



Médecine musulmane et magie en Inde

Fabrizio Speziale

► **To cite this version:**

Fabrizio Speziale. Médecine musulmane et magie en Inde. Séminaire sur la magie islamique, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Apr 2009, Paris, France. <halshs-00584751>

HAL Id: halshs-00584751

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00584751>

Submitted on 10 Apr 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

MEDECINE MUSULMANE ET MAGIE EN INDE

F. Speziale

(Jeudi 2 avril 2009, 18h-20h, Salle de conférences (1^{er} étage), 96 bd Raspail, séminaire A. Popovic & C. Hamès sur la magie islamique)

Le rapport entre médecine et magie dans le monde musulman n'a pas encore été l'objet d'études systématiques, soit pour ce qui concerne le monde arabe, soit pour ce qui concerne le monde persan et indien. Malgré le manque de recherches approfondies, la vision dominante parmi les orientalistes et les historiens de la médecine musulmane a été toujours celle de considérer les influences de la magie et des sciences occultes parmi les raisons fondamentales de la décadence du savoir médical dans le monde musulmane à l'époque post-abbaside.

Il s'agit d'une thèse soutenue jusqu'à très récemment. Pour donner un exemple emblématique de ce courant de pensée, Ursula Weisser, dans le chapitre sur la médecine de l'histoire de la science musulmane éditée par Roshdi Rasheed, écrit qu'au XIII^e siècle la figure du médecin philosophe fut supplantée par celle du médecin juriste, expert en droit religieux. L'indice de ce déclin est caractérisé par l'importance grandissante des sciences occultes, comme l'alchimie, l'astrologie, la magie. Selon Weisser, dans la médecine de l'époque classique, dominée par l'empreinte rationaliste de la théorie galénique, l'influence des interprétations magiques et astrologiques fut insignifiante et gagna en autorité uniquement avec l'islamisation croissante de la médecine.

Cela correspond à mon avis à une reconstruction idéologique de l'histoire du savoir musulman, reflétant essentiellement des catégorisations scientifiques typiques de la pensée positiviste occidentale, qui résultent au contraire très peu utiles pour comprendre une culture scientifique comme celle du monde musulman. Il faut considérer que s'est seulement avec l'avènement de la science moderne - contemporaine à l'expansion coloniale de l'Europe - que les éléments ésotériques et religieux furent progressivement effacés de la conception occidentale de la médecine.

Pour récuser définitivement la thèse d'auteurs comme Ursula Weisser, il suffit à mon avis d'observer que ce sont des autorités classiques de la tradition médicale en langue arabe qui écrivirent sur la médecine talismanique et sur les remèdes naturels occultes. La science des propriétés (*khawass*), les attributs magiques des pierres et des animaux, les talismans et les influences astrales sont des sujets déjà traités par des médecins classiques tels 'Ali ibn Sahl al-Tabari, Thabit ibn Qurra (m. 901), al-Majusi, al-Razi et al-Kindi (m. 870). Sur la base des correspondances entre macrocosme et microcosme, les planètes et les signes du zodiaque s'accordent aux éléments, aux qualités naturelles, aux humeurs et aux parties du corps humain. Le calcul astronomique était considéré important afin d'établir le moment propice pour cueillir une drogue et comprendre les cycles de crise de la maladie (*buhran*).

On se demande s'il est correct de faire de la sacralisation du savoir médical qui s'est opérée en Islam, un processus anormal et décadent, typique du monde islamique, qui s'oppose au caractère profane et rationnel des sciences en dehors de l'Islam ?

Dans les civilisations dont les musulmans ont hérité les sciences qui sont les leurs, il existe en réalité des liens fondamentaux entre science médicale, sacralité et

magie. L'ancien savoir médical recueilli par les musulmans est déjà nourri d'aspects sacrés et ésotériques. Les Grecs considèrent que la médecine est un savoir lié à Apollon et à son fils Asclépios. La médecine est un art sacerdotal et Hippocrate même est un membre des Asclépiades, les prêtres médecins des sanctuaires d'Asclépios. La doctrine des quatre éléments remonte à la pensée d'Empédocle d'Agrigente (V^e avant J.C.), le philosophe et thaumaturge qui puisa aussi aux doctrines orphique et pythagorique. Galien prévient que la science médicale qu'il enseigne doit être reçue comme l'initié reçoit la *teleté* dans les mystères éleusiniens (*De usu partium* VII, 14). La figure du médecin possesseur de savoirs occultes est aussi courante dans le monde chrétien, on pense à des figures comme celles de Aetius d'Amida et Alexandre de Tralles ainsi qu'aux détracteurs du galénisme comme Jérôme Cardan (m. 1576). Les historiens de la science européenne montrent bien le rôle tenu par une certaine attitude ésotérique dans la naissance de la pensée scientifique moderne. Il existe également un lien fondamental entre médecine, sacralité et magie dans les autres traditions scientifiques avec lesquelles les musulmans ont des contacts intellectuels importants, en particulier dans les mondes iranien et indien.

