'intérieur du pays. Il ordonna à Hakem de s'arreter à la frontière du Mekran et de ne pas risquer les vies précieuses des fidèles (2).

Après la mort du Calife Omar, les Musulmans, engagés dans une guerre civile, n'avaient pas le temps de penser à de nouvelles conquêtes. Aussitôt que les conditions normales eurent été rétablies, le nouveau chef de la théocratie islamique, le Calife Moâvia, arma une nouvelle expédition sous le commandement de Mohallab, fils d'Abou-Soufra, pour annexer le Sind à l'Empire du Calife. Mohallab pénétra dans l'intérieur du pays jusqu'à Moul-tân, mais il fut un peu découragé par la condition géographique des marches de l'Inde, rudes et difficiles à traverser.

Au commencement du règne du calife Walid (707-715 A. D.), Hadjâj, gouverneur de l'Irak et de la Perse, désigna Mohammed bin Haroun pour commander les armées musulmanes sur la frontière de l'Inde et dans les régions avoisinantes. Ce fut à cette époque que se produisit un événement fâcheux, à savoir la fameuse capture d'un navire arabe à Divâl, port du Sind. Au dire des historiens, — lesquels, comme il arrive souvent, ne manquèrent pas de faire passer ce simple prétexte pour le véritable mobile des événements ultérieurs — des femmes musulmanes auraient été maltraitées par des gens appartenant à une tribu de Meyd et qui vivaient à proximité de Divâl. Informé de cet incident, Hadjâj demanda aussitôt des explications au râja Dâher, le prince hindou du Sind. Celui-ci refusa d'assumer la responsabilité de l'outrage commis par ses sujets. Irrité, Hadjâj

(1) BELADORI, trad. REYNAUD : Fragments, p. 184.

(2) TABARI, vol. III, p. 519. (Selon Beladori, la ville de Debal, dans le Sind, ut conquise par l'expédition d'Omar. Selon Tabari, Tannée l'arrêta à Mekran)

lança aussitôt une nouvelle expédition dont il confia le commandement à son neveu, Mohammed Kâsim. Kâsim, homme très jeune et plein d'enthousiasme pour la propagation de sa foi parmi les païens, commença, en 92 de l'Hégire (711 A. D.), une campagne qui aboutit à la victoire des Musulmans dans tout le Sind. Tous les petits chefs Râjpoutes furent subjugués. Malgré son zèle religieux, Kâsim fit preuve d'un esprit très large et traita le peuple du Sind avec une grande tolérance. Il ne toucha pas aux propriétés des brahmanes. Loin de s'en prendre à leurs coutumes traditionnelles, il les chargea, au contraire, de recueillir les tributs et leur confia toute l'administration civile du pays. Les chefs arabes qui succédèrent à Kâsim adoptèrent de même une attitude assez conciliante envers les Hindous. Les historiens musulmans (1) nous ont laissé des descriptions d'un grand pèlerinage au célèbre temple de Moulân, organisé par l'Ainir lui-même. Les revenus furent répartis entre l'Amir et les brahmanes du temple.

Les Hindous, il est vrai, étaient obligés de payer le *djizya*, un tribut imposé sur ceux qui n'acceptaient pas de se convertir à l'Islam. Ils s'appelaient *Zimmî* et étaient exempts du service militaire, obligatoire pour tous les citoyens musulmans. Il se peut aussi que, dans le commencement, on ait recouru à des persécutions pour faire des prosélytes, mais c'étaient là des exceptions. En règle générale, le petit peuple n'avait rien perdu à l'arrivée de l'Islam ; au contraire, l'Islam l'avait élevé au rang des hautes castes hindoues dont il subissait, depuis des siècles, l'oppression intellectuelle et sociale.

Après la mort tragique de Kâsim, exécuté par ordre du Calife, Temim lui succéda. Pendant trente-six ans, jusqu'à la chute des Omeyyades, la vallée de l'Indus est restée aux mains de sa famille. Cependant, les chefs Râjpoutes devenus musulmans commencèrent à revendiquer leur indépendance. En apparence, le Sind continuait d'accepter la souveraineté des Califes Abbassides jus

(1) Al Masudi, Ibn Haukal, ap. ELLIOT, *History of India*, vol. I, pp. 23, 26.

qu'au règne de Motassembillâh (833-843 A. D.) (1), mais, en réalité, les Râjpoutes musulmans se rendaient complètement indépendants sous la souveraineté de la tribu Sûmera. Le Sind n'était plus une province tributaire du Calife de Bagdad. Le gouvernement "central de Bagdad continua d'y envoyer ses gouverneurs jusqu'au temps du Calife Mu'tamid (870-891 A. D.), lequel, pour se concilier son rival, Yaqûb Ibn Laith, de la dynastie des Saffarides, lui conféra les provinces de Balkh et du Sind, régions où le gouvernement du Calife n'existait que de nom.

Il paraît un peu étrange que l'Islam n'ait pas pu faire son chemin dans l'Inde au moment où il était le plus fort et le plus prospère. Les règnes de Hâroun et de Mâmoun, au commencement du neuvième siècle, sont considérés, en effet, comme la plus belle période de l'histoire de l'Islam. Ce fut, d'autre part, une période de dégradation politique et sociale dans l'Âryavarta. Mais la vie de luxe et la prospérité générale des Musulmans avaient affaibli leur zèle primitif, mû à la fois par l'orthodoxie religieuses et par des raisons économiques. La poussée économique se ralentit d'elle-même, car les immenses richesses accumulées par les Musulmans dans les pays étrangers, soit comme butin de guerre, soit autrement, leur avaient assuré une grande prospérité. L'orthodoxie avait été atteinte par l'expansion de la philosophie grecque au temps de Mâmoun et de ses successeurs; les subtilités iraniennes de l'interprétation du Coran finirent par ébranler les bases de l'islamisme. Le pan-arabisme des Oméyades, responsable du mouvement national en Perse, et les discordes religieuses qui avaient donné naissance aux différentes écoles, telles que les Motazilites, les Shiïtes, les Ismaïlites et les Batinis, ont beaucoup contribué à détruire la solidarité islamique. Le progrès matériel et les exigences d'une vie plus compliquée et plus raffinée, que le Prophète n'avait pas pu prévoir, nécessitaient une nouvelle interprétation des simples lois et des règles

(1) Ibn Haukal, ap. GILDEMBISTER.

du Coran, restées trop conformes à l'habitat fct à la société du temps du Prophète. Les quatre écoles de jurisprudence islamique, les Hanafites, les Shafiïtes, les Hanbalites et les Malikites, créées au temps de cette confusion religieuse, se disputaient et se battaient entre elles. L'influence de l'armée permanente turque, formée sous le règne de Mutasim (833-842 A. D.), commençait à peser sur la politique du Galife et, finalement, détruisit le Califat lui-même. Ainsi, malgré tout leur progrès matériel et intellectuel, les Musulmans du neuvième siècle manquaient de vraies forces de conquête, et c'est ce **qui fit que l'Islam ne put** pénétrer dans **l'Inde** après la conquête arabe du Sind.

Les chefs arabes du Sind établirent de très bonnes et cordiales relation politiques avec le râja Râstrakûta, un des plus puissants râjas de l'Inde, contemporain et rival du râja Bhoja de Kanauj. Le râja Râstrakûta régnait sur une grande partie de l'Inde occidentale et sur le Deccan. Les Arabes avaient des rapports commerciaux avec les peuples de ce pays. Beaucoup de familles arabes s'établirent au Malabar. Us se mariaient avec des femmes indigènes et se fixaient sur le littoral de l'Inde occidentale. Les Moplâhs de nos jours sont les descendants de ces Arabes colonisateurs. Ils sont Musulmans de religion, mais leur vie, leurs coutumes et leurs superstitions sont celles de leurs voisins hindous parmi lesquels ils se sont établis il y a plus de mille années. Masoudi, célèbre historien du neuvième siècle, qui avait voyagé dans l'Inde, mentionne le râja de Balhâra qui professait un grand respect pour l'Islam et protégeait les intérêts des Musulmans dans son royaume. Le même écrivain signale aussi que tous les râjas de ce territoire vivaient très longtemps. Soit que ce fût son propre avis, ou qu'il se fit simplement l'écho des croyances populaires, il attribuait la longévité de ces rois à leur attitude vis-à-vis de l'Islam et de leurs sujets musulmans (1).

Pendant trois siècles, depuis la conquête du Sind et jusqu'aux invasions de Mahmoud de Gfrazni, les Arabes ont exercé une in-

(1) MASUDI, Murûj uz 'znhub, vol. I, p. 384.

fluence sur la civilisation hindoue et ont aussi subi des influences en retour. La plupart des Musulmans du Sind, qui sont d'origine hindoue, ont conservé, malgré leur islamisme, les traditions de leur lointain passé. Depuis l'arrivée de l'Islam dans le Sind, il y eut, entre les deux peuples, si différents dans leurs coutumes et dans leur façon de sentir les choses, une tendance à s'adapter mutuellement ou, du moins, à trouver des points de contact. Ceci n'a rien de particulièrement étrange. L'histoire avait étroitement lié les destinées de ces peuples. Il s'agissait désormais, pour chacun d'eux, de pouvoir vivre dans ces conditions communes. Ce fut l'instinct de la vie même qui leur commanda leur attitude réciproque.

Les Arabes, nous l'avons dit, n'avaient pas réussi à pénétrer dans l'intérieur de l'Inde. C'est à un peuple neuf et vigoureux, le même qui bouleversa le califat des Abbasides, qu'il fut donné d'établir la religion de Mahomet dans l'Aryavarta. Après la chute du Califat, les dynasties turques fondèrent des royaumes séparés. Sous le règne d'Abdulmalik, le cinquième prince de la dynastie des Sâmâni qui gouvernait les territoires de la Transoxiane et le /vhorâsân, Alplegin, *un* esclave de naissance, fonda le royaume de Ghazni au milieu des montagnes de Soleiman. Après sa mort, en 975 A. D., son esclave Subuktegin fut reconnu, à l'unanimité, par les chefs militaires de Ghazni, comme son successeur (1). L'établissement d'un Etat islamique fort et bien organisé devait être une menace constante pour son voisin de l'autre côté de l'Indus, le roi hindou de Lahore. Jaipâl. Celui-ci ne voulait pas laisser à son voisin musulman le temps et l'occasion de se consolider et de devenir un danger permanent. Il envahit les territoires de Ghazni, menant ses troupes Râjpoutes jusqu'à la région de Laghman, dans la vallée du Caboul. Il fut battu et dut consentir à payer au vainqueur une grande somme d'argent. Au bout d'un certain temps, il refusa d'observer les termes du traité. Il entreprit d'organiser une confédération de tous les râjas hin-

(1) Ferishta, vol. 1, p. 13.

doûs contre les Musulmans. Encore une fois, il mena ses armées dans la vallée de Laghman, mais il fut de nouveau battu et poursuivi jusqu'à l'Indus.

En 999 A. D., Mahmûd prit le titre de Sultan et reçut l'investiture du Calife. Il était aussi avide de propager sa religion que d'accumuler des richesses en envahissant l'Inde désorganisée. Au cours de plusieurs entreprises aventureuses, il dépouilla les grandes villes et leurs temples au nord de l'Inde. Mais il ne se préoccupa pas beaucoup d'y établir un Etat islamique. Après la chute des Ghaznavides et des Seljukides, Shihâb al Dīn Ghori établit un gouvernement solide en Asie centrale. Il fut le premier à concevoir l'idée d'un empire islamique dans l'Inde. La conquête du Sind et les invasions de Mahmûd n'avaient rien appris aux râjas hindous, qui continuaient toujours à se battre entre eux. Prthvirâj, le roi de Sâmbhar, de Delhi et d'Ajmer, essaya en vain de résister aux Musulmans avec ses armées confédérées. Shihâb al Dīn Ghori subjuga toute l'Inde du Nord. Ainsi se réalisa, au bout de quatre cents ans, le rêve du Calife Omar (1).

Les premiers rois turcs ont montré une grande tolérance envers leurs sujets hindous. Ils ne s'occupaient pas trop de la religion. Leurs ambitions étaient essentiellement politiques. Or, le peuple restait aussi ignorant qu'indifférent à l'égard de la politique ; il ne demandait qu'une chose : garder sa religion et ses traditions sacrées. Fatigué des luttes constantes des différents princes Râjpoutes, il était satisfait si le roi n'intervenait pas dans sa vie familiale et maintenait la paix et l'ordre dans le pays.

Dans les Etats du Moyen-Age, un des meilleurs moyens de faire connaître au peuple l'avènement d'un nouveau pouvoir, était la diffusion des nouvelles monnaies. Aussi, chaque roi, en montant sur le trône, faisait-il frapper des monnaies en son nom. Afin de montrer au peuple qu'ils respectaient sa langue et ses traditions, les premiers rois musulmans firent frapper des monnaies qui portaient, à côté du titre d'Amir (Sri Hammîr), les

(1) TABARI, vol. III, p. 519.

anciens emblèmes hindous : taureau de Çiva, cavalier (1). En respectant ces symboles, les descendants de Shihâb al Dīn Ghori et les rois de la « dynastie esclave », la première dynastie des rois musulmans qui ait régné sur le nord de l'Inde, ont fait preuve d'un esprit tolérant et conciliateur.

Cette attitude fut abandonnée par les rois Khilji, qui supprimèrent sur les monnaies les caractères nâgari employés jusqu'au temps de Balban, 1286 A. D., et appliquèrent à l'Inde la loi du Coran, faite originellement pour la société primitive d'Arabie. Le *djizyâ* fut rigoureusement exigé, et Ala al Din ne voulut même pas laisser aux Khuts et aux Muqaddams, fonctionnaires Hindous subalternes, le droit de monter à cheval. De même, il n'aimait pas voir les Hindous porter des habits d'apparat ou se servir d'arcs persans (2). Il est certain que de telles mesures ont dû éloigner de l'Islam des peuples qui, dans d'autres circonstances, l'auraient sans doute embrassé.

Les premiers conquérants arabes avaient amené à leur suite, dès leur premier établissement dans le Sind, des mystiques musulmans, connus sous le nom de Souris, qui obtinrent, comme nous le montrerons plus loin, un grand ascendant sur les basses castes du pays. Ce fut en grande partie grâce à leur influence morale que l'Islam fit de si grands progrès dans les premiers siècles de son établissement dans l'Inde. L'anarchie sociale et religieuse qui régnait à cette époque dans le nord de l'Inde, plus encore que la désintégration politique, avait permis à l'Islam de pénétrer dans la société hindoue. Après la mort de Harsa, le conflit entre l'Hindouisme et le Bouddhisme continua jusqu'à l'avènement de l'Islam dans l'Inde. Le Brahmanisme, avec sa subtilité caractéristique, avait réussi à absorber complètement le Bouddhisme; le Bouddha fut classé comme une des incarnations de Visrjju ; ce fut ensuite l'organisation de la société hindoue sur les bases fondamentales des Purânas et du système des castes. Les

(1) WILSON, *Ariana Antica*, p. 44. (Voyez aussi *Chronicles of Pathan Kings*, par E. Thomas, pp. 16, 23).

(2) Zia Al Din, Barnî, *Tarikh-e-Firozshâhi* (ELLIOT, *History of India*, vol. III,

brahmanes n'avaient pas eu le temps d'achever leur œuvre lorsque l'intense activité de l'Islam vint y mettre obstacle. L'Islam se montra **un** rival ambitieux **et** difficile à combattre. Jusqu'alors, le brahmanisme avait invariablement réussi à s'assimiler les éléments étrangers ; mais **les** Musulmans, en arrivant dans l'Inde, y apportaient leur propre civilisation. Ils avaient leur idéal de culture et des lois civiles d'une grande importance sociale, qui les distinguaient nettement de la population indigène.

Il serait d'ailleurs faux de dire que les Musulmans de **l'Inde** sont un peuple différent des Hindous. Après la conquête du nord de l'Inde, les Turcs, puis les Mogols y établirent la suprématie politique de l'Islam, qui se maintint pendant six siècles, mais pendant cette longue période, relativement peu de Musulmans sont venus de l'étranger. La plupart étaient nés dans l'Inde même, de mères hindoues dont les traditions, aussi bien que les superstitions, pénétraient ainsi au sein même de l'Islam. Ce sont là les conséquences naturelles d'une cohabitation étroite des peuples. Lorsque des nationalités différentes, quels que soient leurs idéals et leurs conceptions de la vie, vivent ensemble pendant un temps assez long, elles cherchent et trouvent les moyens de se rapprocher entre elles. Le syncrétisme instinctif de l'esprit populaire l'emporte sur les distinctions de race aussi bien que sur la rigidité des dogmes.

CHAPITRE II

LES CULTES HINDO-MUSULMANS DANS L'INDE DU NORD

Vus de loin, l'Islam et l'Hindouisme, les deux plus grandes religions de l'Inde moderne, apparaissent comme deux forces distinctes, souvent hostiles et, en tout cas, foncièrement étrangères l'une à l'autre. Leurs dissensions, cette plaie tragique de la vie nationale, ne sont que trop connus. Ce qu'on connaît moins est l'existence, dans l'Inde du Nord, de toute une série de croyances communes aux adeptes des deux religions, de cultes hybrides au sein desquels Hindous et Musulmans fraternisent dans un seul et même sentiment de pieuse dévotion. C'est ainsi, par exemple, que la fête mensuelle du Pîr (Saint) Jhârêôs est une fête nationale pour tous les habitants du Sind. Musulmans et Hindous révèrent également ce saint et préparaient en son honneur des plats spéciaux. La fête également mensuelle de Zindâpîr, le Saint Vivant, est aussi célébrée par tous les paysans du Sind, sans distinction de religion ; ce culte se rattache, de toute évidence, d'une part au souvenir de quelque soufi et, d'autre part, au culte « antique de l'Indus. La divinité de ce fleuve est devenue Zindâpîr ou *Khiâr* (1), c'est-à-dire qu'on a donné une forme isla-

(1) Selon la tradition musulmane, *Khiâr* fut un prophète contemporain de Moïse. Il est considéré comme un guide divin pour ceux qui ont perdu leur chemin dans une forêt ou dans un désert. Il vit toujours, pour avoir eu accès à l'Ab-e-hayât, l'élixir de vie. La légende dit qu'Alexandre avait voulu connaître le secret de cette fontaine ; mais Rhidr ne lui en montra pas le vrai chemin. Le poète Ghalib dit, à ce propos :

Kyâ kiyâ Khidr ne Sikandar se
Ab kise rahnumâ kare koî,

(Qu'est-ce que le Khidr a fait d'Alexandre? Maintenant, qui prendra-t-on pour guide ?)

D'après les croyances persanes, *Khifo* est le génie des eaux et les plantes : il détient ainsi les attributs de Haurvatât et d'Ameretât sous leur aspect populaire.

mique à une idée purement hindoue. Dans une chanson, les paysans hindous et musulmans qui vivent sur les bords de l'Indus s'adressent au Zindâpîr en ces termes :

Lahar bahar ja sâi
Mehrabân de !

— O seigneur des vagues et de l'océan, accorde-moi ta **faveur** ! (1).

La légende d'Underolâl a la même origine que celle de Zindâpîr. Toutes deux expriment la pieuse reconnaissance des gens dont l'existence et la prospérité dépendent, dans une grande mesure, de la bienveillance du fleuve Indus. Zindâpîr et Underolâl sont, l'un et l'autre, les incarnations de la divinité de la rivière. La petite île de Bukkur possède un temple qui est visité par les Hindous et par les Musulmans. Selon la croyance des Hindous, Underolâl, après sa disparition à Jhai-jo-Gâth, est réapparu dans un rocher à Bukkur ; les Musulmans considèrent ce même endroit comme la demeure permanente de Khwâja *Khidr* ou Zindâpîr (2).

C'est au premier contact entre l'Islam et l'Hindouisme que doit son existence une secte monothéiste mixte, connue sous le nom de *Daryâpanthîs*. Elle adore Underolâl comme une incarnation de Dieu. Cette secte fut fondée au dixième siècle, un peu avant les invasions de Mahmûd Chaznavi (3).

Les premiers soufis qui pénétrèrent dans l'Inde à la suite des conquérants musulmans, s'adressaient surtout au petit peuple des campagnes et des bazars. Etrangers au système des castes, ils apportaient à ce peuple sinon l'affranchissement total, du moins quelque chance d'améliorer sa condition sociale ; mystiques fervents, ils le séduisaient par la sincérité de leur foi, par la simplicité et la pureté de leur vie, toute d'abnégation et de dévouement.

(1) *Indian Antiquary*, 1918, p. ' 198.

(2) *Ibid.*, p. 204.

(3) *Idid.*, p. 199.

Ces premiers apôtres de l'islam ne manquèrent pas d'acquiescer à une popularité qui résista à l'épreuve des siècles. Aujourd'hui encore, Hindous et Musulmans les révèrent comme des saints et font régulièrement de pieux pèlerinages à leurs tombeaux. Les innombrables traditions populaires qui se sont amassées autour de ces saints et de leurs actes miraculeux, se sont cristallisées, au cours du temps, en une série de cultes, mélange bizarre d'islam et d'hindouisme, * qui offrent une importance particulière pour l'étude de la psychologie religieuse des peuples.

En effet, en se convertissant à l'islam, le peuple de l'Inde n'a jamais entièrement renoncé à ses anciennes croyances polythéistes. C'est ce qui explique l'extrême popularité des cultes des saints : imposés par le prestige grandissant de l'islam et par l'enseignement des Soufis, les saints musulmans sont venus se substituer, dans la conscience du peuple, aux dieux et génies de son ancien panthéon ; la nouvelle hagiographie est devenue, en quelque sorte, une version musulmane de la mythologie hindoue, et c'est ce qui l'a rendue également attrayante aux adeptes des deux religions.

Nulle part peut-être les tendances essentiellement éclectiques des populations paysannes n'apparaissent mieux que dans ces cultes hybrides, conséquence naturelle de l'activité convergente des mystiques musulmans et hindous. Les adeptes des deux religions s'y côtoient dans une dévotion commune. Il n'est pas rare de voir un fidèle du Prophète invoquer l'assistance de quelque divinité hindoue ou un Hindou rendre de pieux hommages à un saint musulman. Le fait est si fréquent parmi les basses classes de l'Inde qu'au recensement de 1891, dans les Provinces-Unies, 5,78 % de la population hindoue se déclarèrent adeptes de Saints musulmans (1). Nous ne croyons pas inutile de passer en revue quelques-uns de ces cultes des plus répandus.

(1) TH. ARNOLD, *The Preaching of Islam*, p. 289.— Cf. *Census of India*, 1891, vol. xvi, Part. I, pp. 217 et 244.

Le Culte de Saki Sarvar

Parmi les Saints particulièrement révéérés, il faut citer le Sheifeh (Sakī) Sarvar, qui aurait vécu dans le Panjab au douzième ou treizième siècle. Il était le fils de Zain al Âbdīn, émigré d'Iraq, installé à Dhaunkal, dans le district de Gujranwāla. D'après la légende, le sheikh aurait été un disciple d'Abd-ak Qādir Djilāni, qui lui aurait appris l'art de guérir les possédés. Aujourd'hui encore, le puits de Sarvar à Dhaunkal est réputé dans toute la province pour l'efficacité miraculeuse de ses eaux qui sont censées guérir la lèpre et d'autres maladies de la peau. Sarvar est mort à Nigaha (1).

Shei/ch Sarvar est le saint le plus populaire parmi les paysans musulmans et hindous du Panjab. Rares sont les villages où il n'ait pas de sanctuaire. Une grande foire (*mêla*) a lieu tous les ans en son honneur à Dhaunkal ; une fête analogue, le *Jhanda melā* (la Foire des Drapeaux), se tient à Peshawar ; le sanctuaire du Saki à Lahore est visité, à l'époque du *Qadmon ka melā* (la Foire des Pieds), par d'innombrables pèlerins qui viennent de toutes les parties du Panjab et même d'autres provinces. Il mérite d'être noté que le *pūjāri* (desservant) du sanctuaire à Moga est, par tradition, un Hindou *khattri* et que, dans les sanctuaires de Nagohā et de Parganā, ces fonctions sont invariablement confiées à un brahmane.

Les adeptes de Sakī Sarvar, dont la grande majorité appartient à la classe des *Jāt* (paysans) hindous, s'appellent les Sultānis ou Sarvaryās. En règle générale, ils ne font pas beaucoup de différence entre le culte du Prophète et celui de la Devī. Ils mangent de la viande, mais n'emploient à cet effet que des animaux tués selon les rites islamiques. Il y a lieu de croire que cette secte, moitié musulmane, moitié hindoue, avait existé avant Nānak et que, dans une certaine mesure, elle en avait été le précurseur. Comme nous le verrons, beaucoup d'adeptes de ce grand réformateur étaient des paysans Jāts, y compris un grand nombre des

(1) IBBETSON, *Glossary* of the Tribes and Castes of the Punjab, vol. I, p. 568.

Sarvaryâs que leur culte antérieur avait familiarisés avec les doctrines de fraternité et de tolérance religieuse. Les Sikhs considèrent Sakī Sarvar comme un allié du Guru Nânak auquel il aurait offert un melon d'eau. La secte des Sarvaryâs existe encore de nos jours* continuant à partager ses dévotions entre les deux cultes et indifférente à tout esprit d'orthodoxie religieuse.

Le célèbre poème populaire consacré à Sakī Sarvar, la *Dân Jâtī*, que les chanteurs ambulants et les pèlerins chantent dans tout le Panjab, nous donne une idée assez nette de ce saint. Il était certainement Musulman, très probablement un Soufi, et vivait parmi les paysans, leur servant à la fois de médecin et de maître spirituel. Ce n'était pas seulement un héros légendaire, mais un personnage réel, dédaignant les divergences religieuses, révérent et aimé du petit peuple. La légende qu'on chante à présent dans chaque village du Panjab est empreinte d'un sentiment profond et généreux. Elle débute par les lignes suivantes :

*Parbat andar Sarvar vasse
farzandan de dan bigasse.
andhe kodi cange kardâ
lagge dard gavâe.
qauman de vie haï sau zâîâ
sikhân sevakan baniâ nâtâ (1)*

« Parmi les montagnes habite Sarvar, il donne des fils par charité. Il guérit les aveugles et les lépreux ; que la douleur s'attache, il l'enlève. Il y a cent castes dans la tribu ; entre adepte et adepte, il a établi des relations. »

Ni l'héroïne du poème, Dâñi, ni son mari, ne sont Musulmans ; aussi ne veut-il pas qu'elle invoque dans l'adversité l'assistance de Sakī Sarvar ; mais elle lui désobéit et, après la mort de son enfant, va trouver le Saint :

(1) R. G. TEMPLE, *Legends of Punjab*, vol. II, p. 74.

*...Daman terâ pharke âl
ithe de javâb khîlotiî,
agge kaun langhaiâ...*

« Saisissant le pan de ton vêtement, je viens ; j'attends debout ta réponse. Sinon, qui va me faire traverser? »

Le cœur de Sarvar est plein de tendre compassion pour tout ce qui vit et souffre. Pourquoi s'occuperait-il des questions du culte ou des sectes?

*Sarvar de man mehar jo bhâni.
pher gayâ dargâh rabbâni.
allâh âge arzia, kardâ.
tu hi baksan hâra...
larke andar jân jo paindi
larkâ khedan hâra (1).*

« Le cœur de Sarvar fut alors pénétré de pitié. Il alla au seuil de Dieu. A Dieu il adressa sa supplique : C'est Toi le dispensateur des dons... Et voici que la vie rentre dans l'enfant, et voici que l'enfant se met à jouer. »

D'après la légende, Dâñi, à son lit de mort, engage son fils Pheru à ne jamais oublier le bienfait de Sakî Sarvar et à révéler ses sanctuaires. Un jour Pheru vient à songer que s'il était gouverneur d'Emanâbâd ou un homme très riche, il aurait érigé un somptueux sanctuaire en l'honneur de celui qui lui a rendu la vie. Sakî Sarvar, qui lit dans les cœurs des hommes, touché par ce vœu; ordonne à Bhairon (Civa) d'apparaître dans un songe à l'empereur Akbar et de lui suggérer la nomination de Pheru au poste de gouverneur. Akbar s'empresse dès le lendemain de suivre le conseil du dieu. Cette légende curieuse, où l'on voit une divinité hindoue collaborer à la gloire d'un saint musulman, traduit fort éloquemment l'éclectisme des croyances populaires. De même, dans une autre légende, on voit une sorcière hindoue, Kankâlî, invoquer khuda (Allah) pour lui demander de ressusciter

le rāja Jagdev (1). Dans une chanson populaire, un Cadi déclare :
« Le Ganges est parmi nous et au-dessus de nous est le Coran (2).

La même tendance éclectique inspire une ballade populaire répandue chez les paysans de Kângrâ, où **Brahma** et **Allah** sont invoqués- côte à côte :

*...Brahman Brahman karat haï jo Brahman uttar jât
jo unko sumran kare to sang rahe din rat.
Allah Allah karat haï jo uskî hai pâk
bina prem rījhe nahī jo ghis daro nâk (3).*

« Brahma, Brahma, c'est ainsi qu'ils l'appellent, Lui, qui est le Brahma d'ordre suprême. Quiconque l'adore, reste avec lui jour et nuit. Allah, Allah, c'est ainsi qu'ils l'appellent, Lui dont la nature est pure. Sans amour on ne saurait Lui plaire, quand même on s'emporterait le nez à force de le frotter. »

Les divers courants de la pensée religieuse s'entremêlent dans le folklore des paysans panjabis. Dans certains villages, on trouve côte à côte un sanctuaire de Sakī Sarvar et celui de Baba Nânak ; un temple de Visnu voisine avec le tombeau de Sarvar (4). Des Brahmanes nouent des nœuds propitiatoires au poignet de leurs clients en invoquant le Saint musulman, connu aussi sous le nom de *Lakhdâtâ*, donneur de lakhs (5). Il est également le patron de tous les athlètes du Panjab, sans différence de religion.

Le culte de Qûga Pîr

Un autre saint communément révééré dans le Panjab, est Gûga Pîr ou Zahîr Pîr (« le saint apparent »), comme on l'appelle dans certaines parties du pays. Selon la légende, il avait été un rāja

(1) R. C. TEMPLE, J. B. A. S., 1882, p. 80,

(2) *Ibid.*, p. 86.

(3) *Ibid.*

(4) IBBETSON, *Punjab Ethnology*, p. 115.

(5) « Cent mille », chiffre qui désigne, d'une manière générale, un très grand nombre, par conséquent l'abondance.

qui Avait régné sur les plaines du Râjpoutâna du Nord, au douzième siècle, à l'époque du premier contact entre l'Islam et l'Hindouisme. Il s'appelait alors Gûga Bîr (Gûga le héros). Une autre tradition en fait le fils d'un roi Râjpoute Cauhân, nommé Vâcha, dont la femme, Bâcha, resta longtemps stérile et n'obtint un fils que grâce à l'intercession de Gorakhnâth (1). Selon une autre version, Gûga avait été roi du Bikaner. Au cours d'une querelle, il tua ses frères et pour expier ce crime demanda à Dieu de le faire engloutir par la terre. Une voix divine lui aurait répondu qu'il échapperait au châtement s'il embrassait l'Islam et récitait la *kalima*. On en fait également un rival de Prithivî Râj, roi de Delhi et d'Ajmer. Il aurait été intimement lié avec Ratan Hâji, un mystique musulman, dont il reçut un javelot miraculeux qui pouvait être lancé dans les quatre directions et détruisait tous les obstacles qu'il rencontrait sur son chemin. Gûga tua Prithivî Râj dans un combat. Les Musulmans croient généralement qu'il avait été converti à l'Islam par le Khwâja Moin 'al Dîn *Chishî*. Aujourd'hui encore, les gardiens du tombeau de ce saint à Dadrera, près de Bikaner, sont des râjpoutes musulmans (2),

De l'avis de Tod (3), confirmé par certaines ballades populaires, Gûga avait été un prince hindou qui avait combattu Mahmûd de Ghazni pendant la campagne de 1024 A. D. et avait notamment défendu la vallée du Satledj. Il aurait succombé dans une bataille avec ses quarante-cinq fils et ses soixante neveux. C'est pourquoi les Râjpoutes le révèrent, ainsi que son cheval de bataille, nommé Javadiâ.

A vrai dire, le nom de Gûga, entouré de tant de légendes, ne se retrouve dans aucun document historique. Il est difficile, dans ces conditions, de tirer une conclusion précise quant à sa personnalité réelle. Il n'en reste pas moins acquis qu'il est révééré comme un saint aussi bien par les Hindous que par les Musul-

(1) District Gazeteer, Rajputana, vol. **III**, p. 106.

(2) R. C. TEMPLE, *The Legends on the Punjab*, vol. I, p. 121.

(3) TOD, **Annals and** Antiquities of Râjhastân, p. Iù27.

mans. Son culte est particulièrement répandu parmi les* basses castes du Panjab oriental ou on le considère comme un homme élevé au rang de dieu. Son nom passe parmi les paysans pour être particulièrement efficace contre les morsures des serpents. Pendant la saison des pluies, époque où les serpents se glissent souvent dans les fermes, Hindous et fakirs musulmans promènent de village en village les étendards de Gûga, roi des serpents, nommés *chadi*. De nombreux sanctuaires lui sont consacrés près. de Kângra ; ils sont particulièrement révéérés par les femmes des deux religions. Les pèlerinages au sanctuaire de Gûga Pîr sont une espèce de fêtes populaires. Une chanson répandue dans tout le Panjab et jusqu'aux alentours de Kângra, aux abords de l'Himalaya, en donne un aperçu :

*Asân Gugge diya jatra
jo jânâ sohnien ni !
asân Gugge diyâ jâtrâ jo jânâ bo
batta bich bahi kari gallan bo, jo karniâ
sâra dukh chite da mittânâ, sohnien ni !
asân Gugge diyâ jâtrâ jo jânâ bo I (1).*

« Viens, faisons un pèlerinage à Gugga, ma belle ; viens, faisons un pèlerinage à Gugga, mon aimée. Asseyons-nous au bord du chemin et causons. Si nous faisons cela, toute douleur s'effacera de nos esprits, ma belle. Viens, faisons un pèlerinage à Gugga, mon aimée I »

Le culte du Khwaja Khidr

Le culte de ce saint est très répandu dans l'Inde du Nord. Selon la tradition musulmane, Khidr n'est autre que le prophète Elie, auquel le Tout-Puissant a accordé la vie éternelle ; les influences hindoues ont transformé cette légende en l'adaptant aux croyances du pays. *Khidr* y apparaît sous l'aspect du dieu des eaux, révééré par les marins et les bateliers. Dans le Sind. on l'appelle Zindâ

(1) R. C. TEMPLE, *Indian Antiquary*, 1881, décembre.

Pîr, le Saint Vivant, et on le substitue à l'ancienne divinité du fleuve Indus (1). Dans le Panjab, les gens dont la profession se rattache à l'eau, tels que les *bhistis* (porteurs d'eau) ou les *mallah* (bateliers), l'appellent Khwâja Pîr ou Khwâjâ Guru. Il protège ceux qui descendent dans un puits ou entreprennent un voyage par eau. On lui rend un culte en allumant des lampes à l'huile, en offrant des aliments aux brahmanes et en faisant flotter des planchettes couvertes d'herbe auxquelles on attache des lampes allumées. Ces rites sont surtout célébrés à l'occasion de la fête des bateliers. On le confond quelquefois avec une divinité analogue, la Gangâ Mâi. Au mois de Bhadon (août-septembre), les femmes musulmanes du Bihar pratiquent tous les jeudis un jeûne en l'honneur du Khwâja *Khidr* (2). Les porteurs d'eau, dans le Nord de l'Inde, font cuire à l'époque de la moisson de grandes quantités de bouillie qu'ils distribuent, au nom de ce saint, aux membres de leur famille et aux pauvres. Dans le district de Muzaffarnagar, lorsque la pluie tarde à venir, les paysans musulmans et hindous font cuire du *dalyâ* (froment pilé) et l'offrent au *ftTiwâjâ*, considéré comme le dieu de la pluie, ainsi qu'à Bhûmiyâ, le terre nourricière, dont dépend la moisson (3).

Les tribus des Mohâna, dans le Panjab, descendants d'Hindous et pêcheurs de profession, révérent également le Khwâja Khidr comme leur saint tutélaire et comme la principale divinité du fleuve Indus ; on lui offre, pour s'assurer sa protection, du riz dans des pots en grès couverts d'étoffe rouge (4).

Les Jâts du territoire de Patiala mentionnent le Khwâja Khidr et le Guru Goraknâth dans un des poèmes populaires les plus répandus du Panjab, l'histoire du mariage de Hîr et de Rânjhâ :

*Abhal nâû Allah dâ lenâ dûju dos Mahammad mira,
tîja nâû mât pitâ da lenâ, unhâ dâ cangâ dûdh sarîrâ.*

(1) Cf. *supra*, p. 15-16.

(2) G. GRIERSON, *Bihâr peasant life*, p. 405 (deuxième édition).

(3) W. CROOKE, *Popular Religion and Folklore of Northern India*, p. 44.

(4) SHERRING, *Hindu tribes and castes*, vol. II, p. 354.

*cautha nâû an pânl da lenâ jis khave man bhavê:
panjva nâû dhartl mâta dâ lenâ jis par kadam takiya.
chevâ nâû Khwâja Pîr da lenâ jal pilâve thande nira.
satva nâû Guru Gorakhnâth da lenâ pattal puje bhojan
[khirâ (1).*

« Premièrement, j'invoque le nom de Dieu ; deuxièmement, celui de mon maître, Mahomet, l'Ami. En troisième lieu, j'invoque le nom du père et de la mère dont le lait a fait la santé de mon corps. En quatrième lieu, j'invoque le nom de la nourriture et de l'eau, dont l'absorption réjouit mon cœur. En cinquième lieu, j'invoque le nom de ma Mère la Terre sur laquelle je pose les pieds. En sixième lieu, j'invoque le nom du Khwâja (*Khidr*) Pîr, qui donne de l'eau fraîche à boire. En septième lieu, j'invoque le nom du Guru Gorakhnâth, que je révère par ce plat de riz au lait. »

Le culte du Khwâja Khidr est très répandu jusque dans le Bengale, où les bateliers et les pêcheurs, quelle que soit leur religion individuelle, recourent à sa protection. Il est censé avoir un poisson pour monture ; aussi voit-on souvent l'image d'un poisson peinte en son honneur sur la porte des maisons de paysans, aussi bien chez les Musulmans que chez les Hindous. A Murshidâbâd, sa fête célébrée le dernier jeudi du mois de Bhadon, attire sur les bords de la rivière des foules innombrables. Selon la tradition, cette fête aurait été organisée pour la première fois au dix-huitième siècle par Sirâj al Dawlâh ; des centaines de radeaux enflammés auraient été lancées à cette occasion (2).

Le culte de Ghazi Miyâ

Ghâzi Miya ou Sat Pîr, comme l'appellent les Hindous, est le saint tutélaire des bûcherons, qu'il protège contre les animaux sauvages et les autres dangers de la jungle. Dans certaines parties

(1) TEMPLE, *Legends of Punjab*, vol. II, p. 508.

(2) *Siyar al Muta¹ akhkharin*, vol. II, p. 533 (trad. par H. MUSA, J. B. À. S., 1894).

du Bengale on l'appelle également Zindâ *Ghazî*, alors que les Hindous le désignent comme Kâlurâya ar Sîr et le représentent à dos d'un tigre, une flèche à la main droite et un arc à la main gauche. D'après une croyance répandue dans les districts ruraux du Bengale, Ghâzî était un fakir musulman qui s'installa sur la rive gauche de la rivière Hugli, défricha de grands terrains boisés et les transforma en terres arables. Selon d'autres traditions, il fut le fils d'une princesse, fille de Husain Shah, empereur de Gaur. Un poète hindou, Fakîr Râma Kairbhusana en a raconté l'histoire en bengali; il lui donne le nom de Satyanârâyan ou Visnu. Le même saint est mentionné en termes respectueux dans les oeuvres de Bharatacandra et dans le *Harilâla* de Japanârâyana Sen, poète du dix-huitième siècle (1). Dans le *Satyapîr*, poème de Krsnahari Dâs, Ghâzî est représenté sous les traits d'un saint hindou, portant le vêtement rouge-ocre des yogis, un bâton à la main, une marque de santal au front et le cordon brahmanique à l'épaule. Comme Krsna, il tient une flûte dans sa main gauche (2). Chose curieuse, bien que le poème soit écrit par un Hindou, il débute par une invocation à Allah, fait l'éloge du Prophète et donne une description du paradis. D. C. Sen suppose que l'auteur a pu se convertir à l'Islam tout en conservant son ancien nom hindou. L'hypothèse ne nous semble pas absolument nécessaire pour expliquer la contradiction apparente de ce langage de Musulman dans la bouche d'un Hindou : dans un vaste ensemble d'œuvres littéraires écrites par des Kâyasthâs (caste des scribes) (3), à l'époque des Mongols, on trouve invariablement, dans les premières lignes, la même invocation au Dieu de l'Islam, suivie de formules à la gloire du Prophète et de ses califes telles que les aurait écrites n'importe quel écrivain musulman.

Quelles que fussent les origines de ce saint, son culte reste largement répandu dans le Bengale de l'Est ; chaque village y possède

(1) D. C. SEN, *Folk-Literature of Bengal*, p. 101.

(2) *Ibid.*, p. 103.

(3) Sur les *Kâyasthâs*, v. notre article dans la *Revue des Etudes Islamiques*, 1027, III.

un autel en son honneur ; quiconque se propose d'entrer dans* la jungle invoque sa protection en lui apportant quelque offrande. De même que Khwàja *Khidr*, il passe pour être éternellement vivant ; il commande aux animaux de la jungle qui ne touchent jamais à ses protégés.

Dans les Provinces-Unies, la légende de Ghâzī Miyâ se présente sous une forme un peu différente. Il y est identifié avec Sâlâr Masoud, le personnage légendaire qui, selon certains écrivains, était le neveu de Mahmoud Ghaznavi. Il s'était établi à Bahraic, dans l'Oudh, et fut tué par les armées des princes hindous Râja Rai Sahar Deo et Har Deo (1). Le martyr (shahīdī) de Ghâzī Miya, est commémoré par les Musulmans et les Hindous des Provinces-Unies dans une fête commune, une des plus populaires de l'année. Pendant la procession annuelle, où Ton promène solennellement la lance de Sâlâr Masoud, les fakirs Dafâlī vont de village en village, chantant des chansons à la gloire de Ghâzī Miya.

Le culte de Shah Madâr

Badi al Dīn Shah Madâr est né à Alep en 1051. A. D. On ne sait pas à quelle date il est venu dans l'Inde ; mais il dut être un des premiers Soufis à idées avancées qui aient pénétré dans ce pays.

A en croire le témoignage du Mirât-i-Madâria, Shah Madâr aurait été d'origine juive (2). Il s'installa à Makanpûr, dans le district de Caunpûr, où l'on célèbre tous les ans un grand *mêla* en son honneur. Le peuple le révere comme un grand bienfaiteur : sa merveilleuse puissance spirituelle a tué, selon la légende, le démon Makan Dev qui causait les plus grands ennuis aux habitants des environs.

Il semble qu'en fréquentant les Yogis, il avait acquis l'art de régler parfaitement son souffle. On raconte qu'il pouvait arrêter

(1) ELLIOT, *History of India*, vol. V, p. 513.

(1) II. ELLIOT : *Memoirs of the races of N. W. Provinces*, vol. I, p. 248.

aa respiration pendant quarante jours de suite et que ce pouvoir (*habs-i-dam*) lui avait été accordé par le Prophète lui-même.

Les adeptes de ce saint s'appellent les Madâris. Leurs usages et pratiques rappellent les Yogis ; ils vont toujours nus, se frottent le corps de cendres, portent les cheveux longs, se chargent de chaînes ei se servent de longues pinces en fer. La plupart d'entre eux ne mangent pas de viande; certains s'abstiennent de toute nourriture qui a été touchée par une autre personne, et observent le célibat. Somme toute ils oïit peu de chose en commun avec les Musulmans, et cependant ils se disent adeptes du Coran et du Prophète.

Les Madâris consomment beaucoup de *bhâng*, stupéfiant très répandu parmi les Yogis hindous. Une histoire curieuse leur sert à justifier cet usage. Un jour, racontent-ils, le Prophète, guidé par Gabriel, se promenait dans le paradis. Ils arrivèrent à un endroit où l'on entendait un grand bruit. Gabriel expliqua qu'ils étaient au seuil de la maison du plaisir et invita le Prophète à y entrer. Ils y trouvèrent quarante hommes tout nus en train de moudre du *bhâng* et qui refusèrent de présenter leurs hommages au Prophète. Lorsqu'ils eurent terminé leur besogne, ils s'aperçurent qu'ils n'avaient rien pour tamiser leur *bhâng*. Le Prophète leur offrit son turban. La couleur verte du *bhâng* s'attacha au turban et c'est à partir de ce moment qu'elle devint la couleur des Bani Hâshim (les descendants du Prophète). Pour remercier le Prophète de sa complaisance, on lui offrit une coupe de *bhâng* ; après l'avoir absorbée, il connut tous les secrets de la vie et du destin (1),

Selon une autre croyance des Madâris, Mahomet, lors de son TSoyage nocturne dans le ciel (*Mirâj*), se trouvait à la porte du paradis, ne sachant comment s'y introduire, car le passage n'était guère plus large qu'un trou d'aiguille. Gabriel lui conseilla de prononcer à haute voix : *Dam Madâr* (par le souffle de Madâr) ; aussitôt le passage s'élargit et le Prophète put entrer au para-

(1) Dabiâtân-i-Mazâhib (Calcutta), p. 262.

dis (1). Ces paroles sont considérées, en effet, comme la formule d'initiation de l'ordre des Madâris. Ils se servent, en outre, de certains termes dont le sens échappe aux non-initiés. Il se peut qu'il s'agisse d'une espèce de langage secret inventé pour cacher leurs idées aux Musulmans qui les considèrent comme des *bé-shar'a*, Musulmans qui ne croient pas à la Loi. Une fraction de cet ordre, avec des tendances hindouistes encore plus prononcées, s'appelle *Malang*. Elle est particulièrement nombreuse dans le Panjab de l'Est et dans les Provinces-Unies. Ses adeptes pratiquent l'étrange cérémonie du *Dhammal* ou *Dam Madâr* qui consiste à sauter dans le feu et de l'éteindre avec les pieds en clamant sans cesse : « Dam Madâr, Dam Madâr ». Les classes inférieures de la population agricole du Doâb s'intéressent beaucoup aux rites de ces Malangs.

Le culte de Shah Madâr, très répandu parmi les paysans sans distinction de religion, semble avoir pénétré jusque dans les milieux plus cultivés. C'est ainsi qu'on voit un haut fonctionnaire de Farru/chsiyyar faire ses dévotions au tombeau de ce saint et lui demander d'accorder la victoire aux armées de Djahândâr Shah (2). La fête de Shah Madâr, dite *Mehndnî*, qui se tient dans les districts limitrophes de Farrukhâbâd, est pour les grands zamindars, tant hindous que musulmans, une occasion de faire un pompeux étalage de leurs richesses. Le nom de Madâr figure également dans le calendrier lunaire des femmes musulmanes des Provinces-Unies, ce qui est une preuve de plus de sa popularité. Il est également révééré comme un saint tutélaire par la basse caste des *dhânak*, gardiens hindous.

Le culte du sheikh Saddu

Le saint sheikh Saddû ne fait qu'un avec Mîranjî, bien qu'ils portent des noms divers selon les localités. La tradition identifie Saddû avec Sadr al Dîn, qui aurait vécu au douzième siècle

(1) *Ibid.* Cf. GARCIN DE TASSY, *Mémoire*, p. 30.

(2) W. IRWINE, J. B. A. S., 1900, p. 17.

à Amroha dans le Rohilkhand. Il jouit d'une grande popularité parmi les Hindous comme parmi les Musulmans et, surtout, parmi les femmes. C'est son nom qu'elles invoquent pour obtenir un enfant. Elles tombent parfois dans un état d'extase où on les dit possédées de Saddû et qui met fin à leur stérilité. On dit même qu'à force de se répéter ces états d'extase confèrent aux femmes une influence abusive sur leurs maris. L'invocation du nom de Saddû est également considérée comme un puissant exorcisme contre les *bhût* (mauvais esprits des Hindous) et les *jinn* (génies des Musulmans), et comme un moyen d'écarter le mauvais œil.

Le culte de Pane Pīriya

Le Pane Pīriya est un groupe de cinq saints dont les noms varient dans les diverses parties de l'Inde. Les adeptes de ce culte se recrutent parmi les basses castes hindoues ainsi que parmi les paysans musulmans. C'est un mélange évident des croyances ressortissant aux deux religions, une nouvelle expression de l'éclectisme religieux né du contact de l'Islam et de l'Hindouisme. Voici les divers noms qu'on donne le plus fréquemment aux saints de ce culte :

1° Ghâzī Miya, Âmina Sati, Suthan, Ajab Sâlâr, Pâlihar;

2° Ghâzī Miya, Âmina Sati, Suthan, Ajâb Sâlâr, Buahna;

3° Ghâzī Miya, Amina Sati, Buahna, Bhairon (divinité de la terre), Bande ;

4° Ghâzī Miyâ, Âmina Sati, Pâlihar, Kâlîka, Shâhza ;

5° Ghâzī Miya, Suthan, Ajab Sâlâr, Buahna, Bahlâni.

Dans le Behar, ces cinq saints sont révéérés par les Musulmans sous les noms suivants : Ghâzī Miya, Hathîla, Paruhar, Satya Mai et Ajab Sâlâr (1).

On trouve par ailleurs, diversement combinés, les noms suivants qui offrent, comme les précédents, un mélange des deux lexiques :

(1) E. GRIERSON, *Behar Pensant Life*, p. 405.

Muhammad, Ali, Fâtima, Hasan, Husain, Shah Madâr, Pîr Hâji Ratan, Mal Shah, Mirâbâi, Kâla Pîr, Solâ Pîr, Gharîb Shah, Pavan Bhagat, Gopicand, Dayâl Pîr, Narara Pîr, Baha-ul-Haq Shah Shams Tabrez, Makhdûm Jahâniya Jahângasht, Bâha Sheikh Farid al Dîn Shakarganj de Pakpajan, Khwâja Hasan Basri, Khwâja Habib Âzami, Pîr Hathilâl (fils de la sœur de Ghâzî Miya), Pîr Jalil, Pîr Muhammad de Jaunpur, Sikandar Dîvâna.

Le culte des Panc Pîr est surtout répandu parmi les basses castes hindoues, mais, chose curieuse, les prêtres en sont surtout des *dafâlî* (joueurs de tambour) musulmans, qui vont de village en village en faisant l'éloge des Pîrs. Les adeptes de ce culte révèrent leurs cinq saints en plantant cinq poteaux dans la cour de leurs maisons. Les Barwârs, tribu hindoue de l'Oudh, construisent dans leurs maisons des autels où le chef de la famille immole tous les ans, en l'honneur des cinq saints, un coq, et, ensuite, distribue des aumônes aux *dafâlî*. Les Musulmans qui se rallient à ce culte installent dans leurs demeures un « coin des Pîrs » qu'on orne de fleurs et de guirlandes et où on allume tous les jeudis une lampe à huile. Depuis quelque temps, on observe parmi les Hindous et les Musulmans une tendance assez marquée à constituer de part et d'autre un groupe de cinq saints appartenant à leur religion respective, à l'exclusion de la jeligion rivale (1).

Dans l'Inde du Nord, le culte des Cinq Saints est particulièrement répandu parmi les castes indoues que voici : les *thathera*, chaudronniers et cuivreurs; les *tehi*, pressureurs d'huile; les *rangrez*, teinturiers; les *darzi*, tailleurs; les *bharbhunja*, marchands de grains frits. Ils se disent ordinairement vainnavites, mais révèrent les Pane Pîr au même titre que Visnu.

Les origines réelles de ce culte sont difficiles à déterminer. Il se peut que les basses classes hindoues l'aient emprunté aux

(1) W. CROOKE, *Popular religion and folklore*, p. 131. Cf. aussi *Census of India*. 1911, part. I, vol. xiv, p. 123.

