

DR.ABOURA ABDELMADJID

Le personnage théosophique

Ibn thophail fait naître son personnage dans un univers mythique. Il rapporte dans son récit deux versions relatives à cette naissance: la première développe la thèse de la naissance spontanée à partir de l'argile en fermentation dans une île en Inde nommée « *Waq Waq* ». Cette région, rapporte l'auteur, est située sous l'équateur et sous l'influence du quatrième climat (50).

Quant à sa deuxième naissance, « *on* » rapporte qu'en face de cette île il y avait un roi hautain et jaloux . Ce roi avait une sœur qu'il empêchait de se marier. Or, elle avait un voisin du nom de Yaqdhân, qui l'épousa secrètement. De cette union est né un garçon. Craignant le scandale dans sa famille et surtout la colère de son frère, elle le livra aux flots en prenant soin de le mettre dans un coffre. Il fut emporté par le courant jusqu'aux rivages d'une île voisine. Il fut miraculeusement poussé par les vagues vers un fourré et, le reflux permit au coffre de demeurer dans un coin isolé à l'abri du flux et des intempéries.

Ses cris parvinrent aux oreilles d'une gazelle qui avait perdu son faon, elle suivit la voix croyant que c'était son petit et découvrit la créature. Prise d'affection pour lui, elle l'allaita et prit soin de lui jusqu'au moment où il parvint à sortir du coffre et la suivre dans les entrailles de l'île pour recevoir l'éducation animale parmi les congénères de sa mère adoptive.

A partir de là, l'auteur développe les attributs de son personnage dans un espace-temps de sept cycles:

Ce cycle est introduit dans/ par la dynamique narrative par les cris de l'enfant qui s'apparentent avec les cris du petit de la gazelle. Ces attributs sonores catalysent la première transformation narrative:

« il reproduisait de même, avec une grande exactitude, tous les chants d'oiseaux ou cris d'autres animaux qu'il entendait. Mais les cris qu'il reproduisait surtout, c'étaient ceux de la gazelle qui demande du secours, ou qui veut rentrer en

relation, ou qui désire quelque chose, ou qui cherche à éviter un danger; car les animaux, pour ces occasions différentes, ont des cris différents » H.I.Y.P.29.

Le narrateur place son héros dans le règne animal pour l'initier aux valeurs de la nature sans ambition de domination sur elle.

Nous avons appelé ce cycle, l'âme animale par référence au discours soutenu par les « frères de la pureté » (51) qui alimentait durant des siècles l'univers du discours ésotérique dans la tradition théosophique de l'islam. Hayy est en état de survie corporelle, il apprend par les facultés de son âme animale à se préserver des facteurs extérieurs, comme l'étudie Yves Marquet dans sa thèse:

« la conservation du corps, et il est important de souligner que tous les plaisirs éprouvés par les âmes animales (de même que les douleurs), les plaisirs des sens comme celui de la vengeance, sont corporels, en ce sens qui sont éprouvés par l'âme mais par l'intermédiaire du corps. Ils restent corporels non seulement lorsque les sens sont au contact direct des choses, mais même lorsque ensuite, ces choses étant hors de portée des sens, l'âme se les rappelle, c'est à dire quand elle voit leur dessin imprimé dans l'essence, comme le sceau dans la cire » (52).

Son initiation dans le règne animal le place dans une station noble où il parvient à réaliser les fonctions angéliques tel que le souligne encore Yves Marquet en disant qu' « il s'agit pour les animaux d'une fonction, d'un devoir pénible à accomplir que Dieu leur a imposé : être soumis à l'homme pour l'aider dans sa remontée.