Dans cette conférence, je me concentrerai sur les remèdes à caractère talismanique et magique tirés de deux types de textes de matrice indo-persane : les ouvrages médicaux et les traités mystiques des soufis.

Plusieurs ouvrages médicaux indo-persans intègrent des invocations et amulettes. Il faut remarquer qu'en arabe, en persan et en ourdou, la *tibb* signifie soit 'médecine' soit 'magie', 'fascination'. Bien que dans la science musulmane, les frontières entre ces disciplines soient bien marquées, il existe entre elles des affinités et des analogies importantes, à commencer par la doctrine pivot des quatre éléments et natures, qui constitue le schème conceptuel le plus important partagé par la médecine avicennienne et la médecine talismanique. Les opérations de la médecine talismanique manipulent symboliquement les mêmes éléments et propriétés que les sciences naturelles. L'affinité entre lettres et natures en détermine l'usage thérapeutique. Ibn Khaldun explique qu'un talisman est comme un électuaire (*khamira*) composé d'éléments terrestres, aériens, aquatiques et ignés : « Les lettres ignées éloignent les maladies froides ... De même, les lettres aquatiques servent à repousser les maladies chaudes, comme les fièvres.»¹ Un tel principe est évidemment identique au *contraria contrariis curantur* de la thérapeutique *yunani* : le tempérament d'un talisman, comme un médicament, s'oppose à celui de la maladie.

L'historien indien Abd al-Qadir Bada'uni classe la talismanique parmi les sciences qui, comme l'arithmétique et l'astronomie, nécessitent l'usage de la faculté rationnelle², lorsque souvent, la même médecine n'a que le *statut* inférieur d'art appliqué. Il faut en plus rappeler que dans le monde musulman l'*abjad* n'était pas seulement utilisé dans la talismanique, mais il a été un 'abécédaire' partagé par plusieurs disciplines, utilisé en algèbre, en trigonométrie, sur les astrolabes, dans les chronogrammes, dans la notation musicale et également dans les pharmacopées, outre que pour la divination et l'écriture de talismans.

Jusqu'à l'époque coloniale, un médecin éminent comme Hakim 'Abd al-Latif, lorsqu'il définit la relation entre la médecine traditionnelle musulmane et la science, inclut la talismanique (*'ilm al-tilismat*) parmi les sept rameaux de la science naturelle,

¹ Ibn Khaldun 1968 III : 1105-1107.

² Al-Bada'uni 1973 III : 216.

en expliquant qu'elle s'occupe de mélanger les pouvoirs terrestres et célestes, et de rendre manifeste dans ce monde des choses étonnantes et cachées.

Je voudrais maintenant mentionner les exemples les plus importants de traités médicaux indo-persans incluant des remèdes à caractère magique et talismanique. Les premiers exemples de ce type remontent à l'époque du sultanat de Delhi. Ilyas ibn Shihab Ziya' dédie le *Rahat al-insan* (1377) au sultan Firuz Shah Tughluq de Delhi, un traité médical qui mentionne de traditions médicales du prophète et des imams, et comprend des sujets ésotériques tels l'*abjad*, les influences planétaires, des formules et des figures talismaniques.

Vers la même époque, à Dawlatabad (Deccan), Ziya' Muhammad 'Umar Ghaznawi compose le *Majmu'a-yi Ziya'*. Un chapitre (42ème) de ce traité est fondé sur le *Sirr al-maktum* attribué à Fakhr al-Din al-Razi et les instructions d'Hermès. Des talismans sont donnés pour plusieurs affections, incluant le sceau de Salomon (étoile à six branches), le symbole prophétique du contrôle sur les éléments naturels.

Un autre exemple de synthèse entre des remèdes pharmaceutiques et des amulettes et invocations est *Bahr al-manafi'* de Ziya ibn Khwajagi, dédié à Tipu Sultan de Mysore. On trouve aussi des traités composites de médicaments et amulettes pour les maladies des animaux.

Certains médecins indiens éminents étaient connus pour leur connaissance des sciences occultes et de la talismanique, dont le cas le plus célèbre est probablement celui de Mir Mu'min Astarabadi, un iranien qui migra au XVI siècle au Deccan, où devint le puissant *pishwa* du sultanat chiite de Golconde. Selon un récit, Mir Mu'min écrivit un talisman (*ta'widh*) sur le pilier soutenant une arche du palais royal, afin de protéger le sultan de la sorcellerie. Après l'époque qutbshahide, ce *ta'widh* acquiert la réputation de guérir les maladies et le lieu devient tellement célèbre que les médecins de la ville se retrouvent sans travail. Des médecins décident d'enlever le *ta'widh* et le jettent dans un puits, non loin de la ville. Les gens ne tardent pas à trouver le puits et à utiliser son eau avec le même succès qu'auparavant. Finalement, les médecins récupèrent le *ta'widh* et le cachent dans un endroit secret.