Soufis qui, aujourd'hui encore, gardent une vénération toute particulière pour les *Pafij tan pâk*, les cinq corps sacrés, dont ils invoquent l'assistance en cas de malheur (1). C'est là une des «conceptions fondamentales du shiisme. Or, comme les shiites ne se sont jamais trouvés en contact direct avec le gros de la population hindoue, c'est donc par l'intermédiaire des Soufis, dont les attaches shiites ne font aucun doute, que l'idée des cinq Pîrs a pu pénétrer dans l'Inde.

Il existe, en outre, un grand nombre de cultes moins importants, confinés à telle ou telle localité. Celui de Lâl Shâhbâz, un saint de Sahwâr dans le Sind, y est commun aux Musulmans et aux Hindous. Ces derniers considèrent ce saint comme une incarnation de Visnu. Le culte de Shah Mekai est également populaire parmi les gens des deux religions dans certains villages du Sind. D'après la légende, ce saint, doué d'une puissance miraculeuse, aurait épousé la fille d'un râja hindou, Nerân. Mânîk Pîr est révééré par les populations rurales de Vrat, dans le Bengale. Jamâlî Sultan de Giroṭ, Pîr Solohi de Kalva à Nîrpûr, Balia Godar Shah, dont le sanctuaire se trouve à Kâstivâl, gardé par un jât hindou, sont révéérés par les populations locales sans distinction de religion. Ettielva Pîr, en l'honneur duquel on érige un tas de terre au bord de la route pour attirer l'attention des voyageurs dont il passe pour être le protecteur, est honoré dans le Bihar. Parmi d'autres saints également révéérés par les Musulmans et les Hindous, on peut nommer Mîr Phajûlà, Ba/chtâvar (un bouvier déifié révééré dans le Sud-Est de Tirhut), Nâik Sâheb, Neki Bîbî (un djinn censé punir les méchants enfants), etc. (2).

(1) Ces cinq corps sont Mahomet, Alî, Fâtîma, Hasan et Hussein.

(2) G. GRIERSON, *Bihar Peasant Life*, p. 406.

En dehors de ces cultes communs, l'action convergente des Bhagats hindous et des Soufis musulmans a déterminé, dans l'Inde du Nord, la constitution d'un certain nombre de sectes et de groupements dont les doctrines offrent un mélange curieux de foi éclairée et de superstitions.

La secte des *Derviches* dans le Bengale ne fait aucune différence entre les Hindous et les Musulmans. Tous ses membres sont égaux à condition de reconnaître l'autorité du Guru, qui porte chez eux le nom de *Saiji* (1). Il est à noter que certains d'entre eux considèrent comme également sacrés le Coran, l'Âdi Granth et les livres révélés du brahmanisme.

La secte de *Sâheb Dhani* n'admet pas la stricte réglementation des castes. Elle comporte des gens des deux religions.

Les sectes des *Hazrati*, des *Gobrâi*, des *Pâgalriâthi*, avaient été fondées par des Musulmans ; actuellement, la majorité de leurs adeptes est Hindoue (2).

Les *Meo* conservent beaucoup de coutumes religieuses et de superstitions de leur entourage hindou : ils font des libations aux divinités hindoues et en invoquent l'assistance. Avant de creuser un puits, ils font leurs dévotions à Bhairon. Il n'est pas rare de les voir apporter de l'eau des sanctuaires hindous et de faire des offrandes à la divinité tutélaire du village avant de semer ou de transplanter du riz (2). Les cultivateurs musulmans d'Assam invoquent Bisatri, la déesse des serpents.

Les *Brahmanes Husaini* se disent Hindous, mais considèrent comme leur divinité tutélaire le Khwâja Moin al Dîn Chishtî. Ils offrent un mélange curieux de traditions islamiques et hindoues. Comme les Musulmans, ils observent le jeûne du Ramadan et enterrent leurs morts. Ils révèrent Mahomet au même titre que les dieux hindous. Dans le Panjab, on les appelle « brahmanes

(1) D. C. SEN, *Chaitanya and his âge*, p. 347. — Le mot *saiji* nous semble représenter l'ancien *shâhji*, titre répandu chez les mystiques musulmans.

(2) *Ibid.*, p.

(3) T. ARNOLD, *Transactions of the 3rd International Congress for the history of religions*, vol. I, p. 314.

musulmans (1), ils acceptent des aumônes des Jîindous aussi bien que des Musulmans et parcourent les villages en contant le martyre des imâns Hasan et Hussein, petits-fils du Prophète.

Les *Malkânâs* descendent de diverses castes hindou.es, râjpoutes, jâfs et banias, dont un grand nombre avait embrassé l'Islam. Pratiquement, ils ont conservé leurs anciennes traditions et leurs coutumes. Ils portent des noms hindous, célèbrent leur culte dans des temples; leur formule de salutation est également hindoue : *Râm, Râm*. D'autre part, ils fréquentent les mosquées avec les Musulmans, pratiquent la circoncision et enterrent leurs *morts (2). Mais, en dehors de ces quelques pratiques, ils ont peu de choses en commun avec les musulmans.

Des traces analogues d'influence hindoue peuvent être relevées parmi les *Khojâ*, anciens *lohânâ* hindous, dont le *Pir*, Sadr al Dîn, a introduit dans l'Islam la doctrine des avatars et les dieux du panthéon hindou. Il a vu dans Alî la neuvième incarnation de Visnu; Adam, pour lui, est également un avatar de Visnu; Mahomet se confond avec Maheça; lui-même se considère comme l'incarnation de Brahma. Le futur Messie (*Madhi*) est interprété comme le *Nihkalaftka*, l'Immaculé, dont l'avènement doit inaugurer une ère de vertu. Le successeur de Sadr al Dîn, Imâm Shah, a composé un hymne intitulé *Djanâza*, le Cercueil; il y a décrit son voyage mystique dans le ciel, où il a rencontré Prahla^{da}, Hariçandra, Yudhiçthira et son maître spirituel, Sadr al Dîn. Cette secte considère Mahomet comme une incarnation de Dieu (3). Les premiers missionnaires ismaïlites qui avaient converti à l'Islam les *lohânâ* adorateurs de la Çakti, avaient modifié, à leur usage, certains principes musulmans; ils sont allés jusqu'à confirmer d'anciens rites et d'anciennes prières qui ont subsisté jusqu'à nos jours (4).

(1) W. CROOKE, *Tribes and castes*, etc., vol. i, p. 499.

(2) *Census of India*, 1911, vol. I, Part. I, p. 118.

(3) *Bombay Gazetteer*, vol. iX, p. 49.

(4) *Ibid.*

En règle générale, les classes inférieures des Musulmans demeurent fidèles aux coutumes et cérémonies de leurs ancêtres ; leur vie, de la naissance jusqu'à la mort, ne diffère pas beaucoup de celle de leurs voisins hindous. Les castes musulmanes des Momna (tisserands), des Ghanci (vendeurs de fourrage), les Ahîrs du Panjab, les Manihâr (potiers), les Bharbhunja (rôtisseurs de grains), les Darzi (tailleurs), les Rangrez (teinturiers), les Siqalgar (repasseurs de couteaux), les Nâi (barbiers), dans les Provinces-Unies, sont plus Hindoues que Musulmanes par leurs couturées et par leur apparence, Ils révèrent généralement des Saints musulmans, mais aussi certaines divinités hindoues. Ils partaient toutes les superstitions des basses classes hindoues, croient, comme elles, aux mauvais esprits, aux fées, aux exorcismes, aux amulettes qui écartent les mauvais génies, aux sorcelleries et aux augures. Dans certains cas, ils observent même les règles de la caste et ne se marient, généralement, qu'entre eux.

Les faits que nous venons de rappeler semblent assez surprenants au premier abord. En réalité, ils s'expliquent, historiquement et ce sont précisément leurs origines historiques que nous nous proposons de retracer dans la présente étude. Nous montrerons dans les chapitres suivants comment l'Islam et l'Hindouisme ont trouvé des points de contact à la faveur du mouvement religieux et mystiques auquel on donne le nom de *Bhakti*. Ces tentatives de rapprochement constituent une des pages les plus importantes de l'histoire religieuse de l'Inde au Moyen-Age ; nous essayerons, donc de voir de plus près ce mouvement qui prit son premier essor après l'avènement de l'Islam dans l'Inde et de montrer comment, malgré les différences de religion et de caste, les réformateurs ont su constituer l'unité morale et sentimentale de la civilisation indienne.

CHAPITRE III

LA BHAKTI

Avec la venue de l'Islam dans l'Inde, les Hindous furent amenés à prendre contact avec une civilisation toute nouvelle pour eux. La multiple activité des Musulmans dans l'Inde, comme ailleurs, était si intense que les habitants ne pouvaient l'ignorer. Les principes moraux et l'égalité humaine, fondements de la société islamique, devaient nécessairement exercer une influence sur les conceptions de leurs voisins. Les conditions religieuses étaient favorables à une pénétration inconsciente des idées islamiques dans la société hindoue. La défaite du Bouddhisme qui, pour employer l'expression de M. Sylvain Lévi, a été « une réaction contre la sécheresse des doctrines sacerdotales » (1), avait redonné un nouvel avantage aux rites brahmaniques. Il est très douteux — et les savants ne sont pas d'accord sur ce point — que le Bouddhisme et le Brahmanisme aient jamais lutté avec acharnement pour leur suprématie spirituelle dans l'Inde. Mais il est sûr que, pendant presque un millier d'années, beaucoup d'Hindous ont eu un système de croyances qui, quoique différent du Brahmanisme qu'il réformait, n'était qu'une émanation du brahmanisme lui-même. Mais, peu à peu, le culte originel, après avoir subi plusieurs modifications, avait gagné du terrain. A l'époque où les Musulmans arrivèrent dans l'Inde, le Brahmanisme avait complètement triomphé de son adversaire de naguère. Pour consolider leur influence, les brahmanes avaient établi des compromis avec les doctrines bouddhiques aussi bien qu'avec les superstitions pré-aryennes. A ce moment, comme aujourd'hui

(1) SYLVAIN LÉVI, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, p. 4.

encore, l'Hindouisme offrait un mélange de la religion ritualistique de l'époque védique, des principes humanitaires du Bouddha et des superstitions pré-aryennes de l'Inde.

Grâce à cette doctrine si ample et si variée, le brahmanisme satisfaisait la masse du peuple en même temps que les gens portés à la réflexion individuelle et indépendante, les intellectuels. Ceux qui n'avaient ni le temps, ni l'occasion de cultiver leur pensée, recevaient des dogmes et des symboles à adorer. Les ouvrages connus sous le nom collectif de Tantras décrivent les rites et les formules destinées à ceux qui étaient incapables d'apprécier la métaphysique panthéiste du Brahmanisme. Ils croyaient aux symboles et adoraient les idoles, de même qu'ils font encore de nos jours. C'est en conservant cette souplesse de la foi et des dogmes à l'usage des gens de différents niveaux, que le Brahmanisme a pu être à la fois, une force intellectuelle et éducatrice, mais aussi un instrument pour la propagation de l'ignorance et de la superstition.

Le Brahmanisme a eu la chance d'avoir pour interprète principal le célèbre Çaiikarâcârya, qui a systématisé la philosophie du Vedânta. On n'est pas sûr du temps où il a vécu ; certains savants pensent que ce fut au neuvième siècle. Il a enseigné l'identité absolue de l'âme individuelle et du Brahman, cause suprême de toute l'existence cosmique, l'irréalité du monde des sens et la donné l'exposé le plus complet des doctrines du Vedânta. Ses interprétations, basées sur les doctrines panthéistes, ont exercé une influence profonde sur l'attitude religieuse des Hindous et sont entrées dans la texture même de leur mentalité. Il a interprété les Upanisads comme enseignant l'immanence de toute l'existence cosmique, irréalité du monde des sens et la réalité exclusive du Brahman, vérité primordiale, créatrice et immanente à la fois. Selon lui, l'homme, comme tous les autres phénomènes, n'est qu'une manifestation du Brahman, qui est l'essence même de tous les aspects de l'existence. A toutes les diversités et pluralités, il donne le nom de Mâyâ.

Notre intention n'est pas de nous étendre sur la philosophie panthéiste de Çankaracarya, mais de faire remarquer qu'au moment de l'arrivée des Musulmans dans l'Inde, la société hindoue était divisée entre ceux qui étaient plongés dans une ignorance sans pareille et les soi-disant intellectuels, qui n'avaient foi en aucune vérité de la vie et se disputaient entre eux sur des subtilités d'ordre métaphysique. Le Brahmanisme était devenu une doctrine essentiellement intellectuelle. Il ignorait les droits du cœur. Les principes fondamentaux qu'il enseignait étaient froids, impersonnels et spéculatifs. Le peuple qui a toujours besoin d'un culte émotionnel et moral, où il puisse trouver à la fois satisfaction du cœur et règle de conduite, n'y comprenait rien. Ce fut dans ces circonstances que le mouvement de la Bhakti, dévotion mêlée d'amour pour Dieu, trouva une atmosphère favorable.

Le trait principal de ce mouvement est l'attitude de l'âme à l'égard de l'Etre suprême. L'épigraphie montre que le mot *bhakti*, comme terme technique religieux, existait au commencement du deuxième siècle avant Jésus-Christ (1), et M. Garbe en a fait remarquer la présence dans la littérature pâlie. La mention du mot *satvat* dans le sens de *bhagavat* dans le *Çâtîparvan* et dans le *Niddesa*, un des plus importants textes bouddhiques, montre que le besoin d'adorer un seul Dieu existait dans l'Inde avant l'ère chrétienne (2). L'*Ekântika-dharma*, la religion s'adressant à un seul Dieu de la Bhagavadgîtâ, n'est pas autre chose que la première exposition de la doctrine de la Bhakti.

Les savants ont beaucoup discuté l'origine des idées de la Bhakti dans l'Inde. Selon l'école représentée par Weber, la Bhakti, en tant que moyen et condition du salut, serait une idée étrangère, venue de l'Inde avec le christianisme et qui aurait exercé une influence considérable sur l'Hindouisme de la période des

(1) *Indian Antiquary*, 1912, p. 14.

(2) RAYGHANDRA, *Early history of the Vaishnava Sect*, p. 8.

grandes épopées et des Purâças (1). Cependant, les ressemblances qu'on trouve entre plusieurs symboles et plusieurs pratiques du christianisme et de l'Hindouisme, sont trop fortuites et les données historiques trop insuffisantes pour permettre d'en tirer des conclusions générales. L'existence de petites communautés chrétiennes dans le sud-ouest de l'Inde n'est pas improbable ; mais il est douteux que ces communautés aient pu exercer une influence profonde sur la pensée hindoue. L'activité des missionnaires Nestoriens, l'évangélisation de l'Inde par l'apôtre Thomas et le pieux intérêt que Pantaenus d'Alexandrie aurait pris au salut des âmes hindoues, ne sont que des légendes sans fondement vérifiable. L'enseignement de la Gîtâ et celui du Nouveau-Testament, la doctrine du Logos et celle de *Vâk*, les circonstances de la nativité du Christ et de Krisna, offrent, en effet, des coïncidences frappantes, mais qui peuvent s'expliquer en dehors d'influences réciproques. Certes, les faits et les idées n'existent pas isolément dans le monde ; mais ils peuvent aussi produire, en se développant, des phénomènes à la fois originaux et ressemblants. La Bhakti est un phénomène universel et humain ; elle est sémitique aussi bien qu'aryenne. Elle est la réaction du cœur contre l'intellectualisme rigide.

Une autre thèse, représentée par Barth, maintient que l'origine et le mouvement de la Bhakti furent un phénomène indigène qui avait ses racines dans la pensée religieuse des Hindous. « Nous n'avons qu'à nous demander », dit-il, « si l'Inde a dû attendre jusqu'à l'avènement du christianisme pour, d'une part, arriver à des conceptions monothéistes, et, d'autre part, appliquer ces conceptions à des dieux populaires, tels que Civa et Krisna. Répondre non, et nous n'hésitons pas à le faire, c'est admettre que la Bhakti peut s'expliquer comme un fait indigène, qui a pu se produire dans l'Inde comme il s'est produit ailleurs, dans les religions d'Osiris, d'Adonis, de Cybèle et de Bacchus, à

(1) Sir G. A. GRIERSON est aussi de cet avis. Voyez J. R. À. S., 1907, p. 811.

son heure et indépendamment de toute influence chrétienne, » (1).

Et plus loin, à propos des ressemblances qui existent entre les symboles chrétiens et ceux des Hindous :

« Ce n'est donc pas sur là possibilité d'un emprunt, mais sur l'emprunt même, tel qu'on l'affirme, que portent nos objections. Le dogme de la foi ne s'importe pas comme une doctrine ordinaire ou une coutume ; il ne se laisse pas détacher d'une religion et greffer à distance sur une autre ; pratiquement, il se confond avec la foi elle-même, et, comme elle, il est inséparable, du dieu qui l'inspire. Or, M. Weber n'entend nullement que dans Krisna, chez qui il n'y a trace ni du dogme de la Rédemption, ni des récits de la Passion, la vraie source et substance de la foi chrétienne, l'Inde ait jamais adoré Jésus. » (2).

Parmi d'autres qui partagent l'avis de Barth, Senart est très explicite :

« La Bhakti, dit-il, a certainement dans l'Inde de très profondes racines. Elle est beaucoup moins un dogme qu'un sentiment ; ce sentiment, toute la suite de l'histoire et de la poésie en atteste la vitalité puissante. Déjà, dans les hymnes védiques, l'enthousiasme pieux éclate en expressions vibrantes de quasi-monothéisme ; le goût passionné de l'« Un » pénètre la plus ancienne métaphysique : les Hindous, même aryens, étaient largement préparés à s'incliner devant des unités divines. Les personnalités surhumaines devaient sortir en nombre de la fermentation religieuse que, au-dessous du niveau traditionnel, favorisait, avec les mélanges ethniques, le pullulement des traditions locales et qui poussait au premier plan des figures comme Vishnu, Krishna, Çiva, soit entièrement nouvelles, soit renouvelées par leur importance imprévue. Il n'était besoin pour cela d'aucune action étrangère. » (3).

Nous inclinons vers l'opinion soutenue par Barth et Senart. La

(1) BARTH, *Œuvres*, I, p. 193.

(2) Id., p. 194.

(3) SENART, *La Bhagavadgîtâ*, Introduction, p. 36.

Bhakti n'est point spécifiquement sémite. C'est un sentiment universellement répandu. La Bhakti naît tout naturellement quand la dévotion s'adresse à un seul Dieu personnel. La Bhakti, au sens où on l'entend dans l'Inde, est une dévotion pleine d'affection et les traditions dont elle s'inspire appartiennent à la pensée aryenne plutôt qu'à la pensée sémitique.

Nous n'avons pas de données suffisantes pour établir s'il y a eu, dans la période épique, un échange d'idées entre les Nestoriens et les Hindous. Nous ne voulons pas dire que l'évolution de la Bhakti n'a jamais subi aucune influence étrangère ; du moins après l'avènement de l'Islam dans l'Inde, nous allons le montrer plus loin, le point de vue religieux des Hindous, quoique toujours fondé sur des bases anciennes, se modifia beaucoup.

Le mouvement de la Bhakti se laisse facilement diviser en deux périodes bien distinctes. La première va du temps de la Bhagavadgîtâ jusqu'au treizième siècle, moment auquel l'Islam pénétra dans l'intérieur du pays. La deuxième période s'étend du treizième jusqu'au seizième siècle — époque de profonde fermentation intellectuelle, résultat naturel du contact des deux religions. Comment et dans quelle mesure l'influence de l'Islam a-t-elle aidé le sentiment de la Bhakti, qui déjà existait dans l'Inde, à devenir une doctrine et un culte ? C'est là un problème d'une très grande importance historique, dont la solution correcte est nécessaire pour bien comprendre la formation de la civilisation hindoue moderne.

Dans son premier développement, la Bhakti n'était qu'un sentiment individuel. La religion de Vâsudeva était l'expression naturelle de ceux qui ne trouvaient pas une satisfaction spirituelle et morale dans le système intellectualiste et spéculatif des Upanisads et dont l'âme était avide d'un Dieu personnel, plus compréhensible que le Dieu impersonnel, sans passion ni morale, de la philosophie panthéiste des Brahmanes. La doctrine du Pancarâtra et l'*Ekântika-dharma* de la *Bhagavadgîtâ* sont basés sur l'idée que l'adoration affectueuse d'un Dieu est un moyen d'obtenir le salut ; mais on ne peut pas dire que ce soient là des systèmes

monothéistes de la religion. En effet, le problème principal est de libérer l'âme des passions égoïstes et basses, et cela par l'intermédiaire de la Bhakti envers Vâsudeva, le Dieu suprême. Les Bhagavats ont, plus tard, identifié Vâsudeva avec Krsna, un des auteurs des hymnes védiques (1), pour créer un dieu personnel. Mais les auteurs de la Bhagavadgītā, qui n'étaient eux-mêmes que des Brahmanes, y ont introduit les conceptions panthéistes de la théosophie des Upanisads. On y trouve Nârâyana, le dieu personnel, à côté de l'Antaryâmin, l'être immanent qui est la force motrice de la vie et de l'univers ; on y voit aussi les traces d'influences des écoles du Sankhya et du Yoga.

Les contradictions philosophiques de la *Bhagavadgītā* montrent que les auteurs de ce livre, malgré un fort penchant vers l'adoration d'un Dieu personnel, étaient saturés de traditions de la philosophie classique des Upanisads et qu'ils n'avaient pas pour objet de constituer un système définitif, philosophique ou théologique, mais seulement d'établir un compromis entre les différentes écoles de la philosophie hindoue. La doctrine de la Bhakti était le point central autour duquel les différents systèmes se sont réunis pour combattre l'athéisme bouddhique. Le compromis s'établit d'une manière qui montre toute l'ingéniosité brahmanique. Les Bhagavats ont adopté la philosophie des Upanisads et les principes du Yoga; le sankhya-yoga a admis l'existence d'un Dieu unique (2). Ce compromis était d'autant plus nécessaire qu'il existait, à cette époque, entre les différentes écoles philosophiques, des divergences profondes sur l'explication de la Prakṛti (la nature) et de lī Mâyā (l'illusion) (3).

Malgré l'élévation du sentiment monothéiste qu'elle exprime, la *Bhagavadgītā* tend vers la philosophie panthéiste. A plusieurs endroits, elle ethjtaurite non setileihent les idées, mais jusqu'à la jinraséologie de Upanisad's (4). Seulement, elī y introduit uri

(1) R. G. BHANDARKAR, *Vaisnavism*, etc., p. 12.

(2) GRIERSON, *Encyclopaedia of religion and ethics*, vol. I, p. 446.

(3) HoiwttNs, *The religions of India*, p. 400.

(4) TEIANG, *Bhagavatgītā*, p. 66.

peu de la chaleur de la Bhakti, et attache une valeur particulière au côté moral de la vie. Nârâyaiia et Vâsudeva, les seuls dieux des Bhagavats, paraissent souvent s'effacer devant le Brahman, la vérité abstraite et suprême du Vedânta. D'ailleurs, la *Bhagavad-gîtâ*, loin de se montrer hostile **aux** Vedas, si violemment critiqués par les Bhagavats du Moyen-Age, enjoint, au contraire, de les respecter.

Elle reconnaît le *Bhaktimârگا*, le chemin de la dévotion, et le *Jnâna-mârگا*, le chemin du savoir, comme deux moyens d'obtenir le salut. C'est un exposé à la fois théiste et panthéiste, émotionnel et spéculatif.

Plus tard, dans le *Bhâgavatapurâna* et dans les aphorismes de Sândilya, deux livres qui contiennent les enseignements de l'école de la Bhakti, on a essayé d'introduire un peu d'émotion pour alléger le lourd fardeau des rites et du dogme. Comme dans la *Bhagavadgîtâ*, on trouve dans ces livres des tendances à la fois panthéistes et théistes ; cependant, la conception panthéiste de la vie, habitude primitive et invétérée des Hindous, et la foi dans les Vedas sont, sans nul doute, les traits les plus marquants de ces ouvrages faits, comme la Gîtâ, par des auteurs qui ne s'écartent jamais de la tradition brahmanique. « Toutes les fois que la voie antique du Veda proclamée par toi pour le bien du monde, est obstruée par les voies mauvaises de l'hérésie, tu revêts alors la qualité de bonté », dit le Bhâgavatapurâna (1). Et, à propos de la Mâyâ : « Ce mondé, qui est illusion, cours incessant des Qualités et suites de l'ignorance, n'a pas de réalité pour toi. » (2).

Les aphorismes de éândilya, qui expliquent la doctrine de la Bhakti sous ses aspects variés, admettent la Maya et approuvent l'adoration des idoles, ces deux principes essentiels du Brahmanisme, l'un destiné aux intellectuels et l'autre à la masse du peuple. On y lit au sujet de la Mâyâ : « Son pouvoir [se reconnaît]

(1) E. BURNOUF, *Bhagavatapurâna*, p. 240.

(2) *Ibid.* y p. 123 (Voyez aussi les pages 192, 195, à **propos de la Maya**).

dans la totalité de la création non intelligente. » (Aphorisme 86) (1).

L'adoration des idoles est justifiée puisque ce sont des objets particuliers de la méditation :

« Mais la réduction [apparente] de la méditation est accordée à cause de la facilité [qu'offre] un objet visible. » (Aphorisme 65) (2).

Ainsi, ce qui frappe dans la première période de la Bhakti, est qu'on n'y trouve aucun enseignement hétérodoxe ni aucun doute sur l'infailibilité des Vedas. La *Bhagavadgîtâ* reconnaît jusqu'au système social des castes (3). Depuis l'achèvement des grandes épopées et jusqu'à l'avènement de l'Islam dans l'Inde, la religion des Hindous restait un mélange des deux tendances différentes, le panthéisme des intellectuels et le polythéisme déiste du peuple. Nous tâcherons de montrer comment les tendances déistes de l'Hindouisme ont abouti au monothéisme, grâce au contact de l'Islam, religion basée sur la foi et sur le positivisme arabe.

C'est au onzième siècle que Râmânûja a donné une base philosophique aux enseignements du Vaisnavisme. 11 représente la réaction contre la philosophie Advaita de Çankarâcârya, dont le commentaire sur les Brahmasûtras avait séduit la pensée de l'Inde entière. Râmânûja a fait à son tour un commentaire des Brahmasûtras; il y a réfuté Çankara auquel il a opposé sa propre interprétation basée sur l'idée théiste. Il a mis en système les tendances émotionnelles et théistes de la Bhakti et a déterminé la philosophie du Vaisnavisme. Le Vaisnavisme, à la fois philosophie et culte, avait subi des variations au cours du temps. Les différences d'opinion les plus subtiles donnaient prétexte à des discussions. Nimbârka, qui fut le fondateur de la secte du Sanakâdi-

(1) E. B. COWELL. *Aphorisms of Sandilya*, p. 89.

(2) *Ibid.* p. 62,

(3) TELANG, *Bhagavadgîtâ*, p. 22 (introduction). Cf. Bh.-G., iv, 13: « J'ai créé la division en quatre classes que distinguent les gunas et les devoirs qui lui sont propres. » (Trad. E. Senart).

sampradâya, concevait l'esprit humain comme distinct de **l'esprit divin dont il fait cependant partie. Cette théorie s'appelait** Dvaitâdvaitavâda, ou « l'unité double » (1). Selon Râmânûja, l'esprit suprême, ou Visnu, comporte deux aspects : le Paramâtma, qui est la cause de toute l'existence, et le Viçesa, les attributs. Il n'y a qu'une existence, celle du Paramâtma, le reste comporte ses attributs, et ceux-là aussi sont réels et permanents.

Râmânûja est un moniste ; mais, contrairement à Çankara et à son école, il ne croit pas que le Dieu suprême soit exempt de forme et de qualités. Sa doctrine du monisme qualifié, ou Viçistâdvaita, établit l'unité de Dieu, doué d'attributs. Selon lui, il n'y a aucune contradiction dans l'unité se manifestant dans les pluralités externes. Il ne considère pas l'apparence cosmique comme fausse, mais comme un aspect, *prakâra*, de Dieu. La relation entre Dieu et le Cosmos lui apparaît comme celle de la lumière et des objets illuminés (2). Ses enseignements et les trois écoles du Bhakti-mârگا qui se sont fondées après lui — le Brahma-sampradâya, le Rudra-sampradâya et le Sanakâdi-sampradâya — se sont superposés à la thèse de Çankara. Selon ces écoles, les partisans de Çankara étaient des *mâyâ-vâdin*, prêcheurs d'Illusion.

Râmânûja, Hindou orthodoxe et pratiquant, ne ressemblait pas à certains réformateurs venus après lui et qui ont subi l'influence de l'Islam. Contrairement à Kabîr et à son école, il n'a jamais prêché aucune doctrine hétérodoxe impliquant le désaveu de l'autorité des Vedas et des traditions brahmaniques. Ce qui importe, selon lui, est la méditation sur Dieu ; le peuple y arrive en adorant les idoles, et ceux qui n'ont pas besoin de moyens intermédiaires, par la concentration intérieure qu'il appelle *antaryâmin*. Il attache beaucoup d'importance à l'observation des rites religieux. Les Râmânûjas observaient très scrupuleusement les rites des repas et les règles de la caste. Leur langue officielle

(1) T. RAJAGOPALCHARYA, *Sri Ramanujacharya*, p. 40.

(2) HASTINGS, *Encyclopédia of religions and ethics*. Vol. x, p. 572.

était le sanskrit et l'enseignement était strictement confiné dans les fautes castes de la société hindoue. Les Çûdras n'avaient pas accès à leur ordre. Les Brahmanes seuls pouvaient être initiés. Le succès que cet enseignement obtint dans l'Inde profita aux écoles ultérieures de la Bhakti. Ainsi qu'il arrive très souvent dans l'histoire, Râmânûja, malgré son conservatisme, avait involontairement préparé la voie pour les réformateurs qui lui succédèrent et qui eurent plus de courage intellectuel et moral que lui.

On a beaucoup discuté sur le point de savoir si Râmânûja avait subi des influences étrangères. M.G. Grierson croit que ses tendances monothéistes ont été empruntées au christianisme. La conception d'une vie éternelle « tout près du Seigneur », telle que nous la trouvons chez Râmânûja, serait, de l'avis de ce savant, une idée chrétienne (1). Il pense, en outre, que Râmânûja a dû faire la connaissance des moines chrétiens à Mylapore, où il y avait une église syriaque chrétienne, et que toutes ses idées s'en sont ressenties. Cette thèse ne repose pas sur des données suffisamment sûres. Il est vrai que Râmânûja avait d'abord adhéré à l'école Âdvaita de Çankara, et qu'il s'en est détaché ensuite ; rien ne prouve, cependant, que ce changement ait été déterminé par des influences chrétiennes. D'abord, les communautés chrétiennes étaient insignifiantes et ne jouaient aucun rôle marquant dans la vie de la société hindoue. Il est très douteux qu'il y ait jamais eu, au Moyen-Age, contact réel entre les Hindous et les Chrétiens. Mais il y a d'autres circonstances qu'il ne faut pas négliger. Déjà, les Alvars vaisnavites et les Adiyars çivaïtes (mystiques hindous du Sud au dixième siècle) avaient composé des hymnes populaires (*prabandha*), empreints d'une puissante émotion religieuse. D'un autre côté, il ne faut pas négliger l'influence croissante de l'Islam au Malabar et au Guzerate. Après la conquête du Sind, les Musulmans, comme on l'a vu plus haut, s'étaient mis à coloniser le littoral ouest de l'Inde. Leurs mission-

(1) J. R. A. S. 1907, p. 814.

naires et leurs, Soufis avaient converti à l'Islam beaucoup d'Hindous de basse classe.

L'historien Zain al-Din qui a vécu au seizième siècle, parle de la propagation de l'Islam au Malabar au neuvième siècle (1). Le commerce de la mer d'Arabie, qui ayant, l'arrivée des Portugais était dans les mains des Arabes, fut une des causes principales de l'immigration musulmane sur la côte de Malabar. Un tombeau dans le cimetière de Pantâyini Kollan porte encore une inscription datant de 818 A.D, et une mosquée de Madâyî, qu'on croit fondée par Malik bin Dinar, porte la date de 1124 A.D. L'influence de ces commerçants Arabes fut très effective, surtout parmi les pêcheurs qui entraient à leur service (2). Au onzième siècle, du temps même de Râmanuja, Abdullah, célèbre missionnaire musulman, fondateur de la secte shiite des Bohras, avait fait beaucoup de conversions sur la côte du Malabar et au Guzerate (3). Cette activité intense de l'Islam, religion basée sur la foi et la dévotion, devait certainement attirer l'attention de Râmânûja et lui suggérer certaines réflexions. Nous ne voulons pas affirmer que l'Islam a exercé une influence directe sur Râmânûja; la question, d'ailleurs est fort discutable; qu'il nous suffise ici d'avoir indiqué quelques faits et circonstances historiques.

Le moment le plus important de l'histoire religieuse de l'Inde du Moyen-Age fut la création d'une nouvelle secte par Râmânandya, un disciple de Râmânûja, le cinquième de ses successeurs, si l'on admet la liste de la *Bhâktamâlâ* :

1° Râmânûja ; 2° Deyâcârya ; 3° Haryânanda ; 4° Raghavânanda ; 5° Râmânanda.

D'après certains témoignages, Râmânanda a dû assister aux énormes progrès de l'Islam dans le nord de l'Inde, sous le règne des Khiljis et des Tughluks (4). La plupart des nouveaux convertis

(1) ZAIN AL-DÏN, *Tuhfah al-Mujâhidîn*, p. 28.

(2) INNÉS, *Malabar*, p. 436.

(3) R. E. ENTHOVEN. *Tribes and Castes of Bombay*, vol. III, p. 72.

(4) D'après la *Bhâktamâlâ*, il serait né en 1299 A. D. et aurait vécu cent ans. Mais, dans ce cas, Kabîr n'aurait pu être son disciple, ainsi que le veut la tradition.

acceptaient l'Islam de bon gré, puisque, comme nous l'avons déjà dit, il leur donnait un rang social plus élevé ; d'autres le firent sous la pression des circonstances politiques. Au cours de ses pérégrinations, Râmânanda a dû prendre connaissance des idées islamiques et peut-être en fut-il inspiré à son insu. Toujours est-il qu'à son retour à Bénarès, on ne voulut plus l'admettre dans l'ordre auquel il avait appartenu autrefois, mais dont il critiquait les pratiques rigides.

C'est alors que Râmânanda fonda son école et renonça à toutes les distinctions irrationnelles de la caste. Ses disciples prirent le nom d'Avadhûtas, les Détachés, car ils se considéraient comme détachés de toutes sortes de superstitions religieuses et sociales. La substance de leur doctrine se trouve dans un vers attribué à Râmânanda :

*Jâti pâti pûchai nahi koï,
hari ko bhâjû so hari ko hoï.*

« Qu'on ne demande pas la caste et la secte ; celui qui adore Hari est à Hari. »

Râmânanda (1) et ses disciples ont prêché la Bhakti dans les langues du peuple, et ce fut une des raisons de leur popularité. Parmi ses douze disciples, il y avait un tisserand musulman, Kabîr, un corroyeur, membre d'une des castes les plus basses, et un barbier. Les légendes qui se rattachent aux disciples de Râmânanda montrent le caractère populaire de cette révolution religieuse.

L'enseignement de Râmânanda et de ses disciples avait créé parmi les Hindous deux écoles distinctes. La première, tout en enrichissant l'hindouisme par l'introduction de la Bhakti, conservait en même temps l'autorité des Vedas. Elle ne voulait pas

(1) Tous ses disciples ont enseigné dans les langues indigènes. De l'enseignement de Râmânanda lui-même, il ne reste presque rien, sauf quelques vers transmis par la tradition orale. Mais il paraît certain qu'il faisait ses discours dans la langue du peuple. C'est à cette innovation qu'on doit la création d'une littérature en Hindi qui, jusqu'alors, avait été considéré comme un patois vulgaire, la seule langue des savants étant le sanskrit.

rompre avec la tradition du passé. Cette école est représentée surtout par Nabhadâsa, l'auteur de la *Bhâktamâlâ*, qui a vécu sous le règne d'Akbar, et par Tulsîdâs, le grand poète qui a donné une **forme** littéraire aux sentiments et à la religion de la **Bhakti**. Sa poésie a popularisé le culte de Râma. En adorant Râmacandra comme l'incarnation personnelle du Dieu suprême, cette école a relevé le niveau moral de l'Hindouisme. Son enseignement a purgé la société hindoue de la sensualité mystique inhérente au culte de Krsna, dont Nimbârka, Vallabha et Gaitanya ont été les maîtres les plus célèbres. Vallabha en particulier avait répudié tout ascétisme et prêché, par l'intermédiaire des symboles mystiques, la pleine jouissance sensuelle. Ce culte dégénéra dans le peuple et prit la forme d'une adoration obscène du sexe. L'école de Râmânanda essaya partout dans le nord de l'Inde de combattre l'influence démoralisante du Krsnaïsme.

Une autre école, née elle aussi de l'enseignement de Râmânanda et représentée par Kabîrdâs et quelques autres, prêchait un système religieux strictement monothéiste, enseignait l'abolition absolue de la caste et mettait en doute l'autorité des Vedas et des autres livres sacrés. Les adeptes de cette école étaient essentiellement hérétiques. Ne croyant pas à l'autorité religieuse, ils étaient plus accessibles aux influences étrangères. L'école de Kabîr a cherché à comprendre l'Islam et même à établir un système synchrétique approprié à la vie des Hindous. Sa doctrine était assez large pour incorporer les principes islamiques. Elle a tendu à créer une religion commune aux Hindous et aux Musulmans de l'Inde.

Ainsi donc, l'avènement de l'Islam dans l'Inde coïncide avec un puissant essor des sectes déistes qui ont révolutionné la vie religieuse des Hindous en y introduisant une conception personnelle et définie de Dieu. Par la nature des choses, l'Islam devait servir de stimulant intellectuel à ceux qui étaient rebutés aussi bien par le formalisme rigide des rites et le dévergondage tantrique que par les subtilités métaphysiques des Brahmanes. M. Kennedy a bien montré dans quelle mesure l'évolution de la Bhakti, doctrine indigène, a été pénétrée d'influences islamiques.

« Le monothéisme des poètes et des mystiques du quinzième siècle et des siècles suivants », écrit M. Kennedy, « est plus défini et plus éthique ; leur expérience religieuse est plus profondé, et ils aspirent à une religion universelle ou, au moins, à une religion qui s'élève au-dessus de la caste... Je considère comme probable que cet élan de la pensée religieuse en question à été dû, en grande partie, à l'Islam ; dans la mesure où elle contenait des élément» chrétiens, elle les avait reçue indirectement par l'intermédiaire des Soufis. La notion hindoue de la Bhakti passe par toutes les notes de la gamme, de la magie pure à un sentiment de dévotion affectueuse, de renoncement passionné et de quiétisme passif qui se plaît à se réfugier en Dieu. Que l'esprit hindou fût capable ou non d'atteindre, sans être aidé, à un degré supérieur, toujours eât-il qu'il fut exposé à des influences étrangères et que son évolution en fut secondée. » (1).

Nous avons essayé de montrer que la Bhakti, dans la première période de son développement, avait ses racines dans les conditions religieuses de l'Inde. Dans la seconde période, alors que dé Simple gentiment die devient un culte précis et défini, elle subit des influences étrangères, déterminées en premier lieu par l'avènement de l'Islam dans l'Âryavarta. Nous montrerons plus loin comment les enseignements des Bhagats réformateurs furent influencés par l'Islam.

(1) J. R. A. S., 1906.

CHAPITRE IV

KABIR ET SON ENSEIGNEMENT

La personnalité de Kabîrdas ou Kabîr, comme on l'appelle communément, est aussi intéressante que mystérieuse. Toute sa vie, de sa naissance à sa mort, est obscure. En effet, en dehors des récits légendaires et traditionnels, on a peine à trouver une confirmation historique de son existence réelle. Abstraction faite des œuvres dont il passe pour être Fauteur, le premier texte qui parle de lui est le *Janam Sâkhl* du guru Nânak, qui fait partie de l'*Âdi Granth*, le livre sacré des Sikhs (1), mais qui, lui non plus, ne saurait être considéré comme un témoignage historique au sens précis de ce terme. Les historiens musulmans passent généralement sous silence la personnalité et l'œuvre de Kabîr (2). Il se peut que, préoccupés, selon leur habitude, des exploits militaires des conquérants, ils aient dédaigné un mouvement essentiellement populaire par sa nature et par ses origines. Il se peut aussi que l'homme connu sous le nom de Kabîrdas ait été une espèce de création collective, personnifiant le mouvement d'idées qui doit son origine au premier contact de l'Inde avec la pensée de l'Islam. L'imagination populaire rassemble souvent une foule de légendes autour de n'importe quel nom et en fait surgir un personnage auquel elle communique la vie intense de ses propres aspirations et les tendances de sa propre pensée.

Le nom de Kabîr est un nom musulman (3). D'après la légende

(1) Voir *infra*, chap. vi.

(2) On trouvera à kl lin du chapitre suivant la seule mention qu'en a laissée Mohsin Fânî, historien musulman du XVII^E siècle.

(3) En arabe, *Kabîr* veut dite « grand ». Ce nom, assez répandu parmi les Musulmans de l'Inde, est une des appellations d'Allah.

répandue dans le Nord de l'Inde — pays où on localise son activité et où subsistent, aujourd'hui encore, des traces de son influence — il aurait été le fils illégitime d'une veuve brahmane. Pour cacher sa honte, elle jeta l'enfant dans un étang dit le Lahar Talao, à Bénarès. Ali, un tisserand musulman, aperçut le petit, en eut pitié et le rapporta chez lui. Sa femme Nîmâ ne lui avait pas donné d'enfants ; ils adoptèrent le petit rescapé. On le porta chez le Cadi, qui consulta le Coran pour y trouver le nom qu'il fallait donner à l'enfant (1). Le premier mot qui frappa les yeux du Cadi fut « Kabîr ». Désormais, l'enfant s'appela Kabîr. Les sectateurs de Kabîrdâs disent qu'il est né dans l'année Sambat 1455 (1398 A. D.) et qu'il a vécu dans le quinzième siècle. Il a dû être le contemporain des rois Lodhis et voir la chute de l'empire turc et l'établissement de l'autorité mongole dans l'Inde.

On dit qu'il a suivi la profession de son père adoptif. Il y fait allusion dans ses vers. Il explique les mystères de l'existence humaine dans des termes employés par les tisserands du Nord de l'Inde. Ainsi :

*As julhâ kâ marman na jânâ,
jinh jag âni pasârinhi tânâ.
mahî akâs dou gâd khândâyâ
când suraj dou narl banâyâ...
kahahî kabîr karam se jorl
sût kusût binai bhal korî (2).*

a Personne ne sait le secret de ce tisserand qui, en venant dans le monde, a tendu la trame. La terre et le ciel sont les deux trous qu'il a creusés. La lune et le soleil, les deux navettes qu'il a fabri-

(1) On se sert du Coran pour prédire l'avenir aussi bien que pour choisir le nom d'un enfant.

(2) *Bijâk*, éd. Bicar Dâs, Ramainî 28, Allahabad (R. Narain Lai, 1928). C'est à ce texte que je me rapporterai constamment dans la suite.

quées. Kabîr dit : c'est d'après le karma que le bon tisserand tisse la paire, bon fil et mauvais fil. »

Il dit encore :

tû bahman mal Kâsî kâ julhâ, bûjhu mora giyânâ (1).

« Tu es Brahmane, je suis un tisserand de Kâsî. Comprends mon savoir. »

A quelqu'un qui lui demandait de renoncer à son métier, il répondit :

*Julha binhu ho harinâmâ, jâke sur nar muni dharë dhyânâ
tânâ tanaiko ahiithâ linhau, carkhi cârihiî beda.
sarkhûti ek râm narâyan, pûran pragate kâmâ...
când suraj dui goda kîn hau, mâjh dîp kiyo majhâ...
tîni lok ek karigah kîn haiî, digmag kîn haiî tânâ,
âdi purus baithâvan baithe, kabîrâ joti samânâ (2).*

« Le Tisserand tisse le nom de Hari sur qui les dieux, les hommes et les saints fixent leur méditation. Après avoir étendu son fil, il a fait le trou. Sa roue, ce sont les quatre vedas. Un poteau est Râm Nârayan, il montre le travail complet. La lune et le soleil forment les deux pédales et la pâte est faite avec la lumière du milieu... Des trois mondes, on a fait un métier, et le fil est le chemin de l'horizon. Où l'âme suprême réside, Kabîr est tout lumière. »

On peut rapprocher de ces passages attribués à Kabîr lui-même, les lignes suivantes empruntées à *Yâdigranih*, le livre sacré des Sikhs :

*Musi musî rovai kabîr kl mây
e bâlak kaise jîvâhi raghurây
tanânâ bunânâ sab tajyo hai kabîr
hari kâ nâm likhi liyo çarîr.
jab lag tâgâ bâhaiî behi*

(1) S. S. DÂS, *Kabîr Granthavalî*, p. 330.

(2) *Sabd*, 64.

tab lag bisavai râm sanehi
occhl mati rneri jâti jolâhâ
hari kê nâm lahyô mal lâhâ.
kahat kabîr sunahu meri mai
hamârâ inkâ data ek raghurâi.

« Sanglotant sans cesse, la mère de Kabîr pleure : cet enfant, comment vivra-t-il, ô Roi des Raghu ? Trame et chaîne, Kabîr a tout abandonné ; le nom de Hari, il Ta écrit sur son corps. — Tant qu'on carde le fil, on oublie Râm l'affectueux. Rasse est mon intelligence, ma caste est celle des tisserands, le nom de Hari est le gain que je gagne. Kabîr dit : écoute, ma mère, pour nous et pour eux, Dieu est un, le Roi des Raghu. »

Rien qu'élevé dans une famille musulmane, Kabîrdâs aurait trouvé le moyen de s'initier aux textes sacrés des Hindous. Dans ses premières années, il semble avoir été influencé par l'enseignement de Gosain Astânand, un saint hindou de Rénarès, grâce auquel il aurait appris la philosophie religieuse et les traditions de l'Hindouisme. A un âge assez avancé, il devint le disciple de Râmânanda qui, comme nous l'avons vu plus haut, s'était séparé de ses confrères sur la question des règles rigides de la caste. Kabîr fut admis au nombre des disciples de Râmânanda, bien que certains d'entre eux s'y fussent opposés, car leur tolérance à l'égard des Hindous de basses castes ne s'étendait pas toujours aux Musulmans. Quoi qu'il en soit, Kabîr se rallia à la secte de Râmânanda. Certaines de ses conceptions étaient hérétiques aux yeux des Râmavats, les adeptes de Râmânanda, et de l'hindouisme en général ; cependant, malgré ces divergences, il continua à pratiquer la Rhakti envers Râma, qu'il ne croyait pas distinct de l'Allah des Musulmans. Il l'adorait comme l'Etre suprême, le Rédempteur du monde et la personnification de toute bonté.

Le but principal des enseignements de Kabîr était de trouver un *modus vivendi*, un moyen acceptable de réconcilier les différentes castes et les communautés religieuses du Nord de l'Inde. Il voulait abolir le système des castes, ainsi que l'antagonisme des religions, basé sur la superstition aveugle ou sur l'intérêt égoïste

d'une minorité exploitant l'ignorance des autres. Il voulait établir la paix religieuse et sociale parmi les peuples qui vivaient ensemble, mais qui croyaient avoir des intérêts différents. D'après son enseignement, résumé dans le *Bijak*, le livre qui fait autorité en tout ce qui concerne **Kabîr et son système**, il n'a jamais pensé à fonder une nouvelle religion, ainsi **qu'il en advint** après sa mort. Il voulait seulement donner une ampleur syncrétique au mouvement de la Bhakti qui avait pris de son temps un essor particulièrement puissant. Il faisait, par conséquent, bon accueil à tous ceux qui partageaient sa manière de voir, **de** quelque religion qu'ils fussent.

Il constitua ainsi un groupe de disciples qui comportait des représentants des différentes castes et religions et dont les idées étaient empreintes d'une originalité toute particulière. Le système de Kabîr est une tentative de fusion entre le mysticisme islamique ayant pour objet une dévotion intense à un seul Dieu, et les traditions hindoues. La largeur compréhensive de sa culture et de ses opinions apparaît, comme nous allons le voir plus loin, non seulement dans son enseignement, mais aussi dans le fait que, même initié à la secte des Râmavats, il resta en communion spirituelle avec un Soufi musulman, le Sheikh **Taqî de Jhûsi**, établi aux environs d'Allahabad. Taqî était le fils de Shabân ul Millat. Il appartenait à l'ordre Suhrawardiya des Soufis. Ce fut lui, dit-on, qui donna à Kabîr le pouvoir spirituel d'effacer les divergences religieuses entre les Hindous **et** les Musulmans et de les souder en une seule collectivité. Les légendes hindoues mentionnent le Sheikh Taqî comme un théologien musulman orthodoxe qui avait eu une discussion avec Kabîrdâs. Ce dernier l'aurait amené à reconnaître ce qu'avaient d'irrational certains dogmes et certaines pratiques religieuses des Musulmans.

L'enseignement de Kabîr ne donne de préférence ni **aux** Hindous, ni aux Musulmans. Il admire **tout** ce **qu'il y a** de bon dans **les deux** cultes et condamne tout ce qui y est dogmatique et **irrational**. Il **déteste** l'esprit des **sacerdotes** aussi bien chez les **Brah-**

mânes que chez les prêtres musulmans. Il ne peut réprimer son indignation contre l'ignorance de ceux qui s'imaginent être les seuls à connaître le vrai chemin et le vrai Dieu. Selon lui, les différentes appellations de Dieu ne sont que des expressions d'une seule et même vérité. Il dit :

*(Bhâire) dui jagadis kaha te âyâ, kahu havane bharmâyâ,
Allah, Râm, Karimâ, Keso (harî), Hajrati nâm dharâyâ.
gahnâ ek kanak te gahnâ, ini mahâ bhâv na dûjâ.
kahan sunan ko dui karithâpini ek nimâj, ik pûjâ.
ahi Mahâdev vahi Mahammad, brahmâ, âdam kahiye.
ko hindû, ko turuk kahâvai, ek jimî par rahiye.
bed, kiteb padaï vai kutubâ, vai molnâ, vai pânde.
begari begari nâm dharâyê, ek matiyâ ke bhade.
kahâhî kabîr vai dûnaû bhûle, râmhî kinhû na paya,
vai khâssî, vai gây katâvaïn bâdahî janmâ gâvâya (1).*

« Frère 1 D'où sont venus les deux maîtres de l'univers ? Dites-moi quel est le fou qui a donné le nom d'Allah, Râm, Karim, Keshab, Hari et Hajrat? (2) Tous les bijoux sont faits d'or, la substance en est unique. En parlant et en écoutant, on imprime deux marques, l'une s'appelle *namâz* et l'autre *pûjâ*- C'est Mahâdev et c'est Mahomet ; on peut l'appeler Brahma ou Adam. Qui s'appelle Hindou ? Qui Turc ? (3) Tous les deux habitent la même terre (4). L'un lit le Veda, l'autre le Coran et la Khutba ; c'est le Maulana et c'est le Pandit. On donne des noms différents à des pots faits de la même terre. Kabîr dit : tous les deux sont égarés, aucun n'a trouvé Râm. L'un sacrifie des moutons, l'autre des vaches, et, dans leurs disputes, leur vie se perd. »

(1) *Sabd*, 30.

(2) Le mot arabe *Hazarat*, « présence », lignifie en Hindoustani « le prophète ». C'est un ternie de respect.

(3) Kabîr emploie le mot « turuk » pour désigner les Musulmans en général.

(4) Il convient de relever le sentiment patriotique chez Kabîr. Dans ce vers, il invoque, à titre d'argument rationnel, la communauté du milieu géographique, qui joue un grand rôle dans la formation spirituelle du peuple.

