

RECENT POLISH PUBLICATIONS ON IRAN
(II)

Anna KRASNOWOLSKA

SOME KEY FIGURES
OF IRANIAN CALENDAR MYTHOLOGY
(Winter and Spring)

Kraków 1998
In small 8*, pp. 261. Paper.
Price: \$ 24.00

Contents:

Introduction	7
1. Iranian Calendars	25
2. Popular time-reckoning. Čelle and hesāb-e mard	49
3. Winter and spring festivals	65
4. Calendar mythology and its heroes	81
5. Rapihvin and Siyāvuš	101
6. Bābā-ye Dehqān	121
7. Hazrat-e Xezr	141
8. Kuse	161
9. The New Year Kig and the New Year Queen	181
10. The Old Woman	203
Conclusions	223
Bibliography	239

Available from:
The Enigma Press

ul. Borsucza 3/58, 30-408 Kraków, Poland

Fax: [48 12] 422-67-93 ; E-mail: zjkapera@vela.filg.uj.edu.pl

FOLIA ORIENTALIA
VOL. 35 1999
PL ISSN 0015-5675

DIANE STEIGERWALD

LA MYSTIQUE DE JALĀL AL-DĪN RŪMĪ (m. 672/1273)
PAR LA DANSE COSMIQUE DES DERVICHES TOURNEURS*

Dès l'instant où tu vins en ce monde de l'existence, une échelle fut placée devant toi pour te permettre de t'enfuir. D'abord, tu fus minéral, puis tu devins plante; ensuite, tu devins animal: comment l'ignorerais-tu? Puis tu fus fait homme, doué de connaissance, de raison, de foi; considère ce corps tiré de la poussière: quelle perfection il a acquise! Quand tu auras transcendé la condition de l'homme, tu deviendras, sans nul doute, un ange. Alors, tu en auras fini avec la terre; ta demeure sera le ciel. Dépasse même la condition angélique; pénètre dans cet océan, afin que ta goutte d'eau puisse devenir une mer (Rūmī 1977: 87, 89).

Les derviches tourneurs: une *ṭarīqa* (voie) ṣūfīe de l'islām

La *ṭarīqa* (voie) mawlawiyya apparut à l'époque du ṣūfī Jalāl al-dīn Rūmī, mais en fait c'était beaucoup plus son fils Sultān Walad qui en était le véritable organisateur. Jalāl al-dīn Rūmī naquit à Balkh au Khurāsān en 605/1207. Son père Bahā' al-dīn Walad était un maître ṣūfī éloquent et un théologien qui avait de nombreux disciples. En 1219, sa famille par crainte de l'invasion mongole, quitta Balkh et partit pour un long voyage. Ils allèrent faire le pèlerinage à La Mecque. Puis à Nishāpūr, Jalāl al-dīn Rūmī eut la chance de rencontrer le célèbre ṣūfī Farīd al-dīn 'Attār (m. circa 627/1229) qui lui donna

* J'ai été invitée par les animateurs de l'émission *Second Regard* de la télévision de Radio-Canada à assister au spectacle des derviches tourneurs le 30 septembre 1998 au Centre Pierre-Péladeau à Montréal. Madame Jocelyne Allard, journaliste, m'a posé des questions sur le spectacle et l'importance du sufisme dans l'islām. Lorsque nous donnons des dates, nous indiquons en premier la date hégirienne suivie de la date chrétienne correspondante. La majorité des versets qur'āniques viennent de la traduction de Denise Masson, sauf dans le cas où le contexte de la traduction ne convient pas. Cf. *Le Coran*, 2 vols, Paris, Gallimard, 1967.

son *Asrār Nāma* (*Livre des secrets*) et lui prédit qu'il enflammerait le cœur de tous les amants mystiques. Après plusieurs années de voyage, la famille de Rūmī était invitée par le Sultān saljūqide 'Alā' al-dīn Kaykobād à s'installer à Qūniya (Konya) où il fit construire un collège pour Bahā' al-dīn Walad. À l'adolescence Rūmī épousa la fille d'un homme de noble origine le Ḥujjat Sharīf al-dīn Lālā de Samarkand. Sa femme d'une beauté sans pareille s'appelait Jawhar Khātūn (Meyerovitch 1977: 8-10).

