

Approches du soufisme

Eric Geoffroy

PID_00159337



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

1. Définitions.....	5
1.1. Le soufi	6
1.2. Une réalité sans nom	7
1.3. La science des états spirituels	8
1.4. La Voie initiatique	9
2. Des objectifs à portée variable.....	13
Résumé.....	17

1. Définitions

Il existe, dit-on, mille définitions du soufisme. Tentons une première approche. En islam, la **tension** entre les polarités **exotérique** et **ésotérique** est très accentuée. Dans le Coran (LVII, 3), Dieu Se présente à la fois comme l'Extérieur (*al-zâhir*) et l'Intérieur (*al-bâtin*), sous des Noms en apparence opposés que le soufi devra unifier au cours de sa quête spirituelle. Pour les soufis, l'extérieur procède de l'intérieur, comme l'écorce d'un fruit enveloppe le noyau. En ce sens, le **soufisme** représente le cœur vivant de l'islam, la **dimension intérieure de la Révélation muhammadienne** et non une forme quelconque d'occultisme.

Le soufisme peut encore être défini comme un aspect de la Sagesse éternelle. En plusieurs occurrences, le Coran évoque la « Religion immuable » (*al-dîn al-qayyîm*), cette religion primordiale, sans nom, dont toutes les religions historiques sont issues. L'islam, dernier message révélé, est venu rappeler l'Unicité divine dont Adam fut le premier héraut. L'Esprit l'a investi comme il a investi d'autres formes religieuses auparavant. Pour désigner les spiritualités du christianisme et du judaïsme, certains musulmans parlent ainsi de « soufisme chrétien » ou de « soufisme juif ». Le soufisme authentique se joue dans cette harmonie que l'initié doit sans cesse restaurer, entre le corps et l'esprit, entre la religion établie sur terre et sa réalité intérieure.

Le soufisme est communément présenté comme la « **mystique musulmane** ». Cette expression a une certaine pertinence si on la comprend comme la connaissance des « mystères », comme une communion avec le divin par le biais de l'intuition et de la contemplation. Le Coran, qui distingue le « monde du Témoignage » (*'âlam al-shahâda*), c'est-à-dire le monde sensible, du « monde du Mystère » (*'âlam al-ghayb*), demande aux fidèles de croire en ce Mystère, le *ghayb*, littéralement « ce qui est absent de la vue ». L'un des buts du soufisme est précisément de percer l'opacité de ce monde, afin de contempler les réalités spirituelles dans un au-delà de la simple foi.

En terre chrétienne, le terme « mystique » a été étendu à des manifestations empreintes de subjectivité individuelle. Pour René Guénon, le mystique est passif, alors que le soufi prend l'initiative de se plier à un « travail », pour se réaliser spirituellement. Le soufisme est donc, par essence, une **voie initiatique**, dans laquelle la relation de maître à disciple permet la **transmission** régulière de l'**influx spirituel** (*baraka*). Muni de cette protection, l'aspirant peut cheminer sur la voie afin de dépasser les limites de l'individualité, virtuellement ou effectivement, et d'atteindre la délivrance.

Le **soufi ne cherche pas à se retirer du monde**. Son destin est de se réaliser ici et maintenant, si possible même « au milieu de la foule ». « Fils de l'instant », il doit développer ses qualités spirituelles dans les circonstances où Dieu l'a placé. Cependant, l'expérience soufie présente des traits proprement « mystiques ». Tout d'abord, les soufis considèrent que c'est Dieu qui prend l'initiative de les faire cheminer vers Lui et que leur progrès repose sur Sa grâce. L'aspirant (*murîd*, celui qui veut Dieu) ne se meut que parce que Dieu l'a préalablement « désiré » (*murâd*). C'est l'idée qu'exprime ce *hadîth qudsî*¹ : « S'il [l'homme] se rapproche de Moi d'un empan, Je Me rapproche de lui d'une coudée. S'il se rapproche de Moi d'une coudée, Je Me rapproche de lui d'une brassée et s'il vient à Moi en marchant, Je vais à lui en M'empressant » (Ibn 'Arabî²).

Le soufisme repose sur une subtile dialectique entre activité et passivité, dans la mesure où il distingue les « états » spirituels, octroyés par Dieu, et les « stations » initiatiques. Les premiers revêtent clairement un caractère passif, comme le « ravissement » (*jadhb*), par lequel Dieu « arrache » le soufi à ce monde en lui retirant ses facultés mentales.

1.1. Le soufi

Apparu au XIX^e siècle, le terme « **soufisme** » traduit le **mot arabe *tasawwuf***, lequel désigne le fait d'être soufi ou plutôt d'y tendre. Selon la plupart des auteurs spirituels, le terme *sûfi* est d'essence trop subtile pour avoir une étymologie établie et univoque. Parmi les significations qu'ils proposent, deux sont plausibles sur le plan linguistique. Elles sont d'ailleurs complémentaires.