La connaissance des propriétés des plantes fait également partie du savoir que prophètes et soufis recevaient à travers la révélation et les états mystiques. Une plante révéla elle-même à Salomon la connaissance de ses propriétés médicales, lorsque le prophète faisait ses oraisons³. Miyan Nattha (m. 1618) de Sirhind, un éminent disciple du saint qadiri Miyan Mir (m. 1635), n'ayant aucune connaissance formelle en médecine, recherche durant la méditation un remède dans le '*alam-i malakut*, le monde subtil des formes spirituelles. Le prince moghul Dara Shukoh, dans sa biographie de Miyan Mir, rapporte qu'une grande bulle s'était développée sur la paupière de Miyan Mir. Le chirurgien consulté diagnostiqua une bulle causée par la pléthore du sang et prescrivit une saignée. Lorsque Miyan Nattha arriva et s'informa de l'état de son maître, il entra en contemplation (*muraqaba*) et indiqua ensuite le remède, une pâte de graines de concombre à étaler sur la bulle jusqu'à ce qu'elle disparaisse. Lorsque Miyan Mir l'interrogea sur l'origine d'un tel savoir, Miyan Nattha expliqua que durant la *muraqaba* il avait pénétré le '*alam-i malakut*, dans lequel le remède lui avait été dévoilé. Un autre qadiri, Mahbub Allah (m. 1895), apprend les formules de médicaments en état de dévoilement mystique (*kashf*).

³ Perho 1995 :117.

Certaines prescriptions sont directement reçues du Prophète et certaines de ‘Abd al-Qadir al-Gilani, le saint éponyme de la Qadiriyya.

Certains procédés et médicaments, en fonction de leurs éléments, peuvent être utilisés soit comme remèdes phytothérapeutiques soit comme remèdes talismaniques. Ce qui déjà est attesté dans la tradition grecque, où *φάρμακεία* signifie soit ‘médicament’, ‘remède’, soit ‘magie’, ‘incantation’, et ce terme est à peu près un synonyme de *μαγεία* (magie, incantation), selon une double valeur analogue à celle de *tibb* (médecine, magie) en persan et ourdou.

Il en va de même pour le *bakhur*, médicament à brûler et à inhaler, qui peut être composé de substances végétales ou fait par une écriture talismanique, ou les deux à la fois.

Un procédé analogue est le *fatila* ou *falita* (*palita* en hindi), une ‘mèche’ à brûler qui peut être imbibée de substances médicales ou formée par une écriture ou un symbole talismanique. Divers exemples de *fatila* à caractère pharmacologique se trouvent dans la *Qarabadin-i Qadiri* de Akbar Arzani, l’un des plus célèbres traités indiens sur la pharmacopée, qui fut dédié par son auteur à ‘Abd al-Qadir al-Gilani.

Plusieurs exemples de *falita* à caractère talismanique sont donnés dans le *Qanun Islam* de Ja‘far Sharif et Herklots. Dans l’article sur les *tilsam* de la deuxième édition de l’*Encyclopédie de l’islam* - article rédigé par C. E. Bosworth, J. Ruska et Carra de Vaux - on trouve écrit que ces figures dans le *Qanun islam* représentent des anges ou des animaux, ce qui n’est pas exact. Il s’agit en réalité de figures démoniaques et les but de ces *falita* est de chasser le diable, comme on peut le voir par cet exemple tiré du *Qanun Islam* (p. 241).

De nombreux exemples de *falita* sont donnés dans le *Fal-nama* en ourdou du soufi de Hyderabad, Husayn Wajudi Shah, qui donne aussi la *falita* de Hanuman, la divinité singe des hindous. Cette *falita* inclut trois carrés magiques et sert contre le *jinn* et pour les maladies du corps. Dans la figure suivant on trouve un autre exemple de *falita* pour chasser le diable, figurant dans ce cas un démon appelé Jânûs.

Certains *falita* n’incluent pas des figures démoniaques, comme celui dans la figure suivante qui est indiqué pour les problèmes des menstrues du sang. Certains incluent aussi des formules islamiques comme dans la figure suivante, représentant l’invocation *Ya Mannan*, c’est-à-dire Dieu le Bienfaisant.

Parmi les prescriptions pharmacologiques à caractère magique, il faut rappeler le cas de remèdes à prendre accompagnés par l’invocation de certaines formules. Un exemple important dans la tradition indienne est celui donné dans le *Nuskha dar fawa'id al-adwiya* (Prescription sur les bénéfiques des médicaments), un bref texte en persan attribué au mystique chishti Nasir al-Din Chirag-i Dihli (m. 1356) et qui selon la tradition orale chishti fut compilé par son neveu ‘Allama Kamal al-Din. Le texte combine les indications pharmacologiques avec des éléments à caractère magique et spirituel. Y sont décrites les propriétés de certaines substances et d’un *afsun* (incantation) : « Nasir al-Din a dit que celui qui prend du *bhangra siyah* (*Eclipta alba*) avant de manger et récite sept fois ce *afsun*, *sku amrt anam dkha jujua jut*, après un mois, sera guéri de toutes ses maladies ... après quatre mois, deviendra fort comme un tigre, au cinquième mois, ne subira plus la faim, au septième mois, verra les hommes de l’occulte (*mardan-i ghayb*), et au dixième mois, entrouvrira la porte de son *batin* ». Le sujet du médicament composé, ou panacée, dont les nombreuses propriétés varient en fonction de la durée du traitement, se retrouve déjà dans les traditions médicales des imams chiites, où cette panacée est appelée *al-shafiya*, celle