De 1240 à 1244, Jalāl al-dīn Rūmī enseignait la jurisprudence (*fiqh*) à son collège de Qūniya (Konya). Sa carrière de professeur semblait toute tracée lorsqu'à l'âge de trente-sept ans, sa rencontre avec le grand Sage Shams al-dīn de Tabrīz vint bouleverser sa vie. Le nom du personnage mystérieux Shams al-dīn signifie « Soleil de la religion ». Dorénavant Rūmī deviendra un mystique embrassé d'amour divin (Meyerovitch 1977: 13). Pour Rūmī, Shams al-dīn est l'Homme parfait (*al-Insān al-kāmil*), celui qui a atteint le niveau spirituel le plus proche de Dieu de son époque. Rūmī disait au sujet de Shams al-dīn: « À côté de sa Lumière, le soleil n'est qu'un atome — cet homme est plus lumineux que le monde » (Meyerovitch 1977: 51). Shams al-dīn de Tabrīz resta deux ans avec Rūmī avant de disparaître mystérieusement, probablement assassiné. Rūmī décrivait ses expériences d'extase avec Shams al-dīn dans son *Dīwān* qu'il lui dédia et dans le *Mathnawī* avant de disparaître en 672/1273. Rūmī disait que plusieurs chemins mènent à Dieu, mais qu'il avait choisi celui de la danse et de la musique (Meyerovitch 1977: 40). Ses disciples continueront à méditer sur ses œuvres et à pratiquer la danse cosmique (*samā'*) qui est l'aliment des amants de Dieu.

La *ṭarīqa* mawlawiyya se développa sous la dynastie turque saljūqide, puis lors de la création de l'État ottoman. Plusieurs Sultāns accordaient beaucoup d'importance à cette voie ṣūfite qui prenait de l'expansion. En 1925, Mustafa Kemal Atatürk (m. 1938) qui considérait la religion comme un frein à ses efforts de modernisation de la Turquie, ordonna par la loi 677 la fermeture de toutes les loges derviches du pays. De nos jours, les derviches tourneurs célèbrent le 30 septembre de chaque année l'anniversaire de la mort de Rūmī. Ils n'ont plus le droit de pratiquer leur foi comme un véritable culte, par contre leurs activités s'inscrivent dans le cadre du développement culturel turc. Il existe deux principaux groupes de derviches tourneurs: l'un à Qūniya (Konya) et l'autre à Istanbul.

La *ṭarīqa* mawlawiyya fait partie de la branche ṣūfite de l'islām. Le ṣūfisme c'est l'islām du cœur. Les ṣūfis prennent le Prophète Muḥammad comme modèle et essaient de revivre ses expériences mystiques. Ils se remémorent les retraites fréquentes du Prophète sur le mont Hira', son voyage nocturne (*isrā'*) de La Mecque à Jérusalem, son ascension spirituelle (*mi'rāj*) et la

première fois que le Prophète a reçu la révélation la nuit de la puissance (*laylat al-qadr*).

Pour les ṣūfis, les rites obligatoires de l'islām (la profession de foi (*shahāda*), la prière cultuelle (*ṣalāt*), l'aumône légale (*zakāt*), le jeûne (*sawm*) au mois de ramadān, le pèlerinage (*ḥajj*) à la Mecque) ne sont pas suffisants pour être gratifié de la Lumière divine (*Nūr*). Un effort d'ascèse est requis, en plus de pratiquer les devoirs religieux, il faut aussi s'adonner à d'autres pratiques comme la danse cosmique (*samā'*), la réminiscence (*dhikr*) d'un Attribut ou de plusieurs Attributs divins, il faut aussi avoir une attitude exemplaire reflétant l'honnêteté et l'intégrité etc.