Ailleurs, il reprend le même sujet :

*Râm, Khodây, Sakti, Siv, ekai, kahu dhaû kâhi nihorâ,
bed, purân, kurân kitebâ, nânâ bhati bakhânâ.
Hindû, turuk, jaini au jogî, ye kal kahu na jânâ.
chav darsan mahâ jo parvânâ, tâsu nâm man mânâ
kahâhi kabîr hamhî pai baure î sabh khalak sayânâ (1).*

« Râma, Khuda, Çakti, Çiva ne sont qu'un. Dites à qui appartient la prière? Les Vedas, les Purânâs et le livre du Coran sont les diverses façons de le décrire. Hindou, Turc, Jain et Yogi, aucun n'en connaît le secret. Celui qui a ordonné les six systèmes, c'est son nom que mon cœur a accepté. Kabîr dit, cependant, moi seul suis fou, tout le monde est sensé. »

Les différences religieuses sont fortuites. L'humanité éternelle et essentielle est partout la même.

*Pete kâhun bed padâyâ, sunnati karaya turuk nahî âyâ
...tahiây ham tum ekai lohû, ekai prân biyâpai mohû.
ekai janî janâ samsara, kavan jnâna te bhayau ninârâ (1).*

« Personne n'a appris les Vedas dans la matrice. Le Musulman n'est pas venu dans le monde circoncis... Nous et tous y étions du même sang. La même semence m'a donné la vie. Une femme a engendré tout le monde. Quelle science vous a séparés ? »

*Gupat pragat hai ekai mûdrâ, kaho kahiye brâhman sûdrâ
jhûth garab bhûlo mati koî, hindu turuk jhûth kul doi.
jin yah citr banâiyâ, sancâ suttardhâr.
kahâhi kabir te jan bhale, le citravat nihâr (3).*

« Caché ou visible, c'est la même marque. Qui appellerez-vous brahmane et qui çûdra ? Qu'un orgueil faux ne vous perde pas ; il n'est pas vrai que l'Hindou et le Musulman sont deux races. Celui qui a fait ce dessin est un maçon exact. Kabîr le dit : ceux-là

(1) *Sabd*, 48.

(2) *Ramainî*, 1.

(3) *Ramainî*, 26.

sont de braves gens qui regardent l'image telle quelle est faite. »

Santo rāh duno ham dītha.
hindû turuk hatâ nahl mariaï, svād sabhanhi ko mīthâ.
Hindû barat ekâdasi sâdhaï, dûdh sihgârâ seti.
anako tyâgaï manko na hatkâi pâran karaï sagoti.
turuk rojâ (1) nīmâj gujâral, bismil (2) bâha pukârâi.
inkî bhist kahîi te hoi hai, sânjhai murgî mârâl.
hindu kî dayâ mehar turukan kî, donaû ghaf sô tyâgî.
vai halâl vai jhatke mârâl agi dunau ghar lâgî.
hindu turuk kî ek rāh hai, satguru ihai batâi.
kahâhî kabîr sunhu ho santo, rām na kaheu khudâi (3).

« O saints I J'ai regardé les chemins de tous les deux... Dans leur entêtement, l'Hindou et le Turc ne l'admettent pas. A chacun son goût est doux. L'Hindou observe le jeûne d'Ekâdasi (4) avec des *sihgâras* (5) et du lait. Il se prive de nourriture, mais il n'arrête pas son cœur. Le Turc fait des prières, observe le jeûne et crie à haute voix le *bismil*. Comment aurait-il le paradis : il tue une volaille chaque soir. L'Hindou a abandonné sa *dayâ* (charité) et le Turc son *mehar* (bienveillance). L'un (le Musulman) tue et appelle cela *halâl* (6) et l'autre dit *jhatkâ*. Les deux maisons sont en feu. Le chemin de l'Hindou et du Musulman est le même ; le Satguru nous l'a fait voir. O Saints, écoutez ce que Kabîr dit : on dit Râm, sinon [on dit] Khuda. »

(1) La notation exacte serait *rozâ*.

(2) *Bismil* est une abréviation de *bismillah-ir-Rahmân ir Rahîm*, le premier verset du Coran. Il est cité au commencement de chaque *surat* et veut dire : « Au nom de Dieu Bienfaisant et Miséricordieux ».

(3) *Sabâ*, 10.

(4) Les Vaiçnavites observent le jeûne d'Ekâdasi le onzième jour après chaque quinzaine du mois. D'autres Hindous l'observent moins strictement.

(5) *Singhâra* est le fruit d'une plante aquatique (*Trapa Natans*, *Macre nageante*) : châtaigne d'eau, cornue, etc.

(6) *Halâl* est tout ce qui est permis par le Coran. Le mot *halâl* est aussi employé en hindous ta ni pour désigner regorgement d'un animal selon les règles islamiques.

*Adam âdi sudhī nahi pai.
mâmâ havâ kaha te ai.
tab nahī hôte turuk ru hindû
mây ke rudhir pitâ ke bindû,
tab nahi hôte gây kasâl
tab bismillah kin pharmâi,
tab nahi hôte kul au jâtī,
dojak bhist (1) kavan utpâtī.
rnan masle ki khabari na jânâ
mati bhulân dui dīn bakhânâ (2).*

« Adam, au commencement, n'avait même pas idée d'où la mère Eve était venue. Il n'y avait ni Turc, ni Hindou dans le sang de la mère et dans la semence du père. Il n'y avait alors ni vache ni boucher (3). Il n'y avait personne pour dire le *bis-mil*. Alors il n'y avait ni race ni caste. De l'enfer et du paradis, lequel existait ? L'esprit n'a pu trouver la solution du problème : l'esprit, dans son ignorance, a proclamé deux religions. »

En dénonçant les symboles religieux et les superstitions, Kabīr ne fait grâce ni aux Musulmans, ni aux Hindous. Ses critiques des uns et des autres sont également sévères. Les rites qui constituent chacun des deux cultes lui paraissent également vains : c'est dans le cœur que réside la vraie foi :

*Allah Rāmjivo teri naī, janpar mehar hohu tum sâi.
kâ mûndi bhûmī sir nâye, kâ jal dêh nahâye...
kâ ûjû jap manjan kihe, kâ mahjid sir nâye
hridaya kapat nimâj gujâraī, kâ haj mahkâ jâye,
hindû ekadâsi karaī caubīsô, rojâ Mûsalmânâ.
giyârah mās kaho kin tare, ekahi rnâh niyânâ.
jo khudâya mahajid bastu hai, avar muluk kehikerâ...
pûrab disâ hari ko basa, pacchim alah mukâmâ.*

(1) *Dojak* (*dozakh*) et *bhist* (*bihisht*) sont deux mots persans qui désignent respectivement l'enfer et le paradis des Musulmans.

(2) *Ramainī*, 40.

(3) Ces vers montrent Pancienneté du « problème de la vache », qui joue un rôle si important **dana** la vie sociale de l'Inde.

*dil maha khoju dilhi mahâ khojo, ihai karimâ Râma.
ved, kiteb kaho kin jhûnthâ, jhûnthâ jo na bicârai.
sabh ghat ek ek kari jânai vai dûjha ke hi mârai...
...Kabir pauhrâ Alah Râmakâ, so guru pîr hamârâ (1).*

« Allah, Râm et âme sont tes noms. Tu es le seigneur de ceux à qui tu montres ta miséricorde... A quoi bon baisser jusqu'à terre la tête rasée, à quoi bon laver le corps avec de l'eau?... A quoi bon le *wuzu* (2), à quoi bon le nettoyage de vos dents avant la prière murmurée ? A quoi bon baisser la tête dans la mosquée ? Vous faites vos prières d'un cœur faux. Pourquoi aller en pèlerinage à la Mecque ? L'Hindou observe les vingt-quatre jeûnes de l'Ekâdasi, et le Musulman le jeûne de roda : pourquoi, dites-moi, s'écoulent onze mois, s'il ne reste qu'un mois ? Si Khuda (Dieu des Musulmans) habite seulement dans la mosquée, à qui appartient le reste du pays ?... La demeure de Hari est à l'Est. Allah habite à l'Ouest (3). C'est dans le cœur qu'il faut chercher; oui, cherchez dans le cœur. Ici, vous trouverez Karîm (4) et Râm, tous les deux. A qui faut-il dire que les Vedas et le Coran sont faux, faux celui qui ne réfléchit point ? Tous les corps savent dire « un, un »; c'est par un autre qu'ils sont affligés... Kabîr est le fils d'Allah et de Râjn, il est notre Guru et notre Pîr. » (5).

Tout ce qui, dans les religions, est extérieur, n'est que mensonge qui cache aux yeux des hommes le sens profond de l'existence :

*Jhûthe kê mandân hai, dharti asmânâ,
dasahîl disâ vâki phand hai jiv gherai ânû.
jog jâp tap sanjamâ, tîrath brat dâna.*

(1) *Sabd*, 97.

(2) *Wuzû* est la forme prescrite des ablutions qui précèdent la prière chez les Musulmans. Il n'est pas permis de faire ses prières sans avoir fait le *wuzû*.

(3) Parce que la Mecque est à l'ouest de l'Inde.

(4) *Karim*, « généreux », est un des noms de Dieu en Islam.

(5) Le Pîr est le chef d'un ordre des soufis, qui a le droit d'avoir des disciples.

*naudha bed kiteb haï, jhûfhe kâ banâ.
kâhû ke **bacnahl phurai**, kahû **karamâtî**.
mân badâi le rahe, hindu tûruk jâtî (1).*

« **Le mensonge** couvre **terre et ciel**. Les dix **régions y sont prises** et **il** enveloppe **l'esprit**. Le yoga, **le marmottage des prières**, les austérités, le contrôle de soi, les pèlerinages, les jeûnes, les aumônes, les neuf Vedas (2) et le Coran, tous sont le voile du mensonge. Pour l'un, la parole sacrée est vraie ; pour d'autres, les miracles. L'orgueil grandit sans cesse chez les deux races, l'hindoue et la musulmane. »

*Jin kalmâ kali mâhi padâyâ, kudrat khoj tinhu nâhi paya,
karimat karai kare kartûta, bed kiteb bhye sab rîtâ.
karmate so ju garabh avatariyâ, karimate jo nâmahî ko dhariyâ
karmate sunnati aur janeû, hindû turuk na jânai bheû... (3).*

« Celui qui a fait réciter la *kalimâ* (4) dans le kali-yoga ne savait le secret de la création. Les miracles, le karma, les pratiques religieuses, les Vedas, le Coran, ne sont tous que des rites. C'est à cause du karma qu'il y a orgueil des incarnations. C'est à cause du karma que les noms ont été établis. C'est à cause du karma qu'existent la circoncision et le cordon sacré. Ni l'Hindou ni le Turc ne savent le secret... »

*Santo dekhat jag baurânâ.
Sânc kahâu to mâran dhâvaï, jhûth ahî jag patiyana.
neml dekhâ dharmî dekhâ, prât karhî asnânâ.
âtam mari pasâhim pujaï unmdhâ kichuun jfiânâ
bahutak dekhâ pîr avliyâ, padaï kiteb kurânâ.
kai murld tatbîr batâvaï unimanhâ uhai jo jnânâ.*

(1) *Sabd*, 113.

(2) C'est-à-dire les six branches de la science védique, avec les trois *ras* (le Cranta, le Grhya et le Dharma).

(3) *Ramainî*, 39.

(4) Formule religieuse d'initiation chez les Musulmans : « La ilâh ill Allah Muhammad ar rasûl Àllâh », il n'y a qu'un seul Dieu et Mahomet est son prophète.

*...Pitar pâthar pûjan làge, tîrath garab bhulqfiâ,
mâlâ pahirë fopï pahirë chàp tilak anumânâ.
sakhî sabdai gâvat bhûle, âtam khabari ha jânâ.
Hindu kahaï mohi Râm piyârâ, turuk kahaï Rahimânâ.
âpus fnahâ dou lari lati mùyé, mardrh kâhu nâhî jâtîâ...
kdhâhî kdbir ëtiha ho tianto, l sab bhafâtn bhûlâtîâ... (1).*

« Saints, voyez comme le monde est fou. Si je dis la vérité, ils accourent pour me battre ; le monde croit au mensonge. J'ai vu celui qui observe toutes les pratiques des cérémonies, et celui qui est très pieux, qui prend son bain chaque matin. Il tue son âme et il adore les prières, et il n'a aucune intelligence. J'ai vu beaucoup de Pirs et de saints Musulmans qui récitent le Coran. Ils donnent leurs avis à leurs disciples selon leur savoir... Ils se sont mis à adorer le cuivre et les pierres. Ils se sont rendus fous par l'orgueil de leurs pèlerinages. Ils portent un bonnet, un rosaire, le signe du *tilak* (2) et croient à la logique (3). Ils perdent la raison en chantant des paroles et des quatrains et ne savent rien de l'âme. L'Hindou dit qu'il aime Râm et le Turc dit qu'il adore hahmâri. Tous les deux sè battent et perdent leurs vies. Aucun d'eux ne sait le secret. Kabîr dit, 6 saints, écoutez ! Tout cela n'est qu'erreur et inconscience. »

L'époque à laquelle on place ordinairement Kâbîf a été très mouvementée au point de vue politique et social. Le premier contact avec les conquérants musulmans a dû donner aux idées une orientation toute nouvelle et créer parmi les peuples du Nord de l'Inde une foule de difficultés. Ce sont toujours des phénomènes de ce genre qui bouleversent toutes les valeurs établies. L'individu prend conscience de lui-même et proteste contre toutes les règles et tous les systèmes stéréotypés et traditionnels.

(1) *Sabd*, 4.

(2) Le *tilak* est une marque faite sur le front avec une essence spéciale de santal.

(3) *Anumana* est un des huit système! de la déduction dans la logique hindoue.

Kabîr représente ce genre d'école extrémiste. Comme Ràmâ-nanda, son maître spirituel, Kabîr ne croyait ni dans les Vedas, ni dans les Castras. Il mettait en doute et révoquait l'efficacité spirituelle du tout. Il dit :

*...Nahî Mahàdev nahî Mohamad, hari hajrat kichu nahî.
Adam Brahma nahî tab hôte, nahî dhûp nahî châhî
asiy asai paigambar nâhî sahas athâsî mûnî.
...Bed kiteb na sumriti sanjam, nâhî javan parsâhî
bang nimâj na kalmâ hôte, râmau nahî khudâî..
...Lakh caurâsî jiyâ jantu nahî, sâkhî sabd na bânî..
Pûran Brahmna kahâte pragate, kirtam kin uprâjâ (1).*

« il n'y a ni Mahâdev ni Mahomet. Hari et Hajrat ne sont rien. Autrefois, Adam et Brahma n'existaient pas. Il n'y avait ni soleil ni ombre, ni les qtiatre-vingt mille prophètes, ni les quatre-vingt-huit mille munis... Il n'y avait pas de veda, de smrti, d'idée de contrôle de soi, d'âme, fli d'esprit. Il n'y avait pas d'invocation de la prière, ni de namâz, ni de kalima, et pas plus de Râma que de Khuda... Pas de quatre-vingt-quatre millions de créatures vivantes; ni quatrains, ni sons, ni paroles... Où le Purusa et le Brahma se sont-ils manifestés ? Qui a créé le karma ?

Le savoir scriptural, de quelque religion qu'il relève, ne suffit pas à résoudre les problèmes dont se préoccupe l'âme humaine avide de vérité :

*Padhi padhi pandit karu caturâi, nij muktî mohi kahahu bujhaî.
kahâ basai purus kavan so gîiû, pandit mohi sunâvahu nâû,
câri bed brahmai nij thânâ, muktik maram uhhu nahî jânâ.
Dan punn un bahut bakhânâ, apne maran kî khabri na jânâ.
ek nâm hai agam gambhîra, tahâvâ asthir dâs kabîra.
ciûntnâ jahiî, cadî sakai, râi na thahrâyâ*

avâgavan ki gam nahl, tahâ saklau jag jâya (1).

« A force de lire, le Pançlit fait montre de son habileté. Explique-moi mon propre salut. Où habite le Purusa ? Dans quel village est-il ? Pandit, voulez-vous me dire le nom de cet endroit ? Le brahmane s'établit dans les quatre Vedas, mais il ne sait pas le secret du salut. Il explique longuement la charité et le mérite, mais il ne sait rien de sa propre mort. Il y a un nom inaccessible et profond, dont Kabîrdâs se préoccupe. Où une fourmi ne peut monter et où une graine de moutarde ne peut se fixer, où il n'y a aucun chemin pour aller et venir, c'est là que tout le monde va ! »

L'observation des rites n'apporte pas le salut ; elle ne fait qu'aggraver les distinctions entre les hommes.

*Pandit bhûle padhi guni bedâ, âpu apan pau jânu na bhedâ.
saâjhâ tarpan aur sat karma, i bahu rûp karhî as dharmâ.
gâitri jug câri padhâi, pûchahu jâya mukti kin pal.
avar ke chiye let hau sUcâ tum te kahhu kavan hay nicâ...
...Kul marjâdâ khoyake, khojini pad nirbân* (2).

« Le Pandit s'est égaré, bien qu'il ait récité les Vedas ; lui-même ne sait pas le secret de son « moi ». Le soir il pratique la libation aux ancêtres et les six actes ; de ces formes externes il fait sa religion. Depuis quatre âges du monde, on récite la Gâyatrî ; c'est à se demander qui en a obtenu le salut. Si une autre personne vous touche, vous vous aspergez d'eau. Dites-moi qui vous est inférieur ?... Abandonnez toutes les distinctions de races, cherchez l'endroit du nirvana. »

*Kâji tum kavan kiteb bakhânî
jhakhhat bakat rahahu nisu bâsar, mati ekau nahî jârii,
sakti anumâne sunati kartu ho mal na badaûgâ bhâl,
jo khudâya teri sunati kartu hai, âpuhi kati kyô na âl*

(1) *Ramainî*, 34.

(2) *Ramairî*, 36.

sunati *karâya* turuk jo *honâ*, *aurati* ko *kâ kahiye*.
aradh sarîro nâri bakhânI, tâte hindû rahiye.
ghâli janeû brâhman honâ, mehrihî kâ pahirâyâ...
Hindû turuk kahà te âyâ, kin y ah rah calâi.
dil mahâ khoji dekhu khojâde, bhisti kahâ kinhi paï...
Kabiranha of Râm kî pakrî, ant calai pachitâi (1).

« O Cadi, quel livre expliquez-vous ? Vous restez à bavarder et à pleurnicher jour et nuit, mais votre esprit ne sait rien. Vous êtes fort en logique et vous faites la circoncision. Je ne discute point, ô frères. Si Dieu veut que vous soyez circoncis, pourquoi n'êtes-vous pas venus au monde circoncis ? Si la circoncision est obligatoire pour être Turc, que dites-vous de la femme ? La femme, qu'on appelle « la moitié du corps », resterait donc toujours une Hindoue ? Si on devient Brahmane au moyen du cordon sacré, que faites-vous porter à la femme ?... D'où viennent l'Hindou et le Turc, et qui est entré dans ce chemin ? Chercheur, regarde et cherche dans le cœur : le paradis, où est-il, qui l'a trouvé ?... Si Kabîr ne s'appuie pas sur la protection de Râm, à la fin viendra le repentir. »

Dar kî bât kahau darbesa,
bâdsâh hai kavane bhesâ.
kaha kûnc kahâ karai mukâmâ.
mai tohi pûchaû mûsalmânâ,
lâl jard kî nânâ bânâ,
kavan surti ko karahu salâmâ.
kâjî kâj karahu tum kaisâ,
ghar ghar jabh karâvahu bhaïsâ.
bakrî murl kin pharmâyâ,
kis ke hukum tum churî calâyâ.
dard na jânhu pir kahâvahu,

*boita padhi padhi jag fyharmâvahu...
din bhat nojâ rahat au, rât hanai ho hâyâ
yahai khùn vah bandagî kyônkar khuçî khudâya (1).*

« Renseignez-moi sur la maison, ô derviche ! Comment le roi est-il habillé ? Où va-t-il et où s'arrête-t-il ? O Musulman, je te demande. Rouges et jaunes sont les différents fils. Quelle est la forme que vous saluez ? O cadi, dans quel cas vous mettez-vous ? Dans chaque maison, vous avez ordonné le massacre des bœufs. Pour la chèvre et le poulet, qui vous a permis d'employer votre couteau ? Vous ne connaissez aucune compassion, et cependant vous appelez un Pîr (2). En récitant toujours des vers, vous trompez le monde... Dans la journée, vous observez le jeûne et dans la nuit, vous massacrez les vaches. Ici le meurtre, là cette dévotion : comment Dieu peut-il être content ? »

Kabîr est un critique, un réformateur enthousiaste ; c'est aussi un esprit créateur. Certes, on trouve dans le *Bijak*, le livre sacré de ses adeptes, attribué à Kabîr, des contradictions assez profondes. Dans certains passages, le poète nous apparaît comme un pessimiste qui met tout en doute ; ailleurs, il prêche avec une conviction ardente les principes de la Bhakti. La première explication qui s'impose, c'est que le *Bijak*, au lieu d'être l'œuvre d'un seul homme, ainsi que le veut la tradition, ne représente qu'un recueil de poésies plus ou moins disparates, dues à plusieurs auteurs. Nous n'essayerons pas ici d'apporter des précisions sur ce point ; la critique des textes kabiriens est encore à faire ; elle n'entre pas dans les cadres de la présente étude. En

(1) *Ramainî*, 49.

(2) Il joue sur les mots *dard* et *pîr*. En persan, *dard* veut dire la douleur, la souffrance, et c'est ce que désigne en Hindi le mot *pîr*. En persan, le mot *pîr* signifie *vieillard*, mais on l'emploie généralement dans le sens de *maître spirituel*.

attendant que les choses s'éclairassent de ce côté, nous croyons pouvoir admettre que l'auteur présumé du *Bijak*, comme tant d'autres penseurs, a passé, à divers moments de sa vie intérieure, par plusieurs états d'esprit et que son œuvre littéraire s'en est ressentie.

Ainsi donc, à un certain moment de son évolution, avant d'avoir trouvé une consolation spirituelle dans la Bhakti, Kabīr semble avoir passé par un état de transition sous l'empire duquel il s'exprime en termes très pessimistes :

*Tan dari sukhiyâ kâhu na dekhâ,
jo dekhâ so dukhiyâ.
...Bâte bâte sabh koi dukhiyâ,
kâ girhî kiya bairâgî.
...Jogi jangam te ati dukhiyâ,
tapsi ko dakh dunnâ...
Sâne kahaû to sabh jag khijhai,
jhûth kaha nahi jai
kahâhî kabir tel bhau dukhiyâ,
jih yah râh calai (1).*

« Je n'ai vu personne qui soit satisfait de la forme humaine. Tous ceux que j'ai vus, je les ai vus malheureux... Tout le long de la route, tout le monde souffre, qu'on soit père de famille ou ermite. Le yogin et le *jangam* (1) s'en viennent, malheureux. Ceux qui pratiquent la pénitence sont doublement malheureux. Si je dis la vérité, tout le monde se fâche, et je ne peux pas dire de mensonge. Kabīr dit : celui même est malheureux qui a mis (ce monde) en branle. »

Le monde, dit-il encore, n'est qu'une oscillation perpétuelle :

*Lobh moh ke khambhâ doû,
man se racyo hindol
jhûlhî jiv jahlt jahà lagi,*

(1) *Sabd*, 91.

(2) La secte des Liâgâyats. Ils portent l'emblème de Civa sous formé du *UAgn*.

*kituhûna dekhaû (thit) Jhaur,
catur jhulhi caturâiyâ,
jhûlhî râjâ ses.
când suraj dou jhûlhî,
unhu na ajna bhev.
lakh caurâsî jiv jhûlhî,
rabisut dhariya dhyân.
koti kalap jug bital,
ajahû na mâne hâri,
dharti akâs dou jhûlhî.
jhûlhî pavana nîr.
deh dhare hari jhûlhî thâdhe,
dekhahî hams Kabîr (1).*

« La concupiscence et le désir sont les deux poteaux : le cœur y a attaché une balançoire. Les vies du monde entier s'y balancent sans arrêt, nulle part je ne vois de repos. Les sages se balancent dans leur sagesse; le roi et les peuples s'y balancent. La lune et le soleil, tous deux, se balancent, ignorants de leur propre nature. Huit cents millions de créatures s'y balancent. Le fils de tous deux, se balancent et l'air et l'eau se balancent. Incarné, Hari se balance. Kabîr voit cela et il rit. »

Kabîr, pour employer sa propre métaphore, a balancé entre les deux religions, hésitant à accepter comme définitives les croyances de l'une ou de l'autre ; et c'est ce qui le rendit impopulaire, aussi bien parmi les Hindous que parmi les Musulmans. Les uns et les autres l'ont surnommé *nigorâ* (homme sans Guru et qui, par conséquent, s'écarte du vrai chemin).

Parfois, il se sentait désolé de voir contre lui le monde entier, avec toutes ses influences et toutes ses ressources. Il dit à ce sujet :

*Bhâi re bahut bahut kâ kahiye, birle dost hamâre.
gadan, bhajan, samvâran âpu, Rama rakhe tiû rahiye (2).*

(1) Bîjak, Hindola, 3.

(2) Sabd, 26.

« O frère 1 À quoi bon tant de mots ! J'ai à peine un ami à moi*
Je trais tout seul, je mange tout seul, je fais ma toilette tout seul.
Il faut vivre comme Rama le veut. »

Il se plaint de sa solitude :

*kali khotâ jag ândhrâ, sabd na mânai koyâ
jâhi kahaû hit âpunâ, sa uthi bairi hoyâ (1).*

« L'âge est perfide, le monde est sombre. Personne ne **fait**
attention à mes paroles. Le moment où je dis : c'est mon ami,
il se dresse comme un ennemi. »

Il a beau les solliciter, ni Hindous ni Musulmans n'écoutent
ses conseils :

*kitnu manââ pàv pari, kitnu manâû roy.
hindû pûjal devatâ, turuk na kâhû hoy (2).*

« Combien de fois je les implore en me jetant à leurs pieds
pour les persuader 1 Combien de fois je les implore en pleurant I
L'Hindou adore les idoles et le Turc ne veut frayer avec per-
sonne. »

Il est désolé de voir qu'il ne réussira pas dans sa mission huma-
nitaire de réconcilier les différents peuples et les différentes reli-
gions de l'Inde. Il s'écrie avec amertume :

kâhahi Kabir hamahi pai baure, i sabh khalak sayânâ (3).

«Kabîr dit : moi seul je suis fou, le monde entier est sensé. »

Mais l'instinct de réformateur sincère ne lui fait jamais défaut.
Le génie intuitif de Kabîr s'applique, avec toute sa force, à trouver
un principe de vie qui contienne les vérités communes de
toutes les religions. Malgré une foule de difficultés et de contre-
temps, il ne fut jamais découragé. Il savait bien que toutqe **qu'il**
disait était nouveau et **que**, peut-être, **les** conditions n'étaient

(1) *Sâkhî*, 186.

(2) *Ibid.*, 198.

(3) *Sabd*, 48.

pas encore tout à fait mûres pour son message, comme elles ne le sont jamais pour aucun message ; mais, en dépit de toutes **ces** réserves, il était plein de confiance en lui-même et certain du succès final de son apostolat. Il dit à ce propos :

*Dohrâ to nûtan bhayâ, pad hî na cinhai koyâ
jin yah çabd vivek kiya, châttra dhanî hai soya (1).*

« Mon distique est neuf. Ma stance, personne ne la comprend. Celui qui veut discerner les paroles, deviendra souverain et riche. »

Il n'a aucun scrupule de dire :

*Balihârî vahi dûdh kl jamë nikare ghîv.
âdhî sakhi kabîr kl, câri bed ka jlv (2).*

*Cârô bed parai kari hari sîn na laya hat,
bâli kabîrâ le gayâ pandit dhunde khet (3).*

« J'adore le lait d'où sort du beurre. Une moitié d'une Sâkhî de Kabîr contient la moelle des quatre Vedas. » « ...Après avoir lu les quatre Vedas, il n'a pas su trouver la raison de Hari. Kabîr a pris l'épi et le pandit cherche dans les champs. »

Kabîr est aussi catégorique en ce qui concerne l'abolition du système des castes. Il le considère comme arbitraire et injuste, et le dénonce ouvertement comme aucun réformateur Hindou, avant lui, n'avait eu le courage de le faire. L'Hindouisme est très tolérant en matière d'idées métaphysiques, si radicales et nouvelles qu'elles soient ; mais il ne peut souffrir aucune innovation dans son système social. Il est extrêmement intransigeant sur ce point.- Or, la caste a toujours été le point central du système

(1) Sâkhî, 62.

(2) Sâkhî, 131.

(3) Granthâvali, p. 88.

social du Brahmanisme. En s'y opposant, **sous** l'influence **des** idées islamiques, Kabîr a exercé une grande influence sur l'histoire religieuse et sociale de l'Inde. Voici quelques exemples, empruntés au *Bljak*, où il dénonce ce qu'il y a d'irrationnel dans la division*de la société en castes, de même que nous l'avons vu par ailleurs condamner la division du peuple en races turque et hindoue :

*Jo tu kartâ baran bicârâ,
janmat Uni dand anûsârâ,
janmat sûdra muye puni sùdrâ,
kritim janeu ghâli jag dhundrâ.
jo tum brâhman brâhmani jâye,
avar râh te kâhe na âye.
jo tum turuk turukanî jâye,
pet hi kahe na sunati karâye
kârî piyari dûhahu gai,
tâkar dûdh dehu bilgâi
chând kapat nar adhik sayârii,
kahânhi kabir bhaju sârangpânî (1).*

« Si tu délibères sur les castes — les trois naissent selon le même ordre : né çûdra on meurt également çûdra. En portant un cordon brahmanique qu'il a lui-même fabriqué, le monde est dans la confusion. Si tu es un Brahmane né d'une Brahmane, que n'es-tu venu dans le monde par une autre voie ? Si tu es un Turc, né d'une Turquie, comment n'étais-tu pas circoncis dans la matrice de ta mère ? Si vous faites traire une vache noire et une vache jaune, pourrez-vous ensuite distinguer le lait de chacune des deux ? Hommes ! Abandonnez l'idée illusoire de posséder un« grande sagesse. Kabîr dit : adorez celui qui tient l'arc à la main. »

*Nânâ rûp baran ek kîrîhâ,
câri bâran uhi kâhu na cinhâ.*

(1) *Ramainî*, 62. *Sâraôgpânî* est un nom de Visnu.

(2) *Ramainî*, 63.

*nast gaye kartâ nahî cinhâ
nast gaye avahî man dînhâ.
nast gaye jin bed bakhânâ,
bed padhe pai bhed na jânâ (2).*

« Celui qui unit les castes de formes diverses, ne distinguera aucune des quatre castes. Ils périssent, ceux qui ne connaissent pas le Créateur ; ils périssent, ceux qui livrent leurs corps aux autres ; ils périssent, ceux qui interprètent les Vedas. Ils ont étudié les Vedas, mais n'ont pas compris le secret. »

*Bûdhi gaye nahî âpu sâbhârâ,
une nie kahu kâhi jo hârâ.
une nie hai madhim bâni,
ekai pavan ek hai pâni.
ekai matiyâ ek kumbhârâ,
ek sabhan hikâ sirjanihârâ.
ek câk sabh eitr banâyâ...*

*...Hamsa deh taji nyârâ hol,
takar jâti kahai dhau koh
siyâh saped ki râta piyârâ,
abaran baran ki tâta siyârâ.
Hindu turuk ki budho bârâ,
nâri purus kâ karahu bicârâ (1).*

« Ils se sont noyés, ils n'ont pas pu se sauver, ceux qui parlaient du haut et du bas. Le « haut » et le « bas » sont les mots d'un médiocre ; il n'y a qu'un air et une eau. Il n'y a qu'une terre et un potier ; un seul est le créateur de tout ; une seule roue a façonné toutes les formes. »

« Ame 1 (2) abandonne ce corps et sois séparée de lui. Que quelqu'un (me) dise ce que c'est que la caste. Préférez-vous le

(1) *Bipramatisî*.

(2) Kabîrdâs emploie souvent le mot *hamsa*, « cygne » pour désigner l'âme.

noir, le blanc ou le rouge ? L'incolore ou la couleur ? Le chaud ou le froid ? L'Hindou ou le Turc ? Le vieux ou le jeune ? L'homme ou la femme P Réfléchissez ! »

Sur un ton très sarcastique, **Kabîr ridiculise la pureté extérieure, le respect de la vie et la souillure que produit le contact des « intouchables »** — notions qui, aujourd'hui encore, **sont très** répandues parmi la classe supérieure des Hindous. Il dit :

*Kahu dhau chûti kahà te upjï,
tabhï chûti tum mânï.
nâde binde rudhira ke sahge,
ghat hi mâhâ ghat sapcai.
ast kavâl hoy puhumï âyâ,
chûti kahânte upjai.
lakh caurâsï nânâ bâsan,
so sabh sari bhau matï
ekai pat sakal baithâye,
chûti let dhaû kâkï...
chûti hi javan chûti hi ancavan.
chûti hi jagat upâyâ.
kahâhï kabir te chûti bibrajit,
jâke sang na mâyâ (1).*

« Dites-moi d'où provient la souillure, puisque vous y croyez. Quand le sang (de la mère) et la semence (du père) se sont unis, il s'est créé un corps dans le corps. C'est des huit pétales que provient la terre ; la souillure, d'où provient-elle ? Il existe quatre-vingt-quatre fois cent mille vases divers ; tous, ils se décomposeront et deviendront terre. Tout le monde est assis sur une seule rive, de qui prendrait-on la souillure P

« Il y a souillure dans la nourriture et dans l'eau qui sert à rincer la bouche. C'est la souillure qui a créé le monde. Kabîr dit : ils ont abandonné la souillure, ceux qui ne s'associent **pas** avec la Mâyâ. »

*Pânde bûjhi piyahu pâm
jihi matyâ ke ghar mahâ baithe ta mahâ sisti samônî.
chapan koti jâdav jahâ bhinje, munijan sahas athâsl.
paig paig paigambar grade, so sabh sari bhau mati.
...Macch kacch ghariyâr biyâne, rudhir hîr jal bhariyâ.
nadiâ nîr narak bahi âvai, pasu mânus sabh sariyâ.
hâdh jharî jhari gûd garî gari dudh kahà te âyâ.
so lâi pânde jëvan baithe, matiyahî chûti lagâyâ.
bed kiteb chûâbi dehu pande, i sabh man ke bharmâ,
kahâhi kabir sunahu pânde, i sabh tuhre karma (1).*

« Pandit, vous réfléchissez avant de boire de Teau. La maison de terre où vous vous asseyez, le monde entier y est contenu. C'est l'endroit où cinquante-six fois dix millions de descendants de Yadu (2) sont immergés, ainsi que quatre-vingt-huit mille Munis. Les Prophètes sont enterrés à chaque pas et ils sont devenus poussière... Sous forme de poisson, de tortue et de crocodile, l'eau toute entière est pleine de sang. Dans l'eau des rivières, l'enfer se déverse ; bêtes et hommes y pourrissent. Les os s'effritent, la moelle se dissout, (sinon) d'où viendrait le lait? O Pandit 1 vous allez vous asseoir pour prendre votre repas, (mais) la terre est souillée. O Pandit I Abandonnez le Livre et les Vedas. Ils ne sont que confusion de l'esprit. Kabîr dit : Ecoutez, ô Pandit, tout cela est l'effet de votre karma. »

Kabîr ne croit pas à l'efficacité des pèlerinages aux lieux saints. Il dit sans aîfibages qu'ils sont tout à fait inutiles à la vraie vie spirituelle :

*Jiv ghât nâ kijiye,
bahuri let vai kân.
tîrath gaye na bânciho,
kotihirâ dehu dâñ.
tîrath gaye tini jana
cit cancal man cor,*

(1) *Sabd*, 47.

(2) **Yadu** eat un **des** ancêtres de Krsna.

*ekan pâp na kēiyyâ,
ladini man das aur.
tīrath gaye te. bahi muye
jūde pâni nahây,
kahahī kabīi santo suno.
râcchas hvai pachitâyâ.
tīrath bhaī vis belrī,
rahī jugan jug châyâ.
kabiran mûl nikandiyâ,
kyô na halâhal khâya (1).*

« Ne tombez pas au piège de la vie, la honte vous reprendra. En allant au pèlerinage, vous ne serez pas sauvés, quand même vous donneriez des millions de diamants en aumônes.

« Trois hommes sont allés en pèlerinage ; ils avaient la pensée distraite et le cœur voleur. Pas un seul péché ne leur fut enlevé ; ils en ont entassé dix maunds (2) de plus.

« Au moment même où ils sont allés se baigner, ils furent emportés et noyés. O gens pieux I écoutez ce que Kabīr vous dit. Ils sont devenus des démons et ont eu des remords. »

« Le pèlerinage, en s'étendant d'âge en âge, est devenu une liane vénéneuse. Kabīr en a arraché les racines; pourquoi? personne ne mange de poison. »

*Kâ kâsi ka maghar ūsar
hriday râm bas morâ.
yo kâsī tan tajai kabîrâ
râm hi kaban nihorâ (3).*

« Qu'est Kâsī (4) et la terre inculte de Maghar ? (5) Seul Râma habite dans mon cœur. Si Kabīr, abandonne son corps à Kâsī, quand rendra-t-il grâce à Râma ? »

(1) *Sâkhī*, 213-216.

(2) Un *maund* hindou est égal à environ quarante kilogrammes.

(3) *Sabd*, 103.

(4) Le nom de Bénarès.

(5) Village dans la région de Gorakhpur, où se trouve le tombeau de Kabîrdâs.

On croit généralement, non sans raison, que les enseignements **de Kabîr se sont nourris** de la pensée philosophique hindoue. **Bien que Musulman**, son lexique et ses explications ontologiques, aussi bien que cosmologiques, s'en inspirent. Il se peut qu'en fréquentant les savants et les gens pieux de Bénarès, il ait eu l'occasion d'apprendre plus ou moins à fond les principes de la métaphysique hindoue. Quant à l'Islam, bien que ce fût sa religion, il semble ne l'avoir connu que par ouï-dire. Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'un Musulman de l'Inde ignore le vrai islamisme. C'est aujourd'hui encore le cas de beaucoup de gens qui vivent à l'intérieur du pays, loin des grandes villes, et qui ne sont Musulmans que parce que leurs grands-pères se sont convertis pour obtenir plus de liberté spirituelle et sociale qu'ils n'avaient autrefois. Ils se sont convertis à l'Islam, mais n'ont pas su se débarrasser de leurs anciennes idées hindouistes. Malgré leur nouvelle religion, leur conception de la vie est toujours restée hindoue. Ils ne comprennent pas le Coran, même s'ils le lisent, ce qui n'est pas toujours le cas. Ils mènent la même vie que leurs voisins hindous, célèbrent les mêmes fêtes, croient aux mêmes mythes, aux mêmes superstitions. Tel a dû être aussi l'état d'esprit de Kabîrdâs. Ses idées, au fond, sont restées hindoues. Mais l'arrière-pensée dont s'inspirait son enseignement était une synthèse de l'Islam et de l'Hindouisme et c'est par là qu'il a indiqué le chemin qui mène à la constitution d'un culte national.

Il croyait à la métempsychose et aussi au karma.

*Ab ham bhaili bâhiri jal minâ,
purab janam tapkâ mad kinhâ (1).*

*Karamak likhal mitai dhau kaise,
Jo jug koti sirâi...
... Kahâhî kabir kartâ kî bâte
karam ki bât ninâri (2).*

(1) *Sabd*, 108.

(2) *Sabd*, 110.

« Maintenant, je suis devenu Un poisson dans l'eau. Dans la vie précédente, je m'enivrais de pénitences. »

« Dites, comment l'écriture du karma peut-elle s'effacer, fût-ce au bout de dix millions d'années ? Kabîr dit les paroles du Créateur. Les effets du karma sont tout autres.

Dans le Bijak, Kabîr parle assez souvent de la Mâyâ, mais il s'en fait une idée qui diffère, sur bien des points, de la conception brahmanique. Sa pensée révèle une tendance panthéiste indéniable et cependant il croit ferme aux valeurs positives du monde extérieur. Ce monde, formes et noms, est pour lui plus qu'une simple apparence, mais il ne lui reconnaît pas de valeur immuable et demande, par conséquent, à ses adeptes de ne pas trop s'y attacher. De même, à la différence de la doctrine classique, Mâyâ n'est pas pour lui l'Illusion qui se superpose au monde expérimental, mais plutôt une force malfaisante qui, dans ce monde même, éloigne les hommes de Dieu.

*Mâyâ moh kathin samsara
ihai bicâr na kâhu bicârâ.
mâyâ moh kathin hai phandâ,
hoy bibekî so jan banda,
râm nâm lai berâ dhârâ,
so to le samsâr hî para (1).*

« La Mâyâ et le désir rendent le monde plein de tourments. Personne n'y fait attention. Mâyâ et le désir sont un piège plein de tourments. Celui qui sait distinguer est le serviteur. Avec le nom de Râm, comme un radeau la rivière, il traversera le monde. »

Râm teri mâyâ dund bajâvai

*gati mati vâkl samujhi parai nahl.
sur nar muni hî nacàvai (1).*

« O Râmâ I Ta Mâyâ fait un grand bruit. On ne comprend ni sa marche, ni son dessein. Elle fait danser les dieux, les femmes et les Munis. »

Toujours à l'affût de ses victimes, Mâyâ assume des formes multiples :

*Mâyâ mahâ thagini ham jâni,
tirigun phas liye kar dolai bolai madhurî bârii.
keso ke kamlâ hoyâ baithî,, siv ke bhavan bhavânî.
panda ke mûrati hoyâ baithî, tîrthahû mahâ pâni.
jogi ke joginî hoyâ baithî, râjâ ke ghar râni.
kâhû ke hîrâ hoyâ baithî kâhu ke kaudi kânî
bhagtâ ke bhagtinî yohâ baithî, brahmâ ke Brahmânî.
kahâhî Kabîr sunu ho santo, â sabh akath kahânî (2).*

« Mâyâ est une grande scélérate, je le sais. Elle se promène, un triple nœud à la main, elle profère des paroles mielleuses. Chez Kesu (3) elle est assise comme Kamalâ (4), dans le palais de Çiva, comme Bhavanî (5). Chez le pandit, elle est l'idole; elle est l'eau du bain sacré. Pour le yogin, elle est yoginî ; dans la maison du roi, elle est reine ; chez l'un elle est diamant, chez l'autre, cowie brisée... Chez le dévot, c'est une dévote, chez le brahmane, une brahmânî. Kabîr dit : écoutez, ô pieux ! C'est une histoire sans fin. »

Dans un langage symbolique, le poète assimile la Mâyâ à une vieille sorcière :

*Budhiyâ hamsi bole mai nitahî bâri.
mo so taruni kahu kavani nâri.*

(1) *Sabd*, 13.

(2) *Sabd*, 59.

(3) Un des noms de Visnu ou de Krsna.

(4) Un des noms de Laksmî; une belle femme.

(5) L'épouse de Çiva, la déesse Parvatî.

*dont gayal more pân khât,
kes gayal more gang nahût.
nayan gayal more kajrâ det,
bayas gayal parpûrus let.
jân purusvâ mor ahâr,
anjâne kâ karau sigâr
kahahî kabir budhiyâ ânand gâya,
pût bhatârahl baithî khâyâ (1).*

« La vieille sorcière rit et dit : Je suis toujours une petite fille. Il n'y a pas de femme plus jeune que moi. J'ai perdu mes dents en mâchant le bétel ; mes cheveux, en baignant dans le Gange. J'ai perdu la vue en mettant du collyre ; ma jeunesse en prenant les maris des autres femmes. Les gens intelligents sont ma proie ; des imbéciles, je me sers pour m'orner. Kabîr dit : la vieille s'amuse à chanter. Elle vient de dévorer fils et frère. »

Ailleurs, elle apparaît sous les traits d'une séductrice habile, pleine de charme lascif :

*Khelti mâyâ mohanî, jinh jer kiyo samsâr
raceu rang te cûnrî, koi sundari pahire âya
sobhâ adbud rûp ki, mahimâ barni jâya
candabadni mrâalocani mâyâ, bud kâ dîyo udhâr.
jatl satl sabh mohiyâ, gaj gati aisi vâki câl.
narad ko mukh mândi ke linhou basan chinâya
garab gahell garab te ulti call musukâya
Çivasan Brahmâ dauri ke, dùnau pakre jâya (2).*

« Elle joue, la charmante Mâyâ qui a soumis le monde. Elle s'est teint une robe rouge à pois blancs et s'avance, habillée comme une belle. Son éclat est magnifique, sa majesté dépasse la description. Visage de lune, yeux de gazelle, Mâyâ laisse voir une mouche. Ascètes et hommes de bien, tous sont tombés amoureux d'elle ; sa démarche est comme celle de l'éléphant. Après

(1) *Basant*, 4.

(2) *Câcar*, 1.

avoir couvert le visage de Narad (1), elle s'est emparée de ses habits ; toute enivrée d'orgueil, elle va en souriant. Courant vers Çiva et Brahma, elle les fait, tous les deux, ses captifs. »

Le monde entier est sa proie ; elle s'installe dans l'esprit et rend incertaine la vie corporelle :

Mâyâ jag sàpini bhaï, vis le baithi bât.

sab jag phande phandiyâ, cale kabîru kâch (2).

« Mâyâ est devenue serpent dans le monde ; avec son poison, elle se tient sur la route. Elle enlace le monde entier dans ses lacs. Kabîr est bien équipé. »

Man mâyâ ki kothri, tan samsaya ka kot.

bisahar mantra na mânai, kâl saray ki cot (3).

« L'esprit est une cellule de Mâyâ. Le corps est un château de doute. Le venimeux ne fait aucun cas des formules religieuses. Le temps est comme l'attaque du serpent. »

L'unité de Dieu est plus déterminée dans les enseignements de Kabîr que chez ses prédécesseurs. Il croyait dans le Sat Purusa, l'Etre Vrai qui a créé le monde et qui reste indépendant et sans passions. Il croyait aussi à l'existence de Kâl Purusa ou Niranjana, personnage diabolique qui a le pouvoir d'éloigner les Bhagats du chemin de la vertu. Ni la philosophie, ni la théologie classique des Hindous ne connaissent ces deux entités coexistantes, personnelles et nettement distinctes. Elles rappellent plutôt l'opposition de Dieu et de Satan dans l'Islam.

Sanjam sahit bhâv nahi uhvâ

so dhaû ek ki dûjâ.

gorâkh Râm ekau nahî uhva

nâ vahâ bed bicârâ.

(1) Un Rsi à qui plusieurs hymnes du Rig-Veda sont attribués.

(2) *Sâkhî*, 142.

(3) *Sâkhî*, 104.

*mâyâ bâp guru jâke nâhî.
so (dhaft) dùjâ ki akelâ (1)*

« Oû ni compagnon ni associé ne peut être imaginé, **dites, est-il unique** ou double ? Oû il n'y a ni Gorakh, **ni** Râmâ, on ne **pense** pas au Veda. Il n'a ni mère, ni père, ni Guru. Dites, est-il **double** ou unique ? »

Tout en croyant à la métépsychose et à la Mâyâ, Kabîr considère le *Sat Purusa*, qu'il désigne aussi par le mot *Sâheb*, comme un être éternel qui ne prend pas les formes diverses **de l'incarnation** :

*Santo âvai jâya so mâyâ.
hai pratipâl kâl nahî vâke, nâ kahû gayâ na âyâ-
kyâ maksûd macch kacch honâ, sankhâ sur na sanghârâ.
hai dayâl droh nahî vâke kahahu kavan ko mârâ.
vai kartâ nahî brâh kahâyâ, dharni dharo nahî dhârâ
î sabh kâj sâhab ke nâhî, jhûth kahai samsara,
khambh phori jo bâhar hoî tâhi patije sabh koî
hiranâkas nakh vodr bidâri so nahî kartâ hoî
bâvan rûp na bali ko jânco jo jâncai so mâyâ.
...Gopî gvâl na gokul âyâ, karte kâs na mârâ.
hai meharbân sabhanhi ko sâhab, nahî jîtâ nahî hârâ.
vai kartâ nahî baudha kahâyâ nahî asur ko mârâ.
...I chai bal sabh mâyi kînha jatta satta sabh tara,
das avatar isaî mâyâ, kartâ kai jin pùjâ,
kahâhî Kabîr sunhu ho santo upajai khapai so dùjâ (2).*

« **O** pieux ! C'est la Mâyâ qui va et vient. Le Protecteur n'est pas soumis à la mort; il ne va ni ne vient. Quel est son objet en devenant poisson ou tortue? Il n'a pas tué le démon Çankha (3). Il est très compatissant, sans méchanceté. Dites-moi, qui a-t-il

(1) *Sabd*, 43. Cf. Coran, ch. CXIII : Dis : Dieu est **un**. C'est le **Dieu éternel**. Il n'a point enfanté, et n'a point été enfanté.

(2) *Sabd*, 8.

(3) **Un des huit rois des Nâgas, qui avait vaincu les dieux et volé les Vedas qu'il emporta au fond de la mer, d'où Visnu les retira par la suite.**

tué ? Il est le Créateur. Il ne s'appelle pas Sanglier, il n'a pas de Serpent porteur de la terre pour le porter. Tout cela n'est pas l'âme du Sâheb; le monde ment. Celui qui est sorti du pilier en le faisant éclater, en qui le monde a foi et qui de ses ongles déchire le ventre de Hiraçya-Kaçipu (1), ce n'est pas là le Créateur. Ce n'est pas lui sous forme de nain qui a mis à l'épreuve Bali, c'est Mâyâ...

« Berger avec sa bergère, il n'est pas venu à Gokul; le Créateur n'a pas tué Kamsa. Sâheb est miséricordieux envers tout le monde; il ne gagne ni jamais ne perd. Lui qui est le créateur, ne s'appelle pas Bouddha; il n'a pas tué le démon... Mouvement et force, tout est l'œuvre de la Mâyâ; ascètes et hommes de bien évitent toutes choses.

« ...Les dix avatars sont la mâyâ du seigneur; c'est le créateur qu'il faut adorer.

« Kabîr vous dit : écoutez, ô saints 1 celui qui naît et se détruit, c'est un autre. »

Le Dieu unique est la source de toute dévotion; tout procède de Lui :

*lk sâdhe sab sâdhiyâ, sab sâdhe ik jâya
jaise since mûl ko phûle phale aghâya (2).*

« Si on est dévoué à Un Seul, on est dévoué à tous ; mais si on est dévoué à tous, l'Un s'en va. Ainsi en arrosant la racine, on nourrit les fleurs et les fruits. »

*Jo yah ek na jâniyâ bahn jâne kê hoyâ.
ekai te sab hot haï sab te ek na hoyâ (3).*

(1) Ce passage fait allusion aux divers avatars de Visnu. Hiranya-Kaçipu était un roi impie auquel Brahma avait prédit qu'il ne serait tué ni par un dieu, ni par un être humain, ni par un animal ; mais il fut mis à mort par Visnu, qui sortit d'un pilier sous forme de Nârasimha, moitié homme, moitié lion.

(2) *Sâkhî*, 273

(3) *Kabir-Vacanâvalî*, éd. par SYAM SUNDAR DAS (Kâçi Nâgri Pracârini-Sabba), p. 28.

« Celui qui ne Le considère pas comme un, appartient à plusieurs. Tous proviennent de l'Un, mais l'Un ne provient pas de tous. »

Comme Tulsidâs et les autres Bhagats qui adoraient la personne de Râma, Kabîr fut un moraliste assez sévère. Cette école des Bhagats a fait beaucoup pour élever le niveau moral de la société hindoue de l'époque. En outre, quoique moraliste, Kabîr a toujours dénoncé les pratiques des Yogis. Il les considérait comme tout à fait inutiles pour mener une vie rationnelle. Pour lui, le seul moyen de comprendre la vérité divine, est la dévotion affectueuse envers Dieu. Il ridiculise le yoga de même qu'il le fait des autres rites :

*Jogl kahai jog hai nîko, dutiyâ avar na bhâi
cundit mandit mauril jatâdgar, tîhu kahâ siddhi pai* (1).