C'est cette abnégation dans l'accomplissement de ce devoir qui est exprimée de la façon suivante : dans leur « cercle » (hiérarchique d'ici bas), l'échelon des animaux est le même que celui des hommes qui, dans le monde des sphères célestes, se prosternent devant Dieu, et, est équivalent à celui des rois et des chefs dans le monde de l'homme. « Les âmes qui sont en eux font des actes analogues à ceux des êtres spirituels du monde des sphères, habitants des cieux » (53)

Ce cycle s'achève lorsque Hayy eut l'âge de sept ans (H.I.Y.p.30). Vers la fin de ce cycle, il réalise aussi sa supériorité sur les animaux. Il comprit que « sa main avait sur leur membres antérieurs une grande supériorité, puisque, grâce à elle, en couvrant

*ses parties honteuses et en se faisant des bâtons pour se défendre, il lui était possible de se passer de queue et d'armes naturelles ».*H.I.Y. p.30.

Son prochain cycle débute avec la mort de la gazelle qui l'avait adopté. Son âme animale est initiée et sa « *main* » introduit une autre transformation narrative: **Le cycle de la corporéité.**

Le cycle de la corporéité est en fait le prolongement de celui de l'animalité. De la corporéité des sons qui ont introduit notre héros dans le règne animal, il évolue dans la corporéité des formes et des attributs. Le rapport entre la modalité statique et celle dynamique est catalysé par un sentiment fort que le narrateur a pris soin de distribuer tout au long du récit en disant:

*« quand il la vit dans cet état, le jeune garçon fut saisi d'une émotion violente; et, de douleur, peu s'en fallu que son âme s'exhalât. Il l'appelait avec le cri auquel, lorsqu'elle le lui entendait pousser, elle avait coutume de répondre, ou bien en criant de toutes ses forces, mais sans constater en elle ni mouvement ni changement. Il lui examinait les oreilles et les yeux sans y trouver aucun dommage apparent; il examinait de même tous ses membres sans en trouver aucun qui fût endommagé. Il désirait ardemment découvrir la place du mal pour l'en délivrer, afin qu'elle revint à l'état où elle se trouvait auparavant mais rien de tel ne s'offrait à lui, et il était impuissant à lui porter secours »*H.I.Y. p.37

La dynamique narrative qui permet au récit de se réaliser continuellement de cycle en cycle, de transformation en transformation, et donc d'une quête initiale à des quêtes secondaires, est alimentée par deux champs lexico-sémantiques: celui de la douleur et celui de l'absence. Ce sentiment face à la mort, cet état d'impuissance face à l'inertie fonctionne par / pour la quête de cette absence. Nous développerons cette étude lorsque nous étudierons dans notre troisième chapitre l'aspect de l'entropie sémantique et actancielle par comparaison avec l'étude menée par Tzvetan Todorov, la quête de Grall (54).

La quête de l'absence introduit dans l'univers mental de notre héros le discernement et la différenciation. Ce qui lui permettra aussi de s'affranchir du cycle de l'animalité. Il ne la voit plus comme constitutive de son identité. La corporéité dans le

processus génétique du roman constitue la « *chair* » du récit. Sa consistance sur le plan fictionnel forme ce que nous avons appelé *la psyché* du narrataire.

L'auteur *s'écrit* et écrit ainsi ce que lui dicte l'instance narrative L'histoire et le discours absolu dont l'enjeu capital sera l'homme et sa destinée. L'astuce de notre auteur est de remettre entre les mains de la littérature ce qui était entre les mains des philosophes. Il évite ainsi le procès de la religion mais tombe sous une autre *inquisition*, celle de **la critique littéraire**. Le narrateur est conscient de cette aventure et prend soin d'avertir son narrataire. Et l'auteur est convaincu de son état mais ne prend aucun soin pour exclure le 1/3 déjà exclu.

Concernant H.I.Y et son éducation cyclique, la corporéité se manifeste sur le plan lexical par la récurrence des mots qui expriment cette notion du vide plein : « *il se bouchait les oreilles* », « *il fermait les yeux* », « *à l'intérieur du corps* », *les cadavres des bêtes*, « *le crâne* », « *la poitrine* », « *le ventre* », H.I.Y.p.32.