Le ṣūfisme a souvent été mal perçu au cours de son histoire à cause de son caractère singulier. La quête mystique de la Déesse n'est pas à la portée de tout le monde, mais elle dépend de la Grâce divine. Les ṣūfis ont tendance à minimiser les différences religieuses entre les communautés, ils soutiennent un point de vue universel exemplifiant les qualités morales de chaque personne. Ils s'attachent plus à l'essence de la religion qu'à son aspect extérieur. Ils vont au-delà de la signification littérale et essaient de saisir le sens premier des révélations, des maximes du Prophète et de ses gestes quotidiens. Ils cherchent à vivre des expériences mystiques semblables à celles de Muḥammad. Les ṣūfis ont été persécutés par le passé. Ces persécutions ont culminé par l'exécution du mystique musulman Manṣūr al-Ḥallāj (m. 309/922) qui avait dit comme Jésus-Christ: « Je suis la vérité ». C'est Abū Ḥamid al-Ghazzālī (m. 505/1111), à la fois ṣūfi et théologien, qui réussira à redonner au ṣūfisme une place honorable dans le monde musulman.

Ceux qui suivent la voie exotérique s'attachent au monde visible et observent la loi religieuse du Qur'ān à la lettre. Leurs actions sont orientées vers la vie matérielle. Ils ont une vision plus concrète et plus rationnelle du monde. Ils ne sont pas ouverts à la facette mystique du message Prophète. Les ṣūfis font partie de la voie ésotérique. Ils s'attachent à découvrir ce qui est caché et recherchent la Vérité de la loi religieuse (*shar'*) et le sens spirituel (*bāṭin*) du Qur'ān. Ils cherchent à s'élever spirituellement et à se rapprocher le plus près d'Allāh.

Le ṣūfisme au cours de son histoire a été influencé par divers courants comme le judaïsme, le christianisme, l'hindouisme, le bouddhisme et la philosophie néoplatonicienne. Comme l'affirme Louis Massignon (m. 1962, un spécialiste du ṣūfisme classique), le ṣūfisme demeure néanmoins une partie intégrante de l'islām, il prend racine dans le Qur'ān et les ṣūfis choisissent Muḥammad comme modèle. Le ṣūfisme a sans aucun doute été davantage marqué par les expériences mystiques du Prophète lui-même et par le message qur'ānique.

Le Qur'ān invite les croyants à prier longuement leur Seigneur: « Invoque le Nom de ton Seigneur à l'aube et au crépuscule! [Une partie] de la nuit, prosterne-toi devant Lui! Glorifie-Le de nuit, longuement! » (LXXVI: 25-26) Il accorde plus d'importance à la réminiscence (*dhikr*) qu'à la prière rituelle (*ṣalāt*) (XXIX: 44-45). Il décrit la réalité transcendante de l'être humain (XXXII: 7-9; XVII: 85) par l'esprit (*rūḥ*) qui lui a été insufflé.

Le ṣūfisme a aussi grandement été marqué par le shī'isme à travers l'Imām 'Alī et ses successeurs légitimes. D'après 'Abd al-Raḥmān Ibn Khaldūn (m. 808/1406), célèbre historien et sociologue, les ṣūfis se sont inspirés de la notion shī'ite de l'Imām infaillible pour développer leur théosophie. Plusieurs ṣūfis remontent leur chaîne de Shaykhs au premier Imām 'Alī qui a hérité de la connaissance ésotérique intérieure et cachée du Qur'ān.

Les ṣūfis se sont parfois inspirés de Salmān le Perse (Salmān-i Farsī) : compagnon et membre spirituel de la Famille du Prophète. Salmān le Perse était d'abord un zoroastrien qui se convertit au christianisme et qui partit à la recherche du Prophète de l'islām. Sa quête de la guidance constante de l'Éternel est devenue son but ultime. Pour se réaliser intérieurement, la personne doit accepter le secours d'un Guide divinement élu qui lie les deux mondes (spirituel et matériel).

L'enseignement ésotérique transmis par les mystiques est commune à l'ensemble des religions car l'objet de la quête est la Dêité. Les moyens véhiculés sont assez semblables et il est possible de faire des comparaisons, cela veut dire tout simplement que les religions ont des valeurs communes accordant une importance à l'être humain, au Créateur et à leur relation.