« Le yogi dit : le yoga est beau ; il n'y a rien qui l'égale, ô frère. Le yogi au chignon tressé et le rasé et le silencieux et celui qui porte la natte, dites, où ont-ils trouvé la perfection ? »

Les attitudes rituelles et les pratiques prescrites ne servent à rien ; c'est la vie intérieure qui doit être imprégnée de foi ;

*Deh hilâye bhagti na hoï
svâng dhare nar bahu bidhi joï
dhîhgl dhîngâ bhalo na mânâ,
jo kâhû mohi hridayâ jânâ.
mukh kichû an hridaya kichu ânâ,
sapnehu kâhu mohi nahî jânâ...* (2)

« La Bhakti ne consiste guère à contorsionner le corps. Beaucoup de gens prennent les attitudes pour règle. On n'accepte pas le bien imposé par la contrainte, [mais seulement] lorsqu'on a le cœur ravi. Ils ont une chose à la bouche, une autre au cœur, même dans le rêve, ils ne m'ont pas connu. »

Les prétendus miracles des yogis n'ont aucune valeur :

(1) *Sabd*, 88.

(2) *Ramainî*, 67.

***Jatâ tori pohirâvaï seli
jog jugti kai garab duhelï
âsan udaye kavan badâï
jaise kauvâ cïlh midrâi (1).***

« Il arrache sa natte et porte un collier ; pratiquant le yoga, il se gonfle d'orgueil. Qu'y a-t-il de grand à s'envoler de son siège et à tournoyer comme les corbeaux et les vautours ? »

***Aisâ jog na dekhâ bhâï,
bhûlâ phirai lipe gaphilâï (2).
mahâdev ko panth calâvai,
aiso bado mahant kahâvai
hât bajâre lavai târï,
kacce siddhan mâyâ pyârï (3),***

« Je n'ai pas vu un yogi pareil, ô frère : il tourne inconscient, avec négligence. Il trace le chemin à la secte de Mahâdev et prétend ainsi s'appeler Grand. Au marché et dans le bazar, il pratique la méditation. Les mauvais Parfaits aiment la Mâyâ. »

Les enseignements des Upanisads, des Castras et des autres livres sacrés ne suffisent pas, selon Kabîr, à donner la satisfaction spirituelle aux croyants. Ses propres enseignements et sa propre vie, telle qu'on la raconte, présentent une forte réaction contre l'esprit métaphysique des brahmanes. Il ne s'ensuit pas qu'il n'ait pas apprécié l'importance des problèmes philosophiques qui, dans un sens ou dans l'autre, touchent la vie réelle. Mais il les a traités, de son côté, d'une manière extrêmement simple, afin de pouvoir être compris même par un paysan. D'un autre côté, il ne recule devant aucune difficulté pour dénoncer l'ignorance des peuples qui croient aux dogmes sans en comprendre la portée. Il s'occupe de ces problèmes, par exemple dans les passages suivants du *Bijak* :

(1) *Ibid*, 71.

(2) Le mot arabe est ghâfil, le négligent.

(3) *Ramaini*, 60.

*Sumriti âhi gunan ko cînâ,
pâp puntia ko mârg kînâ.
sumriti béd, padai asrârâ,
pâkhand rûp karai hankârâ.
padhai bed au karai badâi,
samsay-gânthi ajahâ nahî jâi.
padhi ke castra jiv badh karai
mundi kâti agman ke dharai*

*kahâhî Kabîr pâkhand te bahutak-jiv satâya
anubhav-bhâv na darsai, jiyata na âpu lakhâya (1).*

« La smrti est venue et a reconnu les qualités. Elle a établi les chemins du péché et de la vertu. Ils lisent la smrti et les Védas sans s'arrêter; hypocrites, ils sont pleins d'orgueil. Ils récitent les Védas et ils s'en vantent, mais le nœud du doute n'est pas encore défait. On récite les castras et on détruit la vie : après avoir coupé les têtes, on les offre aux idoles. Kabîr vous dit : ces hypocrites tourmentent beaucoup de créatures ; ils ne voient point l'être par l'expérience; vivants, ils s'ignorent eux-mêmes. »

*Andhaso darpan bed purânâ
darbl kâhâ mahâras jânâ.
jas khar candan lâdai bhârâ,
parimal bas na jâne gâvârâ.
kahâhî Kabîr khojai asmânâ,
so na milâ jihi jâya gumânâ (2).*

« Les Védas et les Purâças sont des miroirs pour les aveugles. La cuiller ne connaît pas le vrai goût. Comme un âne chargé de bois de santal, le grossier ne sait pas apprécier une odeur exquise. Kabîr dit : on cherche le ciel, on ne trouve **pai** ce qui affranchit de la vanité. »

Il dit encore :

(1) *Ramâini*, 31.

(2) *Ramaini*, 32.

*Tatvamasi inke updesâ,
I upanisad kahaï sandesâ.
i niçe ai inhake bad bhârî,
bâhik baran karaï adhikârl (1).*

« Tu es ceci, tel est leur enseignement; tel est le précepte des Upanisads. C'est la pleine certitude qui les remplit. Les autorités disent de même. »

Outre les critiques qu'il fit de l'Islam et de l'Hindouisme, Kabîr employa son talent poétique à propager ses idées sur la Bhakti. La foi et l'amour sont à ses yeux les seuls moyens de comprendre la vérité. Les écrivains de l'école de la Bhakti qui sont venus après lui, ont toujours pris pour base ce qu'il avait écrit à ce sujet. Tulsîdâs, le plus grand poète de l'Inde, rappelle dans son livre *Vinayapatra* (2) le rôle de Kabîr :

*Sarvasto Kabîr ne kahâ,
ces bacâ so Sûr da lâhâ,
Tulsî Râm nâm pad gahâ.*

« Kabir a tout dit. Le reste, Sûr Das l'a pris (3). Tulsî a chanté le nom de Râma. »

Voici quelques extraits de la *Vaeânâvatt* et du *Bijak*, qui exposent les idées directrices de Kabîr relatives à la Bhakti et, d'une façon plus générale, aux relations entre l'homme et Dieu.

La vie est une lutte à laquelle personne ne peut échapper ; la confiance en Dieu fait la force des combattants.

*...Ab to jûjhai hi banai mud cale ghar dur
sir sâheb ko saûpate soca na kijai sûr?*

(1) *Ramairii*, 8.

(2) AHMED SHAH, *The Bijak of Kabir*, p. 34.

(3) Sûrdâe a vécu de 1485 à 1568. Il fréquenta la cour d'Akbar. Il est considéré comme **un** des plus grand poètes de l'Inde. Il a chanté **les amours des bergères** et a représenté Krsna comme **un berger au paya** de Brij.

*sir rākhe sir jāt hai sir kate sir soya
jaise bâti dlp kl kati unjyara hoyā...
...Tir tupak se jo ladai so to sūr na hoyā...
mâyâ taji bhakti karai sūr kahāvai soya (1).*

« Maintenant, il ne reste qu'à combattre ; pour reculer, la maison est loin. Guerriers, n'hésitez pas à confier votre tête au Sâheb. Qui veut garder sa tête, perdra sa tête; qui se coupe la tête est en tête. Lorsqu'on coupe la mèche de la lampe, elle produit de la lumière... Celui qui fait la guerre avec des flèches et le canon n'est pas un héros. C'est celui qui abandonne la Mâyâ et se donne à la Bhakti, qui s'appelle le héros. »

La vie est incertaine, le seul refuge de l'homme est auprès de Dieu (*auprès de Dieu* — comme dans le Coran — et non pas dans l'absorption *en Dieu*, comme le conçoit l'Hindouisme orthodoxe) :

*Bahuvudhi citr banây ke hari racyo karldâ ras,
jâhi na icchâ jhûlbe kl, aisi budhi kehi pas.
jhulat jhulat bahu kalap blte, man nahî chodai as.
raciyo hindolâ ahonis ho câri jug caumàs
kabahû ke ûcâ se nie kabahâ sarag bhûmi le jâya
ati bhramat bharam hindolvâ, ho neku nahî fhahrâya
darpat haû yah jhûlbe ko, râkhu jâdav raya
kahaî Kabir Gopâl vintl saran Hari tum pas (2).*

« Après avoir façonné l'image de multiples manières, Hari a créé le jeu de la danse. Ne pas vouloir se balancer — qui possède cette sagesse ? Il se balance, il se balance depuis bien des siècles, le cœur n'abandonne pas l'espoir. La balançoire marche jour et nuit depuis quatre âges, pendant les quatre mois [de la saison des pluies]. Tantôt elle monte, tantôt elle descend, toute la terre, elle l'emporte. Errant sans cesse dans l'incertitude, la balançoire

(1) *Vacanâvali*, p. 28.

(2) *Bijak*, *Hindolâ*, 2.

ne s'arrête jamais d'être le bien. J'ai peur de me balancer, protège-moi, roi des Yâdavas. Kabîr dit à Gopal en toute humilité : Hari, mon refuge est auprès de vous- » (1).

*hrdaya bhîtar ârsi.
mukh dekhâ riahî jdyā
mukhtô tâbhl dekhi ho
dil Ki dubidhâ jâya* (2).

« Dans le cœur il y a un miroir, on n'y voit pas le visage. Le visage on le verra lorsque le doute aura disparu du cœur. »

*Gahî tek code nahî, jlbh conc jarijâya
aiso tapt angâr hai tahi eakor cabaya
cakor bharose candra ke nigle tapt angâr
kahâi Kabîr dâhai nahî aisl vastu lagâr* (3).

« Il saisit l'appui, il ne le lâche pas, sa langue et son bec sont brûlés. Ainsi d'un charbon ardent que le cakor croque. Le cakor, confiant dans la lune, avale le charbon ardent. Kabîr dit : il ne se brûle pas. Ainsi de la chose qui est l'amour. » (4).

*Sâbhî madmâte koi na jâg,
sanghi cor ghar mûsan tâg.
jogî mate jog dhyân.
pandit mate padhi purân.
tapsl rriâte tap ke bhev,
sannyâsî mate kari hâmev.*

(1) Ce passage est significatif : fidèle à son éclectisme religieux, le ramaïste Kabîr s'adresse à Gopal (Krsna) divinité d'une secte rivale.

(2) *Bijak*, Sâkhî, 29.

(3) *Sâkhî*, 40 et 41.

(4) Le Cakor (*Perdrix rufâ*) est une espèce de perdrix à cuisses rouges. D'après la légende, il est amoureux de la lune et se nourrit de ses rayons. Par les nuit* de lune, il s'envole à la poursuite de l'astre aimé et, finalement, retombe épuisé ou mort. On dit aussi qu'il avale du feu en le prenant pour la clarté de la lune. Les poètes hindous évoquent souvent l'image symbolique de cet oiseau. Dans le passage cité, Kabîr veut montrer que la grande confiance, la Bhakti du cakor à l'égard de la lune, lui permet de tout supporter.

*molânâ mate padhi musâph,
kâjî mate dai nisâph
samsâri mate mâyâ ke dhâr,
râjâ mate kari hahkâr...
...Cancal man ke adham kâm,
kahâhî Kablr bhaju, Râm nâm (1).*

« Tout le monde est ivre, personne ne s'éveille ; les voleurs qui sont dans la maison sont en train de piller. Le yogi est ivre dans son yoga et dans sa méditation; le Pandit est ivre en récitant les Purânas. L'ascète est ivre en se livrant à ses austérités. Le Sannyâsi est ivre en pensant au « moi ». Le Maulânâ est ivre en récitant le Coran. Le Cadi est ivre en rendant la justice. Celui qui vit dans le monde est enivré par le courant de la Mâyâ. Le roi est ivre d'orgueil... L'esprit branlant s'adonne à de vils désirs. Kabîr dit : chantez le nom de Râm. »

*Kabîran bhakti bigâriyâ, kankar patthar dhoya
antar me vis râkhi ke, amrt dâri ni khoya (2).*

« Kabîr, on a corrompu la Bhakti en lavant les cailloux et les pierres. En mettant du poison à l'intérieur, ils ont perdu l'am-broisie. »

*Sâheb sô sab hot hai bande te kachu nâhî
râi te parvat kare, parvat rai mâhî
bahan bahantâ thaî karai thaî kar bahan bahoya
sâheb hâth badâiyâ jas bhâvai tas hoyâ...
...Sâi tujhase bâhira, kaudî nâhî bikâya
jâke sir par tû dhanî lâkhô mol karâya (3).*

« Tout est au Saheb, rien ne vient de l'homme. D'une graitie de moutarde. Il fait une montagne. Il fait tenir la montagne dans la graine de moutarde. D'un cours d'eau il fait une plaine ;

(1) *Basant*, 10.

(2) *Sâkhî*, 251.

(3) *Vacânâvali*, p. 2.

ayant fait la plaine, il la fait couler. Saheb aux mains larges est à celui qui le désire. 0 Dieu, celui qui est en dehors de toi ne vaut pas même une cowrie (1). Celui sur la tête de qui tu résides et fortuné et vaut des millions. »

*Jivân saipûran na bhidâ, hîrdâ nahî judâya
dekhâ dekhî bhakti kâ, rang nahî tharâya...
. ...Kamî krodhî lâlcî in the bhakti na hoyâ
bhakti karai koi sûrmâ, jâti baran kul khoya
jal jyô pyârâ mâchrî, lobhl pyârâ dâm.
mâtâ pyârâ bâlkâ, bhakta pyârâ nâm (2).*

« Il n'y a pas de distinction de la connaissance parfaite (si) le cœur n'est pas uni à Dieu. D'une Bhakti imitée, la couleur ne dure pas... Le lascif, le coléreux et le concupiscent ne peuvent pas pratiquer la Bhakti. Celui qui pratique la Bhakti est un héros qui perd la caste, la tribu et la famille. Comme le poisson aime l'eau, comme l'avare aime l'argent, comme la mère aime son enfant, ainsi le Bhagat aime le Nom. »

*Lagl lagan cûhtai nahî, jîb code jari jâya,
mithâ kahâ angâr me, jâhi cakor cabâya (3).*

« L'amour qui s'est attaché ne se relâche pas. La langue et le bec se brûlent. Qu'y a-t-il de doux dans ce feu pour que le cakor le croque ? »

*Jâ ghat prem na sancarai, sa ghat jân masân,
jaise khâl lohâr kl, sis let binu prân(A).*

« Le corps où l'amour ti'est pas entré, ce corps est comme un cimetière. Comme le soufflet du forgeron qui respire sans vie. »

(1) La cowrie est un petit coquillage qui sert de monnaie d'échange (environ un demi-sou français).

(2) *Vacanâvalî*, p. 10.

(3) *Ibid*, p. 10. Cf. *supra*, p. 88; *Sâkhî*, 40.

(4) *Ibid*, p. 12.

*Rom rom piyu piyu karai mukh kl sardhà nâhî
jo jâgat so svapan me, jyu ghaf bhîtar svis (1).*

« Chaque poil crie « bien-aimé ! » « bien-aimé I » mais la bouche n'a pas la foi. Qui est éveillé est dans le sommeil, comme le souffle dans le corps... »

*Jab lagi marne se darai, tab lagi premi nâhî.
barl dur hai prem ghar, samajh lehu man mahi (2).*

« ...Tant qu'on a peur de la mort, on n'aime pas. Bien loin est la maison de l'amour, comprenez-le. »

*Jal men basai kamodinî, candâ basai akâs.
jo hai jâko bhavatâ, so tâhî ke pas (3).*

« Le lotus habite dans l'eau et la lune habite dans le ciel. Ce qu'on aime, on s'en approche. »

*Amkhiyâ to bhai pari,
panth nihâr nihâr.
jlhadiyâ châla para,
nâm pukâr pukâr.
nainan to jhari laiyâ,
rahat bahai nisu bas,
papihâ jiuyû piyu piyu rate
piyâ milan kl as (4).*

« Les yeux ruissellent en regardant le chemin, le cœur est devenu une pustule en invoquant sans cesse le Nom. Les yeux ruissellent, jour et nuit, comme la pluie incessante. Comme le *papihâ* qui crie *piyu piyu* (5), j'ai l'espoir de rencontrer le bien-aimé. »

(1) *Ibid.*, p. 12.

(2) *Ibid.*, p. 13.

(3) *Ibid.*, p. 16.

(4) *Ibid.*, p. 16.

(5) Quand le *papihâ* crie, il semble répéter le mot *piyu*, a bien-aimé ». Cette image est très fréquente chez les poètes hindous.

Pour étudier les idées et les doctrines de Kabirdas, nous avons surtout pris pour base le *Bijak*. Les Kabīrpanthis ne reconnaissent pas l'autorité des vers qui figurent sous le nom de Kabīr, dans l'*Âdi Granth*, le livre sacré des Sikhs. Il est fort probable que Guru Nânak et ses successeurs ont attribué à Kabīr leurs propres paroles. L'enseignement du Guru Nânak est basé d'ailleurs sur les idées mêmes de Kabīr, qui fut le vrai novateur dans l'histoire religieuse de l'Inde du Moyen-Age. En général, les thèmes mêmes du *Bijak* sont repris dans les œuvres plus tardives, avec très peu d'altérations de langue et de sujet. Après la mort de Kabirdâs, ses vers ont dû se répandre dans tout le Nord de l'Inde. Voici, à titre d'exemples, deux passages de l'*Âdi Granth*, qui donnent une idée de ce texte :

*Kabīr haj kabe hau jae thâ,
agai mila Khudai.
sai miyh se ulari paria,
tujhe kini phurmai gai.
Kabīr haj kabai hoi hoi gayâ
keti bar Kabir,
saī mujh mai kiya khatâ,
mukha hu na bole pīr (1).*

« Kabīr allait à la Mecque en pèlerinage ; chemin faisant, il rencontra Dieu. Celui-ci s'est disputé avec moi. Il m'a dit : « Qui t'a ordonné d'y aller ? » O Kabīr ! J'ai été très souvent à la Mecque. Plusieurs fois j'y suis allé, ô Kabīr ! Quelle faute ai-je commise pour que votre bouche ne me parle pas, Seigneur ? »

*Kabir mullâ munare kyâ cade,
sâi na bahrâ hoi.
ja karâ tu bâng dehi,
dil hi bhitâr joi (2).*

(1) *Adi-Gfanth*.

(2) *Ibid*.

« Kabîr (dit) . pourquoi, ô Mullah, montes-tu au minaret p Le Seigneur n'est pas sourd. Celui que tu invoques, cherche-le dans ton cœur. »

Les vers de Kabîr sur l'amour et la Bhakti présentent un style tout à fait nouveau dans la littérature de l'Inde. Ce style est à la fois simple, spontané et empreint d'une passion qui jxe semble pas être proprement indienne, Elle a quelque chose de sémite. Quoique apôtre de la tolérance universelle, Kabîr devient intransigeant lorsqu'il s'agit de défendre ses idées. Comme nous avons déjà vu, il se départit souvent de la courtoisie pour critiquer en termes très vifs les abus commis par les pandits et par les prêtres musulmans. Quelques autres traits encore méritent d'être relevés. Kabîr, dans l'œuvre qui lui est attribuée, ne se borne pas à employer des termes tels que Allah, Kalimâ, Rahîm, Sâheb, etc.; il essaie également d'interpréter en termes hindous la conception transcendante de Dieu, propre à l'Islam. D'anciens mots sanscrits, tels que *Kartar*, *Pratipâla*, *Samrâf*, prennent chez lui une valeur très déterminée de Dieu personnel. La conception traditionnelle de la triade brahmanique est fort éloignée de la conception définie d'un Dieu unique que Kabîr ne se lasse jamais d'invoquer ; les noms mêmes des divinités hindoues prennent dans sa bouche un sens tout nouveau. Il fut aussi le premier à populariser dans l'Inde les termes techniques de l'Islam et des Soufis.

Un petit détail mérite, nous semble-t-il, d'être relevé : la légende d'Adam que Dieu a façonné, lors de la création, avec de la terre glaise — tradition essentiellement 6émite sous cette forme — est universellement répandue parmi les populations de l'Inde du Nord, sans distinction de religion. Il y a tout lieu de supposer que Kabîr a été le premier à introduire cette conception dans son pays. Il écrit : *Mâtî ke ham pûtre mânas rakhyo nâû* (1) » — « Nous sommes une effigie faite de terre. Il nous a donné le nom d'homme. »

(1) S. S. DAS, *Grantkâmlh* p. 257.

Rappelons pour conclure que les conceptions de la *mâya* et de la *mukti*, telles que Kabîr les a formulées, diffèrent sur bien des points de la tradition hindoue. La *mukti*, délivrance, n'est ni le retour au néant, ni l'absorption totale dans le divin — c'est la réunion avec Dieu, le Bien-Aimé, qu'on retrouve après une longue séparation ; la *mâyâ* fait partie du monde objectif des formes et des noms. Kabîr ne nie pas l'univers ; le monde réel, pour lui, est du domaine de l'Illusion dans ce sens seulement que l'homme ne doit pas s'y attacher, l'Eternel seul devant être l'objet de ses préoccupations intérieures.

CHAPITRE V

LA SECTE DES KABIRPANTHIS

Rien ne semble avoir été plus contraire à l'enseignement de Kabîr, avec sa tolérance généreuse envers toutes les religions et sa vaste vision de l'univers mû par l'amour du Dieu unique et protecteur, que l'esprit étroit de secte ou d'école. De son vivant, il n'a dû avoir que des disciples ou des amis qui partageaient ses idées ; dans aucune des œuvres qu'on lui attribue, nous ne trouvons la moindre allusion à une secte dans la stricte acception de ce mot. Après sa mort, nous allons le voir tout à l'heure, les choses changèrent de face : comme il arrive souvent, des divergences ne tardèrent pas à se produire parmi ceux qui se considéraient comme les légataires de la pensée du maître, et la contrepartie de la scission fut, naturellement, une tendance à « se déterminer », comme on dirait de nos jours, à s'enfermer dans des cadres plus rigides, à former une secte. Celle-ci prit le nom de Kabîrpanthîs (« ceux qui suivent le chemin de Kabîr »); subdivisée en communautés ou *math*, elle a subsisté jusqu'à nos jours. Les données historiques manquent, malheureusement, pour suivre dans le détail l'évolution de cette secte, mais voici ce que la légende nous raconte sur ses origines.

A la mort de Kabîr, survenue à Mâghar, dans le district de Gorakhpur, une discussion violente s'éleva parmi ses disciples et amis sur la question de savoir ce qu'on ferait de ses restes. Les Musulmans voulaient les enterrer, alors que les Hindous demandaient qu'ils fussent brûlés, selon leur ancienne coutume. On dit que, pour mettre fin à leur dispute, le corps de Kabîr aurait disparu. Il n'en est resté sous le suaire qu'une poignée de fleurs que les Musulmans et les Hindous se sont partagées : les

uns ont enterré leur part à Mâghdar, qui devint depuis lors le centre des Kabîrpanthîs musulmans ; les autres, dont le chef était Râja Bîr. Singh, ont brûlé la leur à Bénarès, à l'endroit qui s'appelle maintenant Kabîr-Caurâ.

Une nouvelle scission s'est produite au sein de la section hindouiste lorsque Dharam Dâs, un des disciples de Kabîr, eut fondé son *math* à Bandqgah, dans le voisinage de Jabbalpûr (1). Contrairement à l'usage des autres *math* hindous, les *mahant* (chefs) de cette section des Kabîrpanthîs ont le droit de se marier. Ils considèrent cojflme sacré l'*Amar Mûl*, livre composé de dialogues entre Dharam Dâs et Kabîr. Ce dernier y explique les mystères de l'*Âtman*, le *Satya* (ou *Sat*) *Purusa* et la *Mâyâ*. Les idées relatives au *Satya-Purusa*, l'Etre Vrai, qui existe seul, depuis toujours ; au *Satya-loka*, le paradis ; au *Yama-loka*, l'enfer, telles que nous les trouvons dans ces dialogues, ressemblent, d'une manière assez frappante, aux conceptions islamiques. L'*Âcârya*, Révélateur du *Satya-Purusa*, est presque identique au Prophète des Musulmans. Kabîr-Sâhib est considéré comme un Prophète.

Nous ne voulons tirer de cette ressemblance aucune conclusion générale ; il est certain, cependant, que, soit Kabîr lui-même, soit ses successeurs, ont emprunté plus ou moins consciemment, certaines idées de leurs voisins musulmans, et que leur nouvelle doctrine s'en est inspirée. Les hymnes que la secte de Dharamdâs chante le matin (*Gâyatri*) et le soir

(1) Çyâmsundardâs, dans son introduction à la *Vacanâvalî* (éd. c, p. 40), donne la liste suivante des maths fondés au cours des temps par d'autres Kabîrpanthîs :

Math.de Bhaggûdâs, à Dharnauti (C. P.) ; math de Curânanidâs, à Raipur (C. P.) ; Math de Jaggudâs, à Katak ; Math de Jivandâs, à Gonda (U. P.) ; les membres de cette communauté s'appellent *Sat-Kabîri* ; Math de Kamâl, fils de Kabîr, à Bombay, ses membres sont tous des Yogîs ; Math de Taksâlî, à Baroda ; Math de Jnyânî, à Sasrâm (Bihakr) ; Math de Sahebâdâs à Katak, ses membres s'appellent Mûl-panthîs ; Maths de Nityânand et de Kamlânand, dans le Garnatik.

(*Sandhyâ sumiran*) traduisent se» tendances religieuses, ainsi que son altitude vis-à-vis de Kabîr. Voici le texte d'un chant matinal :

*Kabîr din dunî darbêsa,
dvâr salâmat lekhâ,
tum rund mund me plrà,
tum phakâ, phakar phaklrû.
tum calo kaun ki cal,
tum ramo kauri ki nâl.
tum sangî sâjhe mē
tum ko vâr na par.
sakal nirantar tum ramo,
tumahâre ghar gambhir.
khâlik khalak mujh mâhî.
yô guru kahâi Kabîr.
satya nâm kl ârtî,
nirmal bhayâ çarîr
Dharam Dos loke cale
guru bahihâ mile Kabîr (1).*

« Kabîr est un pauvre mendiant en ce monde. Il a vu la porte dia salut... Vous souffrez dans votre corps et dans votre tête ; vous êtes le jeûne, la mendicité et le mendiant. Vous allez, qui suivez-vous ? Vous vous réjouissez, de quel appui ? Vous êtes ami et compagnon; il n'y a pour vous ni ce côté, ni l'autre. Vous jouissez entièrement, continuellement, votre demeure est profonde. Créateur et création sont en moi, c'est ce que dit le Guru Kabîr. Le vrai nom est le lumineux, le corps est purifié. Dharam Dâs marche dans le monde en tenant par le bras le Guru Kabîr. »

Voici un *Sandhyâ Sumiran*, prière du soir :

*Sânjh bhai, din ât hae
cakai dîna roe.*

(1) W. CROOKE, *Tribes and Castes of N. W. P. and Oudh.*, vol. III, p. 14. Nous n'avons pas suivi la traduction de Crooke, qui ne nous paraît pas satisfaisante. Nous avons aussi, pour la même raison, changé quelques-unes de ses transcriptions.

*cal cakvâ ohi desvâ,
jahà divas rain nahî hoe.
rain ki bichhudi cakai
ayâ mili prabhât.
jo jân bichhudi nâm ke pavai,
divas nahî rat
binvat hô kar jodike,
sunhu guru kripânidhân
dayâ garîbî bandagi,
samatâ sîl karâr.
ete gahâne bhakta ke,
âdi bhakti êrngâr.
kevai nâm keval gurû,
bâla Pir Kabîr.*

« Le soir vient et le jour vient ; la pauvre *cakai* pleure. Elle dit : « O mon époux ! Allons au pays où il n'y a ni jour, ni nuit. La *cakai* est séparée à cause de la nuit ; il vient la trouver à l'aurore ; l'âme est séparée du Nom ; qui le trouvera ? Pour elle, ni jour, ni nuit. J'implore, les mains jointes, écoutez, Guru plein de bonté. La générosité, l'humilité, la soumission, l'égalité, la pureté, sont les ornements d'un Bhagat, et avant tout, la foi et l'amour. Le seul nom, le seul maître, c'est le grand Pîr Kabîr. »

Les doctrines fondamentales adoptées par les Kabîrpanthîs, sans distinction de *Math*, se ramènent aux principes suivants :

Ekeçvara-vâda : doctrine de l'unité de Dieu. C'est le principe le plus important de l'enseignement des Kabîrpanthîs.

Sâmya-vâda : doctrine de l'égalité.

Bhakti-vâda : doctrine de la foi pleine d'affection.

Janmântarorvâda : doctrine de la réincarnation.

AhîrnsârVâda : doctrine qui interdit de faire du mal aux êtres vivants (2)

(1) *Ibid.*

(2) ÇYÂMSUNDABDXS, *Vacanâvalî*, p. 44.

On voit par ce bref résumé que les idées proprement hindoues l'ont emporté, dans la doctrine des Kabīrpanthīs, sur les conceptions islamiques, si évidentes chez leur maître. A l'heure actuelle, cette secte se déclare décidément hindoue. Cependant, en dehors des œuvres attribuées à Kabīr lui-même, un certain nombre de textes dus, fort probablement, quoi qu'en dise la légende, à tels ou tels de ses disciples et successeurs, conservé encore des traces incontestables de l'influence musulmane.

Un de ces textes, intitulé *Garanth Muhammad Bodh*, est un dialogue imaginaire entre le prophète Mahomet et Kabīr. En voici quelques passages : (1).

*Pīr Muhammad sukhan jo kholâ,
Allah ham se parde bolâ.
ham abdi Allah farmânâ,
vatan lâhût morâ sathânâ.
un bheje rûh bârâ hazârâ,
Ummat ke ham haï sardârâ.
tum bûjho so kaun ho bhaï,
apno ism kaho samjhâi.*

Kabīr bacan :

*kaho bhâi kahâ far mai,
kaha te âye kaha ko jâï,
hai hairân nazar na âya
kiyâ nasihat Allah farmai
kahara chod mahar dil âya,
tab tum sace pīr kahâi*

Muhammad bacan :

*Pīr Muhammad bole bânï,
agam bhed kâhû na jârii.
jûnâ na dekhtt apne nainâ,
kaise manu kor ko bīnâ.
jâ rah te tum cal âo.
tun rah mo ko batlâo.*

Kabīr bacan :

surio Muhammad kàhò bujhâi,
sahab tum ko deâ bâtai,
cale sair ko dono pirâ
ek Muhammad ek Kabîrâ.

« Le Pîr Mahomet a pris la parole et dit : « Dieu m'a parlé derrière le voile. Je suis esclave de ce que Dieu me commande et mon pays natal est le *Lâhut* (1). Il a envoyé les douze mille âmes. Du peuple musulman (*ummat*) je suis le chef. Faites-moi comprendre ce que vous êtes, faites-moi connaître votre nom.

« *Paroles de Kabir* : Dites, ô frère, ce que vous avez dit. D'où venez-vous et où allez-vous ? Il est étonnant que vous ne l'ayez pas vu. Quels conseils Dieu vous a-t-il donnés ? Renoncez à la colère, que le cœur soit généreux. Alors, on vous appellera un vrai Maître.

« *Paroles de Mahomet* : Le Pîr Mahomet dit des paroles dont personne ne connaît le secret inaccessible. Quand je ne vois pas avec mes propres yeux, comment puis-je appeler aveugle celui qui possède la vue ? Le chemin que vous avez parcouru, expliquez-le moi.

a *Paroles de Kabir* : Ecoutez, Mahomet ! Je vais vous expliquer, ô Sâheb ! Je vais vous dire. Les deux maîtres sont allés se promener. L'un est Mahomet, l'autre Kabîr. »

A la fin, Kabîr déclare que, bien qu'il ait enseigné les quatre *Kalima*, Mahomet n'a pas bien compris le secret du soi :

Tarn apno farmân ealâi,
khud ko bhed tum dharo chipai.
câro kalmâ parghat bhâkho,
paficvd kalmâ gupt jo râkho.
pâncvân kalmâ ilam fakîrî,
jâ ke padhe kufar ho dûri.
ham kâsi ko jât haï bhâi,

(1) Pour ces termes, v.*infra*, p. 141.

tum lô apnô kaul bajâi.
tum par dayâ samarathi kerï,
pâncô kalmân dil men pherl (1).

« Vous avez mis en branle vos propres discours ; le secret du soi, vous l'avez caché. Vous avez parlé des quatre *kalima* ; il y a une cinquième *kalima* dont vous avez gardé le secret. La cinquième *kalima*, c'est la connaissance des Fakirs. En la récitant, le paganisme s'éloigne. O frère ! Moi je vais à Kâsî, frère, et vous, tenez votre promesse. Le Tout-Puissant exercera sa bonté envers vous, les cinq *kalima*, répétez-les dans votre cœur. »

Le premier écrivain étranger dont l'attention eut été attirée par la secte des Kabîrpanthîs fut le Padre Marco Délia Tomba, missionnaire jésuite qui alla aux Indes en 1761. Il a traduit un texte intitulé le *Jfiân Sâgar*, qui serait, d'après lui, « le livre des Kabîrpanthîs » (*libro de Cabiristi*), ainsi qu'un autre qu'il appelle le « Mul Pangî » et qui est probablement le *Mûl Panthi* (2). Les Kabîrpanthîs, dit-il, représentent une « specie di riforma délia gentilità », une espèce de réforme des païens. Le P. de la Tomba semble avoir bien compris la nature du mouvement inauguré par Kabîr. Il dit notamment, en parlant de la conception du paradis chez les Kabîrpanthîs :

« Secondo li Cabiristi, v'è una stradella che arriva dalla terra al cielo, par laquale vanno le anime de mortali per andare in Paradiso. Questa nozione è pure Musulman e corre principalmente in Persia (3).

Nous avons déjà signalé, au commencement du chapitre précé-

(1) *Kabîr-Manshûr*, p. 99.

(2) ANGELO DE GUBERNATIS : *Gli scritti del padre Marco Délia Tomba*, p. 191 (le texte italien du *Mulpangî* est publié dans les *Mines de l'Orient*, tome III, p. 308-317).

(3) *Ibid.*, p. 223: « Selon les Cabiristes, il y a une petite route qui va de la terre au ciel et que suivent les âmes des mortels pour se rendre au Paradis. Cette notion est purement musulmane et répandue, principalement, en Perse. »

dent, que les historiens musulmans de l'époque de Kabīr (ou présumée telle) ne nous livrent aucune information ni sur sa personne, ni sur son enseignement. Ce n'est qu'à une date beaucoup plus tardive que Mohsin Fânî, de Cachmire (il vécut aux environs du xvn^e siècle), a cru devoir consacrer au grand mystique quelques pages de son histoire (1). Nous tenons à citer ici ce témoignage impartial, qui repose certainement sur les traditions vivantes des Kabīrpanthīs contemporains de Mohsin Fânî et atteste de ce fait le prestige persistant de Kabīrdâs.

« On dit, écrit l'historien musulman, qu'un groupe de Brahmanes savants assis au bord du Gange, faisaient l'éloge de l'eau de ce fleuve sacré, qui lave tous les péchés. Au cours de la conversation, un d'entre eux eut soif. Kabīr se leva de sa place et, ayant rempli une tasse en bois qu'il avait sur lui, l'apporta au Brahmane. L'eau ne fut pas acceptée, Kabīr étant un tisserand, homme de basse caste. Kabīr observa : Vous venez de déclarer que l'eau du Gange purifie le corps et l'âme de toute souillure et efface tous les péchés. Mais si cette eau ne peut même pas purifier cette tasse en bois, elle ne mérite pas vos louanges. »

Un autre jour, lisons-nous chez le même auteur, « Kabīr regardait la femme d'un jardinier, qui avait cueilli des fleurs pour les offrir à une idole. Il lui dit : Dans les pétales de la fleur, demeure l'âme de la végétation, et l'idole à qui vous allez faire votre offrande est inanimée. La condition végétale est meilleure que la condition minérale. L'idole à qui vous allez offrir des fleurs n'a ni sensibilité, ni conscience ; elle est morte, plongée dans un sommeil d'inertie, sans vie. La condition végétale est bien supérieure. Si l'idole avait une âme, elle aurait châtié le sculpteur qui, en la fabriquant, a dû mettre les pieds sur sa poitrine. Allez ! vénérez celui qui est sage, intelligent et parfait, celui qui est la manifestation de Visnu. »

Mohsin Fânî parle aussi de la mort mystérieuse de Kabīr, que nous avons relatée ailleurs.

(1) *Dabistân-e-Mazâheb* (éd. de Calcutta), p. 246.

CHAPITRE VI

NANAK, RÉFORMATEUR DU PANJAB

Le Guru Nânak représente par excellence le type du mélange des deux cultures. Il a vécu au quinzième siècle, lorsque les doctrines de Kabîr avaient déjà fait leur chemin dans l'Inde septentrionale, et l'enseignement de Nânak s'en est certainement inspiré. D'après la légende, Nânak aurait rencontré Kabîr et, après la mort de ce dernier, se serait trouvé en relations avec son fils, le Sheikh Kamal. Certaines sectes des Sikhs, notamment celle des Nirmala et des Udâsî, considèrent aussi Kabîr comme le maître de Nânak. Dulâm Dâs, un des successeurs de Nânak, aurait dit à ce propos :

*Nânak nâm Kabîr mata hai,
so gurû praghat sunâi.*

« Nânak est le nom de la religion de Kabîr. Le Guru l'a dit ouvertement. »

Et le Guru Gobind Singh :

Kablrpanth ab bhayô khâlsâ.

« La religion de Kabîr est maintenant devenue le *Khâlsâ* (le Sikhisme). » (1).

En dehors de l'influence de Kabîr, qu'il a subie dès le commencement de sa vie, Nânak, quoique Hindou, a fréquenté la société musulmane du Panjab. Enfant, il a fait ses études primaires dans une école où les jeunes Hindous et les jeunes Musulmans se trouvaient ensemble. Comme beaucoup, il a appris le persan, afin

(1) AHMED SHAH. *The Bijak of Kabîr*, p. 34. — Malheureusement, l'auteur n'indique pas la source de ces citations, que nous n'ayons pas réussi à vérifier.

de pouvoir comprendre la langue officielle et trouver une situation au service du gouvernement. Il semble avoir étudié la littérature islamique en persan, ce qui Ta beaucoup aidé par la suite à prendre posture vis-à-vis de l'Hindouisme dogmatique. Trop sérieux pour un enfant, il pensait et méditait beaucoup. Il écrivit une fois au maître de son école, Rukn-al-Dīn : (1)

« Renonce à l'hérésie et marche selon les règles du Shariat.

« Embrasse l'humilité et renonce à l'orgueil du cœur.

« Mets des bornes à ton esprit errant, ô Rukn-al-Dīn ! et pense au créateur à chaque instant.

« Cherche ton cœur : le Seigneur est en toi. Embrasse le Tariqat et entre dans le Marifat.

« L'esprit de l'homme est capricieux ; si tu peux le contraindre, tu auras fermement posé tes pieds dans le chemin du Haqiqat. » (2).

Ses études finies, Nānak fut employé dans l'administration de Nawāb Daulat Khan, le gouverneur turc de Lahore. Se trouvant un jour dans un milieu musulman, il choqua l'assistance en déclarant :

« Il n'y a ni Hindou, ni Musulman. Il est difficile d'être un Musulman. Lorsqu'on a de la bonté pour tout le monde, alors on peut être un Musulman. »

« Fais de la bonté ta mosquée, de la sincérité le tapis de tes prières, de tout ce qui est juste et légitime, ton Coran, de la modestie ta circoncision, de la civilité tes jeûnes ; alors tu seras un Musulman. Fais de la conduite droite ta Kaāba, de la vérité ton guide spirituel, des bonnes œuvres ta croyance et ta prière, eu bon plaisir de Dieu ton rosaire. O Nānak I Dieu gardera ton honneur. » (3).

Ung autre fois, il suivit des Musulmans qui allaient faire leurs

(1) MACAULIFFB, *The Sikh Religion*, vol. 1, p. 14.

(2) Le *Shariat* est la loi positive du Coran ; le *Tariqat* veut dire le chemin ; le *Marifat*, la connaissance ; le *Haqiqat*, la réalité. Tous ces termes désignent les stades successifs que doit parcourir un Soufi pour ne faire qu'un avec Dieu.

(3) MACAULIFFE, p. 38.

prières. Mais pendant que les autres priaient, Nânak, au lieu de regarder droit devant lui, comme c'est l'usage chez les Musulmans, ne cessa de fixer ses regards sur le Cadi qui présidait à la prière. A la fin, le Cadi se plaignit au Nawab de cette attitude. Le Nawab lui ayant demandé des explications, Nânak répondit : « Le Cadi avait délié sa pouliche nouveau-née, et pendant qu'il faisait les prières, il ne pensait qu'à elle et au puits qui se trouve dans le voisinage. C'est pour cela que je le regardais. » A l'étonnement général, le Cadi reconnut l'exactitude de ces paroles.

Nânak ne resta que très peu de temps au service du Nawab Daulat Khan. Après l'avoir quitté, il commença ses pérégrinations au nord de l'Inde. Le *Janam Sâkhī* contient le récit de plusieurs entretiens qu'il eut avec des Soufis de son temps. Il y avait dans le nombre Shah Abu Ali Qalandar de Panipat (1), le Sheikh Ibrahim (2) et Miyâ Mitha (3). Voici quelques passages caractéristiques de ces dialogues, empruntés au *Janam Sâkhī*. Il va sans dire que, dans l'état présent de nos études, il nous est impossible de dire si les entrevues relatées dans le livre sacré des Sikhs ont réellement eu lieu. Quoi qu'il en soit, ces récits prouvent d'une façon évidente que le fondateur de la nouvelle religion s'était trouvé en rapports assez étroits avec les Soufis.

Entretien entre Nânak et Shah Abu Ali Qalandar :

Shah demanda : « Quelle est votre religion ? Pourquoi n'êtes-vous pas rasé selon la règle des Soufis ? »

Nânak répondit : « Quand on a rasé l'esprit, on a également rasé la tête. Sans avoir rasé l'esprit, on ne peut pas trouver le

(1) Shah Abu Ali Qalandar de Panipat fut un disciple du Khwâja Qutbal Dîn, Bakhtiyâr Kaki, le maître spirituel de l'empereur Shams al Dîn Altamish. Il voyagea en Perse et en Asie Mineure et fréquenta Shams-al-Dîn Tibreri et le Maulânâ Jalâl al Dîn Rûmi, le célèbre auteur du *Mathnawî*.

(2) Le successeur du Sheikh Farid al Dîn Gânjshakar de Patan.

(3) Célèbre prêtre musulman qui habitait à Mikankhot, dans le district de Dera Ghazi Khan. Nânak le rencontra au cours de ses voyages.

chemin. Il faut se couper la tête pour la poser aux pieds du Maître. SI on devient la poussière des pieds de tous, on est mieux que rasé. O frère I Voilà comment il faut se raser la tête. »

Le Shah ayant répété la même question, Nânak répondit : « J'ai obtenu la connaissance dans la société de ceux qui suivent le chemin de la rectitude. J'ai réduit mon esprit aux castes du feu et du vent (1). Je voudrais être comme la rivière ou le santal, qui accordent leurs bontés à tout le monde. »

Shah : « Qu'entendez-vous par un derviche ? »

Nânak : « Le vrai derviche est celui qui est mort, étant vivant; qui dort tout en marchant ; qui se laisse exprès dépouiller par autrui et abandonne tout pour rencontrer son Créateur. Il y a très peu de derviches qui ne ressentent ni joie, ni tristesse, qui n'ont ni colère, ni orgueil, ni cupidité. Le derviche est celui qui n'obéit qu'aux ordres de Dieu et ne s'occupe pas des autres. Dans sa contemplation, il joue la musique céleste. Ni le Veda, ni le Coran, ne savent le louer. » (2).

Entretien entre le Sheikh Ibrahim et Nânak (3).

Le Sheikh : Il ne faut pas mettre les pieds sur deux bateaux. Ainsi on perd ses biens.

Nânak : Mettez vos pieds, ainsi que vos biens, sur deux bateaux. Un bateau peut sombrer, l'autre traversera. Pour moi, il n'y a ni eau, ni bateau, ni rivière, ni perte.

Le Sheikh : Le monde est amoureux de la Sorcière (la Mâyâ).

Nânak : Telle a toujours été la coutume du monde.

Le Sheikh : Mon corps me manque, mon cœur est brisé et je suis sans force. O bien-aimé ! Viens et donne-moi le remède.

Nânak : Examine la vérité ; l'adoration des lèvres est inutile. Le bien-aimé n'est pas loin de toi ; cherche-le dans ton cœur.

Le Sheikh : Alors qu'on devait construire le radeau, on ne Ta

(1) Comme le feu et le vent n'ont aucune caste, de même j'ai abandonné toutes les distinctions de castes.

(2) MAGAULIFFE, *op. c.*, vol. I, p. 64.

(3) Id., vol. I, p. 86-105.

pas construit. A présent, la rivière déborde ; il est difficile de la traverser.

Nânak : Faites un radeau de dévotion et de pénitence et vous traverserez la rivière. Il n'y a ni lac ni débordement.

Le Sheikh : Déchire ton vêtement et porte une couverture de laine pour atteindre le Seigneur.

Nânak : Je n'ai pas besoin de déchirer mon vêtement et de porter le costume religieux. Même les gens qui restent chez eux trouvent Dieu. La jeune épouse reste dans la maison et pense à son bien-aimé absent. Elle ne pense qu'à lui. Si elle a le cœur pur, elle ne tardera pas à le voir.

Le Sheikh : Quel costume faut-il que je porte afin de captiver mon époux ?

Nânak : L'humilité est la parole, la tolérance est la vertu et la civilité est la formule d'incantation. O ma sœur ! Fais-toi un costume de ces trois qualités et tu obtiendras l'époux. »

Entretien entre Nânak et le Miyâ Mithâ

« Le Miya : Le premier nom est celui de Dieu, le second est celui du Prophète. O Nânak ! Si tu deviens Musulman, tu seras admis à la Cour de Dieu.

Nânak : Le premier nom est celui de Dieu. Combien de prophètes restent à sa porte. O Sheikh ! Si tu as le cœur pur, tu seras admis à la Cour de Dieu. O Miya Mitha ! Dieu demeure seul.

Le Miyâ : Comment une lampe peut-elle s'allumer sans huile ? Comment l'homme peut-il avoir une place à la Cour de Dieu (sans le Prophète) ?

Nânak : Il faut agir selon le Coran et les livres sacrés. Mets la mèche de la peur dans ton corps. Brûle là-dedans la connaissance de la vérité. Ainsi ta lampe illuminera sans huile. Fais cette lumière et par elle tu trouveras le Seigneur. Le monde va et vient. Lorsque tu y demeures, fais l'adoration et tu auras une place à la Cour de Dieu.

Le Miyâ : Parle-moi de la condition des esprits après la mort.

Nânak : Selon ce qu'un homme sème, il moissonnera. Que Dieu soit loué, lorsqu'on est enterré dans un tombeau obscur, le pou-

voir de Dieu s'y manifeste. Les anges, **les hérauts du Tout-Puisant**, y viendront avec ses ordres. Ils tiendront dans **leurs mains les carquois**, les masses d'armes, les haches de bataille, les épées à deux tranchants et les strcs. Ils auront des lances, des boucliers, faits avec du feu; ils mettront des chaînes au cou des gens. Par l'ordre de Dieu, ils attacheront et emmèneront les médisants et ceux qui n'ont pas de Guru. Vous aurez peur des lions, des chalcals et des serpents, mais ils s'installeront dans leurs tombeaux. Les frères, les amis et les amoureux viendront visiter les tombeaux et réciter la *fâtiha* (1). En face est un océan de feu, comment peuvent-ils le traverser ? Les yeux des pêcheurs seront arrachés, ils deviendront aveugles. Leurs langues seront coupées parce qu'ils avaient rompu leurs promesses et avaient oublié le Vrai et le Seul Dieu. » (2).

Le *Janam Sâkhî* mentionne aussi le pèlerinage de Nânak à la Mecque. Il est naturellement peu vraisemblable que Nânak soit jamais sorti de l'Inde. Mais cette visite imaginaire de Nânak est très significative des tendances religieuses de son époque. Donc, lorsque Nânak arriva à la Mecque, il portait l'habit des Soufis. Un jour, au moment de s'endormir, il dirigea ses pieds vers la Kaaba, ce qui est considéré comme un sacrilège. Un prêtre musulman qui passait se mit en colère, lui donna un coup de pied et dit : « Pourquoi, infidèle, as-tu mis tes pieds du côté de Dieu ? » Nânak répondit : « Tourne mes pieds dans la direction où Dieu n'est pas. » Le prêtre, en colère, le retourna violemment. A son étonnement, la mosquée de la Kaaba tourna aussitôt et vint se mettre dans la direction des pieds de Nânak. Tous les prêtres et les Cadis de la Mecque vinrent lui demander pardon. Un d'entre eux lui demanda : « Quelle religion est la meilleure ? L'Hin-

(1) La *Fâtiha* est la première sourate du Coran, considérée comme l'*umm al kitab*, la mère du livre. On la récite quand on visite les tombeaux. La description de l'intérieur des tombeaux, donnée par Nânak, répond tout à fait à la conception musulmane. Des descriptions analogues se trouvent assez souvent dans le Coran.

(2) MACAULIFFE, vol. I, p. 124-128.

dottisme ou l'Islam ? » Nânak répondit : « S'ils agissent mal, les partisans des deux religions souffriront. Ni l'Hindou, ni le Musulman n'obtiendront l'accès de la Cour de Dieu. Leurs dévotions disparaîtront comme la couleur instable du safran. Les deux sectes se jalourent. L'Hindou tient à répéter le nom de Râma, et le Musulman celui de Rahim. Ils ne connaissent pas le Dieu unique. »

Ensuite, il chanta les paroles suivantes : « O frère ! Les Vedas et le Coran sont faux ; ils ne délivrent pas l'esprit de l'inquiétude. Homme, cherche ton cœur, afin de ne pas tomber dans le désespoir. Les gens sont contents lorsqu'ils lisent les faux livres. Ils se disputent faute de comprendre. J'ai consulté les quatre Vedas, mais ces livres n'ont pas pu trouver Torée de Dieu. J'ai consulté les livres des Musulmans, mais la valeur de Dieu ne s'y trouve point. J'ai consulté les neuf régions de la terre... J'ai fait un bateau de mon cœur et j'ai exploré tous les océans. J'ai demeuré aux bords des rivières et je me suis baigné aux soixante-huit pèlerinages. J'ai vécu dans les forêts des trois mondes et j'ai goûté la douceur et l'amertume. Et moi, Nânak, je dis que l'homme n'a la vraie foi que lorsqu'il a peur de Dieu et lorsqu'il agit bien. » (1).

Après avoir passé quelques jours à la Mecque, Nânak alla à Médine et à Bagdad. Lorsqu'on lui demandait sa religion à Bagdad, il aurait répondu ceci : « Je suis venu dans cet âge pour indiquer le chemin aux hommes. Je rejette toutes les sectes et je connais un seul Dieu que je retrouve sur la terre, dans les cieux et dans toutes les directions. » (2).

En dehors du *Jkinam Sâkhî*, le livre le plus important de la doctrine Sikh est l'*Âdi Granth*. Il fut composé au temps du Guru Arjun (1581-1606), cinquante ans après la mort de Nânak ; on y incorpora ensuite les vers du Guru Tej Balladur (1664-1675) (3). L'*Âdi Granth* est écrit dans une langue rustique et ses rythmes, à la fois simples et touchants, charment le cœur des paysans du

(1) MACAULIFFE, vol. I, p. 183.

(2) *Id.*, vol. I, p. 179.