qui guérit, et est liée à la révélation prophétique. Dans le *Tibb al-aimma* des frères Ibn Bistam, on dit que Dieu envoya à Moïse cet antidote par l'intermédiaire de Gabriel lorsque le pharaon essaya d'empoisonner les israélites.

J'aimerais maintenant passer à la description des invocations et des talismans thérapeutiques qu'on retrouve dans les sources sufies indiennes.

L'invocation (*da'wa*) et l'écriture des talismans constituent des représentations différentes de la même chose : la parole sacrée et son langage symbolique. Le talisman est une invocation d'un symbole ou d'une formule qui est écrite, gravée. Le terme le plus utilisé en Inde pour désigner le talisman et l'amulette est *ta'widh*, dérivant de la racine *'awdha*, 'chercher refuge', qui revient au début des deux dernières sourates, les 'protectrices'.

Le répertoire de la talismanique islamique indienne est très vaste. Les supports de l'écriture peuvent être : coupes, plats, chemises⁴, flacons de parfum, peau de gazelle, pierres précieuses (camée), objets et lames en argent et autres métaux de forme rectangulaire, solaire, ainsi que bien d'autres objets.

Un exemple nous est indiqué par le *Naqsh-i chihil kaf*, le 'Carré magique des quarante Kaf', un imposant talisman noir de pierre conservé dans la *dargah* du saint et alchimiste ni'matullahi Mir Mahmud (m. 1688) à Hyderabad. Il fut gravé au XIX^e siècle par Shams al-Din Husayni, un arrière petit-fils de Mir Mahmud. Il s'agit d'un *ta'widh* qui est gravé sur une grande plaque de pierre d'environ un mètre de hauteur, à la base de laquelle se trouve un bassin. Le *naqsh* prend son nom du fait qu'il est composé de quarante (*chihil*) passages du Coran qui commencent par la lettre Kaf. Le carré est composé de 20 cases sur 20, dans lesquelles on trouve la valeur numérique des passages coraniques. Le rituel qui se déroule ici consiste à verser de l'eau sur le *naqsh*, puis à la recueillir dans le bassin ; cette eau est ensuite utilisée sur les parties affectées du corps.

En Inde, outre celles provenant du Coran, d'autres invocations curatives très utilisées sont des poèmes mystiques composés par des soufis, tel la *Qasida al-ghawthiyya* de 'Abd al-Qadir al-Gilani. Dans l'introduction d'une copie rédigée en 1789 au Multan, ses nombreux usages sont expliqués : par exemple, la femme stérile doit boire quarante jours durant de l'eau sur laquelle a été récitée la *qasida* ; celui qui est possédé par le *jinn* doit le réciter et souffler sur de l'huile d'olive à étaler ensuite sur le corps. La récitation de la *Qasida* d'Ahmad al-Rifa'i (m. 1183), ou *Rifa'i mala*, est attestée parmi les musulmans du Malabar, pour les douleurs des brûlures ou pour la protection des morsures de serpents⁵. Une autre oraison de ce type est *Du'a'-i suryani*, un psaume de David en arabe dont le médecin et soufi Ziya' al-Din Nakhshabi écrivit au XIV^e siècle un commentaire en persan.

D'importants textes soufis indiens traitent des invocations pour la guérison. Des traités indiens sur la voie et sur les méthodes mystiques des ordres en constituent les exemples les plus importants. L'assimilation du thème de la médecine ésotérique dans ces textes est surtout un développement tardif de la littérature soufie. C'est à l'époque moghole, période de grand renouvellement du milieu mystique indo-musulman, qu'apparaissent les manuels soufis indiens majeurs qui traitent abondamment des invocations de la médecine talismanique. *Jawahir-i khamsa*, *Muraqqa'-i Kalimi* et *al-Qawl al-jamil* sont trois textes emblématiques ; ce sont des

⁴ Sur des vêtements talismaniques indo-musulmans cf. Garcin de Tassy 1838 ; Raby 1997 : 117.

⁵ Kunju 1995 : 27.

maîtres influents tels Shah Kalim Allah et Shah Wali Allah qui développent l'exposé du sujet dans les traités des ordres nobles majeurs.