Cette longue prospection anatomique qu'entreprend Hayy construit la corporéité extra-textuelle sur le plan de la référence ontologique, et la corporéité du personnage fictif sur le plan de la création romanesque. C'est la corruption de ses deux corps qui va réaliser la conjonction avec le cycle suivant : « *le corps entier lui paraît vil et sans valeur auprès de cette chose qui, selon ses convictions, y demeurerait un temps et le quittait ensuite. Il concentra donc uniquement ses réflexions sur cette chose* » H.I.Y.p.37. Ainsi s'achève le cycle de la corporéité et commence le cycle de l'âme.

Le cycle de l'âme.

Introduit par la découverte du feu et sa fonction dans la sphère de la corporéité, ce cycle dont la relation est conjonctive va permettre tant au personnage qu'au récit de passer à la deuxième instance narrative, celle du narrateur initié.

La voix de l'instance narrative se constitue dans un espace mythique; « *un jour* », et introduit la transformation de l'instance suivante : « *un jour, il arriva que le feu prit dans les broussailles de fêrulle par voie de frottement. Quand il l'aperçut, ce fut pour lui un spectacle effrayant, un phénomène de nature inconnue, il s'arrêta*

longtemps devant lui, saisi d'étonnement, mais il ne se lassa pas de s'en approcher. Il constata la lumière éclatante du feu, son action irrésistible, par laquelle il se communiquait à tout objet auquel il se rattachait, et le convertissait à sa propre nature »H.I.Y.p.38.

La voix narrative du narrateur initié est identifiée par la structure « *et le convertissait à sa propre nature* ». N'est-ce pas l'intention de l'auteur de convertir son lecteur au soufisme? Afin de ne pas tomber dans la pure spéculation littéraire, nous croyons à la formule de Grémas « *tout ce qui est noté est notable* ». Par la même formule, nous dirons que le narrateur initié, par effet de sens, ne laisse rien au hasard et n'annonce rien au dépourvu.

Ce cycle a une double fonction : initier le personnage et par la même le narrataire. De la même manière que l'initiation a besoin de mots, l'âme a besoin du corps pour se réaliser. Cette appréhension, nous l'avons retrouvée dans le discours platonicien d'Ibn Sina, l'un des maîtres à penser de la mystique musulmane. Il dit à ce sujet que:

*« L'âme prise en elle même est dégagée de la matière. Mais la perfection de son essence (...) est encore à réaliser; c'est pourquoi, il ne s'agit point d'une descente de l'âme dans le corps à la suite d'une faute antérieure, comme dans le mythe platonicien; elle a besoin du corps, pour s'y enrichir d'abord, le dépasser ensuite. Le corps est son instrument, elle en est la forme » (55). **Pour notre part nous dirons à la suite de cette approche que le récit initiatique a besoin des mots parce qu'il est la forme de la psyché du narrateur-auteur initié.***

Avec le cycle du feu, Hayy avait atteint l'âge de vingt et un an, son troisième septénaire lui permit d'aboutir à la conclusion suivante : « *il examine tous les corps, soit inanimés soit vivants, et vit que l'essence des uns et des autres est composée de l'attribut corporéité et de quelque chose qui s'ajoute à la corporéité, que cette autre chose qui s'ajoute à la corporéité, que cette autre chose soit unique ou multiple; et ainsi les corps dans leur forme lui apparurent dans leur diversité.*

Ce fut pour lui la première apparition du monde spirituel, puisque ces formes ne peuvent être saisies par les sens, mais seulement un certain mode de spéculation

intellectuelle. Il lui apparut en particulier que « l'esprit animal », logé dans le coeur, (...) doit nécessairement avoir aussi un attribut surajouté à la corporéité, qui le mette en état d'accomplir ces actes admirables.(...) cet attribut est sa forme, la différence spécifique par laquelle il se distingue de tous les autres corps, et c'est lui que les philosophes désignent sous le nom d'âme » H.I.Y.p.50.

Notons ici la correspondance de la vision de notre auteur avec celle d'Ibn Sina soulignée supra. Ce qui confirme notre thèse sur l'instance du discours théosophique qui dicte ses volontés au narrateur initié. (Bien que notre auteur classe son maître Ibn Sina parmi les philosophes et non parmi les véritables soufis).