Rapprochement de l'enseignement de Rūmī avec celui de quelques mystiques chrétiens

Le christianisme au XII^e siècle a connu une période d'épanouissement grâce aux traductions des œuvres grecques, arabes et juives en latin par l'école de Tolède. À l'époque de Rūmī, i.e. au XIII^e siècle, le monde chrétien est marqué par la percée de l'aristotélisme. Ce qui est nouveau, c'est qu'au XIII^e siècle l'ensemble de l'œuvre d'Aristote est connu, en même temps que celle de ses commentateurs arabes. Aristote était considéré comme la source la plus valable de la philosophie. Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin essaient d'intégrer des éléments de l'aristotélisme dans leur théologie. Quant aux Juifs, ils étaient depuis le VII^e siècle sous le règne de l'islām. Ils redécouvraient la spéculation philosophique grecque par l'intermédiaire des musulmans au IX^e siècle. Plusieurs philosophes juifs apprenaient l'arabe et

leur pensée théologique et philosophique était en plein essor et atteignit son apogée avec Moïse Maïmonide (m. 1204).

L'islām partage l'essentiel de sa foi avec le judaïsme et le christianisme. Il existe pourtant une différence fondamentale avec le christianisme, on ne trouve pas dans l'islām de monastère, les membres des confréries ṣūfies ont le droit de se marier. Le mariage est fortement encouragé et contribue à faire avancer spirituellement ceux qui assument aussi bien leur responsabilité familiale que leur responsabilité spirituelle. Un des messages fondamentaux de l'islām est la notion d'équilibre entre la vie matérielle et spirituelle. Celui qui négligerait ses responsabilités matérielles pour se consacrer uniquement à la vie spirituelle ne peut avancer spirituellement de manière efficace.

Les musulmans comme les Chrétiens et les Juifs doivent accomplir de bonnes actions pour le bien-être de la communauté (aider les plus démunis, vivre dans un esprit de fraternité etc.). Les principes éthiques constituant l'essence de la foi en un Dieu unique sont les mêmes. Les mystiques juifs, chrétiens et musulmans expliquent souvent que la voie intérieure est ardue à suivre et qu'ils doivent patienter jusqu'à ce qu'ils obtiennent le don de la Grâce. Ils insistent sur la nécessité de suivre la guidance d'un Mentor, d'un Guide, d'un Modèle ou d'un Prototype.

Le plus souvent le modèle pour les mystiques chrétiens est Jésus alors que les musulmans prennent l'exemple de certains grands Prophètes ou Sages (Abraham, Melchisédec, Noé, Moïse, Élie, Jésus, Muḥammad, 'Alī, Khidr, Dhū al-Qarnayn, etc.). Du point de vue musulman, il ne faut pas diviniser Jésus puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu, Jésus symbolise par contre le plus haut niveau spirituel qu'un être humain peut atteindre: celui de l'Homme parfait (*al-Insān al-kāmil*). Pour un Chrétien, c'est uniquement par l'intermédiaire de Jésus que l'on atteint Dieu. Alors que pour Rūmī, c'est par l'intermédiaire de l'Homme parfait (Shams al-dīn de Tabrīz) que l'on peut atteindre l'union avec Dieu. Rūmī écrivait: « Sans le secours salvifique de mon Seigneur Shams al-Ḥaqq de Tabrīz, nul ne peut contempler la Lune, ni devenir la mer » (Rūmī 1977: 17).

Il est possible de faire des parallèles entre l'enseignement des mystiques chrétiens et celui de Rūmī. Le mystique chrétien saint Bernard de Clairvaux (m. 1153) recherchait la Sagesse et non pas la science (saint Bernard 1945). Pour lui, la Sagesse c'était Jésus connu, contemplé, goûté, senti par les sens spirituels. De façon analogue, Rūmī était ébloui par Shams al-dīn de Tabrīz qui était, d'après lui, plus lumineux que le monde. Il existe plusieurs versions de sa rencontre avec Shams al-dīn. Rūmī était assis au bord d'un bassin, et il avait posé quelques livres près de lui. Shams al-dīn jeta tous ses livres dans l'eau. Rūmī demanda: pourquoi as-tu fait cela? Plusieurs de ces

livres étaient très importants, Shams al-dīn retira les livres un à un sans qu'ils fussent mouillés. D'après Shams al-dīn, Rūmī est rendu à un niveau spirituel tellement élevé qu'il n'a plus besoin de livre. La connaissance que Shams al-dīn va transmettre à Rūmī n'est pas une connaissance livresque mais il s'agit plutôt de la plus haute Sagesse (*ma'rifat*). Parallèlement la connaissance que le Christ transmet à saint Bernard est aussi la Sagesse.