On doit remarquer que dans le soufisme 'classique', sauf des cas qui apparaissent comme isolés⁶, les thèmes de la médecine ésotérique ne faisaient pas partie des ceux envisagés habituellement par les soufis dans leurs traités. Les plus importants parmi les premiers manuels soufis en arabe et en persan traduits et diffusés en Inde, *Kashf al-mahjub* d'Hujwiri (m. vers 1070), et *'Awarif al-ma'arif* de Suhrawardi (m. 1234), ne contiennent pas de considérations au sujet comparables à celles extensives des manuels soufis indiens plus tardifs. On peut supposer que la transmission des formules thaumaturgiques parmi les ordres était reliée pour la plupart à l'enseignement oral entre maître et disciple, ce qui n'était pas divulgué. Cependant il n'y a pas d'études qui nous permettent d'approfondir un tel développement parallèle entre le monde arabe et le monde indien du point de vue de la littérature soufie, soit d'époque médiévale soit moderne. Des recherches sur le rôle des sujets médicaux dans les textes des soufis arabes et centre-asiatiques manquent totalement.

Les formules thérapeutiques de ces textes soufis indiens sont souvent des variations sur des formes canoniques de prières et d'invocations islamiques et soufies (*salat, du'a', da'wa, ruq'at, dhikr*). Muhammad Ghawth souligne que l'art (*fann*) de l'invocation des noms divins doit être apprise d'un guide spirituel parfait, norme réaffirmée par les auteurs qui lui succèdent⁷. Dans la littérature chishti, l'autorisation du maître est également appelée *ijaza-yi ta'widh* (licence de talisman). Ce terme est utilisé dans *Fawa'id al-fu'ad*, les *malfuzat* de Nizam al-Din Awliya', le saint patron de Delhi, lorsque l'on y parle de la permission accordée par Qutb al-Din Bakhtiyar Kaki (m. 1236) à Farid al-Din Ganj-i Shakar, et par Farid al-Din à Nizam al-Din Awliya'⁸.

Un premier texte, fondamental, représentant le traité soufi indien par excellence des sciences occultes, est le *Jawahir-i khamsa* (Cinq gemmes) du shattari Muhammad Ghawth Gawalyari (m. 1562). Renommé pour ses facultés miraculeuses, Muhammad Ghawth s'établit à Gwalior où sa tombe est très visitée encore aujourd'hui. Il acquit la confiance de Babur en l'appuyant dans la conquête de Gwalior, puis celle de Humayun, mais il du s'enfuir sous l'afghan Sher Shah (r. 1540-1555) parce qu'accusé d'hérésie. Son frère aîné Shaykh Phul fut le magicien de cour de l'empereur Humayun. Muhammad Ghawth est aussi connu pour son intérêt pour le yoga et pour sa traduction en persan, sous le titre *Bahr al-hayat*, du traité yoga *Amritakunda*.

Jawahir-i khamsa est un manuel de prières et de méthodes initiatiques divisé en cinq chapitres ou gemmes. Dans la première, se trouve une *salat* pour la guérison comportant deux cycles de prosternations (*rak'at*) durant lesquels on doit réciter la *fatiha* et trois fois la sourate CXII, on doit ensuite rester assis en silence et répéter mille fois une autre invocation ; pour les hémorroïdes, une prière similaire de deux

⁶ Cf. en particulier le discours d'al-Ghazali (1986: 135) dans *al-Munqidh min al-dalal*, où se trouve aussi un carré magique, en lettres et chiffres (incluant la série 1,3,5,8), à écrire sur deux pièces de tissu qui n'ont jamais été mouillées, et à mettre sous les pieds de la parturiente en difficulté, al-Ghazali (1986: 126-127, 135).

⁷ Ghawth Gawalyari 1900 : 103.

⁸ Sijzi Dihlawi IV *maj.* 51

rak'at est indiquée. La science des lettres est traitée dans la troisième gemme, 'sur l'invocation des noms sublimes' (*fi da'wat al-asma' al-'izam*). L'étude de cet art présente les traits d'une discipline ascétique et initiatique. Muhammad Ghawth explique les règles à respecter pour l'étudiant de cet art, comme le fait de ne manger que les aliments permis par la loi, la véracité du discours, parler peu, dormir peu, avoir de la détermination (*niyya*) et de la sincérité, jeûner sans interruption, se retirer du monde (*khalwat*), se maintenir propre, traiter l'ego avec rigueur et avoir l'*ijaza* (licence) d'un maître.

Selon les shattari, l'invocation des noms de Dieu peut se référer aux noms de la sphère du *jalal*, la majesté divine terrifiante, ou du *jamal*, la beauté divine bienveillante. Les deux sphères comportent des normes diététiques différentes. Le régime *jalali* exige l'interdiction de choses comme la viande, le poisson, les œufs, le miel, le musc, la laine et l'activité sexuelle. Dans le régime *jamali*, on doit s'abstenir du gras, du lait, du yaourt, du vinaigre, du sel raffiné, des dattes, du raisin et du sexe. On doit aussi éviter les choses déconseillées et interdites au pèlerin à La Mecque, comme certains aliments, la phlébotomie et les ventouses⁹. Des noms divins ont des vertus thérapeutiques, mais il existe aussi le nom *ya Qahir* (Celui qui triomphe) qui par contre est capable d'induire la maladie.