L'initiation dans le cycle de l'âme est donc l'initiation dans la corporéité du récit puisqu'il est l'enveloppe linguistique de la psyché et son arrivée dans la sphère de l'âme universelle.

Soulignons que nous avons préféré nommer ces stations, des cycles, parce que nous considérons que le personnage initié, une fois accomplis les sept cycles, peut revenir à l'une des stations pour initier ceux qui désirent traverser les étapes de chaque itinéraire connu par le narrateur initié. C'est pourquoi ce même narrateur s'applique à ne rien laisser au hasard sachant que son narrataire doit s'identifier à chaque station de contemplation.

Le cycle de l'âme s'achève lorsqu'il comprit que « ce qu'il possède dans son essence est plus grand que tout cela, plus parfait, plus achevé, plus beau, plus éclatant, plus durable, sans proportion avec le reste. Il ne chercha que cet attribut dans toutes ses formes les plus parfaites; et il vit que toutes lui appartiennent, découlent de lui, et qu'il en est plus digne que tous les êtres qui en sont doués en dehors de lui. Il rechercha d'autre part toutes les formes de défektivité, et vit qu'il en est exempt et affranchi » H.I.Y. p67.

Au bout de sa quête, il arriva à l'idée de Dieu car il comprit que la corruption ne peut l'atteindre; la notion de défaut est pour lui celle de *pur non-être* (p.67). La voix du narrateur initié apparaît alors que le personnage avait accompli son cinquième septennal, c'est à dire à l'âge de trente-cinq ans:

« et comment le non-être aurait-il quelque lien ou quelque mélange avec celui qui est être pur, l'être dont, par essence, l'existence est nécessaire, qui donne à tout être existant l'existence que cet être possède; hors duquel il n'y a pas d'existence, qui est existence, la perfection, la plénitude, la beauté, la splendeur, la puissance, la science, qui est lui? « Tout est périssable excepté sa face » (56) H.I.Y. p.68.

Cette voix *supérieure* au récit, nous l'entendons par la complexité de son discours purement ésotérique, elle réapparaît, nous le verrons, à chaque fois que le narrateur est absorbé par des explications d'ordre métaphysique et s'éloigne du projet dicté par les intentions initiatiques de l'auteur.

Arrivé au terme de son troisième cycle, Hayy connut l'existence de cet être stable et eut la certitude que son existence n'a pas de cause, mais en est la cause directe. Il comprit aussi qu'il ne peut percevoir son essence par l'intermédiaire de ses facultés sensibles, ni l'ouïe, ni la vue, ni l'odorat, ni le goût, ni le toucher, ne peuvent le renseigner sur sa véritable nature car ils ne peuvent percevoir que les sons, les couleurs, les odeurs, les saveurs, les températures, la dureté et la mollesse, le rugueux et le lisse; de même la faculté imaginative n'atteint que ce qui a longueur, largeur et profondeur. « Tous ces objets de perception sont des propriétés du corps, et les sens ne peuvent rien percevoir d'autres, parce qu'ils sont des facultés répandues dans le corps, et divisibles suivant leur division : *« aussi ne perçoivent-ils que des corps, susceptibles de division »*p.68).

De cette incapacité de percevoir l'essence de l'être par les sens divisibles, sa quête le mena vers la recherche de l'un et indivisible par d'autres facultés non sensibles et non imaginatives, elles seront d'ordre intuitif.

Il observa les astres et les sphères célestes et vit en eux des propriétés stables et intelligibles mais les considéra eux aussi comme des corps corruptibles. Il arriva à la conclusion suivante :

« par la partie la plus noble de lui même, qui lui donnait la connaissance de l'être nécessaire, il avait quelques ressemblances avec cet être, en tant que cette partie

noble était exempte des attributs corporels Comme l'être nécessaire en est exempt. Il y avait donc aussi l'obligation pour lui de travailler à acquérir lui-même ses qualités à tout point de vue où cela était possible, de prendre son caractère, d'imiter ses actes, de s'appliquer avec zèle à l'accomplissement de sa volonté, de s'abandonner à lui, d'acquiescer à tous ses décrets de tout cœur, extérieurement et intérieurement, au point de s'en réjouir , fussent-ils pour ses corps une cause de douleur, de dommage et même de destruction totale » H.I.Y.p.77.