(3) Il y a, dans l'*Âdi Granth*, des poésies attribuées à divers Bhagats; mais il

Panjab. Comme tous les novateurs religieux, depuis Râmânanda, Nânak et ses successeurs enseignaient dans la langue du peuple, et ce fut là une des raisons qui déterminèrent **le succès de leur** mission. Rien d'étonnant que cet enseignement ait trouvé le plus grand nombre d'adeptes parmi les jâjs (paysans) sultanis. Pas plus que la poésie de Kabîr, *l'Âdi Granth* ne saurait être considéré comme une tentative de constituer un système ou une religion. Nânak n'a fait que reprendre les idées de Kabîr, déjà répandues de son temps et dont il a varié l'expression et la langue. Ses enseignements étaient peut-être aussi plus accessibles à la population du Panjab que ceux de Kabîr. Comme la doctrine de Kabîr, si on peut l'appeler une doctrine, l'enseignement de Nânak était fondé sur le rapprochement des principes fondamentaux de l'Hindouisme et de l'Islam. Mais, au fond, Nânak, comme Kabîr, resta Hindou et sut construire l'édifice théiste sur des bases hindoues. Chez lui, comme chez Kabîr, la Mâyâ et la métempsychose jouent un assez grand rôle. En fait, l'esprit hindou n'a jamais pu se débarrasser de ces deux notions. Aujourd'hui encore, elles restent vivantes sous une forme ou sous une autre.

C'est un fait universel que la rencontre de deux cultures diverses provoque dans chacune une révolte contre les coutumes et les traditions. Avec l'arrivée de l'Islam dans l'Inde, nous voyons avec évidence s'appliquer ce principe sociologique. Nânak, comme Kabîr et les autres Bhagats, dénonçait les pratiques superstitieuses de l'Hindouisme et insistait sur l'unité de l'Etre suprême. Le déisme de Nânak est encore plus prononcé que celui de Kabîr. En voici quelques exemples, tirés de *l'Âdi Granth*

*Kari kirpa mera citu laya,
sati âuru mau ko ek bujhâyâ.*

est très difficile d'en établir historiquement les vraies sources. Il est très possible que les successeurs de Nânak aient repris les thèmes de ces Bhagats et les aient mis dans leur propre langue. Dans le chapitre suivant, nous nous occuperons de ces chants mystiques et nous parlerons des Bhagats dont les poésies se trouvent dans *l'Âdi Granth*.

*ek nirarjan gurmukhī jâtà
dûjâ mari sadbi pachâtâ.
eko hukam bartai sab loki
eko sutae sahibo pati hoi.
râh do wâe khasamu aiko janu
Gurû ke sabdi hukam pachanû.*

« Il s'est montré bon, il a attiré mon esprit. Le vrai Guru m'a fait comprendre l'Un. L'Un suprême est compris par le disciple. Il a détruit la dualité et il a digéré la parole. L'ordre de l'Un est répandu dans tous les mondes. Toute la création est faite par l'Un. Il y a deux chemins, mais le Seigneur est unique. Il faut reconnaître son ordre par les paroles du Guru. » (1).

Le Dieu personnel de Nânak, comme celui de Mahomet, est Tout-Puissant. Il le rappelle dans, plusieurs endroits de l'Âdi Granth :

*Kudrat dise Kudrat sunye
Kudrat bhayo sukhsâr
Kudrat patâli Kudrat akâsi,
Kudrat sarb akâr.
Kudrat vèd purân kiteba
Kudrat sarb bicâr(2).*

« La Puissance voit, la Puissance entend. La Puissance est l'essence de la félicité. La Puissance est dans les régions inférieures, la Puissance est au ciel. La Puissance (a créé) toutes les formes. La Puissance est le Veda, le Purâna et le Coran. La Puissance a pensé à tout. »

*Vaddi vadiyâe jâ vadda nôô,
Vaddi vadiyâe jâ saccâ nôô,
Vaddi vadiyâe jâ nihical thâo,
Vaddi vadiyâe jâne âlaû*

(1) Âdi Granth.

(2) Asakivâi Mahala, I. (MACAULIFFE, vol. I, p. 221. Nous n'avons pas suivi la traduction de Macauliffe, qui ne nous paraît pas satisfaisante).

Vaddi vadiyâe bûjhe sab bhëo

Vaddi vadiyâe ja âpe âpi

Nânak karna sarb rajâi (1).

« Grande est la grandeur de celui dont le nom est Grand, Grande est la grandeur de celui dont le nom est Vrai. Grande est la grandeur de celui dont le siège est inébranlable. Grande est la grandeur de celui qui sait nos paroles. Grande est la grandeur de celui qui comprend tous les sentiments. Grande est la grandeur de celui qui est soi-même. Nânak, ses actes, ne peuvent être décrits, ce qu'il a fait et fera dépend de sa propre volonté. »

Voici comment Nânak parle de l'inutilité des enseignements des Vedas et d'autres livres sacrés des Hindous :

Padi padi pothl simriti pâthâ,

bêd purân padai suni thâtâ.

binu ras rate manu bahû nâtâ (2).

« Il récite indéfiniment les livres et lit la Smrti. Il lit les Vedas et les Purânas, il en entend la grandeur. S'il n'est plongé dans l'amour, l'esprit devient méchant. »

Le trait le plus important de la réforme de la Bhakti, au point de vue social, était la protestation contre le principe de la caste. Nânak n'a pas manqué de s'associer à cette protestation :

Sâda rahe bâda ahahkârâ,

citu hari siû râthâ hukamî apârâ.

jâti rahe pati ke âcârâ,

drisati bhâi sukhu âtarn dhâra (3).

« On est content après avoir abandonné l'égoïsme. L'esprit est plongé dans l'amour de Hari, dont les ordres sont sans limites. Les pratiques de la caste sont abandonnées. Il a jeté un regard favorable et le bonheur s'est établi dans l'esprit. »

(1) Id., *ibid.*

(2) *Adi Granth*, p. 121 ; TRUMPP, p. 326.

(3) A. G., p. 119; TRUMPP, p. 317.

Comme Kabîr, Nânak aussi est convaincu que le seul moyen d'atteindre la vérité est la Bhakti. Il dit :

*Jiû câtrik jal prem piyàsâ
jiû minâ jal mâhi ûlâsâ,
Nânak Hari rasu pltri patàsâ (1).*

« Comme le *catrik* (2) assoiffé aime l'eau ; comme le poisson se plaît dans l'eau, Nânak a bu le suc de Hari et s'en est rassasié. »

Et encore :

*Naha panditu naha caturu siânâ,
naha bhûlo naha bharami bhûlânâ
kathaû na kahtânî hukamu pachânâ,
Nânâk gur mati sahaji samânâ (3).*

« Je ne suis ni Pandit, ni intelligent, ni ingénieur ; je ne suis ni fou, ni perdu dans l'erreur. Je ne raconte pas d'histoires. J'ai reconnu l'ordre. Nânak s'absorbe à l'aise dans la religion du Guru. »

Nânak ne croit ni aux dogmes des Hindous, ni à ceux des Musulmans. Il dénonce, sans aucune hésitation, le ridicule de leurs superstitions respectives :

*Marna mulâ marna bhî kartâ rahu darnâ.
tâtû mulâ tâtû kâjî jânâhi nâmu khudâi.
je bahuterâ padiâ hovahi ko rahai na bhariâi pôi.
sol kâjî jini âpu tajiâi ikt nâmu kiâ âdhâro.
haï bhlhosî jai na jâsî saca sirjanahârâ.
panj vakhat nivâj gujârahi padahi kateb kuranâ,
nânaku âkhai goras dehî rahio pînâ khânâ (4).*

« Tu dois mourir, Mullah I tu dois mourir. Il faut que tu aies

(1) A. G., 121, TRUMPP, p. 326.

(2) Un oiseau qui ne boit pas l'eau terrestre et qui attend les gouttes de pluie pour satisfaire sa soif.

(3) A. G., 119; TRUMPP, p. 318.

(4) A. G., p. 13; TRUMPP, 37. (Nous n'avons pas suivi sa traduction).

peur du Créateur. Que tu sois **Mullah**, que tu sois Gadi, atteste le nom de Dieu. Celui qui a beaucoup lu ne (pourra pas complètement traverser le chemin. Celui-ci est Cadi qui s'est abandonné soi-même et qui a fait son appui d'uri seul nom. Son état d'insensibilité ne le quitte jamais. Le Créateur est vrai. Il fait (ses) prières cinq fois et il lit le livre du Coran. Nanàk dit : lorsque le tombeau appellera, on quittera le boire et le manger. »

*Japu tapû sanjâmù sadhiai tîrathi kîcai vasû,
punna dan cangi âiâ binu sâce kiâ tâsu (1).*

« Qu'on pratique des récitation, des austérités et des abstinences, qu'on fasse un séjour dans les lieux saints, qu'on donne des aumônes, toutes les bonnes actions ne sont rien sans le vrai Un. »

*Kathu, kari marai na lekhai pavai,
ves karai bahu bhasam lagâvai
nâmu bisârî bahuri pachutâvai (2).*

« Celui qui meurt dans l'obstination ne mérite pas d'être inscrit. **Celui** qui porte plusieurs déguisements et met la cendre sur son corps, regrettera d'avoir oublié le Nom. »

*Kâjî sekh bhekh phakîra,
bade kahftvahl haii mai tani pirâ
kâtu ha chadai binu satigur ki dhira (3).*

« Les Cadiè, les Sheiktiâ et les fakirs qui portent des déguisements se disetit grands, mais dans leurs CORPS ils portent une douleur à laquelle personne n'échappe éarls l'appui dii Satguru. »

*âcârî nahî jîtiâ jâi,
pâth padai nahî kimati pâi.
ast dasi cahû bhedu ma pâtà,
Nânak satiguri brahmu dikhâiâ (4).*

(1) A. G., p. 30; TRUMPP, p. 79.

(2) A. G., p. 121; TH., p. 326.

(3) A. G., p. 122; TH., p. 328.

(4) A. G., p. 192; TH., p. 602.

« On ne peut pas l'obtenir par le célibat ; en récitant des livres, on ne peut en trouver là valeur. Lés dix-huit (Purânas) et les quatre (Vedas) n'ont pas trouvé son secret. O Nânak ! Le Satguru (seul) montre Brahma. »

*Lakh sâsal sâhâvanl lakh pandit padahi purân
jà pati lekhai nâ pavai ta sabe ku parvân (1).*

« Où'on fasse comprendre des centaines dé mille castras ; que les pandits lisent des centaines de mille purânas ; si le Sëigheïr ne tient pas compte de ces choses, elles sont inutiles. »

*Devatiâ darsan kai tâi dûkh bhûkh tîrath kie.
jogî jati jugati niûâi rahtè kari kari bhâgve bhekh bhaè (2).*

« Pour visiter les idoles, tu as supporté la souffrance, la faim et le pèlerinage. Le yogî et l'ascète continuent leurs pratiqués ; ils portent des déguisements ae couleur rouge-ocré. »

*Pandit pâdhe joisî nit padahi pûrânâ;
ahtaît vasata nâ jânarii ghati Brahmiz lukânâ (3).*

« Les Pandits et les astrologues lisent continuellement les Purânas ; ils ne savent pas que Brahma est caché dans lé corps. »

Nânak trouve ridicules certaines pratiques des brahmanes. Voici, par exemple, ce qu'il dit du cordon sacré (*janeû*) .

*Daia kapâh santokhu sûtu jatu gandhl satu watu
ehu janeû jîa kâh ît pâde ghatu.
ma ehu tutai na main lagai nâ ehu jalai na jâi
dhannu sumânas Nânakâ jo gali cale pâi
caû kadi mulia nâi âbahi caûkai pâiâ,
sikhâ kanni cadâiâ guru brâhmanu thiâ.
ohu mua ohu jhadi pâiâ, ve tagâ gaiâ.*

(1) A. G., p. 194; TH., p. 506.

(2) A. G., p. 104; TR., p. 606.

(3) A. G., p. 227; TR., p. 687.

*„Tagu na indrī tagu na nārī...
...Tagu na pairī tagu na hathi.
tagu na jihvâ tagu na akhī,
ve tagâ âpe vatai (1).*

« (Si) la compassion est le coton ; la sérénité le fil, la contenance le nœud, la vérité le tordage, la vie le cordon, alors, ô Pandit, prends-le I II ne se casse point ; la saleté ne s'y attache pas ; il ne brûle pas, il ne s'en va pas. Béni est cet homme, ô Nânak, qui s'en va l'ayant mis. On l'a acheté pour quatre cowries ; maintenant, on le porte dans le *caukâ* (2). L'enseignement a été transmis aux oreilles ; le brahmane est devenu Guru. Celui-ci est mort, celui-là est tombé. Le fil a disparu...

...Il n'y a pas de fil pour les sens ; il n'y a pas de fil pour la femme... Il n'y a pas de fil pour les pieds, ni pour les mains, ni pour la langue, ni pour les yeux. Ce fil, expliquez-le. »

Dans l'*Âdi Granth*, Nânak parle plutôt avec indifférence de la conquête du Nord de l'Inde par l'armée mongole de Bâbar. Il semble croire que Dieu a envoyé aux Hindous cette domination étrangère pour les punir de leur organisation sociale, qui n'est pas basée sur la justice et la liberté :

*Khurâsân khasmânâ klâ Hindustân darâiâ.
âpai dosu na dēi kartâ jamu kari mugalu cadâiâ.
etī mâr pal kar lâne tehkī dardu na âiâ (4).*

« Khorâsân agit en ennemi, l'Inde fut effrayée. Moi je ne te blâme pas, Créateur, d'avoir fait du Mongol l'ange de la mort et de l'avoir soulevé. Une telle tuerie a eu lieu, personne n'a eu pitié. »

(1) A. G., p. 266; TR., p. 646.

(2) L'endroit enduit de bouse où les Hindous prennent leurs repus.

(3) A. G., p. 185; TR., p. 509.

*Sâhà surati gavâî rangi tamesai câi.
Bâbar vâñi phiri gai kuiru na rotî khâi.
ik nâv khat khuài ahi iknâ pûjâ jâi.
caiike vinu hindvânî â kiû tike kadhahi nâi.
râmu na kabahu ceti ohuni kahani na milai khudâi (1).*

« Les grands commerçants avaient oublié (Dieu) au milieu de leurs divertissements et de leurs plaisirs. Bâbar a promulgué ses ordres ; un enfant même ne peut manger son pain. L'un a perdu son dépôt de grains, l'autre ne peut se rendre à ses dévotions. Les femmes hindoues n'ont plus leur *caukâ* ; comment feraient-elles leur *tilak* ? Ils ne se sont jamais souvenus de Râma; malgré leurs cris, ils ne retrouveront pas Dieu. »

De même que ses prédécesseurs, Nânak avait subi, peut-être à son insu, l'influence des idées islamiques. Comme Kabîr, il eut l'audace de se lever contre l'Hindouisme de son époque et d'engager un mouvement réformateur. Après la mort de Nânak, sous l'effet des événements ultérieurs, ce mouvement changea complètement d'aspect ; ce qui en est resté n'en représente pas moins une conception de la vie plus saine et plus juste que celle de l'Hindouisme traditionnel, avec son système des castes. L'Islam peut revendiquer l'honneur d'avoir contribué, pour une grande partie, à la formation de ces idées nouvelles.

(1) A. G., p. 226; TRUMPP, p. 685. (Nous n'avons pas suivi ici la traduction de Trumpp).

CHAPITRE VII

L'INFLUENCE DE L'ISLAM SUR LES POÈTES BHAGATS.

Un fait d'une importance capitale et sur lequel on ne saura jamais assez insister, se dégage, nous semble-t-il, de tout ce que nous venons de voir dans les chapitres précédents : l'arrivée des Musulmans suscita dans l'Inde une grande fermentation religieuse qui trouva son expression dans les enseignements des Bhagats. Ces réformateurs ont prêché leur foi ardente en un Dieu personnel et en une loi morale qui régit le monde. Ce qui les caractérise tous, c'est leur « anti-intellectualisme », ainsi que leur attitude critique envers l'orthodoxie. Nous allons essayer maintenant de montrer, à l'aide des textes, les traces de l'influence islamique sur les enseignements de cette école de k* Bhakti.

Ici encore, nous croyons devoir répéter qu'il n'entre pas dans nos intentions de faire la critique des textes auxquels nous avons à recourir. Nous acceptons donc, jusqu'à preuve du contraire, les données biographiques et soi-disant historiques telles que nous les transmet la tradition, sans essayer d'en dégager d'une façon tant soit peu précise la part de la légende, laquelle, du reste, à ce qu'il nous paraît, peut déformer les contours des hommes et des événements, mais n'en fait pas moins ressortir les idées et les sentiments dont nous avons à nous occuper ici.

Voici d'abord Nâmdev et ses hymnes incorporés dans le *Granth Saheb*. D'après la *Bhaktamâla*, Nâmdev naquit à Pandharpur, dans le district de Sholapur. Il appartenait à la caste des *chipī*, imprimeurs sur étoffes. P'autres témoignages en font un tailleur. Ni la date de sa naissance, ni celle de sa mort, ne sont exacte-

ment connues. A en juger d'après ce qu'il dit lui-même de la destruction des idoles par les Turcs, il doit avoir vécu au quinzième siècle, et serait donc le contemporain de Kabirdqs. L'Islam né pénétra à l'intérieur du Deccan qu'après Ala-al-Dīn Khilji. Il est possible que Nâmdev, pendant ses voyages au nord de l'Inde, se soit trouvé en relations directes avec Râmgnanda et Kabîr.

A en croire la légende, la transformation intérieure qui décida de toute son existence, se produisit au mofpient ou il chantait ses hymnes dans le temple d'Avinda Nagnâth, le jour de la Mahâçivarâtrî. Ses chants avaient attiré une foule nombreuse, qui l'écoutait avec un vif intérêt. Soudain, les gardiens du temple la sommèrent de se disperser, afin de laisser passer les brahmanes et d'éviter à ces derniers le contact éventuel de quelque homme de caste inférieure. Nâmdev se sentit profondément affecté par l'intolérance et l'orgueil brahmaniques!. Son voyage terminé, il décida de consacrer toute sa vie à la propagation de la doctrine de la Bhakti. Il fit ses dévotions à Vithoba, son Dieu personnel. Comme Kabîr, il détestait les doctrines théologiques et sociales de l'orthodoxie. Ses hymnes condamnent les pratiques futiles de l'idolâtrie :

*Ânile kumbh bharâi le udak thâkur kau imânu karau,
baialis lakh ji jal mahî hote bithlu bhailâ kâi karau...
ânile phûl parollè mâlâ thâkur kl hau pûj. kyrai,
pahile bâsu lai hai bhavarah bithia mailâ kâl karau.
drille dûdhri dhâl le khlr thâkur kaunaivedu karau
pahile dûdhu bitârio bachrai bithlu bhailâ kâi karau,
ibhai bithal ûbhai bithalu bithal banusamsâru nahi (1).*

« J'ai apporté une cruche pleine d'eau pour faire le bain du Seigneur. Il y a quarante-deux fois cent mille vies dans l'eau. Envers Dieu, frère, que ferai-je ? J'ai apporté des fleurs, j'ai tressé une guirlande pour rendre hommage au Seigneur ; déjà le parfum a été pris par l'abeille noire. Envers Djeu, frère, que

ferai-je ? J'ai apporté du lait, j'ai fait du *khir* (1) pour l'offrir au Seigneur ; déjà le veau a souillé le lait. Envers Dieu, **frère**, que **ferai-je** ? Dieu est ici, Dieu est là, le monde ne peut **pas** exister sans Dieu. »

Il dit encore :

*Ekai pâthar kijai bhâu
dûjai pâthar dharlai pâu.
je ohu deu ta ohu bhi devâ
kahi Nâmdeu ham Hari ke sevâ* (2).

« On adore une pierre et on pose les pieds sur une autre. Si l'une est Dieu, l'autre l'est aussi. Nâmdev dit : moi je sers Hari. »

Les poèmes de Nâmdev comportent également les traces d'un essai de synthèse religieuse entre l'Islam et l'Hindouisme :

*Mai garîb mal miskin terâ nâm hai adhârâ.
Kârîmâ Rahîmâ Allah tû Gani,
dariyâv tû dihand tû bisiyâr tû dharîi
dehi lehi ek tû, digar koi nahî
tûm dânnâ tû bînnâ mai bicârâ kyâ kari* (3).

« Tu es Karîmâ, Rahînaâ, Allah et Ganî (4). Tu es généreux, tu donnes beaucoup, tu es riche ; tu donnes et prends, toi seul et pas un autre. Tu es plein de sagesse. Tu es voyant. Moi, pauvre, que puis-je faire ? »

Et encore :

*Hindû andhâ turkau kânâ,
duhânte jnâni sayânâ
Hindû pûjai dehrâ Musalmân **masit**,
nâme soi seviyâ jahâ dehrâ na masit* (5).

(1) **Riz** au kit.

(2) A. G., p. 284.

(3) Cité chez L. S. RAM, *Sélections from Hindi Literature* (Calcutta University, 1924), vol. IV, p. 122.

(4) *Ganî*, prononciation hindoue de *Ghanî*, mot arabe, « le Riche », **une des appellations** de Dieu.

(6) RAM, p. 126.

« L'Hindou est aveugle, le Musulman borgne. Celui qui comprend est **plus** sage qu'eux deux. Les Hindous font leurs dévotions dans les temples, les Musulmans dans les mosquées. Il (Namdev) sert le Nom qui n'a ni temple ni mosquée. »

En parlant du système des castes, il s'exprime dans ces termes :

*Kahâ karaii jâtl karau pâti,
râm ko nâm japaû dinrâtl (1).*

« Que faire de la caste et de la secte ? Il faut répéter le nom de Râm jour et nuit. »

Il se moijuc de la coutume hindoue des pèlerinages :

*Gangâ jaii godâvari jâi tai
kumbhi jaii kedâr nâhiau
gomtl sahas gaûdânu kijai.
koti jau tirath karai
tanu jau hivâle garai
râm nâm sari taû na pûjai (2).*

« Vous allez au pèlerinage du Gange et de la Godâvari. Vous allez tous les six ans à la fête de Kedarnâth (3). Vous faites une offrande de mille vaches à la Gomti. Que vous fassiez des dizaines de millions de pèlerinages, que vous fassiez geler votre corps dans l'Himalaya, tout cela ne suffit pas pour adorer le nom de Râm. »

D'après Nâmdev, mosquée et clergé sont inutiles ; le corps humain est la mosquée la plus sacrée et le cœur le meilleur des prêtres :

*Dehî mahjidi man maulânâ,
sahaj niyâj gujarai (4).*

(1) A. G., p. 263; TH., 665.

(2) A. G., p. 626.

(3) *Kumbhi*, fête qui a lieu tous les six ans (tous les douze ans à Hardwar et à Allahabad).

(4) RAM, op. c, p. 189.

« Le corps est la mosquée, le cœur est le Maulâna. Il est facile de faire accepter les offrandes. »

Malgré sa dévotion fervente pour un Dieu personnel, Nâmdev, comme Kabîr, n'a pu s'empêcher d'employer les termes du panthéisme hindou. Dieu, dit-il dans un poème, n'est que dans l'individu lui-même et c'est pourquoi il faut respecter la personnalité humaine :

*Âpan dev, dehrâ âpan, âp lagâvai pûjâ.
jal te tarang te hai jal, kahan sunan ko dûjâ.
âpahi gavai, âpahi nâcai, âp bajâvai tûrâ.
kahat Nâmdev tû mero thâkur, jan ûrâ, tû pûrâ (1).*

« Lui-même est l'idole, lui-même est le temple. Lui-même fait sa propre adoration. La vague est l'eau et l'eau est la vague. La différence entre elles n'est qu'une façon de parler. C'est lui-même qui chante et danse et joue des cymbales. Nâmdev dit : tu es mon Seigneur. L'homme n'a rien, Tu as tout. »

L'influence de l'Islam se fait également sentir dans la poésie de Dharam Dâs, un des disciples de Kabîr, qui vécut au quinzième siècle. Il appartenait à la caste des marchands Kasudan Baniya et faisait des affaires dans le Rêva. Voici quelques extraits de ses poèmes, qui traduisent ses conceptions religieuses :

*Va kartâ ko seiye jin srsti upjâi.
Kotin brahmâ ved padhi padhi janma jâvâl.
kotin Visnu hoi gaye koï par na pal (2).*

« Qu'on serve ce Créateur qui a fait naître le monde. Des dizaines de millions de brahmanes, en récitant sans cesse les Vedas, ont perdu la vie. Il y a eu des dizaines de millions de Visnus ; aucun n'a trouvé la traversée. »

Les pratiques extérieures, les pèlerinages sont inutiles :

Tîrath gaye koï nâ tere cali calli mar jâi.

(1) *Ibid*, p. 141.

(2) AHMED SHAH, *Hindu Religious Poetry*, p. 38.

*jal viç as Iagâi ke magar tan pâi
jhutlhe pandit ved padhi padhî jag bharmai
un ke purukha, mori gaye, un koh ria jiyâi
hah Kabîr Dhararw Dâs se hamsâ samujhai*

« Ceux qui sont allés en pèlerinage ne sont pas à toi ; ils meurent en cours de route. Ils mettent leur espoir dans l'eau et s'incarnent dans les crocodiles. Les faux pandits, en récitant les Vedas, trompent le monde. Leurs ancêtres sont morts, ils ne les ressuscitent pas. Kabîr dit cela à Dharam Dâs et en fait comprendre l'esprit. » (2).

Dharam Dâs exprime ses sentiments de respect pour son Guru Kabîr dans des termes qui caractérisent assez bien le maître et le disciple :

*Mère man basi gaye sçheb Kabîr
Hindû ke tum Guru karâo Musalmân ke Pîr
doû dîn se jhagdâ mândev payo nahi çarîr.
çil santos dayâ ke sâgar prem pratît mati dhîr.
ved kateb met ke âgar, dou dînan ke Pîr.
bade santan hitkarî, aksara amar sarîr,
Dharam dâs kî binau gusaî nâv lagâo tir (3).*

« Dans mon cœur s'est installé le Sâheb Kabîr. Vous vous faites le Guru des Hindous et le Pîr des Musulmans. Les deux religions se disputent entre elles ; on n'a pas trouvé votre corps (4). Vous êtes un océan de douceur, de complaisance, de miséricorde, d'amour, de savoir, de pensée et de sagesse. Vous êtes versé dans les intentions des Vedas et du Coran, vous êtes le Pîr des deux religions. Vous êtes l'ami des grands saints ; votre forme est indestructible et immortelle. Exaucez Dharam Dâs, ô Maître ; faites traverser mon gâteau. »

(1) Id., *ibid.*

(2) Le poète emploie ici le mot *hamsa* (cygne) dans le sens symbolique que lui a souvent donné Kabîr (Cf. *supra*, p. 72).

(3) AHMED SHAH, *op. c.*, p. 38.

(4) voir *supra*, p. 95, la légende relative à la mort de Kabîr..

Un trait important de la réforme des Bhagats fut d'inciter les gens de basse caste à prendre conscience d'eux-mêmes. Nous en avons un exemple frappant dans la personne de Raidâs. Cet homme, qui appartenait à la caste des *camâr*, corroyeurs, soit à l'une des castes les plus basses de la société hindoue, avait été initié par Râmânanda et fut, par conséquent, un contemporain de Kabîr. Dans ses enseignements, il fait appel aux gens de sa caste, ainsi qu'aux autres classes inférieures, auxquelles il s'adresse dans leur langue vulgaire. Comme Kabîr, il se moque des pratiques extérieures de l'Hindouisme que l'on prétend faire passer pour des moyens de salut :

*Kahâ bhayo je caran pakhâre jau lau tatva na cînhe.
kahâ bhayo je mûnd mudâe kahâ tlrath brta kîhe (1).*

« A quoi bon laver les pieds tant qu'on ne pense pas à l'Etre ?
A quoi bon se raser la tête, aller en pèlerinage et observer les jeûnes ? »

Il dit encore :

*Thothî kâyâ thothî mâyâ, thothî Hari ban janam gâvâyâ.
thothi pandit thothi bânî, thothî Hari ban sabai kahânî.
thothî mandir bhog bilâsâ, thothî an deva ki âsâ (2).*

« Vide est le corps, vide la mâyâ ; vide et perdue est la vie sans Hari, vides le pandit et ses discours ; vides sans Hari toutes les paroles ; vides le temple, le plaisir et le jeu, vide l'espoir dans un autre dieu. »

Dans le texte suivant, le poète se sert de termes islamiques empruntés à l'arabe ou au persan :

*Ms ke ishaq âsrâ nâhî kayâ nivâj kayâ pûjâ.
nalî doj hanoj be bakhta kami khitmatgâr tumhârâ.
darmândâ dar jâvâb na pave, kahai Raidâs **becârâ** (3).*

(1) AHMED SHAH, op. c, p. 40.

(2) *Ibid.*

(3) *Id.*, p. 42.

« **Pour celui qui n'a pas l'amour et la foi, à quoi bon le *namâz* et la *pûjâ* ?** Le cordonnier, maintenant encore malheureux, **est** Votre serviteur. Exténué, il n'a pas reçu **de** réponse **à la porte**. Raidâs le dit, le pauvre. »

Voici en quels termes **il** parle des castes :

Nâgar janam meri jâti bikhîât cammârâ,
ridai Râm Gobind gun sârâ.
sur sari salai krit bâruni, re sant jan karat nahi pânâ
sûrâ apavitr nata avara jal, re sursarî milat nahi hoi ânâ(1).

« O citadin, ma caste est bien connue, c'est celle des corroyeurs. Dans mon cœur, Râm et Govinda sont l'essence de toutes les qualités. Si le vin est fait avec de l'eau du Gange, **les** pieux ne le boiront pas. La liqueur **est** impure, mais elle n'est pas autre que l'eau. Même mélangée avec du vin, l'eau **du Gange** ne se contamine pas. »

Brahman, bais, sûdr, aru khattri, dom candâr, malech, man soi.
hoi punit bhagavant bhajan te, âpu tari tare kul doi (2).

« Le Brahmane, le Vaiçya, le Çûdra et le Ksatriya ; le Dom, le Candâl et le Mleccha, tous ont le même esprit. Purifié par les dévotions, on traverse soi-même et on fait traverser sa race. »

Raidâs eut une disciple plus célèbre et mieux connue que lui. C'était la reine d'Oudaipour, Mîrâbâi, petite-fille de Duhâji Râo de Marwar. Elle avait épousé Bhojrâj, fils de Sanghâji, de la famille royale de Sesodia. Elle mourut en 1603. On dit qu'elle a correspondu avec le célèbre poète mystique Tulsidâs. On dit aussi que le roi Akbar l'a visitée avec son musicien favori, Tân Sen (3). Il se peut qu'Akbar, qui avait l'intention de fonder une religion nationale syncrétique, soit allé voir Mîrâbâi, qu'il devait connaître de réputation.

(1) *Adi Granth*, éd. c, p. 697-698.

(2) *Ibid*, p. 463.

(3) Tân Sen était un Hindou, mais il accepta la religion syncrétique d'Akbar, **le Dîn-e-Ilahî, à laquelle il est resté fidèle jusqu'à sa mort.**

Mîrâbâi, contrairement aux autres Bhagats, n'a pas dénoncé l'Hindouisme en termes particulièrement sévères. Elle offrait sa Bhakti à Çri Krsna, sous le nom de Girdhar-Gopal ou Hàri, opérant ainsi une espèce de synthèse entre les ânciennés traditions remontant à l'époque des Purânas, et le culte, essentiellement émotionnel, d'un Dieu unique et personnel. La poésie où elle a exprimé son amour mystique de la divinité est empreinte d'un sentiment passionné jusqu'à l'extase :

*Merè to girdhar gopâl dûsrû na koï,
dûsrâ na koi sâdhau dûsrâ na koï.
prem ka mathniyâ mâthi, bhagati se biloï.
ghrt ghrt kâdi liho chânc̐h piyo koï.
amsuvan jaï sinci sinc, prem beli bol.
ab to bel pel gai, ânand phal hoï.
santan dig baith baith, lok lâj khôl,
chând dal kul kl rît, kyâ kari hai kol
al mai bhagati kâj jagat dekh mohi.
dûsl Mirû girdhar parbhu târo ab môhi (1).*

« Celui qui soutient les montagnes; le Berger (2) est à moi, et aucun autre. Non; aucun autre, ô saints, aucun autre. Avec la baratte d'amour, je baratte; je la fais tourner avec foi. Le betirre, je l'ai pris; n'importe qui peut boire le petit-lait. De l'eau de mes larmes, j'ai arrosé la liane d'amour que j'ai plantée. Maintenant, la liane a grandi, là félicité en est le fruit. J'ai fréquenté le quartier des saints, le monde ne me fait plus honte. J'ai abandonné les coutumes de ma caste : que peut-on me faire ? Je Viens ici pour offrir ma foi, l'univers m'en voit. Girdhar, Mîrâbâi est ton enclave. Fais-moi traverser. »

Elle dit encore :

*Hari mai to prem divârii, mēiâ dard ha janô koyâ
sûll upar sej hamâri, kis bidhi sonâ hoyâ*

(1) AHMED SHAH, op. c, p. 74.

(2) Nom de Krsna.

*dard kl mârî bail ban dola vadaï milâ nahî koya
mira ke prabhu pîr mifaigî, jab vaidi sâvaliyâ hoyâ (1).*

« Ô Hàrî ! Je suis fôlê d'amôûr ; pesonne ne connaît ma douleur. Mêh lit êst comme un pal, comment pourrais-jé dormir ? Abattue de douleur, j'erre dans lès fôrêts. Je n'ai rêncontre aucun medecin. O maître de Mîrâ ! Sa douleur guérira lorsque le bien-aimé sera son médecin. »

En be qui concerne lés coutumes religieuses hindoues, Mîrâbâi partage, somrtie toute, les idéée de Son maîtte spirituel, Râidàs, èl de Kabîr, sans toutefois se mohtter auâsi sévère qu'eux :

*Kahâ bhayo tîrath brai kînhe, kahâ liye karvat kâsî.
is dehî kâ garab na karnâ, mâtl me mil jâsî..
...Kahâ bhayo hai bhagavâ pahiryâ ghar taj bhaye sanyâsl.
jogl hoyâ jngti nahî jânî ulti janam phirâsî (2).*

« À quoi bon pèlerinage et jeûnes? A quoi bon se coucher dans la direction de kâsî? Il no faut pas être fier de ce corps* il va se mélanger avec la terre. A quoi bon porter des vêtements rouge-ocre, si, abandonnant la maison, on est devenu ascète? On est Yogi, mais on rie connaît pas le Yoga ; oh fera tourner sa vie dans une fausse direction. »

Mîrâbâi, comme lés autres Bhagats, se sert volontiers de termes islamiques :

*Sab mē mahimft iētî dèkhî kiidfât kē kiirbâh..
...Mujh par tô prabhu krpâ kijai bahdî àphî jân (3).*

« Dans tout, j'ai vu ta gloire. Je me sacrifie à ta puissance. Soyez compatissant envers moi, Seigneur 1 Je suis ton esclave, sache-le ! »

Un autre poète Bhagat qui semble avoir assimilé l'esprit d'éclectisme religieux auquel Kabîr avait donné un premier essor, fut Dâdû Dayâl, fondateur de la secte des Dâdûpanthis. Il

(1) AHMED SHAH, *op. c.*, p. 76.

(2) L. S. RAM, *Sélections*, vol. IV, p. 150.

(3) *Id.*, p. 158.

a **laissé des** poésies en Guzerati, Marvari, Hindi et même en Persan. Il est surtout connu dans le Râjpoutâna, où ses vers sont chantés dans tous les villages. Quant à ses doctrines philosophiques et religieuses, elles n'offrent rien de nouveau. L'objet de son culte personnel est Râma ; mais le fond de ses idées, plus nettement peut-être que chez les autres Bhagats, se ressent de l'influence islamique. Il enseigne : « Méditez sur Celui qui a créé toutes choses. Les Pandits et les Gadis sont fous. A quoi bon le tas de livres qu'ils ont empilés? Ne consommez pas votre vie en lisant les Vedas » (1). Dâdû reconnaît sa parenté spirituelle avec Kabîr, dont il parle en ces termes :

***Kablî bicârâ kahi gayâ bahut bhânti samujhâi.
Dâdu duniyâ bâvarî ta ke sang na jâi (2).***

« Kâbîr, le pauvre, a dit et il a expliqué de beaucoup de manières : Dâdû, le monde est fou, ne va pas avec lui. »

Dâdû semble avoir fréquenté les Soufis, dont il emploie assez souvent les termes techniques. En voici quelques exemples :

***Alla terâ dîkr fikr karte hai
ashik muêtâk tere taras taras marte hai.
falak êeç digar nés baithe din bharte hai,
dayam darbâr tere gair mahal darte hai,
tan êahîd man êahîd rat divas ladate hai
gyân terâ dhyân terâ ishk âg jalte hai,
jân terâ jînd terâ pavo sir dharte hai
dâdû dîvân tera zâr éarîd ghar ke hai (3).***

« O Allah ! Nous répétons ton nom et nous le méditons. Adorateurs qui te désirent, nous mourons dans une condition pitoyable. Le ciel est notre famille et rien d'autre ; ainsi nous passons les

(1) WILSON, *The Religion of the Hindus*, p. 192.

(2) SUDHAKARDVIVEDI, *Dadûdayâl kî bâñî* (Tara Printing works, Bénarès, 1906), p. 168.

(3) L. S. RAM, *Sélections*, vol. IV, p. 254.

journées. Nous craignons ta Cour sans aucun motif. Le corps est martyr, le cœur est martyr. Nous luttons jour et nuit. La connaissance est à Toi, la méditation est à Toi ; nous brûlons du feu de Ton amour. L'âme est à Toi, la vie est à Toi. Nous mettons Tes pieds sur notre tête. Dâdû, fou de Toi, est Ton esclave. »

Il dit encore :

*Dâdû mal hi merâ ars (1) mai mai hi merâ thân
mai ho mero thaur mal, âp kahai Rahimân (2),*

« O Dâdû ! Je suis moi-même le ciel. Je suis moi-même ma demeure. Je suis moi-même mon appui. Je répète moi-même le nom du Compatissant. »

Et encore :

*Sol jnân, sol jahgmâ, sol sûfi, soi ses
soi sanyâsl se bade, Dâdû ek aies.
soi kâjl, sol mullâ, sol maumin musulmân.
soi sayâne sat bhale, je rate Rahimân.
Râm nâm ko bânijya baithe ta pal mâdya hât
soi so saudâ karai, Dâdû soli kapât (3).*

« C'est Lui le savant et l'errant, c'est Lui le soufi et le sheikh, c'est Lui le *sannyâsin* ; Il est grand. C'est lui le cadi et le moullah, c'est Lui le *maumin* (4) et le musulman, Dâdû, l'Un est innombrable. C'est Lui le sage, le véridique, le bon. Il a l'affection du Compatissant. On fait commerce du nom de Râm, on établit un marché à cet effet. En trafiquant avec le Maître, Dâdû a ouvert la porte. »

Le poète parle du *nûr*, la Lumière céleste des mystiques musulmans qui l'identifient avec l'Eternel. C'est elle que Dâdû évoque à son tour :

(1) Selon la croyance islamique, *arsh* (h. *ars*) est l'endroit où se manifeste la lumière de Dieu

(2) L. S. RAM, *Sélections*, vol. IV, p. 248.

(3) AHMED SHAH, *Hindu Religions poetry*, p. 92.

(4) Celui qui croit à la vérité de l'Islam et en observe toutes les pratiques.

¹Nûr hi tkâudhar nûr hi kê **ghar**
nûr hi kê baru merâ.
nur hi melâ nûr hi selâ
nûr akelâ nûr hi manjhi basera.
nûr hi kê ang nûr hi kê sang
nûr hi kê rang merâ.
nûr hi rata nûr hi mâta
nûr hi sâtâ Dâdû terâ (1).

« La terre est à la Lumière, à la Lumière la maison, à la Lumière mon époux, à la Lumière la Fête, à la Lumière le cortège. La Lumière est unique, la Lumière qui habite en moi. La Lumière est corps et corporation, ma couleur est celle de la Lumière (2). La Lumière est la bien-aimée, la Lumière est la mère, la Lumière est le Livre ides comptes (3). Dâdû est à Toi. »

Dans les vers suivants, Dâdû expose sa conception de Dieu :

*Dâdû alakh Alâh kê kahu kaisâ hai nûr
behad vâko had nahî sakal rahâ bharpûr (4).*

« Dâdû I Parle d'Allah l'invisible ; comment le nûr est-il ? Il est sans limites, Il n'a pas de limites, il reste complet et entier. »

*Antarjârhi ek tû âtam ke âdhâr.
jo tûm châdahu hâth te kaun sâvarâhâr (5).*

« Toi seul es le régulateur de la vie intérieure, le soutien de l'âme. Si tu retires Ta main, qui sera mon appui ? »

*Râkhanhâra ek tu mâranhârâ anek,
Dâdû ko dīya nahî tahl âpahi dekh (6).*

(1) S. L. **RAM**, *Sélections*, IV, p. 249.

(2) Cf. ce La couleur de Dieu » (*Sibgha' Allah*), Coran, II, 132.

(3) sala=khata, Livre de comptes où, selon les croyances musulmanes, deux anges inscrivent les actes des hommes

(4) **SUDHAKARDVIVEDI**, Op. C.

(5) *Ibid.*, p. 119.

(6) *Ibid.*, p. 118.

« Toi seul es le gardien ; les meurtriers sont nombreux. Dâdû n'en a pas un deuxième, vois tokmême. »

*Dîn duni sâdikaï karaû dekhan de didâr
tan man bhî chin karââ bhist dojag bhî vâr (1).*

« Je sacrifie la religion et le monde, laisse-moi voir Ta vue. Le corps et l'esprit même, je les émiette, je sacrifie le paradis et l'enfer. »

*Dâdû yâh tan pifljarâ mâhaï man sûvâ
ek nââ aliâh kê padi hâphij hûvâ (2).*

« Dâdû, ce corps est une cage, mon cœur est un perroquet. En récitant le seul nom d'Allah, je suis devenu un Hâfiz » (3).

*Sâhib merâ kâpdâ sûhib merâ khân
so sâhib sirtâj hai sâhib pind prân (4).*

« Le Seigneur est mon vêtement, le Seigneur est ma nourriture. Le Seigneur est la couronne de ma tête, le Seigneur est mon corps et mon âme. »

*Hindû lâge devaharâ, Musalmân mahjiti,
ham lâge ek alakh sô sadâ nirantar priti (5).*

« L'Hindou s'attache à l'idole, le Musulman à la mosquée. Nous nous attachons à l'Un, à l'invisible, d'un amour perpétuel et constant. »

Pour Dâdû, le Dieu des Hindous et des Musulmans est le même :

*Hindu turuk na jânu doi,
saî sabani kê soï hoi.*

(1) SUDHAKARDVIVEDI, Op. C, p. 28.

(2) *Ibid.*, p. 20-21

(3) *Hafiz*, celui qui sait le Coran par cœur.

(4) SUDHAKARDVIVEDI, Op. C, p. 157.

(5) *Ibid.*, p. 144.

aur na dûjâ dekhaû koi...
...Koi râm koi âlah sunavi
puni alah râm kê bhed na pâvi
koi hindû koî turuk kari manai
puni hindû turak kl khabari na jânai...
...Dâdû dekhi âtam ek
kahibâ sunibâ anant anek (1).

« L'Hindou et le Turc, tous deux l'ignorent : le Seigneur de tous est le même. Je n'en vois pas de deuxième... L'un fait entendre Râm, l'autre Allah, mais ils n'ont pas trouvé le secret d'Allah et de Râm. L'un se dit Hindou, l'autre Turc; mais ni de l'Hindou, ni du Turc, ils ne savent la nouvelle... Dâdû a vu l'Ame unique, il parle à l'Un éternel, et (c'est Lui qu'il) écoute. »

Il nous reste à mentionner le nom d'Udhodâs, un des disciples de Raidâs, qui vécut au dix-septième siècle et fonda la secte Sat-nâmî. Il fut strictement monothéiste. Comme les autres Bhagats de son temps, il dénonça le système des castes en termes vigoureux. Les principes fondamentaux de sa secte sont les suivants :

« Il faut adorer l'Unique, qui est le créateur de tout et qui a le pouvoir de détruire. Il n'y a personne de plus haut que Lui. Jamais l'homme ne doit adorer une pierre, le métal, le bois, un arbre ou d'autres choses créées. Il est le Dieu unique et sa parole est la parole unique. Quiconque fixe ses pensées sur un autre que Lui s'égare et commet un péché. Quiconque commet le péché va à l'enfer. Ne mentionne pas ta caste et n'entame pas de controverse. » (1).

Le mouvement vers une synthèse religieuse, commencé par Kabîr et affirmé par les enseignements des poètes Bhagats, se continua donc jusqu'au dix-septième siècle. Les œuvres de Maluk Dâs et Hari Chand, Yâri Sahab (un Bhagat musulman), Dharni Dâs et Darya Sâhab Bihârî (également un Bhagat musulman)

(1) SUDHAKARDVIEDI, *Dâdû dayal kâsabd*, p. 147.

(2) CROOKE, *Tribes and Castes of N. W. Provinces*, vol. IV, p. 249.

nous en donnent des preuves assez nettes. Les tendances communes de tous ces Bhagats, comme celles de leurs prédécesseurs, furent une condamnation sévère du polythéisme, l'adoration d'un Dieu unique, l'élévation morale et sociale des basses castes et la préparation d'un terrain où pussent se réconcilier les concepts divergents de l'Islam et de l'Hindouisme.

L'œuvre des Bhagats marque dans l'histoire de l'Inde un mouvement social et religieux d'une importance capitale. Il est d'autant plus regrettable que les historiens, tant anciens que modernes, en aient méconnu la portée. Ce qu'on oublie en particulier est l'action stimulante exercée dans l'occurrence par le contact avec l'Islam. Certes, les idées proprement philosophiques et religieuses qui passent corne un leit-motif dans la poésie des Bhagats — la foi dans un Dieu unique, la suprématie de cette foi sur les rites, etc. — n'étaient pas nouvelles dans l'Inde; en ce sens, les Bhagats ne faisaient que reprendre une tradition plus que millénaire; ce qui était nouveau, et où on ne peut s'empêcher de voir l'influence de l'esprit démocratique de l'Islam, était, pour ainsi dire, d'avoir fait passer le souffle ardent de la vie dans ces idées naguère réservées aux spéculations souvent abstruses d'une élite privilégiée, de les avoir exprimées dans une langue accessible au peuple. Ce n'est pas un simple hasard que la plupart des grands poètes bhagats aient été, comme nous venons de le voir, de basse origine sociale. On comprend aisément qu'ils aient mêlé à leur credo religieux une protestation vibrante contre les injustices du système des castes : par leur bouche, les victimes de ce système semblent prendre conscience de leur dignité humaine et revendiquer leur place dans la vie spirituelle du pays. Or, s'il y a dans les doctrines de l'Islam un principe auquel il soit resté invariablement fidèle jusqu'à nos jours, c'est, certainement, le principe de l'égalité des hommes quelle que soit leur condition sociale : les prières musulmanes en donnent une preuve émouvante. Chose qui mérite d'être notée, l'Islam a réussi, en grande partie, à maintenir ce principe même dans l'Inde, pays des castes et de hiérarchie sociale rigide. Cet aspect social de la nouvelle religion

ne pouvait échapper à la population hindoue; rien détonnant que **les** réformateurs bhagats y aient trouvé une source d'inspiration et un exemple à suivre. Nous verrons dans le chapitre suivant que ce contact entre les deux religions a été particulièrement fertile, grâce à l'action d'un groupement intermédiaire : les mystiques musulmans ou soufis qui avaient su comprendre et; souvent, s'assimiler les plus hautes idées de l'hindouisme et, de ce fait, trouver une langue commune avec les bhagats hindous.

CHAPITRE VIII

LE SOUFISME DANS L'INDE

Tout mysticisme naît d'une religion. Le soufisme est né au sein de l'Islam, Ce mouvement, qui se fit jour au troisième siècle de l'Hégire, a des origines assez complexes. Parmi les Sahâbah (les compagnons du prophète), il y eut, dès le début, des gens qui méprisaient le monde et menaient une vie austère. Cette tendance commune à toutes les religions s'affirma parmi les Musulmans lorsque l'expansion rapide de l'Islam, dans le premier siècle de l'Hégire, eut assuré à ses adhérents la suprématie politique depuis l'Espagne jusqu'à l'Indus. Les pieux et sincères adeptes du Coran devaient réprouver les vellétés profanes des fidèles, qui augmentaient d'un jour à l'autre, à mesure qu'on conquérait des pays nouveaux : la prospérité matérielle semblait faire oublier Dieu. L'accumulation du butin (*ghanimah*) faisait négliger le vrai but de la guerre sainte (*Jihâd*). Beaucoup d'entre ceux qui considéraient toute splendeur extérieure comme une infraction à la vraie vie islamique, se retiraient du monde pour mener une vie d'abstinence et de renoncement- C'est ainsi qu'Abd al Rahman bin Al-aswad, Al-Rabi bin Khaytham de Kufa et Mi 'dab bin Yazid de la tribu d'Idjl, se sont retirés dans des cimetières pour fuir le monde (1).

Ces premiers mystiques musulmans ont pu trouver dans la vie ascétique des moines chrétiens un exemple à méditer et à imiter. L'interprétation des passages allégoriques du Coran pouvait leur fournir des arguments en faveur de leurs actes et de leurs thèses mystiques. Par l'intermédiaire des moines chrétiens, ils

(1) GOLDZIHBR, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, p. 114.

prirent contact avec les spéculations néo-platoniciennes, ce **grand** courant de pensée religieuse et mystique qui s'était greffé sur le christianisme aux deuxième et troisième siècles après J.-C. Le néo-platonisme fournit, en effet, aux premiers mystiques musulmans, une base intellectuelle qu'ils ont pu aisément adopter, cette explication supra-rationnelle des phénomènes ultimes répondant à des intérêts d'ordre religieux et recommandant une vie de contemplation et d'introspection mystique. Il n'y avait qu'une courte distance à franchir entre la vie ascétique qui méprise toute existence terrestre, et la foi dans l'expérience méthodique de l'esprit qui procède par l'extase et par la vision intérieure, pour comprendre l'essence de l'Etre Divin.

Les mystiques musulmans des deux premiers siècles de l'Hégire étaient des ascètes qui avaient emprunté les pratiques des moines chrétiens de leur époque, mais qui, malgré l'influence de la doctrine mystique des néo-platoniciens, n'ont pu se débarrasser de la conception coranique d'un Dieu transcendant et abstrait. Leur contemplation restait confinée dans les limites du Coran. Jusqu'à la fin du deuxième siècle de l'Hégire, le soufisme ne fut qu'une théosophie monothéiste dont la crainte de Dieu était le motif dominant.

Mais cet ascétisme des premiers soufis donna naissance au Tasawwuf panthéiste du troisième siècle de l'Hégire. En effet, la théosophie soufiste proprement dite se développa pendant les règnes de Mamûn, de Mutasim, de Wâthiq (neuvième siècle A. D.), lorsque la pensée islamique eut subi le contact direct de la culture hellénique d'une part, et l'influence des milieux bouddhistes et manichéens de l'Asie centrale d'autre part. Dès le premier et le deuxième siècles de l'Hégire, la traduction et l'adaptation des ouvrages grecs ont dû exercer une certaine influence sur la formation de la pensée mystique de l'Islam. Sous les Abbassides, la renaissance iranienne, qui n'était, en dernière analyse, qu'une réaction politique et intellectuelle contre la rigidité dogmatique de l'Islam, puisa ses éléments dans le Soufisme, et cette doctrine très vague devint en Perse une religion populaire com-

portant l'histoire de tous les saints, de leurs miracles et de leurs batailles contre les géants qui habitaient les eaux, les montagnes et les déserts (conception qui datait, d'ailleurs, de l'ancienne mythologie indo-iranienne).

Sous les Barmecides, l'expansion de la science hellénique, imprégnée de sentiments et de traditions anté-islamiques, détermina un développement curieux du Soufisme. L'école de rationalisme philosophique des Motazilites se constitua à Bagdad. Wasil ibn Ata y interprétait les textes des Ecritures au moyen de données métaphysiques grecques. Ses adeptes niaient la réalité des attributs divins en dehors du principe divin. A cette époque, les intellectuels musulmans Motazilites et même ceux qui ne l'étaient pas, versèrent dans un scepticisme à outrance. On alla jusqu'à prétendre qu'il n'existe aucun moyen de comprendre la vérité qui est Dieu (1).