Au milieu chishti, un remarquable texte sur le sujet est *Muraqqa'-i Kalimi* de Shah Kalim Allah Jahanabadi (m. 1729), commentateur de l'abrégé du *Qanun* par Muhammad Ilaqi. *Muraqqa'-i Kalimi* constitue l'appendice de son célèbre traité sur la voie mystique, le *Kashkul-i Kalimi*. Dans le *Kashkul*, on trouve une forme de *dhikr* contre la maladie consistant en l'invocation dans l'ordre de trois noms divins : *ya Ahad* (Ô Un) vers le côté droit, *ya Samad* (Ô Éternel) vers le côté gauche et enfin *ya Witr* (Ô Unique) sur le cœur. *Muraqqa'-i Kalimi* est un manuel de prières et d'invocations et offre un répertoire détaillé de celles qui ont un caractère thérapeutique. Un enchantement (*ruq'at*) pour les maladies dont on n'a pas trouvé le remède consiste en l'invocation des noms *ya Allah*, *ya Rahman*, *ya Rahim*, le vendredi, de la fin de la prière de l'après-midi au coucher du soleil. Pour la guérison du *dunbal* et du *naru* (*Filaria medinensis*), il existe une méthode, reprise de *Fawa'id al-fu'ad*, recommandant de réciter la sourate des Constellations zodiacales lors de la prière du *fajr*.

Il y a contre la fièvre un *tilism* disposé selon la forme d'un carré dont les côtés sont formés par l'écriture en long de la *basmala* ; à l'extérieur des quatre coins, la formule 'Avec la permission de Dieu, puissant et glorieux', le nom *ya Hami* (Ô Protecteur), et l'espace destiné à inscrire le nom de la personne malade. Aux côtés internes du carré, figure l'invocation 'Il n'y a de puissance et de force qu'en Dieu, le très Haut, l'Immense'. Au centre du carré, la formule coranique (III : 173) 'Dieu nous suffit, et il est un protecteur excellent', est écrite en long, de façon à former une croix avec les diagonales.

Pour l'inflammation des yeux sont donnés deux *ruq'at*, dont le second est à écrire à l'encre de musc et de safran. Il existe également des invocations pour les problèmes mentaux, les douleurs oculaires, la cataracte, le mal d'estomac, la fièvre, le mal de tête, la rétention urinaire, les calculs à la vessie et le mal de dents.

⁹ Ghawth Gawalyari 1900 : 111-112

Le troisième exemple important de cette littérature est *al-Qawl al-jamil* de Shah Wali Allah de Delhi (m. 1762), qui décrit les méthodes initiatiques de trois ordres, Qadiriyya, Chishtiyya et Naqshbandiyya.

Les invocations thérapeutiques sont ici ordonnées en présentant celles typiques de chaque confrérie. Dans le quatrième chapitre, qui s'occupe des méthodes de la Qadiriyya, est présenté un remède pour la guérison des malades qui consiste en la récitation du nom divin *ya Shafi*; le nom doit être répété 100 fois par un *dhikr* qui peut être en deux, trois ou quatre temps (*zarb*)¹⁰.

Des passages très intéressants avisent le lecteur des risques pathologiques causés par l'excès de la chaleur intérieure développée à travers la pratique des certaines méthodes soufies, l'explication se situe évidemment dans le cadre de la pathologie galénique. Kalim Allam avait donné un avertissement analogue dans le *Kashkul-i Kalimi* à propos de la chaleur qui augmente à travers la pratique du contrôle du souffle, qui peut soit causer soit augmenter la maladie. Lorsque l'on expose le *dhikr* chishti de la négation et de l'affirmation, on explique que l'on recommande de laisser vide un quart de l'estomac et de manger quelque chose de gras pour prévenir les maladies du cerveau déterminées par la sécheresse. À propos de la méthode naqshbandi pour le contrôle du souffle (*habs-i dam*), on souligne que celle-ci chauffe l'intérieur (*batin*) et doit être pratiquée graduellement pour éviter les maladies causées par la sécheresse.

Dans le huitième chapitre sont traitées les méthodes ésotériques que Wali Allah a apprises de son père 'Abd al-Rahim. Pour le mal de dents, de tête et les flatulences, on doit parsemer une tablette avec du sable et écrire sur celle-ci avec un clou *abjad*, *hawwaz* et *hatti* (les premiers mots composés de l'*abjad*) ; on doit presser le clou sur la *alif* et réciter une *fatiha*, tandis que le malade doit maintenir son doigt sur le point douloureux ; si cela ne fonctionne pas, on doit presser sur la deuxième lettre (*ba'*) de *abjad* et réciter deux fois la *fatiha*, on passe ensuite à la troisième lettre et ainsi de suite¹¹. Une *ayat* contre les morsures de chiens enragés doit être écrite sur quarante morceaux de pain dont on doit manger un chaque jour. Contre le *jinn*, on doit réciter la *fatiha*, le verset du Trône et les cinq premiers versets de la sourate des Jinn (LXXII) sur de l'eau propre avec laquelle on doit arroser le visage du possédé et qui peut également servir à asperger les lieux habités par des *jinn*. D'autres incantations sont indiquées pour libérer l'habitation du diable.