C'est dans l'instance de cette nouvelle attitude narrative que débuta la **quête de l'essence** et par la même **la quête du récit**.

le cycle de la quête de l'essence .

La première initiation de Hayy dans le cycle de la corporéité puis de l'âme s'achève dans les limites de ce que le discours philosophique et religieux puissent atteindre. Au delà tout est pure spéculation et métaphore sous-tendus par la simple intuition littéraire.

Nous expliquons cette intuition littéraire par le mode spéculatif de l'écriture. Car dans la tradition mystique, rappelons que la quête de l'essence ne se fait que par les exercices mystiques dont l'abstinence, la danse mystique, la marginalisation et l'écartement le plus sévère de l'univers des sens. Or il s'agit ici d'un simple récit qui ne peut rendre compte de cette quête puisqu'elle relève du domaine de la contemplation extatique en dehors du champ de la langue.

La quête de l'essence n'est pas une pratique mystique propre aux soufis; elle fut depuis des millénaires, la pratique des hommes de culte quelle que soit leur croyance. Les exercices spirituels nous sont définis par Aldous huxley:

« tous les rites, les sacrements, les cérémonies, les liturgies tout cela fait partie du culte public, ce sont des procédés au moyen desquels les membres individuels d'une assemblée de fidèles se voient rappeler la véritable nature des choses et leurs rapports convenables, les uns envers les autres, envers l'univers et envers Dieu. Ce qu'est le rituel au culte public, les exercices spirituels le sont à la dévotion privée. Ils

sont des procédés que doit utiliser l'individu solitaire lorsqu'il pénètre dans son cabinet, ferme la porte, et fait des prières à son père, en secret » (57)

Quant à Bayazid de Bistum, il définit ces procédés à la lumière de ses expériences personnelles en disant : *« pendant douze ans, j'ai été le forgeron de mon âme. Je l'ai mise dans la fournaise de l'austérité et brûlée au feu du combat, je l'ai posée sur l'enclume du reproche, et je l'ai frappée avec le marteau du blâme, jusqu'à ce que j'ai fait de mon âme un miroir »(58).*

La symbolique du miroir est reprise par Ibn thophail. Elle représente l'univers spécifique de l'initié en l'absence de référents linguistique dénotés. Hayy Ibn Yaqdhân dans sa quête de l'essence se rend compte qu'il ne peut appréhender les vérités que par les reflets de sens qu'elles donnent. Le narrateur explicite métaphoriquement la théorie des miroirs dans ce passage où il dit:

« il vit aussi que la sphère suivante, la sphère des étoiles fixes, possède une essence exempte de matière également, et qu'il n'est pas l'essence de l'unique, du véritable, ni l'essence séparée qui appartient à la sphère suprême, ni la seconde sphère elle même, ni quelque chose différent des trois, mais qui est comme l'image du soleil reflétée dans un miroir qui reçoit par réflexion l'image reflétée par un autre miroir tourné vers le soleil. Et il vit que cette essence possède aussi une splendeur, une beauté et une félicité semblables à celle de la sphère suprême. Il vit de même que la sphère suivante, la sphère de saturne, a une essence séparée de la matière, qui n'est aucune des essences qu'il avait perçues ni quelque chose d'autre, mais qui est comme l'image reflétée du soleil, reflétée dans un miroir qui réfléchit l'image reflétée par un second miroir qui réfléchit l'image reflétée par un troisième miroir tourné vers le soleil. Il vit que cette essence possède aussi une splendeur et une félicité semblables à celle des précédentes.

Il vit que chaque sphère possède une essence séparée, exempte de matière, qui n'est aucune des essences précédentes, ni cependant quelque chose d'autre, mais qui est comme l'image du soleil réfléchi de miroir en miroir suivant les degrés échelonnés de la hiérarchie des sphères, et que chacune de ces essences possède en fait de beauté, de

splendeur, de félicité et d'allégresse ce qu'aucun oeil n'a vu, qu'aucune oreille n'a entendu, qui ne s'est jamais présenté au cœur d'un mortel »(59) H.I.Y.p.93.