Le mystique saint François d'Assise (m. 1226) était promis à une destinée temporelle brillante. Il fut transformé par une relation mystique avec le Christ en croix. Il comprit que chercher le Christ devait être le but de sa vie. Il cherchait à devenir Jésus, à l'imiter jusqu'à en être revêtu. De même, Rūmī laissera tomber la gloire d'une destinée temporelle brillante pour suivre la guidance de Shams al-dīn de Tabriz. Rūmī enseignait dans un collège de Qūniya (Konya) la jurisprudence et la théologie. Sa carrière de professeur semblait toute tracée quand sa rencontre avec Shams al-dīn vint bouleverser sa vie et faire de lui un mystique embrasé d'amour divin.

Selon le mystique saint Bonaventure (m. 1274), il y a trois voies de la vie spirituelle (saint Bonaventure 1942): i) l'âme prend conscience de sa misère, ii) elle apprend à goûter à la vie illuminative. Elle se rapproche de Dieu, sa confiance croît et elle sent la présence de Jésus plus grande. Elle cherche à apercevoir la Lumière de Jésus. iii) L'âme entre dans la vie unitive, celle de l'amitié stable avec le Seigneur, celle de l'union avec Jésus et de l'extase. À travers ses œuvres, Rūmī décrit aussi trois voies similaires de la vie spirituelle: i) l'âme prend conscience de sa précarité parce qu'elle est éloignée de sa source le monde spirituel. ii) Rūmī cherche à se rapprocher de l'Homme parfait (Shams al-dīn de Tabriz) et à être illuminé par sa Lumière. iii) Même lorsque Shams al-dīn est parti, Rūmī prend conscience qu'il est devenu un avec Shams al-dīn. Lui et Shams al-dīn ne forment qu'une seule et même Lumière. Ces relations très intenses sont rapportées dans ses poèmes qui sont de vifs intérêts pour aussi bien les musulmans que les non-musulmans.

La fascination des derviches tourneurs sur les occidentaux

L'enseignement de Jalāl al-dīn Rūmī fascinent les occidentaux par sa portée universelle. Rūmī s'inspire du Qur'ān (IV : 1; VI : 98; VII : 189) dans lequel tous les êtres humains viennent d'une seule et même âme (*nafs*); selon lui, l'objectif des êtres humains est de redevenir un avant de retourner vers leur Seigneur. Pour avancer spirituellement, il faut d'abord vivre dans un esprit de tolérance (Steigerwald 1997b: 23-30) et de fraternité avec son en-

tourage. On ne peut atteindre l'union avec Dieu si l'on ne vit pas en harmonie avec ses semblables.

Rūmī avait une conception « monoréaliste » du monde. Dieu et le monde ne font qu'un. Dieu est à la fois transcendant et immanent. Il est essentiel, pour Rūmī, de respecter son environnement puisque Dieu est derrière toute chose. Il faut donc respecter le monde terrestre, incluant les végétaux, les animaux, les êtres humains et l'Univers entier (vision holistique). L'idée sous-jacente de ce respect est la protection de notre environnement. Quand on néglige l'environnement, en le polluant ou en le remplissant de déchets, on ne peut avancer spirituellement. On devient incapable de percevoir Dieu en toute chose.

Rūmī a repris des idées de la conception du monde hellénique et plus particulièrement celle de Platon selon laquelle le monde est divisé en deux parties: le monde spirituel (intelligible) et le monde matériel (physique). Il s'est sans doute inspiré des penseurs grecs pour décrire la notion de mouvement circulaire qui était élaborée par Pythagore et les hermétistes comme un mouvement parfait. Ces circumbulations sont des répliques des révolutions des corps célestes autour du Soleil dans la voie Lactée. Bien que les idées maîtresses s'inspirent grandement des Sages helléniques, l'œuvre poétique de Rūmī est très originale et s'inscrit bien dans la continuité du ṣūfisme de l'époque.