Une caractéristique du *Qawl al-jamil* est de regrouper des formules concernant les maladies des femmes, on y trouve des prières contre la stérilité, le risque d'avortement, pour l'accouchement et pour avoir un enfant mâle¹². Une méthode pour l'ensorcelé et pour le malade que les médecins n'ont pas su guérir consiste à écrire sur des plats de porcelaine blanche une invocation incluant le nom *ya Hayy* (Ô Vivant) qui doit être lavée à l'eau quarante jours de suite. Contre la fièvre, il existe un *afsun* à fermer et à porter attaché au bras. D'autres *afsun* et *ayat* sont indiqués pour la scrofule, l'érysipèle et l'épilepsie.

Après *al-Qawl al-jamil*, les remèdes ésotériques pour la guérison furent englobés dans d'autres importants écrits naqshbandi. L'exemple suivant le plus important est *Ma'mulat-i Mazhariyya* de Na'imullah Bahra'ichi (m. 1803), un biographie de son maître Mirza Mazhar Jan-i Janan (m. 1781). *Ma'mulat* est un terme

¹⁰ Shah Wali Allah (s.d.: 66)

¹¹ Wali Allah s.d. : 129, cette méthode est également reprise par 'Ali Thanawi dans *Bihishti Zewar*.

¹² Wali Allah s.d. : 145-148.

qui dérive de la même racine de *'amaliyat* (sing. *'amaliyat*), lit. 'pratiques', qui dans le jargon technique indique toutes les procédés comme talismans, invocations, etc.. Buehler (1998: 235-39) a parlé à ce propos de l'émergence dans le milieu naqshbandi du XIX siècle d'un nouveau genre de textes appelé *ma'mulat*, qui fut inauguré par *Ma'mulat-i Mazhariyya*. Mais on ne doit pas s'équivoquer, il s'agit des traités sur les doctrines initiatiques naqshbandi et non pas de textes d'*'amaliyat*. Le texte de Bahra'ichi est très sobre par rapport aux exemples mentionnés avant et n'offre pas un répertoire de talismans comparable à ceux des œuvres de Shah Kalim Allah et Shah Wali Allah. Na'imullah Bahra'ichi dédie aux *ta'awidh* un court chapitre de deux pages qui présente incantations pour l'enfant, pour la fièvre, pour les troubles aux yeux, pour les problèmes du sommeil, pour l'inflammation de la gorge et pour les hémorroïdes (Bahra'ichi 1858: 82-84). D'autres manuels naqshbandi postérieurs incluent amulettes et talismans, mais par rapport à la description de Buehler on doit remarquer au contraire que ce sujet n'eut pas qu'un impact très modeste sur d'autres manuels importants, tel *Hidayat al-talibin* de Abu Sa'id Dihlawi (m. 1835) et *Maratib al-wusul* de Ra'uf Ahmad, qui sont des traités dédiés principalement aux doctrines initiatiques.

Des formes de *dhikr* en usage parmi les naqshbandi indiens fournissent une description importante des opérations intérieures du soufi et du rapport entre ces invocations thérapeutiques et certaines méthodes de la voie mystique. Ces formes de *dhikr* naqshbandi ne peuvent être accomplies que par les initiés de degré élevé, on rapporte même qu'un *khalifa* de Mirza Mazhar Jan-i Janan (m. 1781) qui en usa absorba à travers le souffle la maladie d'une personne sans réussir à l'expulser et en mourut. Dans la première méthode, le thérapeute doit réciter la *fatihah* pour les esprits des saints de l'ordre, ensuite il doit effectuer le *dhikr* du nom de Dieu *ya Shafi* (Ô Guérisseur), avec la *tawajjuh*¹³ dirigée vers l'émanation provenant du rappel de ce nom. Quand cette émanation devient abondante, il doit diriger sa *tawajjuh* vers le déplacement de la maladie, et, avec le malade en face, il doit employer sa *himma*¹⁴ pour séparer la maladie du corps et l'extraire de celui-ci. Une autre forme de *dhikr* naqshbandi est désignée comme la voie de 'l'enlèvement de la maladie par la négation et l'affirmation.' Il s'agit du *dhikr* de la formule *La ilaha illa-l-Lah*, l'une des invocations fondamentales dans le soufisme et en Islam. Avec le malade assis face à lui, le maître doit réciter cinq cent fois ce *dhikr*, et il doit en même temps rythmer sa respiration en récitant *La ilaha* (il n'y a pas de divinité) avec l'intention de détruire la maladie et *illa-l-Lah* (en dehors de Dieu) avec l'intention d'induire la guérison. Une variante de cette méthode, reposant sur l'imagination créative, est attribuée à Mirza Mazhar : lorsque l'on inspire en récitant *la ilaha*, on doit imaginer la maladie physique qui se sépare du corps du malade, et lorsqu'on expire en invoquant *illa-l-Lah*, on doit imaginer que la maladie est détruite et qu'elle tombe à terre avec le souffle¹⁵.