Ce fut un moment très favorable pour l'éclosion des doctrines philosophiques mystiques susceptibles de donner une satisfaction spirituelle aux âmes troublées. L'ancienne conception abstraite de l'unité de Dieu n'y suffisait plus et les données du Coran, aussi naïves que formalistes et dogmatiques, ne pouvaient plus convaincre les esprits intellectuellement plus avancés qu'au temps de Mahomet. Toutes ces circonstances contribuèrent, au troisième siècle de l'Hégire, au progrès du Soufisme, qui changea la conception monothéiste transcendante de l'Islam en un panthéisme poussé à l'extrême.

L'homme qui joua un rôle important et décisif dans l'histoire du Soufisme fut un Persan, le célèbre Bâyezîd Bistâmi, petit-fils d'un mage (2). Il n'appartenait ni à l'école de Bagdad, ni à l'école khorassanienne d'Ibn Karram. Il essaya de formuler un système basé sur la doctrine mystique de *fana fi Hlâh*, l'anéantissement absolu dans l'être divin, non seulement de la volonté, mais de l'être humain tout entier. Il fut banni de sa ville natale

(1) *Shahrastâni* (éd. Cureton, p. 50).

(2) ATTAR *Tadhkirat' al Awliyâ* (éd. Nicholson) ; vol I, p. 145.

pour avoir fait des déclarations/hétérodoxes qui avaient choqué les *mntakallemîn* (dialecticiens orthodoxes). Il disait :

« Gloire à moi, que nia gloire esti grande (1).

« Lorsque je fus sorti hors de mon état de Bâyezîd, comme le serpent qui dépouille sa peau j'ai vu que l'amoureux, l'aimé et l'amour ne font qu'un. Dans le monde de l'Unité, il n'y a que l'Un. » (2).

A. propos du cri du Muezzin (Allah-o-Akbar) « Dieu est le plus grand », il disait : a Je suis encore plus grand. » (3).

Il s'attribuait l'Ascension Nocturne (*Mirâj*) à l'instar de Mahomet, qui avait vu Dieu face à face (4), mais avec cette différence que le Prophète n'avait pas pu s'absorber en Dieu (*Qâba Qausain*) (5), alors que Bâyezîd, au contraire, perdit son identité dans l'Etre divin : les qualités de Dieu devinrent ses qualités, et il obtint l'unité (*yaktâi*) parfaite (6).

Bâyezîd mourut en 260 de l'Hégire (874 A. D.). Son école prit le nom de Taifuriân. Il fut le premier, dans le mysticisme islamique, qui employa le mot *fana*, l'annulation de soi. Depuis lorSj la doctrine de la *fana* devint la base de la théosophie musulmane. Bâyezîd fut aussi le premier à formuler les sentiments éclectiques qui constituent un trait marquant du développement postérieur du Soufisme. Il disait : « Mon étendard est plus vaste que celui de Mahomet ; c'est pourquoi mon intercession le jour du jugement sera plus libérale que la sienne, car il n'interviendra qu'en faveur des pécheurs de sa nation (*Ummat*). » (7). Et devant un cimetière de Juifs : « Que sont ceux-ci pour que tu les tortures ! Une poignée d'ossements secs sur lesquels les sanctions

(1) ATTAR, P. 160.

(2) *Ibid.*, p. 160.

(3) L. MASSIGNON. *Lexique technique*, p. 247.

(4) *Ibid.*, *Passion*, p. 846.

(5) Coran.

(6) ATTAR, vol. 1, p. 172.

(7) L. MASSIGNON, *Lexique*, p. 248.

ont* passé pardonneur- ! » (1). Et devant un cimetière de Musulmans : « Ils sont dupés (car le* paradis ne les rassasiera pas). » (6).

La méthode de Bâyezîd fut encore plus développée par Husain Ibn Mansour al-Hallaj (mort en 922), qui fut condamné à la strangulation sous* le » règne du Galif Al-Muqtadir, pour ses idées hérétiques. Sa formule mystique (*Ana 'l Haqq*), « Je suis Dieu », devint un facteur très important de l'évolution et de la constitution définitive des idées mystiques en Perse et ensuite dans l'Inde.

Avant même d'avoir pénétré dans l'Inde, le soufisme en avait subi l'empreinte philosophique. Après la conquête de l'Asie centrale et du Sind, l'Islam prit un contact assez étroit et immédiat avec les idées hindoues. Les Sâdhus et les moines hindous offraient aux mystiques musulmans l'exemple d'une expérience nouvelle en matière de religion. Sous le règne des Abbassides, la littérature hindoue devint accessible aux intellectuels et aux mystiques déjà iranisés. On adapta à l'Islam les légendes religieuses hindoues et bouddhistes. La légende d'Ibrahim bin Adham, célèbre soufi d'Asie centrale, n'est que l'histoire du Bouddha, arrangée à la musulmane. En général, l'influence du bouddhisme sur l'Islam de la première époque apparaît clairement dans le culte des saints en Asie centrale. Les *ziârats*, tombeaux des saints soufis; n'ont ? fait souvent que remplacer les anciens *stûpa* bouddhiques. En s'y rendant en pèlerinage, les pieux Musulmans reprennent la vieille coutume des adeptes du Bouddha. Les sanctuaires musulmans aux frontières de l'Inde et de l'Asie centrale, tels que le *ziârat* du sheikh Beg, qui fait penser à un monastère (*vihâra*) bouddhique (3); le *ziârat* du Pîr Ghaltân et les trois sanctuaires voisins, qui attirent de nombreux fidèles pour la fête du Nauroz, la cérémonie pré-islamique du

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*

(3) STEIN, *Innermost Asia*, vol. II, p. 866.

Nouvel An, au cours de laquelle les pèlerins déposent des offrandes sur de larges pierres ; les *ziârat* de Shah Awliyâ de Sarîkol, de Shâha khel Baba, le sanctuaire de Pakhan-Khojân, qui protège, selon les croyances locales, les eaux de la rivière Kâratâsh dont dépend l'irrigation du pays, et beaucoup d'autres sanctuaires analogues rappellent d'une manière frappante les *stûpa* pré-islamiques (1). Le culte a changé, mais il a gardé son fond et ses motifs psychologiques d'autrefois ; seulement Mahomet, Alî ou quelque saint soufi ont pris la place du Bouddha (2).

Les monastères de l'Asie centrale, autrefois habités par des moines bouddhiques, furent occupés par des Soufis musulmans qui devinrent les dhefs de la religion populaire. Les traditions et les idées locales ont dû, sans nul doute, communiquer leur empreinte à l'Islam primitif. Il est permis de supposer que la pensée bouddhique, en particulier, a pris part à la constitution du mysticisme islamique ouvert, dès le début, à toutes les influences externes. Il existe des traductions d'ouvrages d'origine boudhique, achevées par des Musulmans au troisième siècle de l'Hégire. C'est ainsi que *Bilauhar va Budasif* et *Kitâb al Bud* furent traduits par Ibn al Muqaffa et Ibn al-Lahiqi. Plus tard, Al-Birouni traduisit du sanscrit en arabe le *Yoga-Sûtra*, livre classique des mystiques hindous, auquel il donna le titre de *Kitâb Pâtanjâl al Hindi fil kht'âs min al Amthâl*.

La pénétration des idées hindo-bouddhistes fut si profonde que plusieurs Soufis furent exécutés pour avoir adopté des idées hétérodoxes. Ils furent désignés comme des *zindîq* ; ce terme fut

(1) ID, p. 64.

(2) W. BARTHOLD signale, parmi « Les places du culte pré-islamique à Boukhara » la porte Nau behâr, où se réunissent les pèlerins pour se rendre au tombeau du saint musulman, Bekh al Dîn Nakshbend (1318-1391), enterré à dix kilomètres de Boukhara, dans un village qui porte son nom. C'est l'endroit même d'où partaient autrefois les pèlerins bouddhistes ; le village en question, surnommé, en l'honneur du saint, *Kasr i Arifân* (Château de ceux qui sa vent), s'appelait encore, au quatorzième siècle, *Kasr i Hinduvan* (Château des Hindous. (*Vostocnye Zapiski*, publication de l'Institut des Langues orientales vivantes, Leningrad, 1927, p. 19).

appliqué par la suite à tous ceux qui résistaient à l'orthodoxie religieuse de **l'Etat islamique (1)**. Shams Sirâj, dans son histoire du règne de Firozshâh, **parle** également des Soufis hérétiques qui furent persécutés par le roi. Il mentionne les noms de Rukn al Dîn et du Sheikh Mahru du Guzerate, qui disait, comme Mansûr Hallaj, *Ana-l-Haqq*, « Dieu, c'est moi. » (2).

En effet, l'indifférence confessionnelle des Soufis, en Perse et dans l'Inde, les rendait suspects aux Musulmans orthodoxes. Le Soufisme devint, dans une très grande mesure, un mouvement d'adaptation aux diverses conditions sociales et religieuses avec lesquelles l'Islam se trouvait être en contact. Dans l'Asie centrale comme ailleurs, les religions et les traditions locales s'introduisaient dans l'Islam sous l'aspect du Tasawwuf. En même temps que des éléments légendaires, le Soufisme accueillait et s'assimilait un grand nombre de notions d'ordre spirituel. C'est ainsi, par exemple, qu'il emprunta aux moines bouddhistes l'idée des étapes que l'âme doit parcourir avant d'atteindre le Nirvana. Voici quels sont les stades par lesquels un Soufi doit passer avant de se réunir à Dieu :

- 1° *Nasût*, le monde matériel ;
- 2° *Malakût*, le monde de la connaissance pure ;
- 3° *Jabrût*, le monde de la puissance spirituelle ;
- 4° *Lahûi*, le monde la négation, où rien n'existe, hormis Dieu ;
- 5° *Ilâhût*, le monde du silence absolu (3).

Ainsi donc, avant même d'être venu dans l'Inde, le Soufisme avait adopté, en matière de philosophie, beaucoup d'idées indiennes et en avait fait des éléments constituants de sa propre évolution.

Le trait principal du développement du soufisme dans l'Inde

(1) GOLDZIEHER, J. R. A. S., 1904.

(2) ELLIOT, vol. 3, p. 380.

(3) Cf. Les divers « systèmes » (ou plans) de l'univers (*dhâtû*) avec leurs « domaines » (*avacara*), tels que les établit le bouddhisme. P. OLTRAMARE (*La Théosophie Bouddhique*, Paris, 1923), les définit ainsi que suit: *bhûmi*, domaine des plaisirs sensuels ; *kâmâvacara*, domaines des êtres inférieurs à l'homme, des homme» et de six catégories des dieux ; *rûpâvacara*, domaine des formes ou de

a été son attitude extrêmement large et tolérante à l'égard "des autre» religion, ce qui lui a permis d'y atteindre une expansion sans précédent. Son action s'est surtout exercée parmi les ôlasses inférieures de la population hindoue, qui l'accueillaient comme un moyen d'améliorer leur situation économique et sociale. Ainsi que nous l'avons mentionné ailleurs, la grande majorité des Musulmans actuels est constituée, dans l'Inde, par les descendants de ces convertis de la première heure.

Après la conquête de l'Inde du Nord; au douzième siècle, divers ordres soufis vinrent s'y établir. En particulier, les Ghishtī et les Qâdarī prirent racine dans différentes parties du pays et y développèrent une très grande activité. Les ordres des Naqshbandī, des Suhrawardī, Shattārī, des Madārī, etc., y furent également représentés. Le succès particulier des Chishtī et des Qâdarī a été dû, comme nous le verrons par la suite, à ce qu'ils surent mieux s'adapter aux us et coutumes du pays où ils étaient venus se fixer.

L'ordre des Chishtī, fondé par Khwāja Abu Abdāl Chishtī (mort en 966 A. D.) fut introduit dans l'Inde par Khwāja Moin al Dīn Chishtī, disciple de Khwāja Usmân Haroun. Né au Seistân, en 1143 A. D., il vint dans l'Inde peu avant les invasions de Shihâb al Dīn Ghori et acquit une grande renommée sous le nom de Sultan ul *Hind*, le roi de l'Inde. Dans sa jeunesse, il avait beaucoup voyagé dans les pays musulmans et avait longtemps vécu à Samarkand, où il faisait ses études. Ce fut probablement dans cette ville qui avait été, peu de siècle auparavant, un important centre bouddhique, que Moin al Dīn Chishtī dut rencontrer des pèlerins hindous et subir la première attraction de l'Inde, qui devint, par la suite, sa patrie d'adoption. La chose est d'autant plus plausible que les moines bouddhistes, même après la conquête de l'Asie centrale par les Musulmans, avaient coutume de parcourir le pays jusqu'à Bakou même. Avant de venir dans l'Inde, Moin al Dīn avait fréquenté plusieurs chefs Soufis de

la matière; *arūpyâvacara*, domaine de l'immatériel; *anâçrava'(dhātu)*, domain*» de la transcendance.

l'époque, y compris Abd al Qâdir Djilâni, fondateur de Tordre Soufi des Qâdarî. A en croire la tradition, il s'était également trouvé en communion spirituelle avec Alî Hujwirî, l'auteur du *Kashf al Mahjûb*, sur la tombe duquel il avait demeuré quelque temps durant son séjour à Lahore. De là, il se rendit à Delhi et ensuite à Ajmer, citadelle du paganisme, où les Brahmanes étaient particulièrement puissants.

On ne peut s'empêcher de penser avec admiration à cet homme, tout seul, vivant parmi des gens qui considéraient comme une souillure le moindre contact avec un musulman. On lui refusa parfois de l'eau à boire. Sous le climat torride du Râjpoutâna, c'était le châtiment le plus dur qu'on pût imaginer. Mais il était un *mleccha*, un impur, essayant de s'établir parmi les pieux Hindous pour les entraîner dans la voie de l'émancipation sociale et du progrès. Il s'installa à proximité de l'étang Ana Sâgar, situé au milieu des temples, au cœur même d'Ajmer (1). Les Brahmanes ne pouvaient tolérer cette impudence de la part d'un *mleccha* à peine autorisé par la tradition de s'approcher des lieux sacrés. Ils demandèrent au roi d'Ajmer d'exiler le ATiwâja dont l'influence commençait à se faire sentir parmi les basses castes de l'endroit. Le roi envoya l'ordre d'expulsion par l'intermédiaire du Mahant Râm Deo, chef des Brahmanes d'Ajmer. La légende raconte qu'en s'approchant du Khwâja, Râm Deo fut à tel point impressionné par sa personne, qu'il récita séance tenante la Kalima, formule sacrée d'initiation à l'Islam, et devint, à partir de cet instant, un fidèle disciple du Khwâja, qui le prit en affection et lui donna le surnom de *Shâdi Deo*, dispensateur du Bonheur.

La conversion miraculeuse de Râm Deo fit sensation à Ajmer. Les Brahmanes l'attribuèrent à la sorcellerie. Pour la combattre, ils firent venir le fameux magicien hindou Jaipâl, qui était passé maître en arts surnaturels. Jaipâl déploya toute sa science pour agir sur le Khwâja, mais tous ses efforts furent inutiles. A en

(1) Ghulam SARVAR, *Kkazltuit ul Asfiâ*, vol. IV, p. 26 et suiv.

croire la légende, il se convertit également à l'Islam et adhéra à l'enseignement du Khwâja. Une légende répandue dans le Râjpoutâna ajoute en outre que le ATiwâja demanda au Tout-Puissant d'accorder à Jaipâl la vie éternelle et que cette prière fut exaucée. Le peuple du Râjpoutâna croit que Jaipâl, comme *Khidr*, est toujours vivant, qu'il habite un coin perdu dans la montagne et vient au secours des voyageurs qui se trouvent dans quelque difficulté.

Khwâja Moin al Dīn Chishtī fut le précurseur de Muhammad Ghori et l'annonciateur des triomphes ultérieurs de l'Islam dans l'Inde. Ce fut à son époque que le Panjab et la vallée du Gange tombèrent sous la suprématie politique de l'Islam. Muhammad Ghori nomma vice-roi de l'Inde Qutb al-Dīn Aibak, qui fixa ses quartiers à Guhram, puis à Delhi, et posa ainsi les fondements de l'Empire musulman dans l'Inde. Les premiers mystiques ont été généralement missionnaires et médecins à la fois. Ils prêchaient une forme supérieure de la civilisation et soignaient les malades — guérisseurs d'âmes autant que de corps. Selon la légende, Khwâja Moin al Dīn aurait guéri beaucoup de malades incurables et ses disciples firent de même. En effet, au moment de leur arrivée dans l'Inde, les Musulmans étaient déjà fort avancés en matière de sciences médicales. On avait traduit en arabe et en persan tous les anciens ouvrages grecs sur la médecine. C'est pourquoi, aujourd'hui encore, le système médical des Musulmans est appelé, dans l'Inde, *yûnânî*, c'est-à-dire grec. Les Soufis, qui se fixaient généralement parmi le petit peuple qu'ils endoctrinaient et convertissaient à leur religion, étaient obligés d'acquérir certaines notions de médecine. Ils avaient également recours aux amulettes qui sont extrêmement répandues dans l'Inde. De nos jours encore, on y voit constamment de nombreux visiteurs se presser dans les dargâhs des soufis musulmans en quête d'une amulette qui consiste, le plus souvent, en quelque verset du Coran.

Pendant son séjour à Ajmer, Moin al Dīn épousa une femme hindoue qu'il avait convertie à l'Islam. Elle s'appelait Bībī Hafiza

Jamâl et devint une prédicatrice enthousiaste de sa nouvelle religion. En l'épousant, le Khwâja donna l'exemple de cette fraternité islamique qu'il cherchait à répandre dans l'Inde, pays de rigide réglementation sociale, basée sur le système des castes. Sa tolérance à l'égard des Hindous lui valut une très grande popularité ; aussi les foules de pèlerins qui, tous les ans, viennent visiter son tombeau, comptent-elles toujours un grand nombre d'Hindous. Quant aux Musulmans, ils attachent à ces pèlerinages annuels, appelés 'Urs, autant d'importance qu'au pèlerinage à la Mecque.

Après la mort du K/iwâja, ses nombreux disciples continuèrent son œuvre d'apostolat. Voici ceux d'entre eux qu'il avait investis du Khalifat : le sheikh Hamid al Dīn Nâgari, Bakhtiyâr Kaki Khwâja Burhân al Dīn, Khwâja Suleiman Ghâzî, le Sheikh Shams al Dīn, ATiwâjâ Hasan fthayyât, Jaipal Jogi (connu sous le nom d'Abdullah Biabânî (1), le Sheikh Sadr al Dīn Kirmâni, Bībî Hafiza Jamâl, le Sheikh Alî Sanjarî, le sultan Masûd Ghâzî (2).

De même que leur premier chef, les Chishtis ont généralement fait preuve d'une grande tolérance à l'égard des non-Musulmans, ainsi que d'une grande largeur d'esprit dans l'interprétation de la loi du Coran. Ils ont beaucoup pratiqué le *samâ*, chants et musique interdits aux Musulmans orthodoxes. On raconte que le Khwâja Bakhtiyâr Kaki, un des khalifs du Khwâjâ Moin al Dīn Chishtî, est mort en état d'exlase, alors qu'il se faisait chanter la strophe suivante :

*Kushtagân e khanjar e taslīm rā,
har zamân az ghaib jân e dīgar ast.*

« Ceux qui sont tués par le poignard du renoncement obtiennent à tout instant une vie nouvelle du mystérieux. »

(1) *Biabânî* signifie « celui qui erre dans le désert ».

(2) Il faut le distinguer de Sâlâr Masûd Ghâzî, le célèbre martyr, enterré à Bahrauch, qui est un saint très populaire parmi les basses classes musulmane» et hindoues.

Le disciple de Bakhtiyâr, le sheikh Farid al Dîn Ganjshakar, mort en 1265, suivit l'exemple des premiers Chishtîs. Il vécut longtemps en ascète et semble avoir subi l'influence des idées mystiques hindoues. Son tombeau se trouve à Pakpattan, dans le Panjab; c'est un grand centre de pèlerinage qui attire tous les ans de nombreux hindous, aussi bien que des Musulmans. Il comporte une petite fenêtre considérée comme l'entrée du paradis : quiconque réussit à passer par cette fenêtre, qu'il soit Musulman ou Hindou, obtient le salut dans la vie future. Il est curieux de noter que cette épreuve tente les Hindous autant que les Musulmans.

Les principaux disciples de Farid al Dîn Ganjshakar sont Qutb-i-Abdâl sheikh Alî bin Ahmed Sâbir (1291) et Muhamad bin Ahmed bin Daniyâl al Bukhâri, connu également sous le nom de Nizâm al Dîn Awliyâ (1). Le sheikh Ganjshakar rencontra Nizâm al Dîn lorsque celui-ci était encore très jeune. Il fut frappé de son intelligence et de la profondeur de sa vision intérieure. Il l'investit du ATialifat à l'âge de vingt ans. Ce mystique, de même que les autres Ghishtîs, avait de fortes tendances pro-hindoues. On célèbre la largeur éclectique de ses conceptions. Un jour qu'il se trouvait au bord de la Jamna, à Delhi, il y vit de nombreux Hindous faisant leurs ablutions rituelles, leur pûjâ et leurs prières. Il composa aussitôt le vers suivant :

Har qaum râst râhe, dîne va qiblagâhe,

« Chaque peuple a ses propres voies religieuses et sa propre Qibla (Kaaba). »

Le poète Amîr Khusrû, qui se trouvait à côté du sheikh, répondit aussitôt :

Ma qiblâ râst kardem bar tarfe kajkulâhe (2).

(1) Awliyâ est le pluriel de Walî, le saint. Nizân al Dîn a reçu ce surnom car on lui attribuait la puissance de plusieurs saints.

(2) SHIBLI, *Shair ul Ajam*, vol. 2 p, 129.

« Nous avons tourné notre qibla vers celui qui porte un bonnet penché. » (1).

Le sheikh Nizâm al Dîn aurait également raconté que Dieu Tout-Puissant lui avait parlé, le jour de la création, en langue pûrbi (hindi oriental). Il aimait à se faire chanter des *campû* et des *çlok* hindous. Ce fut surtout grâce à son influence personnelle qu'Amîr Khusrû, un de ses principaux disciples et un des plus grands poètes de l'Inde, se mit à écrire en *bhâsâ*, considérée jusque-là comme une langue vulgaire. Le même poète étudia également le sanscrit, ainsi que la musique indienne, et inventa de nombreuses *râg* et *râgnl*. C'est ainsi que le sheikh suscitait parmi son entourage musulman un vif intérêt pour la vie et la pensée des Hindous.

L'éclectisme de Nizâm al Dîn Awliyâ, de même que son amour pour la musique et les danses extatiques, le firent dénoncer comme traître à la foi orthodoxe. Le dernier roi Khilji, Khusrû, Musulman de date récente (2), n'avait, lui non plus, rien d'un orthodoxe. Les historiens musulmans racontent avec indignation que les rites idolâtres des Hindous étaient régulièrement célébrés à la cour même de ce roi (3). Tant qu'il demeura au pouvoir, personne n'osa protester contre ce que faisait le sheikh. Mais le successeur de Khusrû, le roi Ghiyâs al-Dîn Tughluk shah, fit tout son possible pour amener ses sujets musulmans à observer les règles strictement orthodoxes du Shariat. Ce roi était lui-même un bon Musulman, et suivait minutieusement toutes les prescriptions de sa religion.

Irrité par les agissements du sheikh, il le fit traduire devant un tribunal de cinquante-trois théologiens. Mais ceux-ci se prononcèrent en faveur de « l'hérétique », influencés, comme dit

(1) Le sheik Nizâm al Dîn avait coutume de porter son bonnet penché sur l'oreille. C'est un usage en vogue, dans l'Inde comme ailleurs, parmi les gens « chic », ainsi que parmi les artistes.

(2) Il avait été un des ministres de Qutb al Dîn Khilji et se fit proclamer roi après avoir assassiné son prédécesseur.

(3) HAIG, *Cambridge History of India*, vol. III, p. 125.

la légende, par l'empire mystérieux de sa personnalité. Ils s'abstinrent même d'interdire les pratiques musicales et mystiques qu'on reprochait surtout au Sheikh et à ses adeptes. Ces pratiques, déclarèrent-ils, étaient peut-être nouvelles dans l'Islam (*bid'a*), mais rien, dans le Coran, ne les condamnait d'une façon explicite. En fait, le mécontentement du sultan avait des motifs inavoués. Tughluk était jaloux de la grande influence morale et spirituelle que le Sheikh exerçait sur les populations, tant hindoues que musulmanes. Et lorsqu'il eût enrôlé parmi ses fidèles disciples jusqu'au fils du Sultan, Ulugh Khan, le roi y vit un grand danger politique.

En revenant d'un voyage qu'il fit au Bengale, Tughluk écrivit au Sheikh pour l'engager à quitter Ghiyâspur (Delhi), car trop de gens venaient l'y voir, de sorte que les gens qui s'y rendaient pour affaires d'Etat ne trouvaient pas de place pour se loger. A en croire la tradition, le Sheikh aurait répondu :

Hunoz Dilli dur ast, « Delhi est encore loin. »

Cette locution s'est conservée dans la langue : aujourd'hui encore, on l'emploie pour désigner les difficultés qu'il reste à surmonter avant d'arriver à la fin de telle ou telle entreprise. Le Sultan mourut, en effet, avant d'avoir atteint la capitale et le Sheikh, que personne ne songea plus à expulser, y demeura jusqu'à sa mort (1325 A. D.). Aujourd'hui encore, son tombeau attire de nombreux pèlerins de toutes les parties de l'Inde, hommes et femmes, Hindous et Musulmans.

Le Sheikh Nizâm al Dīn Awliyâ représente, dans l'histoire de l'Inde musulmane, une grande force spirituelle. Ses disciples se répandirent à travers tout le pays. Sa personnalité et la largeur de ses conceptions religieuses assurèrent la popularité des Chishtī. Nasīr al Dīn Chirāgh Dehlavi (mort en 1379) fut son khalife ; parmi ses autres disciples, on peut citer des hommes aussi éminents que le poète Amīr Khusrû, Mīr Hasan Dehlavi, l'historien Zia al Dīn Barni et le sheikh Sirāj al Dīn, dont le disciple, le sheikh Ala al JDīn Ala al Haq (mort en 1422), propagea la doctrine des Chishtī dans le Bengale. Un des disciples de Nasīr al

Dīn, Mīr Sayyed Muhammad, connu sous le nom de Gisûdarâz (« l'homme aux longues boucles »), introduisit cette doctrine dans le Deccan. Il s'établit lui-même à Gulbarga (en 1412). Ahmed, frère du roi Firûz, conçut une grande admiration pour Gisûdarâz et suivit avec un inlassable plaisir ses entretiens sur la religion (1). Gisûdarâz est mort en 1442, à Gulbarga ; son tombeau devint, et reste encore, un lieu de pèlerinage pour les Hindous et les Musulmans du Deccan.

Le sheikh Nizâm al Dīn eut la chance d'enrôler parmi ses principaux disciples le célèbre poète et musicien Amīr Khusrû. Tout jeune enfant, son père le conduisit auprès du sheikh qui le prit en grande amitié. Amīr Khusrû résida par la suite à la cour du Sultan Ghiyâs al Dīn Balban ; à la mort de ce dernier (en 1285), le poète vécut à Delhi, en communion intime avec le sheikh, qui continua à lui témoigner une très grande affection.

Nizâm al Dīn avait l'habitude de dire que le jour de la résurrection, lorsqu'on lui demanderait ce qu'il avait apporté, il répondrait : « J'ai apporté la lumière (*nûr*) qui resplendit dans le cœur de ce Turc de Dieu. » (2).

Amīr Khusrû était un poète de grand talent, ainsi qu'un grand Soufi. Il aurait écrit trois ou quatre cent mille vers en différentes langues. Outre le persan, il maniait l'arabe et l'hindi. Il peut être considéré comme le promoteur de la poésie moderne en hindi et en urdu. La variété de ses dons est remarquable : il était à la fois poète, soufi et courtisan, historien et musicien. Ses récits historiques sur le règne d'Ala al Dīn Khilji et de ses prédécesseurs sont une des sources les plus précieuses que nous

(1) ID., *ibid.*, p. 393.

(2) Dârâ Shikûh, *Safinat ul Aivliyâ*. Bibl. Nat., Mss N° 146, supp. Persan, p. 59. V. aussi Masûm Ali Shah, *Taraiq al Haqâiq*, p. 60, et Jâmi, *Nafahât ul Uns*, p. 110. Ces deux derniers écrivains donnent une version différente de la parole du Sheikh. Selon eux, il aurait dit : « Seigneur, pardonne-moi au nom de la flamme (qui brille) dans le cœur de ce Turc ». Le Sheikh avait l'habitude d'appeler Amīr Khusrû *Turkallâh*, « Turc de Dieu ». Amīr appartenait à une famille turque, nommée Lachin, qui était originaire de Kash, dans le Turkestan. Son père, Saif al Dīn, était venu **dans** l'Inde **du** temps de Chengîz **Khân**.

possédions pour cette période de l'Inde musulmane. Un de ses Mathnawis, le *Nuh Sepehr*, « Les neuf sphères », contient la description du règne de Mubârak Shah. Dans la troisième « sphère » de ce livre, il parle avec beaucoup d'estime de la littérature et de la pensée indienne et fournit des renseignements intéressants sur divers parlers de l'Inde.

La poésie d'Amîr *Khusrû* se place parmi les meilleures œuvres de la littérature persane. Il est le seul poète hindou dont la valeur fût reconnue sans réserves, même par les auteurs perses. Mais il se sent essentiellement hindou et proclame avec orgueil :

Âhû e hindiam man ne ushtur e hujzam : « Je suis une gazelle d'Inde et non un chameau du Hijaz. »

Comme les autres Soufis de l'ordre des Chishtîs, Amîr *Khusrû* contribua, dans une grande mesure et dans divers domaines de la pensée et de la vie pratique, à l'œuvre de rapprochement et de réconciliation entre les Hindous et les Musulmans.

Un autre Soufi de l'ordre des Chishtîs, qui contribua au développement de la langue hindi, ainsi qu'on appelait alors l'urdu, fut le Shah Miranjî (mort en 1524). Il vivait à Bijapour ; Musulmans et Hindous bénéficiaient au même titre de son action spirituelle. Poète, il se servait invariablement de termes et d'images mystiques hindous (1). Il employait généralement les mots arabes et persans tels qu'ils étaient prononcés par le peuple hindou et musulman de l'Inde et cherchait, par ce moyen, à combler l'abîme qui séparait les éléments cultivés du gros de la population. C'était le procédé habituel des Soufis et surtout de l'ordre des Chishtîs : intimement liés à la vie quotidienne du peuple, ils en faisaient l'éducation par le canal de sa propre langue et de sa propre pensée. L'essor que ces soufis ont donné aux langues parlées de l'Inde constitue un des services les plus importants qu'ils aient rendus à l'histoire culturelle du pays.

A ce propos, il convient de mentionner ici un autre sheikh

(1) Maulri Abdul Haq, Urdû, avril 1927, p. 170

Chishti, Otman Zindâpîr de Pânîpat (mort en 1531) (1). Il jouissait d'une grande popularité aussi bien parmi les Hindous que parmi les Musulmans de sa ville. Deux jajs, l'un Hindou, l'autre Musulman, s'étant pris de querelle, ils en appelèrent au Sheikh pour trancher le litige. Le Sheikh se prononça en faveur du Musulman. L'autre accusa l'arbitre de partialité pour son coreligionnaire. Le Sheikh en fut très affecté ; il usa de toute son autorité morale pour réconcilier les deux adversaires et réussit non seulement à éviter un conflit sanglant, mais même à arranger un mariage entre leurs enfants. Les mariages mixtes entre Hindous et Musulmans étaient, d'ailleurs, très fréquents à cette époque ; des gens qui s'étaient convertis à l'Islam continuaient souvent à vivre sur un pied de parenté avec des gens du même clan qui demeuraient Hindous. A en juger d'après les légendes populaires du Panjab et du Bengale (2), il devait se produire, dans les deux premiers siècles après l'arrivée des Musulmans dans l'Inde, une fusion continue des races et des religions, surtout parmi la population paysanne qui, même en se convertissant à la religion des conquérants, demeurait au fond fidèle à ses anciennes croyances et à ses anciennes conceptions.

Au seizième siècle encore, nous voyons les traditions mystiques de l'ordre des Ghishtîs exercer leur influence sur l'esprit synthétique de l'empereur Akbar, un des plus grands hommes que l'Inde ait jamais produits. Les dogmes musulmans ayant cessé de le satisfaire, il se livra, à une étude comparative de toutes les grandes religions et en vint à conclure que chacune d'entre elles contenait quelques éléments de la vérité. L'attitude intolérante des dévots lui répugnait profondément : il aspirait à une religion éclectique greffée sur le soufisme musulman. Le père Monserrate, qui connut personnellement Akbar, décrit ainsi qu'il suit son attitude religieuse : (3)

(1) GHULAM SARWAR, *Khazinai ul Asfiâ*, vol. 1, p. 443.

(2) TEMPLE, *The Legends of Punjab*, vol. 2, p. 870. — D. C. SEN, *Folk-literature of Bengaly* vol. 3, p. xxiii.

(3) J. S. HOYLAND, *The Commentary of Father Monserrate*.

« J'aperçois, disait un jour l'empereur, que les diverses voies religieuses comportent des coutumes et des croyances variées. Car les doctrines des Hindous, des Musulmans, des Zoroastriens, des Juifs et des Chrétiens sont toutes différentes. Cependant, les adeptes de chaque religion considèrent les institutions de leur propre religion comme supérieures à celles de toute autre. Non seulement cela, mais ils cherchent à convertir les autres à leurs propres croyances. S'ils refusent d'être convertis, non seulement ils les méprisent, mais ils les considèrent, pour cette raison même, comme leurs ennemis. Et c'est ce qui m'inspire bien des doutes et des scrupules graves. »

Akbar avait, en effet, une profonde aversion pour l'esprit de secte, inhérent aux systèmes mêmes des diverses religions, et c'est pourquoi il hésitait à s'attacher d'une façon exclusive à une confession ou à une croyance déterminée. Le *Dīn-e-Ilāhī* (1), ainsi qu'on a nommé sa religion, reposait sur les anciennes traditions du Tasawwuf, dont il s'était profondément imprégné en fréquentant des gens tels que Salīm Chishtī de Fatehpur et le sheikh Tāj al Dīn, fils du sheikh Zakariyā d'Ayodhya. Le sheikh Tāj al Dīn, auteur de plusieurs commentaires sur des problèmes du soufisme, considéré comme l'Ibn al Arabi de son temps, ne tenait pas excessivement à la stricte observation de la loi du Coran (2). Akbar passait en sa compagnie des nuits entières et ce fut sous son influence qu'il devint un adepte fervent du *Wahdat ul Wujūd*, doctrine qui proclame l'unité de toute existence, suprême interprétation panthéiste de l'univers, telle qu'elle est exposée par certaines écoles des Soufis.

Les liens spirituels qui unissaient Akbar aux Chishtī apparaissent dans sa profonde et pieuse vénération pour le Khwāja iVloin al Dīn Chishtī, dont il visita à maintes reprises le tombeau. Après la conquête de Cittor, il se rendit à pied à Ajmer et y passa trois jours. Les historiens racontent que le sultan Salīm Mirzā (connu

(1) C'est-à-dire « religion de Dieu ».

(2) ABDUL QADIR BADAONI, *Munlakhab al Tawârīkh*, vol. 3, p. 261-262.

sous le nom d'empereur Djahângîr) est né dans la maison du sheikh Salîm Chishtî et grâce à ses prières. Avant la naissance de ce prince, Akbar avait décidé, au cas où le Tout-Puissant lui accorderait un fils, de faire un pèlerinage au tombeau du Khwâja (1). Son vœu ayant été exaucé, il se rendit à pied d'Agra à Ajmer, couvrant tous les jours une distance de sept à huit kos. Parvenu à destination, il suivit fidèlement toutes les prescriptions du rite ; ensuite, il fit ériger un mur autour du tombeau et se fit construire un palais tout à côté de ce lieu sacré. Si grand était le respect de l'empereur pour le saint soufi que ses émirs, ses khâns et les gens de sa cour s'empressèrent, à leur tour, de se faire construire des maisons au même endroit, afin de gagner ainsi la faveur de leur souverain (2). Akbar visita de même les tombeaux des soufi Chishtî à Delhi. Un jour, il se rendit à Ayodhya pour rendre hommage au tombeau du sheikh Farîd al Dîn Ganjshakar. Dès qu'il aperçut de loin l'objet de son pieux voyage, il mit pied à terre en signe de vénération, se soumit, ici encore* à toutes les cérémonies d'usage, et distribua des aumônes aux pauvres. L'attachement de l'empereur Akbar à l'ordre des Chishtî a donc été, nous le voyons, aussi durable qu'effectif — chose qui échappa aux écrivains de son époque, mais qui explique cependant certains points obscurs de sa conduite (3).

Les tendances soufistes d'Akbar s'étaient surtout accentuées, grâce à ses relations intimes avec les deux frères Faizî et Abul Fazl, qui se sont taillé, chacun à sa façon, une place prééminente dans l'histoire de l'Inde musulmane. Tous deux étaient des mystiques, bien qu'ils fussent restés en dehors des ordres réguliers des Soufis. Ils étaient les fils du sheikh Mubârak, homme aussi pieux qu'érudit, qui s'était beaucoup intéressé au

(1) NIZAM AL DIN AHMED, *Tabaqâte Akbarî*, Elliot, v. 5, p. 273.

(2) *Ibid.*, p. 325.

(3) L'historien Badâoni, par exemple, s'étonne qu'Akbar ait révééré le Khwâja, tout en critiquant Mahomet et sa loi. Il y a lieu de croire que le soufisme était, aux yeux d'Akbar, la forme de l'Islam la plus appropriée aux conditions indiennes.

mouvement en faveur de la réforme religieuse de l'Islam, **connu** sous le nom du mouvement Mahdavī et dont l'action s'est poursuivie durant tout le seizième siècle (1). Ce mouvement avait pour objet la réforme interne de l'Islam corrompu par les menées des *ulema-e-sû*, les savants dégénérés. Le sheikh Alâi, qui s'était déclaré Madhī (en 1551 A. D., à Biana, près d'Âgra), réussit à réunir de nombreux adeptes et à fonder une confrérie parmi les classes indigentes des Musulmans, tels que les bûcherons et les porteurs d'eau. L'influence grandissante du sheikh attira l'attention du gouvernement, qui en prit ombrage, surtout lorsqu'un certain nombre de nobles se furent ralliés au mouvement. Le sheikh fut saisi et fouetté à mort, ce qui suscita un grand mécontentement parmi le peuple. La légende ne manqua pas d'attribuer la chute de l'Empire des Turcs et la victoire remportée par Humâyun (1555 A. D.), aux atrocités commises par le gouvernement turc contre les Mahdavīs, adeptes du sheikh Alâi.

Le sheikh Mubârak a été également lié au mouvement Mahdiviste. Il se peut qu'il ait obéi, dans l'occurrence, à des motifs

(1) *Mahdī* signifie « guide ». Selon certaines traditions attribuées au Prophète, un guide doit naître parmi les Musulmans, qui les ramènera sur le droit chemin lorsqu'ils s'en seront par trop écartés. Il rénovera l'Islam et en effacera toutes les erreurs. La même croyance dans le Messie et dans le *Kalang ki Avatar* se retrouve chez les Juifs et chez les Hindous. Abstraction faite des origines de cette idée, il mérite d'être noté que, depuis le début de l'histoire de l'Islam, tous les mouvements d'hétérodoxie ou d'adaptation ont été plus ou moins étroitement liés au Mahdivisme. Tel a été le cas de l'Ismaélisme Fatimide et du shiisme en Perse. D'après la doctrine orthodoxe, Mahomet aurait « scellé » le prophétisme — en se déclarant *Khâtîm al Nabîîn*, le dernier des prophètes. Ainsi, depuis la promulgation du Shariat considéré comme la meilleure des lois instituant le meilleur ordre social, tout changement ou toute innovation seraient devenus inutiles. Aussi, tous les mouvements en faveur d'une réforme de l'Islam cherchèrent-ils un appui dans la doctrine du Mahdivisme qui, seule, pouvait les sanctionner et leur assurer les sympathies du peuple. L'histoire de cette doctrine dans l'Inde est à peu près, sinon absolument, identique à son histoire dans les autres parties du monde islamique. MÎT Sayyed Muhammed de Jaunpur, qui s'était déclaré Madhī, fut le premier qui érigea en un système déterminé les idées du Mahdivisme. Aujourd'hui encore, on trouve des adeptes de cette doctrine dans toutes les parties de l'Inde.

tant religieux que politiques. Il voyait la corruption gagner l'Islam grâce à l'ignorance des prêtres, et il souhaitait, d'autre part, la ruine politique du parti des mullahs haut placés, chefs religieux qui exerçaient en même temps une influence décisive sur la vie politique du pays. Après la mort du sheikh Alâï, Mubârak, grâce à sa vaste et profonde érudition, réussit à se faire reconnaître comme le porte-parole du Mahdivisme. Il semble bien qu'il avait voulu, par la suite, se désolidariser de ce mouvement, mais ce n'était pas chose facile. Il écrivit un *Tafsîr*, commentaire sur le Coran, intitulé *Manba il Uyûn*, « Source des fontaines », où il adopta, en ce qui concernait l'interprétation de certaines difficultés du Coran, un point de vue tout à fait orthodoxe, alors qu'il aurait pu cependant, comme tant d'autres exégètes, y faire apparaître l'indépendance de son propre jugement. Quoi qu'il en fût, les sympathies que Mubârak avait montrées pour le Mahdivisme suffirent à compromettre, au plus haut point, toute sa carrière sociale. Lorsque l'empereur Akbar prit le pouvoir, en 1560 A. D. (1), il était entièrement dominé par les mullahs de la Cour, au nombre desquels se trouvaient le sheikh Abd al Nabî et Makhdûm ul Mulk, ennemis irréductibles du sheikh Mubârak. Des ordres auraient été donnés pour faire arrêter ce dernier et l'amener à la cour, où il aurait à répondre de ses opinions hérétiques. Le sheikh, averti, aurait quitté sa maison et se serait caché avec ses deux fils. Les policiers, dépités, auraient brisé l'autel de la mosquée où il avait coutume de dire ses prières (2). D'après le témoignage contraire de Maâsar ul Umara, Mubârak et Faizî se seraient présentés à la cour, mais auraient été éconduits d'une façon outrageante par Abdal Nabî, qui les accusait de tendances shiites.

Sur le conseil du sheikh Salîm Chishtî de Fatehpur Sîkri, pour lequel Akbar professait la plus grande vénération, Mubârak

(1) Il monta sur le trône en 1556, mais, pendant quatre ans, l'administration de l'Etat fut exercée par Biram Khân. La régence prit fin en 1560.

(2) BADAONI, *Muntakhab al Tawârikh*, vol. 2, p. 199.

quitta Agra et se rendit dans le Guzerate, où il fut très bien reçu par le frère de lait de l'empereur, le Khân Âzam Mirzâ Kokâ. La protection de ce dernier assura également la carrière du jeune Faizî, reçu à la cour impériale ; son talent poétique et ses vastes connaissances lui gagnèrent bientôt l'intérêt bienveillant d'Akbar. Son frère cadet, Abul Fazl, fut également introduit à la cour en 1574. L'influence grandissante des deux frères suscita la jalousie et le mécontentement du parti orthodoxe, qui essaya de les rendre suspects à l'empereur. Mais les dispositions soufistes du souverain l'emportèrent sur les intrigues des courtisans. Il commençait, d'ailleurs, à se lasser des interventions des sheikhs Abd al Nabî et Makhdûm al Mulk dans les affaires politiques. Ne pouvant supporter plus longtemps leur attitude intolérante et hautaine, il les envoya à la Mecque et fit de Faizî et d'Abul Fazl ses meilleurs amis et conseillers.

Leur père avait souffert du fait de ses convictions religieuses ; les deux fils puisèrent là une leçon de tolérance à l'égard des religions autres que la leur. Leur vaste érudition, doublée d'une grande largeur d'idées, les poussait vers un éclectisme philosophique et religieux qui trouva son expression dans le Dīn-e-Ilāhī de l'empereur Akbar. Ce fut probablement sur leurs suggestions qu'Akbar fit construire le fameux Ibâdat Khāna, la maison du Culte, où les maîtres de toutes les religions, Hindous, Jains, Zoroastriens, Chrétiens et Musulmans, devaient discuter en toute liberté. C'est en écoutant leurs controverses qu'Akbar en vint à conclure qu'il y avait des éléments de vérité dans chaque religion et que l'Islam n'en détenait point le monopole. Sa foi dans l'orthodoxie musulmane s'en trouva fortement ébranlée. Le sheikh Mubârak, revenu entre temps de l'exil, se fit à son tour introduire auprès d'Akbar, qui lui témoigna le plus grand respect et lui fit part de ses doutes. « Vous êtes l'Imâm (le chef) et le principal interprète de votre temps », lui aurait-il dit (1). « Les Ulema ne font aucun usage de leur

(1) BADAONI, *op. c.*, vol. 3, p. 82-83.

savoir, sauf pour leur fausse réputation. » (1). Et il demanda au sheikh qu'il considérait comme son maître spirituel, de délivrer le pays de l'emprise funeste des mullahs. Mubârak qui, de même que ses fils, songeait à une réforme radicale de l'Islam dans l'Inde, conseilla à l'empereur de se proclamer « le seul interprète de la Loi », c'est-à-dire la seule autorité en matières spirituelles ainsi que temporelles, et d'engager les Ulema à souscrire à cette décision.

Les idées mahdivistes du sheikh gagnèrent peu à peu l'esprit d'Akbar. Plus tard, son Dīn-e-Ilāhī en attesta clairement l'influence. En déclarant sans ambages que mille ans après la mort du Prophète, la loi du Coran a besoin de nouveaux interprètes et de nouveaux « donateurs de vie » (*Mujtahid* et *Mujaddid*), Akbar ne fit que récapituler l'enseignement de Mubârak. Ce dernier l'amena peu à peu à lancer la fameuse proclamation et à la faire signer, bon gré, mal gré, par tous les Ulema du pays. Cette proclamation était conçue dans les termes suivants :

« Puisque l'Hindoustan est devenu maintenant un centre de sécurité et de paix, un pays de justice et de bienfaisance, un grand nombre de gens, gens du commun et élite, en particulier des savants et des érudits qui possèdent la connaissance et savent révéler les mystères de la réalité, ainsi que les guides sur la voie du salut, d'Arabie et d'Ajam, y ont immigré, choisissant ce pays pour patrie. Aussi donc, nous, les principaux Ulema, versés dans les différentes sections de la Loi et dans les principes de la jurisprudence, familiers avec tout ce qui repose sur la raison et avec tout ce qui est traditionnel ; également connus par notre piété religieuse et par notre probité, nous avons dûment consi-

(1) L'historien que nous citons évoque à ce propos le jugement rendu par le cadī Abd al Rahīm de Muttra, qui condamna à mort un brahmane accusé de s'être servi des matériaux d'une mosquée pour la construction d'un temple et d'avoir tenu des propos outrageants sur le Prophète. Le sheikh Abd al Nabī sanctionna ce verdict, mais l'empereur s'y opposa. Or, l'influence des mullah dans tout ce qui touchait à la religion était si grande qu'Akbar lui-même fut impuissant à faire quoi que ce fût contre eux. Des affaires de ce genre mettaient un comble à son exaspération.

déré le sens profond du verset du Coran : « Soyez soumis à Dieu, soyez soumis au Prophète et à celui à qui appartient l'autorité parmi vous », et médité sur la tradition authentique : « Certes, celui qui est le plus cher à Dieu le jour du Jugement, c'est Imâm-e-âdil (le chef juste) ; quiconque obéit au chef m'obéit et quiconque se révolte contre lui se révolte contre moi. » Il y a bien d'autres témoignages de la raison et d'arguments traditionnels. Et il est reconnu que le rang de Sultân-e-âdil est plus élevé aux yeux de Dieu que le rang d'un Mujtahid (1). Nous déclarons ensuite que le roi de l'Islam, le meilleur des hommes, chef des Fidèles, l'ombre de Dieu dans le monde, Abul Fath Jalâl al Dîn Muhammad Akbar* Padshâh Ghâzî — puisse Dieu perpétuer son règne — est supérieurement juste, supérieurement savant et un Connaisseur de Dieu. C'est pourquoi si, dans l'avenir, une question de religion venait à surgir, sur laquelle les avis des Mujtahids seraient en désaccord, et que Sa Majesté, dans sa compréhension pénétrante et dans sa pensée précise, fût disposée à adopter, pour le bien de l'humanité, et en tant que convenant à l'administration, l'une des opinions contradictoires qui existeraient sur ce point, et à promulguer un édit à cet effet, nous reconnaissons par la présente qu'un tel édit engagerait le peuple entier... Le présent document a été écrit dans des intentions vraies, à la gloire de Dieu et pour la sauvegarde des droits islamiques et il est signé par nous, les juristes en chef, dans le mois de Rajab de l'année neuf cent quatre-vingt-sept. » (2).

C'est ainsi que le sheikh Mubârak vit se réaliser le projet qu'il chérissait depuis longtemps. Musulman croyant et Mahdaviste convaincu, il était lui-même sincèrement persuadé que mille ans (*alf a sana*) après la mort du Prophète, l'Islam avait besoin d'une réforme interne. Il voyait en Akbar aussi bien un moyen de mettre en pratique ses convictions religieuses, qu'une arme à l'aide de laquelle il pouvait terrasser ses adversaires politiques.

(1) **Interprète de la Loi et de la tradition.**

(2) BADAONI, op. cit., vol. 3, p. 281-282.

On a quelquefois mis en doute la sincérité religieuse des deux fils du sheikh. Certes, Faizī et Abul Fazl avaient été élevés, dès leur enfance, dans une atmosphère de piété ; les privations et les souffrances que leur père avait endurées à cause de ses croyances, avaient dû, comme nous l'avons déjà fait remarquer, les disposer, à la tolérance en matière de religion. Ils étaient tous deux des Soufis. Mais le soufisme, à cette époque, n'était souvent qu'une formule assez vague dont se réclamait la libre-pensée.

Contrairement à son frère cadet, Faizī avait du goût pour la vie retirée. Il était un savant et un mystique. Ne croyant pas à l'interprétation orthodoxe du Coran, il fut un des premiers Musulmans de l'Inde qui aient compris la nécessité de s'adapter aux nouvelles conditions du pays. Excellent sanscritiste lui-même, il encouragea les études de littérature et de philosophie hindoues. L'*Âin-i-Akbarī* d'Abul Fazl et le *Muntakhab al-tawârikh* de Badâonī lui attribuent la traduction du *Yogasûtra* de Vâsistha, de la *Lilâvatī* et de certains fragments du *Mahâbhârata*, tels que l'histoire de Nala et Damayantī, etc. Il semble avoir beaucoup admiré les Hindous, ce qui, étant donné sa situation à la cour de l'empereur, témoignerait des sympathies hindouistes d'Akbar lui-même. Ce fut probablement son attitude extrêmement tolérante qui le fit passer pour impie et athée aux yeux de Badâonī. « Faizī, écrit cet historien, fut l'inventeur des luttes, du ridicule, de l'orgueil, de la jalousie et de l'hypocrisie. Il était un amas de prétentions, de mesquineries, d'attachement pour les titres et les richesses, ainsi que d'arrogance hautaine. Dans la vallée d'inimitié pour les adeptes de l'Islam, il ridiculisait les principes fondamentaux de la religion, insultait et condamnait les compagnons du Prophète... Tous les Juifs, les Chrétiens, les Hindous et les Zoroastriens jouissaient de sa faveur. Tout ce qui est interdit selon la religion de Mahomet, il le considérait comme permis, et toutes les prescriptions religieuses, comme interdites. » (1). La mort même de Faizī est décrite sur le même ton,

(1) BADAONI, op. c, vol. 3, p. 204.

si typique, <Tintransigeance dénuée de charité :

« Plein d'esprit de réfutation, d'obstination, d'arrogance hautaine et de vilenie, il alla au séjour qu'il méritait de droit (l'enfer). Son état fut tel qu'on n'en avait jamais vu ni entendu de pareil. Lorsque l'Empereur alla le voir au moment où il rendait son dernier souffle, il produisait un bruit de chien. Sa figure était gonflée et ses lèvres noires... Tout cela était le moindre résultat du mépris et du ridicule qu'il avait jetés sur le dernier des Prophètes. » (1).