L'enseignement de Rūmī reste actuel et contemporain. Les occidentaux ont d'abord été fascinés par ses poésies traduites par Reynold Nicholson (m. 1945) du persan en anglais qui sont apparues au début de notre présent siècle (Nicholson 1925). Ils ont été fascinés par la beauté et la profondeur de son œuvre poétique et magistrale. Le contenu de ses écrits apporte une contribution au monde spirituel et au cheminement pour la réalisation intérieure. Les principes du monde spirituel restent toujours les mêmes, ils sont valables pour toutes les époques. L'enseignement de Rūmī est avant tout un message d'amour et par dessus tout un message d'amour de la Dêité. Les occidentaux, qui connaissent le mysticisme judéo-chrétien, en quête de sens et d'absolu peuvent s'identifier à cette mystique musulmane. Ils peuvent comprendre le cheminement spirituel tracé par Jalāl al-dīn Rūmī concernant les étapes de la gradation de l'âme pour une vision de l'Ineffable, ces descriptions de la topographie spirituelle sont des informations tangibles pour celui ou celle qui est initié aux textes symboliques et aux interprétations anagogiques.

Pour Rūmī, le but de la danse cosmique (*samā`*) est l'union avec le Bien-Aimé. Tous les atomes de l'Univers dansent et sont épris du Soleil dont rien ne peut être dit. L'attraction gravitationnelle des corps célestes ordonne le

mouvement circulaire des planètes. De même, l'épanchement des âmes humaines suit le même dessein divin. La danse cosmique a quelque chose de fascinant puisque c'est un moyen artistique de se rapprocher de Dieu. C'est un moyen de prendre conscience que tout être humain ne fait qu'un avec l'Univers qui a été façonné par Dieu. « Dans les cadences de la musique, disait Rūmī, est caché un secret; si je le révélais il bouleverserait le monde » (Meyerovitch 1977: 40).

Le rituel de la danse cosmique a un caractère hautement symbolique qui captive les gens. La musique débute tristement pour s'achever dans l'allégresse. La mélodie des poèmes, les rotations incessantes créent un état psychique qui donne aux danseurs une impression de lévitation et d'envol spirituel. La danse cosmique représente l'ascension de l'être humain vers son Seigneur. Le chapeau en poil de chameau des danseurs symbolise la pierre tombale, la robe blanche le mystère de notre âme. En enlevant leurs manteaux noirs, les danseurs vivent une nouvelle naissance. Au début, le danseur a les bras repliés en croix sur le cœur invoquant l'Unité divine. En commençant à tourner, les bras s'ouvrent: le bras droit dirigé vers le ciel, prêt à recevoir la Grâce divine alors que le bras gauche est dirigé avec son regard vers la terre. Les danseurs désirent ainsi transmettre le don de la Grâce aux participants.

Le spectacle devient l'élément catalyseur qui favorise un échange culturel et religieux. Le monde est un petit village, ne serait-il temps de bâtir des ponts entre les religions? La spiritualité et le mysticisme de chacune des religions ont beaucoup de choses en commun et le dialogue œcuménique devrait être entrepris à ce niveau, car tous les mystiques ont un but commun: de s'unir et s'annihiler dans l'Océan divin. Les ṣūfīs ont tendance à minimiser les différences religieuses et dogmatiques entre les communautés, ils adhèrent à une vision universelle. Ils s'attachent plus à l'essence de la religion qu'à son aspect extérieur. Pour un ṣūfī, si un Chrétien faisait la profession de foi suivante: « Il n'y a qu'un seul Dieu » et « Jésus est le Messager (*Rasūl*) de Dieu » cela serait techniquement valide. Cette profession de foi s'accorderait avec l'esprit de l'islām.

Il y a plusieurs thèmes sur lesquels on peut amorcer un dialogue inter-religieux. Par exemple l'importance de Jérusalem pour les Juifs, les Chrétiens et les musulmans. Pour les ṣūfīs, la visite spirituelle de Muḥammad de Jérusalem aboutit à une sorte de circumbulation autour d'une enceinte fermée. Jérusalem a été la première *qibla* (pôle de la prière) et sera aussi leur dernière. Elle est la Cité de la suprême Hégire. Elle représente le lieu d'origine et le lieu de retour vers Dieu. Elle est la station de l'élévation spirituelle (Steigerwald 1997a: 95-109).

Résumé: La venue des derviches tourneurs à Montréal était un événement inusité. Ce texte est une explication de l'importance de cet événement relatant l'essentiel de l'enseignement de cette « confrérie ṣūfīe ». En marge de cette réflexion, nous soulignons la nécessité du dialogue œcuménique entre les religions abrahamiques qui devient le trait d'union essentiel pour le monde contemporain. De plus, ce texte explique pourquoi les occidentaux s'intéressent à ce groupe mystique.