La récurrence des termes « *miroir* », « *splendeur* », « *beauté* », « *félicité* » transpose le lecteur dans un univers sémantique esthétique mais ne rend pas compte de la nature de l'objet quêté : l'essence. Cette stratégie de cette distribution lexicale ne permet que la répartition des sèmes constitutifs de notre personnage en genèse.

Toutefois, le narrateur, conscient de son impuissance à décrire l'objet, s'en remet à l'instance première dans un jeu de tension discursive: un rapport de force s'installe entre la théosophie et la littérature; tantôt la diégèse s'engouffre dans un débat métaphysique, tantôt le narrateur redresse le récit au profit de la littérature en remettant en place un « il », « là-bas » et « autrefois »: « *il persévéra dans ses efforts pour arriver à l'évanouissement de son soi* » (p.86), « *or, il était arrivé à posséder la connaissance : il possédait l'essence* » (p.89), « *il vit là d'autres essences apparaître puis s'évanouir, se former puis se dissoudre* »(p.95) et ainsi de suite.

Mais lorsque c'est le discours théosophique qui prend le dessus, c'est la présence d'un « *je* », « *ici* » et « *maintenant* » qui alimente le récit : « *par le mot coeur, je n'entends point l'organe corporel, ni l'esprit logé dans sa cavité, mais la forme de cet esprit* »(p.87) « *toutefois, nous ne te quitterons pas sans te donner, sur les merveilles qu'il perçut en cette station, quelques indications sous forme allégorique et non en frappant à la porte de la vérité* »(p.85)..

Cette tension discursive nous permet de dire que le récit initiatique d'Ibn thophaïl se réalise dans une interaction discours- récit ou plus exactement **le discours théosophique dans le récit de fiction.**

Quant à la fonction conative du « *tu* » que le narrateur emploie souvent, elle permet la jonction des deux formes dans un « *je-il* », « *ici -là-bas* », « *autrefois-maintenant* ». Cette technique narrative donne au récit un caractère d'authentification du dire; elle permet à l'auteur d'investir sa *psyché* et de réaliser son projet d'écriture, tout en permettant à l'instance narrative de dicter ses intentions.

Si notre auteur avait engagé son récit uniquement dans l'une ou l'autre forme, l'échec serait évident car d'une part, il aurait signé son arrêt de mort par le simple discours théosophique; c'est ce qu'il advint à El-Halladj qui fut décapité puis brûlé pour avoir engagé un tel discours. Et d'autre part, s'il avait engagé le simple récit de fiction sans l'authentifier par le discours de ses prédécesseurs, il échouerait à son projet initial et ainsi son récit n'aura pas survécu et suscité tant de débats et de commentaires, puis arrivé jusqu'à nous.

C'est donc la littérature qui sauve la connaissance, d'où sa fonction heuristique. De sa quête, il ne lui reste que les mots qui donnent la substance au récit dans une sorte de défi puisqu'il a dit, rappelons-le: « *la langue ne saurait le décrire ni le discours en rendre compte* » p.2.

L'auteur engage un contrat de lecture sans donner des garanties d'une réceptivité évidente en disant que son récit » *s'en distingue seulement par une plus grande clarté, et parce que l'intuition s'y produit avec une qualité que nous appelons force par pure métaphore, faute de trouver, soit dans la langue générale, soit dans la terminologie technique, des mots propres à rendre la qualité avec laquelle se produit cette sorte d'intuition* »H.I.Y.p 4.

Cette investigation, appelée force par pure métaphore, soulignée par l'auteur, nous transpose dans l'espace derridien où « *la forme fascine quand on a plus la force de comprendre la force en son dedans* »(60) . La quête de l'essence est en fait celle de l'essence des mots et non celle de Dieu. Le récit initiatique ne peut fonctionner que dans cet univers. Toute réalité en dehors de cela n'est que faible spéculation littéraire.