Un poète orthodoxe, Fasîh, nous a laissé un chronogramme sur la mort de Faizî : « Le chien a quitté la vie dans un état abominable. » (2). D'autres ont écrit : « Le fondement de l'athéisme s'est écroulé » et ont traité le défunt de « philosophe, shiite, physicien et athée. » (3).

Ces quelques extraits montrent ce qu'était Faizî aux yeux de ses adversaires orthodoxes. Cependant, la poésie de cet « athée » offre l'expression d'un sentiment religieux incontestable. Mais l'esprit étroit et rigide des orthodoxes s'accommodait mal de la langue mystique dans laquelle il traduisait ses idées. S'il avait été un Soufi ordinaire, étranger aux choses de l'Etat, il ne se serait certainement pas rendu aussi odieux. Ce furent sa situation à la cour, sa profonde influence sur Akbar et la part qu'on lui attribuait dans l'institution du Dîn-e-Ilâhî, qui le firent condamner avec tant de rigueur.

Voici quelques extraits de ses œuvres poétiques qui ont pu être interprétées comme une profession de foi anti-islamique : (4).

*Shukr e khudâ ke isqh e butân ast rahbaram,
bar millat e Brahman o bar dîn e âzaram.*

(1) *Ibid.*, p. 301.

(2) Faizî aimait beaucoup les chiens, que l'Islam considère comme un animal impur.

(3) BADAONI, vol. 3, p. 406.

(4) Nous empruntons toutes ces citations au *Dlwân-e-Faizl* (Matba e Iftikhâr, Delhi).

*but chîst rukh higâstâe manî e mubîn,
kandai kalîèa e zamîr ast muzmaram,
ustâd barhaman ke za butkhâna e khiâl,
dar sajdâ e huzûr farod âwurad saram,*

« Je remercie Dieu d'avoir pour guide l'amour des idoles ; j'appartiens à la religion de Brahma et à la foi de Zoroastre. Qu'est-ce une idole ? C'est le visage de la réalité apparente cachée dans le temple de mon cœur. Le brahmane est le maître qui m'a fait sortir du temple de mon imagination et me prosterner en ta présence. »

*Hadîth e aql o dîn bâ ma na goed.
khiramandân sukhan bejâ magoed.
kujâ aql o kujâ dîn o kujâ man,
marte divanâ râ înhâ ma goed.*

« Hommes sages, ne me dites pas des paroles de sagesse et de religion. Ne me dites pas des paroles qui sont mal à propos. Où est la sagesse, où la religion, où suis-je, moi ? Ne dites pas tout cela à un homme fou tel que moi.

*Dar ishq e butân chûn beraivad jân zatane ma
az rishtae zunnâr bedozi kafane ma.*

« Lorsque, dans l'amour des idoles, mon âme aura quitté mon corps, faites coudre mon linceul avec le cordon sacré des brahmanes. »

*îshq ta kae sharmsâr e kufr o imânam kunad,
ne musalmân sâzad o ne na musalmânânam kunad.*

« Combien de temps l'amour m'obligera-t-il à avoir honte de la Foi (*Imâri*) et de l'Infidélité (*Kufr*) ? Ni l'un ni l'autre ne font de moi ni un Musulman, ni un non-Musulman. »

*Qiblâ râ rue safâ sue to farz
kâba râ sajda e abrûe to farz.
Bar dar e kâba musalmânân râ*

niate tâat e hindue to farz.

« C'est le devoir de la Qibla de tourner son pur visage vers toi.
C'est le devoir de la Kaaba de se prosterner devant ton front.
C'est le devoir des Musulmans, à la porte de la Kaaba, d'avoir
l'intention d'obéir à l'Hindou qui est à toi. »

*An ke mikard mara mane parastidane but
dar haram rafia tawâf e dar o diwâr che kard.*

« Celui qui m'interdisait d'adorer l'idole, pourquoi est-il **allé**
à la Kaaba et a-t-il fait le tour rituel (*tawâf*) de la porte et des
murs ? »

Les accusations d'impiété et d'athéisme, portées par Badaoni
contre le fils aîné du sheikh Mubârak, ne semblent pas avoir eu
d'autres motifs que l'incompréhension orthodoxe des adversaires
de Faizî et son élévation subite à la cour impériale. Ce fut **sur-**
tout dans des intentions politiques qu'on donna une fausse inter-
prétation à ses expressions mystiques, afin de le rendre impopu-
laire aux yeux du peuple. De nombreux passages de l'œuvre
poétique de Faizî attestent d'une façon explicite qu'il tenait à
conserver, pour le peuple, les symboles religieux dont il admet-
tait la nécessité, mais qu'en ce qui le concernait personnelle-
ment, il croyait posséder assez de lumières pour avoir droit à
une entière liberté d'esprit et pouvoir se passer de la tutelle des
mullahs ignorants qui, eux-mêmes, manquaient souvent de rai-
sons solides à l'appui de ce qu'ils prétendaient imposer à leurs
ouailles. Faizî se croyait, certes, tant soit peu en avance sur son
temps. Il lui arrive de se plaindre de la lenteur de ses compa-
gnons de route, mais il ne songe point, dans son for intérieur, à
les abandonner, exposés à des dangers imprévus. Il voudrait
simplement leur faire profiter de son expérience et de sa vaste
érudition i

*Musâfarane tariqat za man judâ mashaved,
ke dûrbînâm o chashmam ba manzil uftâdast.*

« **Compagnons de route, ne vous séparez pas de moi parce que
j'ai la vue longue et que j'ai vu le terme.** »

*An nïst ke man ham nafasân ra beguzâram
bâ âblâpâyân che kunam qâfla tez ast.*

« Ce n'est pas qu'il me plaise d'abandonner les compagnons.
Que ferais-je de ceux qui ont les pieds échaudés ? La caravane
est rapide. »

*Faizî az qâflae kâba ravân nest burûn
In qadar hast ke az ma qadare dar peshast.*

« Faizî ne quitte pas la caravane de la Kaaba ; il est seulement
un peu en avance sur nous. »

Il va même jusqu'à prendre la défense des symboles religieux :

*Kâba râ virân makun ae ishq kânjâ yek nafas
gah gahe pasmândagân e râh manzil mîkunand.*

« Amour, ne détruis pas la Kaaba, car ceux qui se sont fatigués
en route s'y arrêtent quelquefois un instant. »

Les œuvres de Faizî nous montrent qu'il possédait de vastes
connaissances dans les sciences exactes telles que les mathéma-
tiques, l'astronomie et la médecine, mais que le soufisme
mystique constituait un élément non moins important de ses
préoccupations intellectuelles et de sa conception de la vie.
Nous avons déjà vu qu'il avait entretenu, de même que son père,
des relations intimes avec le sheikh Salîm Chishtî, grâce auquel
il put échapper aux persécutions des orthodoxes et, finalement,
gagner la faveur d'Akbar. Il fut également fort attaché au sheikh
Abd al Haq Dehlawî, un grand soufi de l'époque, qui vécut long-
temps dans sa maison à Fatehpurî. Son extrême vénération pour
les soufis Chishtî est attestée par les vers qu'il écrivit sur le
tombeau du célèbre saint de cet ordre, le sheikh Farîd al Dîn
Ganjshakar. Il y compare les soufis à de vrais rois qui auraient
revêtu l'habit de la pauvreté. « Si les perruches, dit-il, ont des
voix si douces, c'est qu'elles ont voltigé autour du tombeau de
Ganjshakar. » (1).

(1) Ce nom signifie « trésor de sucre ».

Du reste Badaonī contredit ses propres accusations en citant les vers que Faizī avait faits à la gloire du Prophète et **qui sont pénétrés d'un** sentiment de profonde dévotion mystique :

*Man bâdae maskâr e hosham
aibam nabuad agar bejosham.
az qâflâat manam darâe
mâzuram agar kunam sadâe.
sad bulbule mast naghma gar khâst
kaz hind gale irâq barkhâst.
gar ishq chunîn besozadam pâk
mehtâb buron barâram az khâk,
In dam ke za ishq yâdgârist
az joshe durûnaam bukhârist.
ae sokhta zapte ïn najas kun
bas kun za hadîthe ishq bas kun (1).*

« Je suis le vin qui enivre la conscience. Ce n'est pas ma faute si je fermente. Je suis l'appel de clairon de la caravane ; je suis excusable si je produis des sons. Le rossignol enivré fait naître **cent** mélodies pour que, sur le sol de l'Inde, la rose d'Iraq puisse pousser. Si l'amour me consume entièrement, je ferai naître la lune de mes cendres. Ce souffle, qui est un souvenir d'amour, est devenu fièvre à la chaleur de mon cœur. O consumés, résistez à ce souffle. Assez de paroles d'amour, assez. »

Dans son commentaire du Coran, Faizî, chose curieuse, ne s'écarte jamais des croyances adoptées par la majorité des Musulmans. Et cependant, il semble avoir écrit ce commentaire après s'être rallié aux principes du Dîn-e-Ilâhî d'Akbar (2).

Pas plus que Faizî, son frère Abul Fazl ne trouve grâce aux yeux du mullah Abdal Qâdir Badâonî. Lui aussi aurait péché par sa tolérance vis-à-vis des non-Musulmans. Comme toute sa famille, Abul Fazl avait d'abord été persécuté par les orthodoxes.

(1) SHIBLI, *Shraiul Ajam*, vol. 3, p. 68.

(2) BADAONÎ, vol. 3, p. 205.

Après avoir regagné la faveur de l'empereur (en 1574), il devint bientôt le chef de l'opposition et ce fut son énergie qui contribua dans une très grande mesure à la disgrâce du parti orthodoxe.

Cet homme extraordinaire, dont la longue existence fut toute Remplie d'activité et de soucis d'ordre politique, était mystique dans son for intérieur. L'éducation qu'il avait reçue dans sa première jeunesse, l'influence de son père et d'autres soufis qu'il avait rencontrés chez ce dernier, avaient laissé des traces indélébiles sur ses tendances intimes et sur sa formation spirituelle. Voici, d'après son propre témoignage, conservé dans *rAin-i-Akbarī*, ce que fut son état d'esprit à la veille d'entrer à la cour impériale :

« ...En effet, l'orgueil de l'étude avait rendu mon cerveau ivre de l'idée de la séclusion. Heureusement pour moi, lorsque j'eus passé des nuits dans des endroits solitaires, en compagnie des chercheurs de la vérité, et que j'eus joui de la société de ceux qui ont les mains vides, mais sont riches d'esprit et de cœur, mes yeux se sont ouverts et j'ai vu l'égoïsme et la cupidité des soi-disant savants... Mon esprit n'avait pas de repos et mon cœur se sentait attiré vers les sages de Mongolie ou vers les ermites du Liban ; j'avais soif de voir les Lamas de Tibet ou les Padri de Portugal et j'aurais été heureux de m'asseoir avec les prêtres des Parsis et les docteurs du Zendavesta. J'en avais assez des savants de mon propre pays. Mon frère et mes autres parents me conseillèrent alors de me rendre à la Cour, espérant que je trouverais dans l'empereur un guide vers le monde sublime de la pensée. Heureux suis-je en effet maintenant que j'ai trouvé dans mon souverain un guide vers le monde de l'action et un consolateur dans la retraite solitaire ; en lui se rencontrent mon aspiration vers la foi et mon désir de faire l'œuvre qui m'est assignée dans ce monde... C'est lui qui m'a appris que le travail de ce monde, si multiple qu'il soit, peut cependant être en harmonie avec l'unité spirituelle du Vrai, » (1).

Badâonī, sur ce ton sarcastique qu'il adopte volontiers en par-

Iftit de ceux qui ne partagent pas sa manière de voir, reproche à Abul Fazl d'avoir pris « une route qui n'est pas une route » (*rah e berâh*) et qui ne mène nulle part. Abul Fazl est, aux yeux de cet historien orthodoxe, lç plus grand ennemi de l'Islam, responsable d'avoir égaré l'empereur Akbar. En fait, le frère de Faizī n'a jamais cessé d'être un bon Musulman ; tout ce qu'il avait voulu, c'était introduire certaines réformes dans l'Etat islamique de l'Inde et le libérer de l'influence malsaine des prêtres. Il était sensible aux vices de l'orthodoxie, surtout dans la mesure où ils touchaient aux problèmes piatiques de l'administration et à l'art de gouverner les hommes. Il savait fort bien qu'un des devoirs impérieux du souverain musulman de l'Inde était d'adopter une attitude libérale vis-à-vis des adeptes d'autres religions, d'essayer de pénétrer et de comprendre la vie et la mentalité de tous ses sujets. Abstraction faite de ,l'action des sectes soufies, qui se poursuivait an dehors des cadres officiels et contribuait à l'indianisation progressive de l'Islam, on peut dire qu'Abul Fazl fut le premier homme d'Etat qui ait envisagé la fusion entre les deux cultures et les deux religions comme un problème politique de haute importance. O fut lui qui contribua dans une très grande mesure à l'introduction d'éléments hindous dans le Dīn-e-Ilāhī d'Akbar. Dans ses remarques préliminaires à *l'Ain-e-Akbarī*, il explique en termes suivants les raisons de son attitude pro-hindoue :

« Alors, il m'apparut que l'opinion communément admise, selon laquelle les Hindous ne séparent pas leurs dieux multiples d'un seul Etre suprême, n'avait pas reçu tout l'éclat de la vérité ; cependant, bien que, sur certains points et au sujet de certaines conclusions, il y eût là matière à controverse, l'adoration d'un seul Dieu et la foi dans son unité professées par le peuple, étaient des faits attestés d'une manière probante. Il me fut indispensable, par conséquent, de mettre en pleine évidence le système de philosophie, le degré de discipline intérieure, les gradations des rites et des usages de cette race, afin que l'hostilité à leur égard pût s'effacer, que le glaive temporel pût s'abstenir de répandre le

sang, que les discussions à l'intérieur et au dehors s'apaisassent et que l'épine de la lutte et de la haine s'épanouît en un jardin de concorde. » (1). Àbul Fazl rend justice aux hautes vertus des Hindous et à la profondeur de leur pensée. A en juger d'après son témoignage, le monothéisme inhérent à la doctrine de la Bhakti avait fait, vers cette époque, des progrès considérables et l'unité de Dieu, en tant que dogme fondamental de la religion hindoue, s'était solidement établie. Abul Fazl était, sans nul doute, un observateur averti des hommes et des choses. Le culte que les Hindous rendaient aux images en pierre ou en bois n'était pas à ses yeux de l'idolâtrie, ainsi que le croyaient les esprits simplistes. Il avait, dit-il, longuement discuté cette question avec beaucoup de gens éclairés et sincères, et il lui apparaissait avec évidence que ces images de quelques êtres d'élite entourant le trône du Seigneur, n'étaient que des moyens de fixer l'esprit et de l'empêcher de se distraire, Dieu seul étant le véritable objet de ces dévotions (2).

En collaborant au rapprochement des deux religions, Abul Fazl ne s'inspirait pas seulement des intérêts immédiats de l'Etat. Il était convaincu que l'évolution générale des peuples de l'Inde ne saurait progresser tant que Musulmans et Hindous demeureraient divisés. La constitution d'une seule nation étroitement unie, telle était, au fond, l'idée directrice du Dīn-e-Ilāhī. Aussi, les discordes religieuses ne cessaient-elles de préoccuper le conseiller d'Akbar.

« Chacun considère sa propre conviction comme la seule vraie », écrit-il, « et s'applique à persécuter les autres adorateurs de Dieu ; l'effusion du sang et la ruine des réputations sont devenues le symbole de l'orthodoxie religieuse. Si les yeux de l'esprit possédaient la vraie vision, chaque individu se retirerait de cette aveugle agitation et veillerait à ses propres préoccupations, plutôt que de se mêler des affaires des autres. » (3).

(1) *Ain-i-Akbarī*, vol. 3, p. 2.

(2) *Ibid.*, p. 8.

(3) *Ibid.*, p. 4-5.

L'union de l'Islam et de l'Hindouisme sur un terrain mystique commun a été le vœu le plus cher d'Abul Fazl, sa « mission », comme il avait l'habitude de dire lui-même. Une inscription dans un temple de Cachmire, attribuée à l'auteur de l'*Ain-e-Akbari*, en donne une expression éloquente :

« O Dieu, dans chaque maison que je vois, je trouve des gens qui Te cherchent et ils parlent de Toi dans toutes les langues que j'entends.

« L'Islam et le Kufr suivent Ta voie en disant : personne n'est Son égal.

«(Si c'est une mosquée, ils T'invoquent en répétant Ton nom pur à haute voix, et si c'est un temple, ils font sonner la cloche à Ton intention.

« Parfois, je m'assois dans le temple ; un autre jour, je me tiens dans une mosquée ; c'est ainsi, peut-on dire, que je Te cherche de maison en maison. Si Tes élus n'ont rien à faire ni avec le Kufr ni avec l'Islam, ni l'un ni l'autre ne peuvent accéder au rideau de Ta soumission.

« Pour adoucir le cœur d'Allah, toutes deux, l'infidélité des Kafirs et la religion des pieux sont pareilles.

« Cette maison a été construite dans l'intention de réconcilier les cœurs de ceux qui croient dans l'unité du Dieu de l'Hindoustan et, en particulier, du pays de Cachmire.

« Par ordre du Trône et de la Grandeur, le luminaire de la création, Shah Akbar, accomplisseur de la modération dans les sept minéraux et artisan de la tempérance dans les quatre éléments.

« Quiconque ne regarde pas de l'œil de la vérité, détruirait cette maison. Il faut qu'il rejette d'abord l'objet de sa propre adoration. Si l'œil-est tourné vers le cœur, on se liera d'amitié avec chacun; si l'œil est tourné vers l'eau et la terre, toute chose doit être rejetée.

« O Dieu, quand un acte te plaît, Tu le fais dépendre de l'intention. Toi seul connais le seuil de l'intention. Devant le Roi, Tu possèdes l'intention du Roi. » (1).

(1) Id., vol. I, p. V. — BLOCHMANN a emprunté ce texte au *Durar ul Manshûr* de Muhammed Askarî Husainî de Bilgram.

Cette inscription atteste clairement les tendances soufistes du mysticisme libéral adopté par Abul Fazl. Nous croyons utile de citer à ce propos le jugement du Nawâb Samsâm ud Dawla, l'auteur du *Maâsar-ul-Umara*, qui vécut quelque temps après Fazl. Il semble bien qu'au bout d'un certain temps les préjugés contre Fazl s'étaient dissipés et que ses successeurs ont su le juger avec moins de partialité que ne l'avaient fait ses contemporains.

« On a souvent affirmé », écrit le Nawâb, « qu'Abul Fazl était un infidèle. D'aucuns disent qu'il était un Hindou, ou un adorateur du feu, ou un libre-penseur ; d'aucuns vont encore plus loin et l'appellent athée ; mais d'autres jugent plus justement et disent qu'il était panthéiste et qu'à l'instar des autres Soufis, il réclamait une position au-dessus de la loi du Prophète... Nul doute qu'il fût un homme d'un caractère élevé et qu'il désirât vivre en paix avec tout le monde. » (1).

Si le sheikh Mubârak réussit à faire introduire dans le Dîn-e-Ilâhî ses convictions mahdivistes, Abul Fazl, de son côté, sut communiquer à Akbar sa haute conception de l'Hindouisme et de la religion de Zoroastre, destinés, selon lui, à servir d'antidote à l'importance exagérée attachée par les Musulmans à l'idéal arabe de la vie. De plus, il dissuada l'empereur de prêter un appui actif à la science arabe. Même les pèlerinages au sanctuaire de la Mecque ne furent pas encouragés. D'autre part, on favorisa les études sanscrites et persanes. On employait tous les moyens pour « indianiser » la culture et les conceptions religieuses des Musulmans de l'Inde et pour les dissuader officiellement de chercher l'inspiration intellectuelle en dehors de leur pays. En substituant l'ère Ilâhî à l'ère arabe, on avait cherché, bien entendu, à établir un calendrier mieux adapté aux opérations périodiques de l'Etat, telles que la perception des revenus, etc.; mais, à côté

(1) ELLIOT, vol. IV, p. V. — Il convient de relever le rapprochement établi entre **Abul Fazl** et les « autres Soufis ».

de cette considération pratique, il y avait aussi, sans nul doute, le désir d'atténuer l'emprise de la culture arabe dans l'Inde. C'était là une tendance en vogue à la cour d'Akbar. L'empereur lui-même, à en croire le témoignage de Badâonī, aimait à répéter ce vers de Firdousī :

*Za shir e shutar khurdan o susmar,
arab ra bajâe rasid ast kâr.
ke mulk e ajam râ kunad ârzû
tufû bar to ae charkhe gardân tufû.*

« En vivant de lait de chamelle et de lézards, l'Arabe a atteint une telle extension qu'à présent il convoite Ajam. Fi de toi, ciel tournoyant, fi de toi. »

Dans son *Ain-e-Akbarī*, Abul Fazl rapporte des propos de l'empereur tout empreints d'influences hindouistes et zoroastriennes :

« Chacun, selon sa condition, donne un nom à l'Etre suprême ; mais, en réalité, il est vain de nommer l'inconnaissable. »

« Mon esprit ne se sent pas à l'aise dans la diversité des sectes et des croyances. J'attends l'arrivée de quelque homme discret et ayant des principes, qui résoudra les difficultés de mon esprit. »

« L'enterrement des morts est une coutume ancienne ; sinon, pourquoi un voyageur sur le chemin de l'anéantissement porterait-il un fardeau ? »

« Une maladie grave d'un être jeune suggère la doctrine de la métempsychose. »

« Ce que le livre divin dit des grands pécheurs des temps anciens changés en singes et en sangliers est vraisemblable. »

« Si l'idée était seulement que les âmes sont transmises dans un petit nombre de formes déterminées, cela n'aurait aucune valeur ; mais si les effets étranges de la destinée se combinaient avec la vie minérale, végétale et animale en séries progressives, jusqu'à ce qu'ils fussent portés à une haute dignité, quel miracle y aurait-il ? »

« Ce n'est pas que l'homme doive faire de son estomac le tombeau des animaux. » (1).

Le mysticisme humanitaire d'Akbar, qui trouva son expression dans le Dīn-e-Ilāhī, ne fut pas seulement alimenté par ses relations étroites avec les deux fils du sheikh Mubārak. Il y avait sans cesse autour de lui des docteurs brahmanes, des théologiens, des yogis, des hommes tels que Ghazālī, Meshhidī Teshbīhī Kāshī, un mystique persan d'opinions avancées ; Wāqiyī Nishāpūrī, adepte fervent de la doctrine de la métempsychose ; Muhammad Yezdi et Sherīf Āmilī, qui passaient pour hérétiques (2). C'était comme une espèce de franc-maçonnerie qui unissait les représentants des religions les plus diverses et qui, selon le témoignage de Mohsin Fānī, était liée par les règles suivantes (3) :

1° Générosité et bienfaisance ;

2° S'abstenir des mauvaises actions et réprimer la colère par la douceur ;

3° S'abstenir des désirs mondains ;

4° Se détacher des liens du monde, de l'existence et de la violence ; s'attacher à ce qui durera éternellement ;

5° Piété, sagesse et dévotion ; méditation fréquente sur les conséquences des actes ;

6° Empire puissant sur la raison désireuse d'actions sublimes

(1) Comme beaucoup de Soufis de l'Inde, le fondateur du Dīn-e-Ilāhī n'approuvait pas l'usage de la viande. Abul Fazl écrit à ce propos (*Ain*, 26) : « Sa Majesté a très peu de goût pour la viande et parle souvent dans ce sens. C'est en effet par ignorance et cruauté que l'homme, bien que toutes sortes de nourritures lui soient accessibles, tend à faire du mal aux créatures vivantes, toujours prêt à les tuer et à les manger ; personne ne semble s'apercevoir de la beauté qu'il y aurait à éviter la cruauté, mais chacun fait de lui un tombeau pour les animaux. » (*Ain-e-Akbarī*, vol. I, p. 62).

(2) BADAONI, vol. 3, p. 379. (Selon cet historien, même l'extrême panthéisme du sheikh Zakariyā Ayodhanī, célèbre Soufi et hôte fréquent de l'Ibādat Khāna d'Akbar, frisait l'athéisme). Certains de ces hommes, comme, par exemple, Ghazālī Mashhidī persécutés dans leur propre pays, vinrent se réfugier à la cour d'Akbar (*ibid.*, p. 205).

(3) *Dabistān-e-Mazāhib* ; texte, p. 406.

7 Voix douce, paroles amènes, propos aimables envers tout le monde ;

8° Bonne conduite à l'égard des frères, de façon à leur donner la priorité sur sa propre personne ;

9° Consumer son âme dans le désir de Dieu ; union avec le Seigneur plein de miséricorde, de sorte que l'âme, aussi longtemps qu'elle reste dans le corps, puisse se croire une avec Lui et aspire à Le rejoindre.

CHAPITRE IX

L'HUMANISME MYSTIQUE DE DARA SHIKUH

Les idées formulées par Akbar, Faizî et Abul Fazl, ont trouvé un interprète enthousiaste dans la personne du prince Dârâ Shikûh, fils aîné de l'empereur Shah Djehân. Djehângir et son fils Shah Djehân avaient du sang hindou dans les veines et avaient hérité de certains penchants hindous. Fidèle à l'ancienne tradition des râjas indiens, Shah Djehân avait coutume de paraître tous les matins à son balcon (*jharoka*) pour donner le *darsan* à ses sujets. La même tradition lui fit adopter l'image du paon pour enseigne impériale et placer deux statues de pierre à l'entrée de son palais, fait abominable aux yeux de la loi musulmane. On ne saurait cependant affirmer que Dârâ ait tenu ses sentiments pro-hindous uniquement de son père : son frère cadet, le fameux Aurangzêb, n'a-t-il pas battu le record du fanatisme religieux et de l'intolérance ? Il semble que, par tempérament, Dârâ avait montré dès son enfance des inclinations mystiques que ne firent qu'accentuer par la suite ses relations avec les Soufis et les Yogis hindous. De même que son illustre arrière-grand-père Akbar, Dârâ cherchait à établir la fusion de l'hindouisme et de l'Islam sur la base d'un humanisme mystique. Il se rendait compte que le seul moyen de combler l'abîme des discordes religieuses était de concilier, de quelque manière que ce fût, le soufisme et la pensée spéculative de l'Inde, dont la fréquentation des Sâdhus et des Yogis lui avait révélé la profondeur et l'attrait.

Les mobiles qui déterminaient la mentalité de Dârâ étaient, sinon identiques, du moins très semblables à ceux dont s'étaient

inspirés Ākbar et ses fidèles collaborateurs. Mais, tandis que ces derniers avaient cherché à interpréter la religion en partant des principes rationnels, leur successeur, en vrai mystique, n'avait pas une confiance exagérée même dans la raison et inclinait vers un panthéisme ardent ayant pour source le sentiment mystique de l'unité et de la divinité de toutes choses. Ses œuvres littéraires traduisent fidèlement la sincérité de sa foi et la joie spirituelle qu'il puisait dans ses extases. Ce qui réglait ses actions n'étaient pas des considérations d'ordre pratique, comme ce fut souvent le cas d'Akbar et de ses amis. Dârâ s'adonnait à l'étude et aux pratiques du mysticisme. Il fut initié à l'ordre Qâdarîya des Soufis et subit l'influence directe de Miyâ Mîr (mort en 1045 de l'Hégire, 1635 A. D.), ainsi que du mullah Shah Muhammad Lisân Allah Rosiaqî (mort en 1072 de l'Hégire, 1662 A. D.) et du fameux Sarmad (mort en 1071 de l'Hégire, 1661 A. D.), le martyr de Delhi. Il a raconté son initiation dans une de ses œuvres, le *Sakînat-ul-Awliyâ* :

« J'étais endormi lorsqu'une voix surnaturelle (*Hâtif*) m'appela à quatre reprises en disant : Dieu t'a donné ce qu'aucun des empereurs du monde n'a jamais possédé. M'étant réveillé, je me dis que c'était bien entendu la richesse de la connaissance spirituelle que Dieu Tout-Puissant m'avait en effet accordée comme une véritable faveur. J'avais toujours recherché cette grande richesse. A l'âge de dix-huit ans, dans l'année 1049 de l'Hégire (1639 A. D.), Il me fit obtenir l'amitié de l'un de Ses amis et inspira à ce Cher (*azîz*) tant de bonté à mon égard que ce que d'autres auraient obtenu en un mois, je l'obtins dès la première nuit ; et ce que d'autres auraient obtenu en un an, je l'obtins en un mois... Bref, bien que je sois du nombre des gens d'apparence (*ahl e zahir*) (1) je suis cependant loin d'eux ; et bien que je sois loin d'eux, je suis de leur nombre. » (2).

Dârâ décrit ensuite comment il a appris de Miyân Mîr les mo-

(1) C'est-à-dire ceux qui suivent la loi du Prophète.

(2) *Sakînat ul Awliyâ*; Br. M. Ms. Rieu 6 R. 223.

yen» de régler le souffle et comment, au début de ces exercices ardu, il lui avait semblé parfois que son souffle s'était déjà arrêté. Sa connaissance du système du Yoga apparaît dans son traité *Risâla e Haq Numâ* (1), où il parle en adepte bien averti, également rompu à la théorie et à la pratique. Les pratiques du Yoga, estime-t-il, sont indispensables à quiconque veut embrasser le soufisme. Pour obtenir le contrôle du souffle, il faut s'asseoir à l'écart, dans l'attitude que le Prophète avait coutume d'adopter, les deux coudes sur les genoux, les deux pouces bouchant les oreilles, de sorte que l'air ne puisse sortir par là, tandis que les deux index ferment les yeux en pressant sur les paupières, mais sans peser sur la pupille. Les annulaires et les petits doigts sont appliqués respectivement sur les deux lèvres, de façon à fermer la bouche, et les médus posés sur les deux ailes du nez. Après avoir pris cette attitude, qu'on appuie fortement le médus droit, de façon que la narine droite soit bouchée et que l'air ne puisse y passer ; puis qu'on respire doucement de la narine gauche en récitant *La llah* (« il n'y a pas de Dieu »), jusqu'à ce que l'air pénètre jusqu'au cerveau et ensuite descende jusqu'au cœur. Là-dessus, on bouche de son médus gauche la narine gauche et on garde l'air confiné à l'intérieur du corps. Qu'on retienne ainsi le souffle aussi longtemps que l'on peut le faire sans suffoquer et qu'on prolonge peu à peu la durée de cet exercice. Ensuite, qu'on expire l'air aussi lentement qu'on l'a inspiré, en ouvrant la narine droite et en récitant *Ill Allah* (« excepté Dieu ». Si l'expiration se faisait trop brusquement, cela pourrait endommager les poumons.

A en croire Dârâ, son maître spirituel, le mullah Shah, réprimait son souffle au moment de la prière du soir et ne le reprenait qu'au moment de la prière du matin, si longue que fût la nuit. Il aurait passé trente ans sans jamais dormir. Ce serait aussi grâce à ces pratiques que le saint Prophète aurait atteint la perfection spirituelle :

(1) Publié au Nawalkishore Prest, Lucknow.

« Le Prophète de Dieu (que la paix divine soit avec Lui) », écrit Dârâ, « avait coutume, avant la révélation, d'emporter des vivres dans la caverne de *Hirâ*, qui est une caverne à proximité de la Mecque et qui est bien connue, et il pratiqua cette méthode jusqu'au moment où Gabriel lui apparut. »

Le mullah Shah semble avoir été un homme de vaste culture intellectuelle ; il en a donné des preuves dans ses poésies et dans ses discours. Dârâ Shikûh, dans son *Hasanât ul Ârifin*, le représente expliquant le commentaire du verset : « O vous qui croyez, ne vous approchez pas de la prière lorsque vous êtes ivres. » (1). Si l'ivresse est mondaine, la prière est interdite afin qu'elle ne soit pas viciée — par respect pour la prière. Si l'ivresse est celle de la Réalité, il est interdit de s'approcher de la prière — par respect pour l'ivresse.

L'explication que le mullah donne des termes « croyant » et « infidèle » est empreinte à la fois de subtilité mystique et de générosité. Le croyant, dit-il, est l'infidèle (*Kâfir*) qui a atteint Dieu, qui L'a vu et L'a connu ; l'infidèle est un croyant qui n'a pas atteint Dieu, qui ne L'a pas vu et ne L'a pas connu (2). De même que son enseignement oral, l'œuvre poétique du mullah Shah est toute pénétrée d'un panthéisme de haute envolée et de tendances humanitaires. En voici quelques spécimens :

*Rishtae tasbihe ma rishtae zunnâr shud,
rû sue maikhâna dâd murshade danâe ma.
roshnie kufre ma zulmate Islam sokht
ta che zanad fitnaha sardigar az âhe ma.
Shah e djehân âfrin jâe mara bar giraft,
guft ke barkhez shah jâe to shud jâe ma.*

« Le fil de notre rosaire est devenu le cordon brahmanique.

Nos sages ont tourné nos visages vers la taverne (3). La lumière de notre Kufr a anéanti les ténèbres de l'Islam, de sorte que notre

(1) *Coran*, ch. IV, verset 43.

(2) DARA SHIKUH, *Hasanat ul Arifin* (Mujtabâi Press, Delhi), p. 32.

(3) « Taverne », dans le langage symbolique des Sou fis, signifie l'ivresse extatique qui distingue l'élite mystique des gens du commun et des orthodoxes.

soupir ne puisse plus passer à travers la méchanceté. Le Seigneur, qui est le créateur du monde, prit ma place et dit ensuite : ô Shah, lève-toi, ta place est devenue la nôtre. »

*Umrê ke buland o past budam bûdam,
dar martabae hêch o hast bûdam bûdam.
khud âmdaam ba khudparastî iknûn
an dam ke khuda parast bûdam bûdam,*

« Il y a longtemps, depuis que j'ai été haut et bas ; que j'ai été au rang de *néant* et *d'existant*. A présent, j'en suis arrivé à m'adorer moi-même. Il fut un temps où j'adorais Dieu. »

*Umre batalab dar pae jânân bûdêm.
bar har dare khânqâh o maekhâna shudêm,
hargah ba nigâhe khâs dar khud didêm,
didêm darân nigâh jânânân khudêm.*

« Longtemps, nous avons cherché le bien-aimé. Nous avons été au seuil de chaque couvent, de chaque taverne. Lorsque nous eûmes attentivement regardé en nous-mêmes, nous vîmes aussitôt que nous étions nous-mêmes le bien-aimé. »

Dârâ Shikûh a consigné dans plusieurs traités l'enseignement de son maître spirituel, ainsi que sa propre expérience religieuse. Ces traités sont de trois catégories. Les uns contiennent l'expression de ses extases intérieures et son ardente aspiration vers l'Ineffable. La méthode dont il s'y sert est généralement intuitive, c'est la méthode traditionnelle de la théosophie soufiste. Ses propos sont essentiellement panthéistes ; au fond de ses idées est le contact direct ou l'union avec l'Etre Divin. Comme les autres soufis, il n'a pas grande foi dans les moyens extérieurs, tels que le *shariat*, la loi du Prophète, ou dans l'efficacité de la piété et des prières ; par contre, il a confiance dans certaines conditions extatiques qui aboutissent à l'identification complète de l'individu avec l'Etre des êtres. Comme les autres Soufis et contrairement à l'esprit de la conception islamique, le Dieu de Dârâ n'est pas un objectif, mais une expérience. Ses écrits sont une élo-

Comme tous les autres Soufis, Dârâ Shikûh croyait que le **Prophète** avait communiqué des doctrines ésotériques au seul Alî. Il cite à ce propos les paroles de l'Imâm Zain al Âbdîn, petit-fils d'**Alî** : « Je cèle ma connaissance pour que l'ignorant ne soit pas brûlé par les paroles de la vérité. Cette connaissance est particulière ; si je l'exposais, ils diraient que je verse dans l'idolâtrie. Et les Musulmans estimeraient que mon meurtre serait bien fondé. Mon grand-père Alî possédait cette même connaissance. »

La troisième et la plus nombreuse catégorie des œuvres de Dârâ comporte des ouvrages qui touchent directement au problème du rapprochement entre les traditions du soufisme et les principes de la théosophie hindoue. Pour atteindre à ce but, l'auteur se sert des meilleures méthodes scientifiques de son temps et fait une étude comparative de la lexicographie de ces deux systèmes pour en arriver, comme nous l'avons déjà signalé plus **haut**, à une synthèse hindo-islamique à base de mysticisme. Ce groupe comporte les œuvres suivantes :

1° *Risâlae Haq Numâ* (1), étude du système hindou du Yoga

2° *Majma 'al Bahrain* (2), étude détaillée des termes mystiques des Soufis et des Hindous.

3° *Sirr-i-Akbar* (3), version persane des Upanisads avec une introduction et une étude comparative des termes mystiques des Soufis et des Hindous.

4° *Yog-Vâsist*. La traduction de cet ouvrage, faite du temps d'Akbar, était pleine d'erreurs, ce qui engagea Dârâ à la reprendre. « Puisque la traduction qui existe de ce livre sacré », écrit-il, « n'a pas été bien profitable aux chercheurs de la vérité, mon désir est qu'une nouvelle traduction en soit entreprise d'accord avec les savants de toutes les sectes, versés dans ce texte. La raison principale qui commande cette noble tâche, c'est que, bien

(1) Publié par le Nival Kishore Press, Lucknow.

(2) RIBU, Add. 18, 404 (British Muséum).

que j'aie profité de la lecture de la traduction attribuée au sheikh Faizī, j'ai vu un jour deux saints personnages m'apparaître dans mon rêve, l'un grand, aux cheveux blancs, l'autre petit et sans cheveux du tout. Le premier était Vâsist, l'autre Râm-Candra ; et comme j'avais lu la traduction, il me donna une tape sur le dos et, s'adressant à Râm-Candra, lui dit : J'étais son frère, car tous deux, lui et moi, nous étions des chercheurs de la vérité. Il demanda à Râm-Candra de m'embrasser, ce qu'il fit avec une exubérance d'affection. Là-dessus, Vâsist donna à Râm Candra quelques sucreries dont je pris et mangeai. Après cette vision, mon désir de faire faire une nouvelle traduction de ce livre devint plus intense. » (1).

5° *Bhagavadgītā* (2). C'est par erreur que la traduction persane de cette œuvre est généralement attribuée à Abul Fazl.

6° *Nâdir-al-nukât* (3), entretien de Dârâ Shikûh avec Bâbâ Lâldâs Kabîrpanthî.

Les méthodes de Dârâ Shikûh et sa façon de comprendre la philosophie et la pensée hindoues se révèlent clairement dans l'introduction du *Majma 'al Bahrain* et dans le *Sirr-i-Akbar*.

« Je commence par le nom de Celui qui n'a pas de nom », écrit-il au début du premier de ces deux ouvrages, « de Celui qui me sera favorable par quelque nom que je l'invoque. Que de multiples louanges lui soient rendues. Dans les deux frères jumeaux, l'Islam et l'Hindouisme, ces deux points symétriques qui définissent Son visage indéfinissable, apparaît, à les considérer simultanément, la forme de celui qui, séparément, demeure caché. L'Idolâtrie et l'Islam sont les deux colonnes à l'entrée du chemin de l'Unique, qui n'a pas d'égal, qui est en toutes choses et extérieur à toutes choses. Tout procède de Lui. Il est le premier et le dernier. » Après avoir trouvé la réalité des réalités,

(1) Pandit S. NAHAN; *Journ. of the Punjab Historical Soc.*, 1912, p. 33.

(2) India Office, ms. persans, ETHE ; n° 1949, col. 1089.

(3) Cl. HUART et L. MASSIGNON, *Les Entretiens de Lahore*, J. A. 1926 (octobre-décembre).

dit-ij ensuite, et après avoir pénétré le sçcret de la religion des Soufis, il a atteint le suprême bonheur ; et de même lorsqu'il eut connu les monothéistes de l'Inde, leurs longues recherches, leurs extrêmes austérités et leur vision pénétrante. Les Hindous, selon lui, sont doués d'une profonde compréhension ; ils ont acquis la connaissance de pieu. Il se refuse de voir une différence entre l'Hindouisme et l'Islam (1).

L'introduction du *Sirr-i-Akbar* débute par la formule traditionnelle des textes brahmaniques : *Om Çrir-Ganesâya namah*. L'auteur dit avoir rencontré des hommes savants et pieux appartenant à des sectes et à des religions les plus diverses ; il les a entendus émettre leurs avis sur l'unité de Dieu ; les uns la révèlent en peu de mots, les autres avec beaucoup de détails. Il a étudié le Nouveau et l'Ancien Testament, ainsi que les Psaumes, mais la doctrine de l'Unité exposée dans ces livres ne l'a pas satisfait. Il a découvert ensuite que les monothéistes hindous avaient donné une interprétation explicite de l'unité de Dieu dans les Upanisads, cette essence des quatre Vedas. Comme il cherchait la vérité, en quelque langue qu'elle fût exprimée — en arabe, en syriaque, en chaldéen ou en sanskrit — il résolut de réunir toutes les Upanisads qui étaient « une mine de monothéisme » et de les faire traduire en persan. Il convoqua à cet effet des savants et des érudits et, avec leur aide, il fit lui-même la traduction, sans rien ajouter ni retrancher et sans obéir à aucun motif égoïste. Il a trouvé dans ces textes l'explication de tous les secrets qu'il cherchait à pénétrer, car ce sont les livres divins les plus anciens révélés à l'homme et la source du monothéisme. Il a trouvé que les Upanisads étaient en parfait accord avec le Coran. Il y apprit ce qu'il ignorait et comprit ce qu'il n'avait pas compris (2).

Pour faire ressortir la parenté intime des deux religions, Dârâ Shikûh, comme nous l'avons déjà signalé, a introduit dans les

(1) *Majma 'al Bahrain*, Introduction. Brit. Mus., Mss. Add. 18404-C.

(2) *Sirr-i-Akbar*; Brit. Mus., Mss., Rieu, Add. 18404.

deux œuvres que nous **venons** de citer en dernier lieu, **une étude** comparative des termes employés par les mystiques **musulmans** et hindous. « Je n'ai vu aucune différence d'investigation et de reconnaissance, sinon **une** différence de mots », écrit-il **dans** l'introduction du *Majma 'al Bahrain*. « C'est pourquoi j'ai cherché à établir, de part et d'autre, des correspondances de termes, dont la connaissance est absolument indispensable et utile pour la recherche de la Réalité. » Nous donnons ci dessous la liste des principaux termes islamiques et leurs équivalents hindous, tels qu'on les trouve chez Dârâ Shikûh :

TERMES ISLAMIQUES

TERMES HINDOUS

Âfridgar

aitidâl

âlam

âiam-i-ôshomïda

âlam-l- b ihisht

âlam-i-fiza

âlam-i-jahannam

âlam-i-kabîr

âlam-i-zamîn

âlam-i-zât

Allah

anânîyat

aql

ârif

ârsh

âtesh

âwâz

âwâz-i-mutlaq

azimat

bâd

bar hama va dar hama

barkhâstan-i-zikr

bâsira

Brahma

prakrti

loka

kâla

svarga-loka

antarya-loka

naraka-loka

brahmânda

bhû-loka

brahma-loka

pranava

ahahkâra

buddhi

jnânin

âkâça

tejas

nâda

anâhata-nâda

samkalpa

yadâkâça

nirvikalporsamâdhi

loka (= locana)

<i>darmiarv-i-dil</i>	<i>antaryârnin</i>
<i>dil-bastan</i>	<i>dhâranâ</i>
<i>firislita</i>	<i>sura</i>
<i>guzâslitan-i~nafs</i>	<i>recaka</i>
<i>habs-i-nafs</i>	<i>prâna</i>
<i>hâdis.</i>	<i>aja</i>
<i>hal</i>	<i>vartamana</i>
<i>haqiqatri-Muhammadi</i>	<i>kevala-jnâna</i>
<i>hasti</i>	<i>sat</i>
<i>havàs</i>	<i>indriya</i>
<i>ilm</i>	<i>vidya</i>
<i>irâdat-i-azali</i>	<i>mâya</i>
<i>ishq</i>	<i>mâyâ</i>
<i>ism</i>	<i>nâma</i>
<i>israfil</i>	<i>mahâdeva</i>
<i>istiglirâq</i>	<i>samâdhi</i>
<i>istihlcik</i>	<i>mukti</i>
<i>jabrût</i>	<i>susupta</i>
<i>jan-i-buzurg</i>	<i>pararnâtman</i>
<i>jân-i-jânha</i>	<i>âtman</i>
<i>jehl</i>	<i>avidya</i>
<i>jibrâil</i>	<i>Brahma</i>
<i>kashidan-i-nafs</i>	<i>purak</i>
<i>khâk</i>	<i>prthvi</i>
<i>khâtir</i>	<i>cit</i>
<i>lâhût</i>	<i>tûrya</i>
<i>lâmesa</i>	<i>sparça</i>
<i>majrnari-anasir-i-hasti</i>	<i>hiranyagarbha</i>
<i>majma-i-amvâh</i>	<i>kaivalya-jnâna</i>
<i>majma-i-kasîf</i>	<i>prajâpati</i>
<i>malakût</i>	<i>svapna</i>
<i>mashghûli</i>	<i>upâsand</i>
<i>mâzi</i>	<i>bhûta</i>
<i>mêhv</i>	<i>savikalpa</i>
<i>Mikâil</i>	<i>Visnu</i>
<i>movakkil</i>	<i>devata</i>

<i>movakkil-i-Ibqa</i>	<i>Visnu</i>
<i>movakkil-i-Ifna</i>	<i>Maheça</i>
<i>movakkil-i-ljâd</i>	<i>Brahma</i>
<i>muhit-i-anâsir</i>	<i>mana âkâça</i>
<i>muhit-i-maujûdat</i>	<i>bhûtâkâça</i>
<i>nafs</i>	<i>prâna</i>
<i>nâsât</i>	<i>jâgrîi</i>
<i>nigâh dashtan-i-nafs</i>	<i>kumbhaka</i>
<i>nîm zapt-i-havâs</i>	<i>prânî</i>
<i>panj havâs</i>	<i>panca indriya</i>
<i>perestish ,</i>	<i>arcanâ</i>
<i>qirat bâ-âhang</i>	<i>avagîta</i>
<i>qiyâmat</i>	<i>pralaya</i>
<i>qiyâmat-i-kubra</i>	<i>maha-pralaya</i>
<i>qiyâmat-i-sughra</i>	<i>alpa (?) pralaya</i>
<i>riyâzat</i>	<i>tâpasya</i>
<i>rûh</i>	<i>âtman</i>
<i>rûh-i-âzam</i>	<i>samastâtman</i>
<i>rûh-i-haivânî</i>	<i>cidâtman</i>
<i>rûh-i-kull</i>	<i>bhûtâtman</i>
<i>rûh muallaq ba badan</i>	<i>jivâtman</i>
<i>rustgâri</i>	<i>mukti</i>
<i>rustgâri dar zindagi</i>	<i>jïvanmukti</i>
<i>sidrat 'ul muntaha</i>	<i>bradmaloka</i>
<i>sâheb</i>	<i>îçvara</i>
<i>sâmia</i>	<i>çrava (?)</i>
<i>shaitân</i>	<i>asura</i>
<i>shahks-i-kult</i>	<i>virât</i>
<i>shâmma</i>	<i>karman</i>
<i>sifat-i-fana</i>	<i>tamo-guna</i>
<i>Sîfat-i-ibqa</i>	<i>satva-guna</i>
<i>sîfat-i-îjâd</i>	<i>rajo-guna</i>
<i>surûr</i>	<i>ânanda</i>
<i>surûr-i-buzurg</i>	<i>paramânanda</i>
<i>tariqa-i-nashastan-i-mashghuli</i>	<i>âsana</i>
<i>tark-i-azîmat</i>	<i>vikalpa</i>

<i>tasawwur</i>	<i>dhyâna</i>
<i>unsur</i>	<i>âkâça</i>
<i>unsur-i-âzam</i>	<i>mahâkâça</i>
<i>zaïqa</i>	<i>rasanâ</i>
<i>zapt-i-havâs</i>	<i>jadâ</i>
<i>zât</i>	<i>nârâyana</i>
<i>zât-i-muhît</i>	<i>mahâkâça</i>

Dârâ Shikûh cite à l'appui de ses idées panthéistes des textes traditionnels et des versets du Coran qu'il interprète à sa manière. Le Coran dit, par exemple (ch. 2, vers. 115), en affirmant Tomniprésence de Dieu : « Où que vous vous tourniez, là est Son visage ». Selon Dârâ, ce passage doit être interprété ainsi que suit : Dans quelle direction que vous tourniez votre visage, c'est le visage de Dieu. C'est pourquoi votre visage et le Sien ne font qu'un. De même, il interprète la tradition transmise par le Prophète : « Dieu a créé Adam à sa propre image », dans ce sens que Dieu et l'homme ne sont qu'une seule et même entité. »

Dans son introduction au *Sirr-i-Akbar*, ainsi que dans le *Majma 'al Bahrain*, il applique à l'interprétation du Coran des conceptions de la philosophie hindoue. Le verset « Ceci est dans le livre secret auquel personne ne touche excepté le pur », qui signifie, selon la tradition, que le Coran est le *Lauh-i-mahfûz* (1), la Table gardée dont seuls les anges peuvent approcher, signifierait, selon Dârâ, qu'il faut chercher le Coran dans les Upanisads. Il essaie ici d'utiliser la ressemblance qui existe entre le sens du mot arabe *maknûn* « secret », et la valeur analogue du mot *upanisad*. Les versets « Chacun ici doit passer ; et il durera à jamais le Visage de votre Seigneur qui possède gloire et honneur » (Cor. LV, v. 26), et « Toute chose est destructible, sauf le visage de Dieu » (Cor. XXVIII, v. 88), expliqueraient, selon Dârâ, la conception du *Mahâkâça*. Les formules qui reviennent sans cesse dans le Coran, telles que ai *Fauz 'ul Azîm*, « le grand achèvement »,

(1) Les Musulmans croient à l'existence d'une « Table gardée » sur laquelle Dieu conserve le saint Coran.

et *khaledina fiha abada*, « ils y dureront à tout jamais », seraient de même une expression de la *mukti* (délivrance), qui est le bierç suprême de toute existence.

Chose curieuse, il trouve une explication de Ja doctrine de la Mâyâ dans ce texte traditionnel : « J'étais un trésor caché ; je voulus être connu et c'est pourquoi j'ai créé le monde. » Et il ajoute que la première chose créée fut le *citâtman* ou le *haqîqat-i-Muhammadi*, la Réalité de Mahomet.

Les explications que Dârâ Shikûh donne de tels ou tels versets du Coran sont souvent rien moins qu'acceptables au point de vue des données linguistiques et de la critique du texte. Dans son désir d'identifier le soufisme avec la philosophie hindoue, il cherchait à utiliser le moindre mot, la moindre nuance de sens qui se présentaient à son esprit et tirait volontiers d'amples conclusions de la ressemblance partielle qu'il trouvait entre le Coran et les livres de l'Inde. Ne dit-il pas explicitement dans son *Majma 'al Bahrain*, que le principal objet de ses études a été d'établir une synthèse spirituelle entre l'Islam sous son aspect soufi d'une part et les principes essentiels de l'Hindouisme, d'autre part ?