¹³ *Tawajjuh* signifie 's'orienter vers', 'attention', 'inclinaison' orientation, et désigne souvent la concentration du maître sur le disciple, comme partie de son initiation. On rapporte qu'un jour Mirza Mazhar Jan-i Janan alla rendre visite à Hakim Namdar Khan qui était très malade et proche de la mort. Mirza Mazhar resta une minute absorbé en état de *tawajjuh* et rapidement le *hakim* rouvrit les yeux, Shah Ghulam 'Ali 1993 : 174.

¹⁴ *Himma* signifie 'inclinaison', 'attention', 'résolution', 'force', et désigne la force spirituelle du soufi.

¹⁵ Cf. Ra'uf Ahmad, *Maratib al-wusul*, ms. pers. 638, APOL, ff.32b-33a ; Faruqi 1957 : 89-90.

Dès l'époque coloniale, et à travers l'imprimerie, les ouvrages en ourdou sur la talismanique et ses applications thérapeutiques connaissent en Inde un succès considérable. Des périodiques spécialisés sortent également, tel *Tabib ruhani*, le 'Médecin spirituel', en 1928.

La plus grande nouveauté du milieu médical religieux indien de l'époque est l'ascension des oulémas réformistes. Ces réformistes se présentent sur la scène indo-islamique, comme dans le monde arabe, en tant qu'opposants puissants des soufis. Les réformistes indiens se forment dans un milieu qui est en contact avec la pensée protestante, dont une stratégie fondamentale avait justement été une offensive dure contre les ordres religieux. Ces réformistes contestent, de diverses façons, l'autorité des maîtres soufis, les célébrations auprès des tombes, l'intercession des saints, les pratiques chiites, les cultes indianisés des sanctuaires, c'est-à-dire toutes les traditions qui sont condamnées par la pensée moderne en tant que superstitions magiques médiévales.

Ces '*ulama*' essaient de se poser comme des autorités alternatives aux soufis, y compris sur la scène médicale. Certains se présentent comme concurrents des soufis, y compris dans le cadre de la médecine spirituelle, c'est-à-dire ce même milieu de pratiques magiques que les réformistes arabes, et aussi, en théorie, la majorité des réformistes indiens, contestent fermement. Des réformistes d'inclination néo-soufie comme les deobandis donnent à leurs disciples amulettes et invocations, et écrivent des livrets sur le sujet, tel le *A'mal-i qur'ani* par Ashraf 'Ali Thanawi.

Enfin, il faut rappeler les éléments médicaux à caractère magique d'origine indienne qui circulaient dans la littérature persane. On en trouve des exemples tantôt dans la littérature médicale tantôt dans d'autres genres de textes. Pour ce qui concerne les ouvrages médicaux, il faut mentionner en particulier deux traités : la traduction persane du traité de Vagbhata et le *Dastur al-hunud* d'Aman Allah Khan. L'*Hastangahridayasamhita* de Vâgbhata fut traduit en persan en 1473 pour le sultan Mahmud Begra du Gujarat sous le titre de *Shifa-yi Mahmudi*. Aman Allah Khan, médecin et noble de la cour moghole, traduisit le *Madanavinoda*, le dictionnaire (*nighantu*) des médicaments et des aliments composé en 1375 pour le Râja Madanapala, en lui donnant le titre de *Dastur al-hunud* (Règle des indiens). Ces deux ouvrages incluaient des éléments concernant la démonologie médicale indienne et la possession par les esprits. Le *Dastur al-hunud* mentionne notamment les propriétés anti-démoniaques de plusieurs substances.

Pour ce qui concerne les ouvrages non médicaux, dans un traité sur le yoga tel l'*Amritakunda* on retrouve des questions comme le contrôle du souffle en cas de maladie, les pratiques pour guérir les yeux, les propriétés thérapeutiques de la salive et du cérumen, les postures méditatives pour guérir les maladies de la peau. Des mantras indiens pour la guérison de morsures de serpent et de scorpion, dont un invoquant Kali, sont donnés dans le *Lata'if-i Ashrafi*, un traité soufi qui recueille les enseignements du maître chishti Ashraf Jahangir Simnani. Enfin, on peut mentionner le cas Abu al-Fazl 'Allami qui donne dans l'*Ain-i Akbari* une description de la science du *Karma-vipaka* et des maladies déterminées par les fautes commises dans les vies antérieures.