Ainsi l'univers de la langue est introduit par le narrateur dans une symbolique hyper-mystique avant de faire initier son personnage à la langue des profanes : » *cette essence possède « soixante dix mille visages, dont chacun a soixante dix milles bouches, munies chacune de soixante dix milles langues avec lesquelles chaque bouche loue l'essence de l'un, du véritable*»H.I.Y.p.94.

C'est alors qu'intervient le cycle du langage, car, jusque là, Hayy Ibn Yaqdhân ne savait ni lire ni écrire, ni même parler la langue des hommes si ce n'est les sons qu'il prononçait en imitant les animaux et qui lui permettait de communiquer avec eux.

Le cycle du langage.

Ce cycle introduit la dynamique de l'échec de Hayy à pouvoir initier les hommes à la connaissance intuitive. La transformation narrative qui engage ce conflit entre la langue exotérique et l'intuition ésotérique intervient avec la venue d'Açal dans l'île de Hayy.

Il lui enseigna le langage en « *lui montrant les objets mêmes en prononçant leurs noms; il les lui répétait en l'invitant à les prononcer. Celui-ci les prononçait à son tour en les montrant. Il arriva de la sorte à lui enseigner tous les noms, et petit à petit il parvint, en temps très court, à le mettre en état de parler* » H.I.Y.p.105.

Toute la dynamique du récit est engagée à ce niveau et provoque aussi sa perte car il réalise la disjonction de Hayy avec ses semblables et donc du discours ésotérique avec le discours exotérique.

Dans la tradition soufie, il nous est arrivé de visiter l'un des plus grands maîtres de la mystique musulmane, Sidi Benaouda (cité supra) et nous lui avons posé cette question : Quelle est la fonction du langage dans l'initiation du « *mûrid* », c'est à dire celui qui demande son initiation par un maître ?

Il nous répondit que: « *la langue est un des voiles les plus sombres de l'essence de la connaissance, mais elle nous permet au moins de nous référer au sens par simple allégorie* », puis d'ajouter que: « *la vérité est muette et aveugle* ».

Ces propos recueillis au sein même de la confrérie soufie d'obédience Chadouliya (62) nous permettent de comprendre la vision mystique qui a permis à notre auteur de reprendre ces « *waridat* » (63) et ainsi de les exprimer sous la forme métaphorique dans son récit.

Concernant les voiles qui occultent la vérité, le narrateur de Hayy en fait part dans le récit, premièrement par l'intrusion de l'homme dans l'univers muet de Hayy ibn Yaqdhân. Le narrateur rapporte que Hayy qui avait déjà atteint le bonheur et l'extase sublime dans sa parfaite solitude: « *il ne quittait sa caverne qu'une fois par semaine pour prendre la nourriture qui se présentait à lui* » p.102. Il aperçut Açal lors d'une de ses sorties nécessaires, il entendit sa voix implorer son seigneur dans ses prières car le narrateur nous dit qu'Açal était venu dans cette île pour fuir les hommes et rechercher la vérité puisque les hommes de son époque l'en empêchaient par leur répugnance à la spéculation intuitive sur les questions de Dieu.

Hayy se détourna de ses visions extatiques à cause de l'intrigue que lui donnait la présence de cette créature qu'il n'avait jamais vue auparavant sur l'île mais qui l'attirait curieusement de par sa ressemblance avec lui. Açal qui fut pris d'effroi à la vue de ce sauvage, prit la fuite mais fut vite rattrapé par l'homme-animal. Il comprit qu'il ne lui voulait aucun mal et essaya de lui parler.