Summary: The coming of the Whirling Dervishes to Montreal was an unusual event. This text is an explanation of the essential teaching of this „Ṣūfī brotherhood”. Aside from this reflection, we underline the necessity of the ecumenic dialogue between Abrahamic religions which becomes the essential bond for the contemporary world. Furthermore, this text explains why Westerners are fascinated by this mystical group.

Bibliographie

Ṭaṭṭār, Farīd al-dīn.

1985 *Asrār Nāma*, traduit par Christiane Tortel dans *Le livre des secrets*, Paris, Les Deux Océans.

Bernard de Clairvaux (saint)

1945 *Cantica Canticorum*, traduit par Marie-Magdeleine Davy dans *Œuvres*. 2 tomes. Paris, Aubier.

Bonaventure (saint)

1942 *Triplici via [de] alias Incendium amoris*, traduit par P. Val.-M. Breton dans *La triple voie de saint Bonaventure*. Paris, Éditions franciscaines.

Meyerovitch, Éva de Vitray

1977 *Rûmî et le soufisme*. Paris, Seuil.

Rūmī, Jalāl al-dīn

1925 *Mathnawī*, édité et traduit par Reynold Allende Nicholson. Leyde, E. J. Brill.

1958-1962 *Dīwān-Shams-i Tabrīz*, édité par Badī' al-Zamān Furūzānfar. Téhéran.

1976 *Fīhī mā fīhī*, traduit par Éva de Vitray Meyerovitch dans *Le livre du dedans*. Paris, Sinbad, 1976.

1977 *Dīwān-i Shams-i Tabrīz*, extrait traduit et commenté par Éva de Vitray Meyerovitch dans *Rûmî et le soufisme*. Paris, Seuil.

Steigerwald, Diane

1997a «Jérusalem: ville de l'ascension de Prophète Muḥammad», *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 26, 1: 95-109.

1997b «La tolérance de l'islām face au polythéisme et aux autres religions monothéistes?» *Cahiers des Études anciennes*, 33: 23-30.

FOLIA ORIENTALIA
VOL. 35 1999
PL ISSN 0015-5675

GÁBOR TAKÁCS

HISTORY OF PERO K IN AFRO-ASIATIC PERSPECTIVE

Pero, a language of the Bole-Tangale group was chosen as subject to the present investigation. The Bole-Tangale languages represent a distinct group within West Chadic, a subbranch of Chadic, which belongs to the family of Afro-Asiatic (Semito-Hamitic) languages. This family falls into 5 or 6 branches: Semitic, Egyptian, Berber, Cushitic, Omotic (treated sometimes as West Cushitic), and Chadic.

In her West Chadic comparative-historical phonology, Olga Stolbova (1987) has already placed Bole-Tangale phonological system in a West Chadic perspective – but without the evidence of Pero (whose dictionary was published in 1985 by Z. Frajzyngier). In the paper I offer a contribution to her results on the history of Pero k on the basis of the new Pero lexical material in a wider Afro-Asiatic perspective with special emphasis on the Afro-Asiatic branches of ancient attestation: Egyptian and Semitic where the consonant correspondences are best known.

The present contribution is a fruit and part of a greater project for a description of the Afro-Asiatic origin of the entire Pero vocabulary and consonantism. During the work on this project I could preliminarily elaborate the consonant correspondences between Pero ~ Egyptian ~ Semitic on the basis of a much larger material than that presented in this paper. For all these correspondences see the table following the etymological analysis.

Pero k = Eg. k ~ t < AA *k

Pero káaǰò ~ káǰá ~ kíǰà “to move” [Frj. 1985, 34] ||| Eg. kz “freier Lauf” (PT, Wb V 139, 2).

Pero kálù “to gather” [Frj. 1985, 35] | Sha hwalǝŋ [Sha h- < *k- regular “alle” [Jng. 1970, 285] ||| Eg. tñw ~ once trw [< *klw] “jeder ..., jedermal wenn ...” (PT, Wb V 377-379) ||| SCu.: Dahalo ʾákkale “all” [Ehret 1980,