Dârâ Shikûh dut payer de sa vie son attachement aux idées mystico-humanitaires du soufisme. Certes, en le faisant mettre à mort après la défaite de Samugarh, Aurangzêb avait surtout obéi à des motifs politiques ; cependant, le témoignage de certains historiens de l'époque révèlent, quelquefois sans parti pris, les sentiments qu'inspirait aux Musulmans orthodoxes le soufisme panthéiste de leur prince. L'*Âlamglrnâma* décrit, en termes suivants, l'hérésie de Dârâ Shikûh :

« Dârâ Shikûh, dans ées derniers jours, ne se borna pas à la libre-pensée et aux notions hérétiques qu'il avait adoptées sous le nom de Tasawwuf (soufisme), mais manifesta un penchant pour la religion et les institutions des Hindous. Il était constamment en compagnie des brahmanes, des yogis et des sannyâsins et considérait ces vils prédicateurs d'erreurs comme de véritables et doctes maîtres de la sagesse. Il considérait leurs livres, qu'ils

nomment *Bed*, comme la parole de Dieu révélée par **le** ciel, et **les** **appelait** **anciens** et excellents. Il était à tel point dans Terreur au sujet de ces *Bed*, qu'il faisait venir des brahmanes et des *san-nyâsis* de toutes les parties du pays, leur témoignait beaucoup de respect et d'attention et les employait à traduire le *Bed*. Il passait tout son temps à ce travail impie et consacrait toute son attention au contenu de ces misérables livres. Au lieu du nom sacré 4e Dieu, il avait adopté le nom hindou *Prabhû*, que les Hindous considèrent comme sacré, et il faisait graver ce nom en caractères hindis sur des bagues ornées de diamants, de rubis, d'émeraudes, etc. Sous l'effet de ces opinions perverses, il abandonna les prières, les jeûnes et les autres obligations imposées par la Loi. Il devint évident que si Dârâ Shikûh obtenait le trône et établissait son pouvoir, les fondements de la foi seraient menacés et les préceptes de l'Islam changés en mécréance et en judaïsme. » (1).

Même *Khaîi* Khân, réputé par son impartialité, parle de Dârâ Shikûh en ces termes :

« Il avait acquis une mauvaise renommée pour s'être imbu de principes hérétiques des Soufis. Il avait déclaré que la mécréance (*kufr*) et l'Islam étaient des frères jumeaux et avait écrit des traités sur ce sujet ; il s'était lié avec des brahmanes et des *gosains* (*sâdhus*). » (2).

Accusé d'hérésie, de panthéisme à outrance et de penchants pro-hindous, Dârâ Shikûh fut exécuté en 1659 A. D., en vertu d'une *fatwa* prononcée par de célèbres docteurs de l'époque. Sa mort et le triomphe de son frère Aurangzêb constituent une des pages les plus tragiques de l'histoire de l'Inde. L'avènement d'Aurangzêb fut une victoire de l'orthodoxie et porta un coup très grave au rapprochement des deux religions.

Il convient de noter que Dârâ Shikûh avait été intimement lié avec Sarmad, le fameux Soufi anarchiste de Delhi. Niccolao Ma-

(1) Mirza Muhammad Kâsim ; ELLIOT, vol. VII, p. 179.

(2) KTiafi Khân ; Lobabut Tawarikh ; *ibid.*, p. 214.

nucci, dans sa *Storia do Mogor* (1), affirme que Sarmad était d'origine juive et athée. Dârâ l'aurait beaucoup aimé et fréquenté. D'après le témoignage de l'auteur du *Dabistân*, Sarmad croyait à la métempsychose et mettait les saints au-dessus du Prophète. Pour les auteurs plus tardifs, il était Arménien et anarchiste et se plaisait à tout instant à enfreindre les préceptes sacrés du Coran.

Il y a lieu de croire, nous semble-t-il, que Sarmad fut, lui aussi, un Soufi d'opinions avancées, qui avait subi l'influence directe de la philosophie du Yoga. Comme les autres yogis, il avait coutume d'aller nu ; des prêtres lui ayant reproché l'obscurité de cette conduite, il aurait répondu par cette stance :

*Bâlâe khushê harda chaunln past marâ,
chashme ba do jâm burdâ az dast marâ
û dar baghale manast o man dar talabash,
duzde ajabe birahna hard marâ.*

« Une hauteur charmante m'a rendu si bas ; des yeux portant deux coupes m'ont mis hors de moi. Il est dans le creux de mon aisselle et je suis à sa recherche ; quel voleur étrange m'a mis à nu ? »

L'empereur Aurangzêb lui ayant adressé le même reproche, il aurait de même répliqué :

*An kas ke tura kêre jahan bâni dâd
ma ra hama asbâbe parishânî dâd.
poshând libâs har kara aibe did
beaibân ra libâse uryânî dâd (2). h*

« Celui qui t'a conféré l'œuvre de gouverner le monde nous a donné toutes sortes de raisons d'embarras. Il a couvert de vêtements ceux en qui il voyait un défaut ; à ceux qui sont sans défaut, il a donné le vêtement de la nudité. »

(1) Trad. anglaise de WILLIAM IRVINE, vol. 1, p. 223.

(2) Abdul Wali, J. A. S. Bengal. 1924, p: 112.

Les opinions myétiqûels et hérétiques de Sàrmàd ne furent être tolérées après là mort dé èori ami et protecteur, d'àu&kit plus qu'il fut soujpçôhné de trértiper dans un complot contre Auratig-zêb. On l'accusait auâsi d'avoir hautement prophétisé que Dârâ Shikùh succéderait à Shah Djehân sur le trône de l'Inde. Àu-frarigzêb fit convoquer Un conseil de docteurs, présidé par le mullah Sheikh Abdul Qavî, pour juger les propos hérétiques et la conduite illicite de Sarmad. L'empereur assista en personne au procès. Sarmad fut accusé, entre autre choses, de ne réciter que la première partie de la formule : *La ilâha*, « il n'y a pas de Dieu » et d'en supprimer à dessein la deuxième partie : *III allah* « excepté Allah ». A quoi l'accusé répondit qu'il aurait été un simple hypocrite s'il énonçait « le positif », alors qu'il n'avait pas encore entièrement franchi le stade du « négatif ». On incrimina aussi ces stances qu'il aurait écrites et dont la tendance était nettement anti-orthodoxe :

*Ham mutie furqânam ham qashisho rahbânâ,
rabbie yahûdânâ kâfirâm Musalmânâ.*

*ânkas ke sirr-i-haqîqata\$h bâwar shud
khud pahintar az sipahre pinhâwar shud,
mullah gûyed ke bar shud, Ahmed ba falak
Sarmad gûyed Ke falak ba Ahmed dar shud (1).*

« Je suis obéissant au Coran, mais je suis aussi un prêtre hindou et un moine chrétien. Je suis un rabbi juif. Je suis un infidèle autant qu'un Musulman.

« Celui qui croit au secret de la Réalité gagne plus d'expansion que le vaste firmament. Le mullah dit qu'Ahmed est monté au ciel; Sarmad dit que le ciel lui-même est entré dans Ahmed. » (2\

Selon le *Dâghistâni*, Aurangzêb aurait également rappelé à Sarmad que sa prophétie relative au règne de Dârâ Shikùh ne

(1) *Ibid.*

(2) Sarmad fait allusion à la tradition orthodoxe relative à l'ascension de Mahomet au ciel.

s' était pas réalisée, à quoi le Soufi aurait répliqué : « Dièu lûi a donné la souveraineté éternelle, et ainsi nia pïomesàe h'a pta été fausse. » (1).

Sarmâd noyant fourni à ses accusateurs aucune explication qui pût les satisfaire, il fut reconnu coupable d'apoétâsie et condamné à mort. Selon le *Tazkira*, lorsque le bourreau s'approcha de lui, le glaive nu à la main, il l'entendit réciter la stance suivante :

*Rasida yâr uryân têgh In dam
ba har range ke âi mi shanâsam.*

* *

*shôre shud o az khuabe adam chashm kashidêm
dîdem ke bâqist shabe fitna ghunudêm (2).*

« Cette fois le bieft-aimé est venu avec un glaive nu. Nous Te reconnaissons sous quelque couleur que Tu vienries. Il y eut un **bruit** et nous notis réveillâmes dû somhieil de l'éternité ; voyant que le règne de là méchanceté continuait, nous fîmes de nouveau un somme »

Âqil Khân, le chroniqueur de la cour d'Âurangzêb, raconte qu'on a entendu Sarmad réciter les paroles que voici :

*Uryânie tan bûd ghubâre rahe dôst
an nîz ba iêgh az sare ma ba kardand*

**

*sar burida az tanam shôkhe ke ba ma yâr bûd
qissa kôtah kard warna darde sar bisyâr bûd.*

« La nudité du corps était la poussière du chemin de L'Aimé. Cela même ils l'ont séparé par le glaive de notre corps... La

(1) /. A. S. Bengal, 1924, p. 116.

(2) *Ibid.*

coquette qui avait été aimable à notre égard, a séparé la tête de notre corps. Il a coupé net l'histoire, sans quoi j'allais avoir un violent mal de tête. »

Shah Asadullâh rapporte une autre version des dernières paroles de Sarmad :

*Umrêst kê âwazê mansûr kuhan shud
man az sare nâu jalwa diham dar o rasan râ* (1)

a Depuis des siècles, la gloire de Mansûr a vieilli; je vais illuminer la potence et la corde avec une nouvelle tête. »

L'ami de Dârâ Shikûh fut exécuté en 1071 de l'Hégire (1661 A. D.), quelque deux ans après le prince. Il a été enterré juste en face du grand Jami Masjid de Delhi. Le peuple a gardé un pieux souvenir de « Sarmad le martyr » (*Sarmad* Shahîd) et son tombeau continue d'attirer des foules de pèlerins.

Abstraction faite de toutes les légendes qui se sont accumulées autour de son nom, Sarmad fut, sans nul doute, un homme de vaste culture et d'ample érudition. Il écrivit en persan des poésies d'une élégance exquise où se révèle sa vision pénétrante et sa tolérance. Ses idées philosophiques trouvent une expression éloquente dans son *Rubâyiât*, dont voici quelques extraits caractéristiques (2) :

*Âshiq o ishq o but o butgare ayyâr yakêsi
Ka 'ba o dair o masjid hama jâ yâr yakêst.
gar dar al ba chamari wahdate yakrangi bîn.
Ke vân âshiq o mâshûq o gui o khâr yakêst.*

« L'amant et l'amour, l'idole et l'habile fabricant d'idoles ne font qu'un. Dans la Kaaba, le temple et la mosquée, partout l'ami est le même. Si vous venez au jardin, vous vous apercevrez de l'unité des couleurs. Là, l'amant et l'aimée, la rose et l'épine ne font qu'un. »

(1) *Ibid.*

(2) *Rubâyiât-i-Sarmad*; éd. de l'Ahmedi Press, Delhi.

*Shah e shâhânê m zâhid chûn to uryân nêstam
zauq zauqe shôrisham lêkin parishân nêstam.
but-parastam kafiram az ahlê ïmân nêstam
sue masjid mirawam amma musalmân nêstam.*

« Je suis le roi des rois, ô pieux ; je ne suis **pas** nu comme vous. Je suis un tumulte de désirs, et cependant je ne suis point embarrassé. Je suis un adorateur d'idoles et un infidèle (*Kâfir*), je ne suis pas du nombre des croyants. Je rais vers la mosquée, mais je ne suis pas un Musulman. »

*Sarrnad dar dîn ajab shakaste kardi
Imân fidâe chashme maste kardi
ba ijz o niyâz jumla naqde khud ra
rafti o nisâre but peraste kardi.*

« Sarmad, tu as fait une brèche étrange dans la religion. Tu as sacrifié ta foi pour des yeux ivres. En toute faiblesse et humilité, tu es allé et tu as sacrifié tout ce que tu avais aux adorateurs d'idoles. »

*Sarmad ba jahân basé nikônâm shudi
az mazhabe kufr sue Islam shudi.
Âkhir che khatâ didi az Allah o rusul
bargashta muride Lachman o Râm shudi.*

« Sarmad, tu as eu une grande renommée en ce monde. De la religion des infidèles tu es venu à l'Islam. Après tout, quel défaut as-tu trouvé dans Dieu et dans les Prophètes pour que tu t'en sois détourné et que tu sois devenu un disciple de Laksmana et de Râma ? »

Les relations intimes entre Dârâ Shikûh et l'auteur du *Rubâyiaât* sont attestées, dit-on, par leur correspondance. Voici la lettre du prince (1) :

(1) J. S. Beng, 1924. — On regrette que l'éditeur de ces précieux documents se soit cru dispensé d'en indiquer la source.

« Maître et Guide, tous les jours j'avais l'intention d'offrir mes services, mais je ne l'ai pas encore mis en pratique. Si je suis « Moi », pourquoi suspendre mon intention? si je ne le suis pas, ce n'est pas de ma faute. Si le meurtre de l'imâm Husain a été dû à la volonté divine, qu'est donc *Yazīd* dans la matière ? et si cela eut lieu contre la volonté divine, quel est le sens (du verset) : Allah fait ce qu'il veut et ordonne ce qui lui plaît ? Le Prophète élu alla faire la guerre aux infidèles et les armées de l'Islam furent battues. Les savants superficiels disent que ce fut une leçon de patience. Celui qui a fini n'a besoin d'aucune leçon. »

Sarmad répondit : « Cher, ce que nous avons appris, nous l'avons oublié, sauf la parole de l'ami que nous répétons. »

*

Après la mort de Dârâ Shikûh, ses idées ont été reprises par les poètes mystiques de langue Urdu, qui furent, invariablement, des hommes d'une grande largeur d'esprit, libres de tout préjugé sectaire. Citons, parmi les plus remarquables, le poète soufi Mirza Jân-i-Jânân Mazhar, né en 1113 de l'Hégire (1701 A. D.), mort en 1195 (1781). Dans ses lettres à l'un de ses disciples, il prodigue tous les trésors de son érudition et de son intelligence pour prouver que les Hindous qui possèdent des livres révélés et des prophètes, ne sauraient être compris dans la catégorie des « infidèles ». Et il cite à l'appui ces versets du Coran: « Et il n'y a pas de peuple parmi lequel un avertisseur ne fût envoyé ». « Et chaque nation eut un apôtre ». Selon le poète, « La Miséricorde divine, au commencement de la création du genre humain, envoya un livre nommé Bed (Veda) qui est en quatre parties, destiné à régler les devoirs dans ce monde ainsi que dans la vie future, contenant des informations sur le passé et le futur (et révélé) par l'intermédiaire d'un ange ou esprit divin nommé Brahma, qui est tout-puissant et en dehors de la création de l'univers. » Les six systèmes de la philosophie hindoue, affirme-t-il, les lois et la science, de quelle école hindoue qu'elles procèdent, sont unanimes en ce qui concerne la foi dans

I unité du Dieu suprême et la récompense pour les bonnes actions. Il parle avec admiration de ces grands chercheurs du Savoir.

Chose curieuse, Mazhar va jusqu'à justifier l'idolâtrie dans laquelle, à l'instar de ses prédécesseurs, il voit un moyen efficace de concentration mentale. Il y a, selon lui, des anges et les âmes de certains individus parfaits, qui, après avoir cessé d'exister en ce monde, exercent leur pouvoir et leur influence ; d'autres, tels que les *khidr*, restent éternellement vivants et leur pouvoir s'exerce dans le monde « de la création et du désordre. » Les Hindous ne font que dresser les images de ces êtres puissants pour acquérir, par leur intermédiaire, ce dont ils ont besoin dans ce monde et dans la vie future. Les pratiques des Hindous ressemblent à celles des Soufis qui concentrent leur pensée pour méditer sur la forme des guides spirituels dont ils implorent la faveur. Râma-Candra et Krsna sont aux yeux de Mizra Jân-i-Jânân Mazhar, des prophètes qui ont conduit les peuples de l'Inde dans le vrai chemin de Dieu.

La communauté d'idées et de coutumes due à l'origine commune des Hindous et des Musulmans de l'Inde a été fortifiée par Téclectisme des Bhagats et des Soufis qui cherchèrent, consciemment, à rapprocher les deux religions sur des bases mystiques. Ce rapprochement se poursuivit jusqu'au dix-septième siècle. La paix relative dont les peuples de l'Inde ont joui grâce à l'établissement d'un gouvernement central, contribuait aux échanges religieux et culturels entre l'Islam et l'Hindouisme, par l'intermédiaire des Soufis et des Bhagats. L'avènement d'Aurangzêb et l'anarchie qui suivit sa mort, ont marqué un temps d'arrêt dans cette évolution de la pensée religieuse de l'Inde, en modifiant profondément les conditions politiques et sociales du pays. Le jour où le mouvement vers le rapprochement des deux religions s'affirmera de nouveau, ce ne sera plus sur des bases mystiques.

INDEX DES MOTS TECHNIQUES

(Voir aussi pages 183-186)

Abu Jehl, 179.

Âcàrya, **96.**

Ahimsâ-vâda, 98.

Ahîrs, 35.

Ahl e Zâhir, 174.

Ajam, 157.

Al fauz'ul Azîm, 186.

Allah, 54, 56, **60**, 93, **120**, 128,
131, 132, 168, 190.

Anàçrava-(dhâtu), 142.

Ana' l Haqq, **139.**

Anumâna, 62.

Arsh, 129.

Arûpyàvacara, **142.**

Âtman, 96.

Avacara, **141.**

Awliyâ, **146.**

Azîz, 174.

Beshar'a, 29.

Bhakti-Vâda, 98.

Bhang, 28.

Bharbhunja, 31.

Bhavanî, 78.

Binais, 24.

Bhûmi, 141.

Bhût, 30.

Biabânî, **145.**

Bid'a, 148.

Bihisht, 59.

Bismil, 58, 59.

Cadi, **52, 65, 89**, 105, 108, **114.**

Cakor, **88, 90.**

Çakti, 57.

Camâr, 124.

Candftl, 125.

Catrik, 113.

Caukâ, **116**, 117.

Chadi, 23.

Chîpî, 118.

Cowrie, 90.

Çûdra, 46, 71, 125.

Dafâlî, 27, 31.

Dajjâl, 179.

Dalyâ, 24.

Dam Madâr, **28, 29.**

Dard, 66.

Darzi, 31.

Dayâ, 58.

Dhâtu, 141.

Dîn-e-Ilâhî, 125, **152**, 156, **157, 160**,
164, 167, 11.

Djanâza, 34.

Djizya, 8, 13.

Dom, 125.

Dozakh, 59.

Dvaitâdvaitvâda, 45.

Ekâdasi, 58, 60.

Ekântika-dharma, 38, 41.

Ekeçvara-vâda, 98.

Fana, 179.

Fana **fi' Ilâh, 137.**

Fâtiha, 108.

Fatwa, 188.

Garanth **Muhammad Bodh, 99.**

Gâyatrî, 64, **96.**

Ghâfil, 84.

Ghanci, 35.

Ghani, 120.

- Ghanimah, 135.
 Girdhar Gopâl, 126.
 Gokul, 82.
 Gopal, 88, v. Berger, 126.
 Gosain, 188.
- Habs-i-dam, 28.
 Hâfiz, 131.
 Hahût, 141.
 Halâl, 58.
 Hainsa, 72.
 Haqiqat, 104.
 Hâtif, 174.
 Hazarat, 66, 63.
 Hazrati, 33.
 Hirà, 176.
 Hiranya-Kaçipu, 82.
- Imâm-e-Âdil, 158.
 Inkâr, 179.
- Jabrût, 141.
 Janeû, 115.
 Janmântara-vâda, 98.
 Jât, 18, 24, 110.
 Jharuja mêla, 18.
 Jharoka, 173.
 Jha*kâ, 58.
 Jihad, 135.
 Jinn, 30.
 Junûn, 178.
- Kaaba, 104, 146, 162, 163, 178, 192.
 Kâfir, 168, 176, 193.
 Kalang Kî Avatar, 154.
 Kalima, 22, 61, 68, 93, 101, 143.
 Kamalâ, 78.
 Kâmâvacara, 141.
 Karîm, 66, 60, 120.
 Kesu, 78.
 Khatâ, 130
 Khatim al Nabiîn, p. 154
Khidr (Khwâja), 15, 23, 24, 25, 27,
 195.
 Khirad, 178.
 Khîr, 120, 144.
- Khuda, 57, 59, 60, 63..
Khutba, 56.
 Kufr, 161, 168, 176, 188.
 Kumbhi, 121.
- Lahût, 100, 141.
 La Ilâh III Allâh, 175, 190.
 Lakhdâtâ, 21.
 Lauh-i-Mahfûz, 186.
 Linga, 67.
 Lingayats, 67.
 Logos, 39.
- Macre nageante, 58.
 Mahâkâça, 186.
 Mahant, 96, 143.
 Mahdi, 34, 164.
 Maknûn, 186.
 Malakût, 141.
 Manba il Uyûn, 155.
 Marifat, 104.
 Math, 96, 97, 98.
 Maulana, 56, 89, 122.
 Maumin, 129.
 Maund, 75.
 Mâyâ-Vâdin, 45.
 Mehar, 58.
 Mêla, 27.
 Mirâj, 28, 138.
 Mlecca, 125, 143.
 Momna, 35.
 Muezzin, 138.
 Mujaddid, 157.
 Mujtahid, 167, 158.
 Mukti, 94.
 Mullah, 93, 113, 114.
 Munis, 78.
 Mutakallemin, 138.
- Nâi, 35.
 Namâz, 56, 68, 126.
 Narad, 80.
 Nasût, 141.
 Nauroz, 189.
 Nigorâ, 68.
 Nirvana, 64, 141.

Nûr, 129, 149.
Panj tan pàk, 32.
Papihà, 91.
Perdrix rufa, 88.
Pîr 60, 62, 66, 98, 122.
Prabhù, 188.
Pûjâ, 56, 125.
Pûjâri, 18.

Qaba Qausain, 138.
Qadmon Ka Mêla, 18.
Qibla, 162.

Râg, 147.
Rah e berâh, 166.
Rahîm, 93, 109, 120.
Rahmân, 62.
Rangrez, 31, 35.
Roda, 60.
Rûpâvacara, 141.

Sâdhus, 139, 173, 183.
Sâheb, 81, 82, 87, 89, 90, 93.
Sahâbah, 135.
Sâlâ, 130.
Sâmya-vâda, 98.
Sanakâdisampradâya, 45.
Sandhyâ Sumiran, 97.
Sanglier, 82.
Sat Purufa, 80, 81, 96.
Satya-loka, 96.
Seigneur, 92, 93, 107, 111, **119**,
127, 167.
Serpent, 82.
Shahîdî, 2.
Shariat, 104, 147, 154.
Sibghat' Allah, 130.
Singhâras, 58.
Somnâth, 178.
Sîqalgar, 35.

Sirr-i-Akbar, 180.
Stûpa, 139, **140**.
Sultân-e-Adil, 158.
Sultanis, 110.

Tafsîr, 155.
Takçâlî, 96.
Tariqat, **104**.
Tasawwuf, 136, **141**, 162, 18.
Taverne, 176.
Tawâf, 162.
Teli, 31.
Thathera, 31.
Tilak, 62.
Trapa Natams, 58.

Ulema, 157.
Ulema-e-Sû, 154.
Ummat, 100, 138.
'Urs, 145.

Vâk, 39.
Viçiştâdvaita, 45.
Vithoba, 119.

Wahdat ul Wujûd, 152.
Walî, **146**.
Wuzû, 60.

Yadu, 74.
Yaktâi, 138.
Yama-loka, 96.
Yog-Vâsist,
Yûnânî, 144.

Ziarats, 139, 140.
Zimmi, 8.
Zindiq, 140.
Zunnâr. 178."

INDEX GÉNÉRAL

- Abbassides, 11, 136, 139.
 Abd al Haq Dehlawî, 163.
 Abd al Malik, 11.
 Abd al Nabî, 155, 156, 157.
 Abd al Rahîm, 157.
 Abd al Rahman bin Ai-aswad, 135.
 Abdul Haq, 150.
 Abdullah, 47.
 Abdullah Biâbânî, 145
 Abdul Qavî, 190.
 Abu Abdâl, 142.
 Abu Alî Qalandar, 105.
 Abul Fazl, 153, 156, 159, 164, 166,
 167, 169, 170, 171, 173.
 Abu-Soufra, 7.
 Adam, 34, 56, 59, 63, 93, 186.
 Adiyars, 46.
 Adonis, 39.
 Advaita, 44, 46.
 Agra, 153, 154.
 Ahmed, 149, 190.
 Ajab Sâlâr, 30.
 Ajmcr, 143, 144, 153.
 Akbar, 20, 49, 86, 125, 151, 152,
 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159,
 163, 164, 165, 166, 167, 169, 172
 173, 174.
 Ala al Dîn Khilji, 13, 119, 148, 149.
 Alâi (Sheikh), 155.
 Allahabad, 52, 55, 121.
 Alep, 27.
 Al- Muqtadir, 139.
 Al-Rabi bin Khytham, 135.
 Alî, 34, 52, 140.
 Alî Hujwirî, 143.
 Alî bin Ahmed Sâbir, 146.
 Alî Sanjari, 145.
 Alptegin, II.
 Alvars, 46.
 Amar Mûl, 96.
 Ameretât, 15.
 Âmina Sati, 30.
 Amroha, 30.
 Ana Sâgar, 143.
 Ancien Testament, 182.
 Angelo de Gubernatis, 101.
 Antaryâmin, 42, 45.
 Aqil Khân, 191.
 Arabes, 47.
 Arabie, 157.
 Arjun (Guru), 109.
 Âryavarta, 9, 50.
 Asadullâh, 192.
 Asakivâi Mahala, 111.
 Asie Centrale, 136, 139, 140, 141,
 142.
 Askarî Husaini, 168.
 Astânand, 54.
 Attâr, 137, 138.
 Aurangzeb, 173, 188, 189, 195.
 Avadhûtas, 48.
 Avinda Nagnâth, 119.
 Ayodhya, 152.
 Bâbar, 116, 117.
 Bacchus, 39.
 Badaoni, 152, 155, 156, 158, 159,
 160, 164, 170, 171.
 Bagdad, 109, 137.
 Bahlâna, 30.
 Bahrauch, 145.
 Bakhtâvar, 32.
 Bakhtiyar Kaki, 145, 146.
 Bakou, 142.
 Balban, 13.
 Balhâra, 10.

- Bali, 82.
 Balia Godar Shah, 32.
 Bande, 30.
 Bandogarh, 96.
 Bani Hâshim, 28.
 Barthold, 140.
 Baroda, 96.
 Barwârs, 31.
 Barth, 39, 40.
 Batinia, 9.
 Bâyzîd Bistâmi, 137, 138, 139.
 Bcg, 189.
 Bekh al Dîn Nakshbend, 140.
 Bcladori, 7.
 Bénarès, 52, 54, 75, 96.
 Bermecides, 137.
 Bhadon, 24, 25.
 Bhagats, 33, 50, 80, 90, 110, 118, 124, 126, 127, 128, 132, 133, 134, 195.
 Bhagavadgîtâ, 38, 41, 42, 43, 44, 181.
 Bhâgavatapurâna, 43.
 Bhaggûdâs, 96.
 Bhairon, 20, 30, 31, 33.
 Bhakatamâla, 47, 49, 118.
 Bhakti, 35, 36, 38, 46, 48, 49, 50, 54, 66, 67, 86, 87, 88, 89, 90.
 Bhaktimârga, 43, 45.
 Bharatacandra, 26.
 Bharauch, 6.
 Bhilmal, 6.
 Bhoja, 6.
 Bhojrâj, 125.
 Biana, 154.
 Bicâr Dâs, 52.
 Bihar, 32.
 Bijapour, 150.
 Bikaner, 22.
 Bilauhar va Buda sif, 140.
 Biigram, 168.
 Biram Khan, 155.
 Bîr Snigh, 96.
 Biçatri, 33.
 Bohras, 47.
 Bombay, 96.
 Bouddha, 37, 82, 139, 140.
 Bouddhisme, 36.
 Boukhâra, 140.
 Brahma, 56, 63, 80, 82, 115, 161, 194.
 Brahman, 37, 42.
 Brahmanisme, 36, 37, 38, 71.
 Brahma-Sampradâya, 45.
 Brahmasûtra, 44.
 Buahna, 30.
 Bukkur, 16.
 Burhân al Dîn, 145.
 Burnouf, 43.
 Cachemire, 6, 102.
 Caitanya, 49.
 Çakaryudha, 6.
 Çakti, 34.
 Çankha, 81.
 Cândalas, 6.
 Çankarâcârya, 37, 38, 44, 45, 46.
 Çântiparvan, 38.
 Carnatik, 96.
 Castras, 63, 84, 85.
 Cauhân, 22.
 Caulukya, 6.
 Caunpûr, 27.
 Chengîz Khan, 149.
 Chishtî, 142, 144, 145, 146, 150, 151, 153, 163.
 Cittor, 152.
 Çiva, 39, 40, 57, 67, 78, 80.
 Coran, 52, 56, 57, 60, 61, 62, 76, 87, 89, 104, 106, 111, 114, 123, 135, 137, 145, 152, 155, 176, 179, 182, 186, 189.
 Çrânta, 61.
 Çyam Sundar Das, 82.
 Curânanidâs, 96.
 Cureton, 137.
 Cybèle, 39.
 Dadrera, 22.
 DSdû Dayâl, 127, 128, 129, 130, 131, 132.
 Dâdûpanthis, 127.

- Dâghistani, 190.
 Dâher, 7.
 Damayanti, 159.
 Dâni Jâtî, 19, 20.
 Dârâ Shikûh, 149, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 186, 187, 188, 190, 193.
 Daryâpanthis, 16.
 Daryâ Sâheb Bihârî, 132.
 Daulat Khan, 104, 105.
 Deccan, 149.
 Delhi, 143, 144, 148, 149, 160, 174.
 Dera Ghazi Khan, 105.
 Derviches, 33.
 Devâcârîya, 48.
 Dhânak, 29.
 Dharma, 61.
 Dharam Dâs, 96, 97, 122, 123.
 Dharampâla, 6.
 Dharni Dâs, 132.
 Dhaunkal, 18.
 Dhelvi Pîr, 31.
 Divâl, 7.
 Djahândâr shah, 29.
 Djahângîr, 153.
 Duhâji Rao, 125.

 Emanâbâd
 Espagne, 135.

 Faizî, 153, 155, 156, 157, 159, 160, 162, 163, 164, 166, 173, 181.
 Fakîrs, 101, 114.
 Farid al Dîn Ganjshakar, 105, 146, 153, 163.
 Farru Jehâbâd, 29.
 Farrukhsiyyar, 29.
 Fasîh, 160.
 Fatehpur, 152.
 Fatehpurî, 163.
 Fatimide, 154.
 Ferishta, 11.
 Firdousî, 170.
 Firûz, 149.
 Firozshâh, 141.

 Gabriel, 28.
 Gangâ Mâi, 24.
 Gange, 79, 102, 121, 125, 144.
 Garbe, 38.
 Ghaltân, 139.
 Ghazâlî, 171.
 Ghiyâs al Dîn Balban, 149.
 Ghiyâs al Dîn Tughluk, 147.
 Ghiyâspur, 148.
 Ghâzi Miyâ, 25, 26, 27, 30, 31.
 Ghaznavides, 12.
 Ghulam Sarwar, 143, 151.
 Gisûdirâz, 149.
 Gobind Suigh, 103.
 Gobrâi, 33.
 Gomti, 121.
 Gonda, 96.
 Gorakh, 81.
 Gorakhnâth, 22, 24, 25.
 Gorakhpur, 75, 95.
 Govinda, 125.
 Grhya, 61.
 Grierson, 24, 32, 39, 42, 46.
 Gûga Pîr, 21, 22, 23.
 Guhram, 144.
 Gulbarga, 149.
 Gurjara-Pratihâra, 6.
 Guzerate, 5, 46, 141, 156.
 Guzerati, 128.

 Hadjâj, 7.
 Bîbî Hafiza Jamâl, 145.
 Hakem, 6, 7.
 Hamid al Dîn Nâgari, 145.
 Hanafites, 9.
 Hanbalites, 9.
 Hari, 48, 53, 54, 60, 63, 68, 87, 88, 112, 113, 120, 124, 126, 127.
 Hariçandra, 34.
 Harilâla, 26.
 Harsa, 5.
 Haryânanda, 48.
 Hârroun, 9.
 Hasan, 34.
 Hasan Khayyât, 145.
 Haurvatât, 15.

Hindouisme, 38, 39, 44, 86, 87, 104,
Himalaya, 121.
Hindi, 48, 128.

110, 117, 124, 169.

Hir, 24.

Hugli, 26.

Humâyûn, 154.

Husain Snâh, 26.

Husainî, 33.

Hussein, 34.

Ibbstson, 18, 19, 21.

Ibn al Arabi, 152.

Ibn al-Lahiqî, 140.

Ibn al Muqaffa, 140.

Ibn-Haukal, 8.

Ibn Karram, 137.

Ibrahim, 105, 106, 107.

Ibrahim bin Adham, 139.

Idjl, 135.

Indra III, 6.

IndarIndaryudha, 6.

Indus, 135.

Ismâïlites, 9.

Jabbalpûr, 96.

Jagdev, 21.

Jaggudâs, 96.

Jain, 57, 156.

Jaipâl, 11, 143, 144.

Jalâl al Dîn Rûmi, 105.

Jâmi, 149.

Jamâli Sultan, 32.

Jamna, 146.

Janam Sâkhî, 51, 105, 108, 109.

Jangam, 67.

Jân-i-Jânân Mazhar, 194, 195.

Japanârâyana, 26.

Javadiâ, 22.

Jésus Christ, 38.

Jhai-jo-ghât, 16.

Jhâreos, 15.

Jhûsi, 55.

Jivandâs, 96.

Jnan Sâgar, 101.

Jnyâni, 96.

Juif, 188, 152, 190.

Kabîr, 45 — 94, 95 — 102, 103, 110,
113, 119, 122, 123, 124, 128.

Kabîr-Caurâ, 96.

Kabîr Manshûr, 101.

Kâlîka, 30.

Kâl Purusa, 80.

Kâlurâya, 26.

Kalva, 32.

Kamâl, 96, 103.

Kamlânand, 96.

Kamsa, 82.

Kâmrup (Assam), 5.

Kanauj, 5.

Kângrâ, 21.

Kankâlî, 20.

Kâratâsh, 140.

Karma, 63, 74, 76, 77.

Kartar, 93.

Kash, 149.

Kashf al Mahjûb, 143.

Kaçî, 53, 75, 127.

Kâsim, Mohammed, 8.

Kasr i Ârifân, 140.

Kasr i Hinduvân, 140.

Kâstival, 32.

Kasudan Banija, 122.

Katak, 96.

Kâysthâs, 26.

Kedarnâth, 121.

Khalifat, 145.

Keshab, 56.

Khafî Khan, 188.

Khâlsâ, 103.

Khân Âzam Mirza Koka, 156.

Khoja, 34.

Khorasan, 11, 116.

Khilji, 13, 48.

Khusrû, 146, 147, 148, 149, 150-

Kitâb al Bud, 140.

Kitâb Pantanjâl al Hind fil Khilas
min al Amthâl, 140.

Krsna, 26, 39, 40, 42, 49, 78, 86, 88,
126, 195.

Krsnaïsme, 49.

Krsnahari Dâs, 26.

Ksatriya, 125.

Kufa, 135.

Lachin, 149.

Laghman, 11.

Lahar Talao, 52.

Lahore, 143.

Laksmi, 78.

Lalitâditya Muktapîda, 6.

Lâi Shâhbâz, 32.

Lamas, 165.

Leningrad, 140.

Liban, 165.

Lilâvati, 159.

Lisân Allah Rostaqî, 174.

Lodhis, 52.

Lohânâ, 34.

Maâsar ul Umarâ, 155, 169.

Madâri, 28, 29, 142.

Madâyi, 47.

Maghar, 75, 95.

Mâghdar, 96.

Mahâçivarâtri, 119.

Mahâbhârata, 159.

Mahadev, 56, 63, 84.

Mahdivisme, 154, 155.

Maheça, 34.

Mahmoud Ghaznavi, 10, 12, 16, 22, 27.

Mahomet, 24, 56, 63, 99, 110, 137, 138, 159, 179.

Mahru, 141.

Majma'al Bahrain, 180, 186, 187.

Makan Dev, 27.

Makanpûr, 27.

Mafchdûm ul Mulk, 155, 154.

Malabar, 46, 47.

Malang, 29.

Malik bin Dinar, 47.

Malkânâs, 34.

Mâlikites, 9.

Maluk Das, 182.

Mâlwâ, 5.

Mâmoun, 9, 136.

Mansour al **Hallaj**, 139, 141, 192.

Marvar, 125.

Marvari, 128.

Masud Ghâzi, 145.

Masudi, 8, 10.

Masûm Ali Shah, 149.

Mathnavi, 105.

Mâyâ, 37, 42, 43, 73, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 87, 89, 94, 96, **106**, 110.

Mecque, 60, 92, 109, 145, 156, **169**.

Méline, 109.

Mehndnî, 29.

Mekran, 6.

Meo, 33.

Meshhidî, 171

Messie, 154.

Meyd, .

Mi'dab bin Yazid, 135.

Mirabâi, 125, 126, 127.

Miyâ Mîr, 174.

Miyâ Mitha, 104.

Mikankot, 105.

Mîranjî, 29, 150.

Mîrâl-i-Madâria, 27.

Mîr Hasan, 148.

Mîr Phajûlâ, 32,

Mîr Sayyed Muhammad, 149, 154.

Mîrza Muhammad Kâsim, 188.

Moàvia, 7.

Moga, 18.

Mohallab, 7.

Muhammed bin Haroun, 7.

Mohânâ, 24.

Mohsin Fânî, 51, 102, **171**.

Moin' al Dîn Chishtî, 22, 33, 142, 143, 144, 145, 152.

Momin, 8.

Mongol, 26, 116.

Mongolie, 165.

Monserate, 151.

Moplâhs, 9, 10.

Motassebillâh, 9.

Moultan, 7, 8.

Motaziltes, 9, 137.

Mubârak (Sheikh), 153, 154, 155,
156, 157, 158, 159, 162, 169, 171.

Mubârak Shah, 150.

Mullah Shah, 175.

Mul Pangî, 101.

Mûl-panthîs, 96, 101.

Muqaddams, 13.

Murshidâbâd, 24.

Musa (H), 25.

Mu'tamid, 9.

Mutasim, 10, 136.

Muttra, 157.

Muzaffarnagar, 24.

Mylapore, 46.

Nabhadâsa, 49.

Nâgabhata, 6.

Nâgas, 81.

Nagoha, 18.

Naik Sâheb, 32.

Nâmdev, 118, 119, 120, 121, 122.

Nânak, 18, 21, 51, 92, 103, 104, 117.

Naqshbandî, 142.

Narain Lai, 52.

Nârasimha, 82.

Nârâyana, 42, 43.

Nasîr al Dîn Chirâgh Dehlavi, 148.

Nau Behâr, 140.

Neki Bîbî, 32.

Néoplatonisme, 135.

Nerân, 32.

Nestoriens, 39, 41.

Niddesa, 38.

Nihkalanka, 34.

Nîma, 52.

Nimbârka, 44, 49.

Niranjan, 80.

Nîrpûr, 32.

Nityânand, 96.

Nizâm al Dîn Awliyâ, 146, 147, 148,
149.

Nouveau-Testament, 39, 182.

Nuh Sepehr, 150.

Omar, 6.

Osiris, 39.

Oudaipur, 125.

Padre Mares Délia Tomba, 101.,

Padri, 165.

Pâgalnâthî, 33.

Pakhan-Khojân, 140.

Pâkpatan, 146.

Pâlihar, 30.

Paîicarâtra, 41,

Pane Pîriya, 30, 31.

Pandharpur, 118.

Pancjit, 56, 64, 74, 78, 89, 93, 113,
115, 128.

Panipat, 105.

Pantaenus, 39.

Pantâyini Kollan, 47.

Pargana, 18.

Parsis, 165.

Parvatî, 78.

Patan, 105.

Perse, 136, 141, 154.

Pheru, 20.

Pîr Solohi, 32.

Portugais, 47.

Portugal, 165.

Prabandha, 46.

Prahlâda, 34.

Prakâra, 45.

Prakrti, 42.

Pratipâla, 93.

Prithivî Râj, 22.

Psaumes, 182.

Purânas, 13, 39, 57, 85, 86, 89, 111,
112, 114, 126.

Purusa, 63, 64.

Qâdirî, 142, 143.

Qutb al-Dîn Aibak, 144.

Qutb al Dîn Bakhtiyar Kâkî, 105.

Raghavânanda, 48.

Raghu, 54.

Raidâs, 124, 125, 127, 132.

Raipur, 96.

Rajagopalcharya, 45.

- Râjpoutâna, 143.
Râma, 49, 56, 57, 60, 62, 63, 65,
75, 77, 81, 86, 89, 109, 125, 128,
193.
Râma Khairbhusana, 26.
Râmânanda, 48, 49, 54, 110, 124.
Râma va ts, 54, 55.
Râm Candra, 181, 195.
Râm Deo, 143.
Râm Nârâyan, 53.
Râmânûja, 44, 45, 46, 47, 48.
Rânjhà, 24.
Râçrakûta, 6, 10.
Ratan Hâji, 22.
Raychandra, 38.
Rêva, 122.
Rig-Veda, 80.
Risâlae Haq Numa, 180.
Rohilkhand, 30.
Rsi, 80.
Rudra-Sampradâya, 45.
Rukn al Dîn, 104, 141.

Sadr al Dîn, 29, 34.
Sadr al Dîn Kirmânî, 145.
Sahâr'Abdi, 6.
Sahebdàs, 96.
Saffarides, 9.
Sâheb Dhanî, 33.
Sahwâr, 32.
Saif al Dîn, 149.
Saiji, 33.
Sakî-Sarvar, 18, 19.
Sâlâr Masoud, 27.
Salîm Chishtî, 152, 153, 155, 163.
Salîm Mirzâ, 152.
Sâmânî, 11.
Samarkand, 142.
Samrât, 93.
Samsâm ud Dawla, 169.
Sândilya, 43.
Sanghâji, 125.
Sankhya, 42.
Sannayâsi, 89, 188.
Sanskrit, 48.
Sarîkol, 140.
Sarmad, 174, 188, 189, 190, 191,
192, 193, 195.
Sarwaryàs, 18, 19.
Sasrâm, 96.
Satgurû, 59, 114, 115.
Sat-Kabîri, 96.
Satledj, 22.
Satnâmî, 132.
Sat Pîr, 25.
Satvat, 38.
Satyanârâyan, 26.
Seistân, 142.
Scljukides, 12.
Sesodia, 125.
Shabân ul Millat, 55.
Shâdi Deo, 143.
Shafiîtes, 9.
Shâha Khel Baba, 140.
Shah Awliyâ, 140.
Shah Djehân, 173, 190.
Shah Madâr, 27, 28, 29.
Shah Mekai, 32.
Shahrestânî, 137.
Shâhza, 30.
Shams al Dîn, 145.
Shams al Dîn Altamish, 105.
Shams al Dîn Tabrezi, 105.
Shams Sirâj, 141.
Shattârî, 142.
Sheikh Saddû, 29, 30.
Shérif Âmili, 171.
Shihâb al Dîn Ghori, 12, 144.
Shibli, 146, 164.
Shiîtes, 9.
Sholapur, 118.
Sikhs, 51, 53.
Sikrî, 155.
Sind, 46, 139.
Sirâj al Dawlâh, 25.
Sirâj al Dîn, 148.
Sita Ram, 127, 128.
Smrti, 63, 84, 112.
Soufi, 27, 32, 47, 55, 93, 104, 105,
128, 140, 141, 150, 159, 169, 171,
173, 176, 182, 189, 196.

Soufisme, 135, 136, 137, 138, 141.
Subuktegin, II
Sudhakardvivedi, 128, 130, 131, 132.
Suhrawardî, 142.
Suleiman Ghâzi, 145.
Sultanis, 18.
Sûmera, 9.
Sûr Dâs, 86.
Sultan al Hind, 142.
Sulthan, 30.
Sûtra, 61.

Tabari, 7.
Tantras, 37.
Taifuriân, 138.
Tâj al Dîn, 152.
Tân Sen, 125.
Taqi (Sheikh), 55.
Tej Bahâdur (Gwin), 109.
Telang, 42, 44.
Teshbihî kâshî, 171.
Thâna, 6.
Thomas, 39.
Tibet, 165.
Transoxiane, 11.
Tughluks, 47, 148.
Tulsidâs, 49, 83, 86, 125.
Turc, 56, 58, 59, 62, 65, 69, 71, 73,
119, 132, 149, 154.
Turkestan, 149.

Udhodâs, 132.
Ulugh Khan, 148.
Underolâl, 16.
Upânisads, 37, 42, 84, 182, 186.
Urdu, 150.
Usmân Haroun, 142.

Vâchâ, 22.
Vaïçya,
Vaïçnavisme, 44.

Vaisnavites, 31, 46.
Vâsiçtha, 159.
Vallabha, 49.
Vâsudeva, 41, 42, 43.
Veda, 43, 44, 49, 56, 57, 60, 61, 63,
64, 70, 72, 74, 81, 84, 106, 112,
122, 123, 128, 182, 194.
Vedanta, 37, 43.
Vihâra, 139.
Vinayapatra, 86.
Visnu, 26, 31, 32, 34, 40, 78, 81,
82, 102, 122.
Vostocnye Zapiski, 140.
Vrat, 32.

Walid, 7.
Wâqiyî Nishâpûrî, 171.
Wasil Ibn Ata, 137.
Watiq, 136.
Weber, 38, 40.

Yaçovarman, 6.
Yâdavas, 88.
Yaqûb Ibn Laith, 9.
Yâri Saheb, 132.
Yezdi, 171.
Yoga, 42, 127, 175, 189.
Yoga-Sûtra, 140, 159.
Yogi, 27, 28, 57, 89, 115, 127, 173.
Yogin, 67.
Yudhisthira, 34.

Zahîr Pîr, 21.
Zain al Dîn, 47.
Zain al Abdîn, 18, 180.
Zakariyâ, 152, 171.
Zendavesta, 165.
Ziâ Al Dîn Barnî, 13, 148.
Zinda Ghâzi, 26.
Zindâpîr, 15, 16, 151.
Zoroastre, 161, 169,
Zoroastriens, 152, 156, 159.

TABLE DES MATIÈRES

PREFACE . . .	IX-XI
AVANT-PROPOS	XIII-XV
TRANSCRIPTIONS ADOPTÉES	XVI
BIBLIOGRAPHIE.	1

Chapitre premier. — L'ARRIVÉE DE L'ISLAM DANS L'INDE.

La mort de Harsa. La lutte des tribus rajpoutes pour la possession de Kanauj. Première invasion musulmane; les expéditions de Hadjaj et de Kasim; la conquête du Sind; tolérance religieuse des premiers conquérants; les causes qui arrêtaient les progrès de la conquête. Deuxième invasion musulmane: les Turcs. Etablissement d'un Etat Islamique dans l'Inde du Nord (Shihab al Dîn <i>Ghorî</i>); l'intolérance des rois Khilji. — L'influence des premiers Soufis. — Synchrétisme de l'esprit populaire.	5
---	---

Chapitre II. — LES CULTES HINDO-MUSULMANS DANS L'INDE DU NORD.

Les cultes mixtes: le culte de Zindapir et l'Underolal (Indus) dans le Sind; la secte des Daryapanthis. — Les cultes des saints musulmans: Saki Sarvar; Gûga Pîr; Khwaja <i>Khidr</i>; <i>Ghazî</i> Miyâ; Shah Madâr. Sheikh Saddu; Pancpîrya. — Cultes d'importance secondaire. — Sectes mixtes d'aspect social. — Les faits exposés sont l'aboutissement d'un développement historique.	15
---	----

Chapitre III. — LA BHAXTI.

Brahmanisme et Bouddhisme; le triomphe du Brahmanisme. Çankara. Origines de la Bhakti: thèses de Grierson, de Barth et de Senart. Les deux périodes de la Bhakti. La <i>Bhagavadgîta</i>; le <i>Bhagavatapurâna</i>; Çandilya. La doctrine de Râmânûja Onzième siècle: Râmânanda et son école; deux tendances monothéistes; protestation contre le régime des castes.	36
---	----

Chapitre IV. — KABIR ET BON ENSEIGNEMENT.

- La personnalité de Kabîr, sa naissance mystérieuse ; sa profession ; témoignage des textes. — Tentative de fusion entre le mysticisme islamique et l'hindouisme. Le Dieu unique est commun aux deux religions. Critique des rites et des symboles religieux, des pandits et des mullahs. Condamnation du système des castes. La Mâyâ ; la transmigration chez Kahîr. La Bhakti, seul moyen de salut. 51

Chapitre V. — LES KABIRPANTHIS.

- La mort mystérieuse de Kabîr. Première scission entre ses adeptes musulmans et hindous : constitution d'une secte proprement dite. Division au sein de la section hindoue : les *math*. La secte de Dharamdâs ; ses hymnes ; ses principes fondamentaux, prédominance des idées hindoues. Dialogue imaginaire entre Kabîr et Mahomet. — Premier témoignage sur les Kabirpanthis chez un écrivain européen : le P. Marco délia Tomba. Témoignage d'un historien musulman: Mohsin Fâni de Cachmire. 95

Chapitre VI. — NANAK, RÉFORMATEUR DU PANJAB.

- La vie de Nânak ; ses études ; l'influence de Kabîr. Ses entretiens avec les Soufis ; son prétendu pèlerinage à la Mecque. — Enseignement de Nânak ; son succès parmi les populations paysannes (les *Jats Sultânîs*). Le Dieu personnel et tout-puissant. Vanité de l'enseignement des textes traditionnels ; critique des rites musulmans et hindous. Le salut dans la Bhakti. — L'influence de l'Islam sur l'enseignement de Nânak. . . . 103

Chapitre VII. — L'INFLUENCE DE L'ISLAM SUR LES POÈTES BHAGATS.

- La fermentation religieuse trouve son expression dans l'œuvre des Bhagats. Nâmdev et ses hymnes ; condamnation de l'idolâtrie ; synthèse des deux religions ; condamnation du système des castes, des rites et des pèlerinages — Dharam Dâs ; son attitude vis-à-vis de Kabîr. Raidâs, le corroyeur. Mîrâbâi, l'adoratrice de Krsna. — Dadu Dayâl ; son inspiration islamique ; «a parenté spirituelle avec Kabîr ; l'unité de Dieu, commun aux deux religions. Le rôle des Bhagats dans la vie religieuse et sociale de l'Inde. 118

Chapitre VII. — LE SOUFISMB DANS L'INDE.

Les mystiques musulmans des premiers siècles de l'Hégire. Les influences helléniques et persanes sur l'Islam. — B&yazld Bistamī. Husaia Ibn Mansour al Hallāj. — Les influences indiennes dans l'Asie centrale; vestiges des cultes pré-musulmans; pénétration des idées hindouistes et bouddhiques; hérésie soufiste. — Les Soufis dans l'Inde; traits principaux de leur activité: tolérance et esprit d'adaptation. — L'ordre soufi des Chishtī. — Khwāja Moin al Dīn Chisfitī et ses successeurs. Nizām Al Dīn Awliyā. Amīr Khusrū. L'emnereur Akbar et les Chishtī; ses relations avec le Sheikh Mubârak, Faizī et Abul Fazl. Les tendances soufistes d'Akbar. Sa nouvelle religion: <i>Dīn-e-Ilāhī</i>. L'adaptation de l'Islam aux conditions de l'Inde. Œuvre religieuse, culturelle et politique de Faizī et d'Abul Fazl; l'union des deux religions sur un terrain mystique commun. Inscription attribuée à Abul Fazl dans un temple de Cachmire. Influences hindouistes et zoroastriennes sur Akbar.	135
--	------------

Chapitre IX. — L'HUMANISME MYSTIQUE DE DARA SHIKUH.

Tendances mystiques de Dârâ Shikûh; tentatives pour établir une synthèse entre le soufisme et le mysticisme panthéiste hindou. Relations de Dârâ avec les Sâdhus et les Yogis; son œuvre littéraire; traduction des Upaniçads; étude comparative des termes mystiques et religieux. Sarmad, le soufi anarchiste. Le supplice de Dârâ Shikûh et de Sarmad. Aurangzeb et la réaction orthodoxe. — Conclusion.	173
INDEX DES MOTS TECHNIQUES	197
(voir aussi page 183-186).	
INDEX GÉNÉRAL	201
TABLE DES MATIÈRES	209