«Açal avait appris la plupart des langues, et il y était expert. Il adressa donc la parole à Hayy ibn Yaqdhân, et lui demanda des renseignements sur lui, dans toutes les langues qu'il connaissait, s'efforçant de se faire comprendre de lui, mais en vain; Hayy dans tout cela admirait ce qu'il entendait, sans en saisir le sens, et sans y voir autre chose que l'affabilité et le bon accueil. En sorte que chacun d'eux considérait l'autre avec étonnement.(...) mais l'intuition extatique ne lui revenait pas promptement, il jugea bon de demeurer avec lui dans le monde de la sensation jusqu'à ce que, ayant approfondi son cas, il ne restât plus en son âme aucune curiosité à son endroit, ce qui lui permettrait alors de revenir à sa station sans que rien vînt l'en distraire. De son côté Açal, voyant qu'il ne parlait point, fut rassuré touchant les dangers qu'il pouvait faire courir à sa dévotion; il espérait lui enseigner le langage, la science, la religion, mériter là une des plus grande récompense et s'approcher de Dieu davantage

Par la langue chacun eut connaissance de la science que possédait l'autre, et ce fut aussi pour Açal un renforcement de sa foi envers Dieu et ses prophètes. Les yeux de son cœur s'ouvrirent, le feu de sa pensée s'alluma; il voyait s'établir la concordance de la raison et de la tradition; les voies de l'interprétation allégorique s'offraient à lui; il ne restait plus dans la voie divine rien de difficile qu'il ne comprit, rien de fermé qu'il

ne s'ouvrit, rien d'obscur qui ne s'éclaircit : il devenait un de ceux qui savaient comprendre. Dès lors, il considéra Hayy ibn Yaqdhân avec administration et respect; il s'attacha à la servir, à l'imiter, à suivre ses indications pour les œuvres, instituées par la loi révélée, qu'il aurait l'occasion d'accomplir, et qui avait apprises dans sa religion » H.I.Y.p.107.

La science qu'avait reçue Açal de Hayy était salvatrice pour son âme, mais celle reçue par Hayy de la tradition religieuse des hommes ne l'était point puisque, lorsqu'il accompagna son nouvel ami dans l'île voisine pour leur enseigner les voies de la spéculation intuitive:

« il comprit, avec une certitude absolue, que les entretenir de la vérité pure était chose vaine, qu'arriver à leur imposer dans leur conduite un niveau plus relevé était chose irréalisable (...) qu'il y a des hommes pour chaque fonction, que chacun est plus apte à ce en vue de quoi il a été créé » H.I.Y.P.112.

La disjonction avec le langage exotérique installe le récit de Hayy dans un univers privilégié où le narrataire est contraint lui aussi de sortir de cet espace linguistique traditionnel pour rejoindre la seule signification de l'œuvre en dehors des contraintes lexicales car, nous l'avons dit, le récit initiatique s'engage dans la quête de l'essence des mots et non celle de Dieu.

La synthèse de ces cinq cycles constitue le personnage archétype qui a science de tout mais dont l'univers reste clos. Il arrive dans une station inaccessible aux non initiés car il devient l'être non pénétrable mais qui pénètre toute chose dans une sorte de conjonction avec l'être nécessaire c'est à dire Dieu.

Toutefois la nature de cette conjonction est indéfinissable, alors comment aurait-elle lieu dans la littérature puisque ce n'est qu'un roman allégorique ?

Bibliographie

Ibn Thophail: Hayy Ibn Yaqdhân, Traduction française de Léon Gauthier Beyrouth, imprimerie catholique, 1936 (roman)-

Martin Lings: Un Saint musulman du vingtième siècle, Le Cheikh Ahmed al Alaoui, Editions traditionnelles, Quai Saint-Michel. Paris V 1978(Héritage et testament spirituels)-

Tierno Bokar : Vie et enseignement de Tierno Bokar par Amadou Hampaté Bâ, Edition du seuil, 1980,
(Biographie)Ouvrages cités:-

Aldous Huxley: La philosophie éternelle, librairie Plon, édit. Seuil 1977- André Breton: Manifeste du
surréalisme, Gaillimard. 1944- André P.J. (Général):

Profil d'une oeuvre, Hatier, 1981- Bennabi Malek:

Le problème des idées dans le monde musulman,Ed. El-Bayinnate, Alger 1990.-

Bourneuf Roland: L'organisation de l'espace dans le roman, études littéraires. Québec, les presses de l'université,
laval, 1970-