1) La première, immatérielle et la plus prisée, fait dériver le terme du verbe arabe *sûfiya*, « **il a été purifié** ». « Celui que l'amour a purifié est simplement « pur » (*sâfi*), mais celui que le Bien-Aimé a purifié est *soufi*. » (Hujwirî³). Qushayrî, l'un des grands auteurs du soufisme, donne à cette quête de la pureté (*safâ'*) un fondement scripturaire : « Il n'y a plus de pureté en ce monde, dit le Prophète ; il n'en reste que la souillure. La mort est désormais devenue un cadeau pour le musulman ». Le **but majeur du soufisme** est de reconduire l'homme vers la **pureté originelle**, dans cet état où il n'était pas encore différencié du monde spirituel.

Le soufi est donc l'initié parfait, le *yogî* de la tradition hindoue, l'être qui a réussi à remonter l'arc de la manifestation divine et est « parvenu à Dieu » (*wâsil*). Selon une image de Rûmî, il a transformé le cuivre, dont est fait l'homme, en or. Il fait figure de « héros spirituel » (*fatâ*), car peu de personnes affiliées au soufisme atteignent cet état supra-individuel. On distingue ainsi le soufi, l'homme « réalisé », du *mutasawwif*, l'aspirant qui traverse encore les tribulations de la Voie et s'efforce, par la discipline spirituelle, de parvenir à l'état de *soufi*. Au cours des premiers siècles de l'islam, les cheikhs se qualifiaient eux-mêmes rarement de soufi, tant ce mot supposait de qualités. Le maître iranien Kharâqânî (m. 1033) se trouvait un jour dans l'hospice avec quarante

⁽¹⁾Parole divine rapportée par le Prophète, dans laquelle Dieu parle à la première personne.

⁽²⁾Ibn 'Arabî (1983). *La Niche des Lumières*, trad. de M. Vâlsan. Paris : Les Editions de l'œuvre (p. 56).

⁽³⁾Hujwirî (1980). *Kashf al-mahjûb*. Beyrouth : Dar al-nahda al-ʿarabiyya (p. 230).

Référence bibliographique

Al-Qushayrî (1986). *Risâla*. Damas : Dar al-Khayr (p. 279).

Référence bibliographique

Kharâqânî (1998). *Paroles d'un soufi*, présenté et traduit du persan par C. Tortel. Paris : Seuil (p. 91).

derviches. Ils n'avaient plus rien à manger depuis une semaine. Un inconnu frappa à la porte. Il apportait un sac de farine et un mouton. « J'ai apporté ça pour les soufis ! », cria l'homme. Ayant entendu la nouvelle, le cheikh déclara : « Que celui qui se prétend soufi accepte ! Quant à moi je n'ai pas l'audace de me moquer du soufisme ». Les bouches restèrent closes et l'homme repartit avec sa farine et son mouton.

2) Selon la seconde étymologie, le mot *sûfi* dérive du mot *sûf*, la laine. Le Prophète aurait recommandé à ses disciples de porter une bure de laine rapiécée, en signe de **pauvreté** spirituelle (*faqr*). « Revêtez la laine, lui prête-t-on. Vous ressentirez dans votre cœur la douceur de la foi » (Hâkim). Cette vertu du *faqr* s'appuie sur un verset coranique : « Ô vous les hommes, vous êtes les indigents à l'égard de Dieu, alors qu'Il Se suffit, Lui, le Louangé » (Coran, XXXV, 15) ; elle consiste à « se dispenser de tout sauf de Dieu » (Shiblî⁴). Jusqu'à nos jours, les adeptes d'une voie initiatique sont souvent appelés *fuqarâ'*, les « pauvres en Dieu ». À l'instar des prophètes qui l'ont précédé, Muhammad portait des vêtements de laine – d'après son serviteur Anas Ibn Mâlik – et ses Compagnons l'auraient imité dans un même souci d'humilité. Les premiers ascètes de l'Irak portaient également des vêtements de laine, ce qu'on leur reprocha, en même temps que leur penchant à la mortification, sous prétexte que c'était là la coutume des moines chrétiens. Selon Sarrâj, il est possible que le terme *sûfi* ait été utilisé en Arabie avant même l'avènement de l'islam. Il est en tout cas attesté à l'époque de Hasan Basrî (m. 728). Il est certain que dès les origines de l'islam, **la laine symbolise la pureté** : Mâlik Ibn Dînâr (m. 744), disciple de Basrî, affirme qu'il n'est pas digne de porter un vêtement de laine, car il n'a pas encore atteint l'état de pureté intérieure. De Kûfa et de Basra (Bassora) où vécurent les premiers soufis irakiens, le terme *sûfi* est passé à Bagdad, la capitale abbasside où, au IX^e siècle, une école de spiritualité est appelée *tasawwuf*, « le fait de se vêtir de laine ». Résumant le lien intime unissant les deux sens évoqués, un maître de cette école définit le *soufi* comme « celui qui a revêtu de laine sa pureté » (Kalâbâdhî⁵).

1.2. Une réalité sans nom

Beaucoup de musulmans tiennent en suspicion le soufisme pour la seule raison que les termes *sûfi* et *tasawwuf* ne sont pas coraniques et n'existaient peut-être pas du vivant du Prophète : à leurs yeux, il s'agirait d'une « innovation blâmable ». Ibn Khaldûn, qui lui-même n'était pas soufi, répond qu'à l'époque du Prophète il n'était pas nécessaire de donner un nom particulier à la voie intérieure de l'islam. La nouvelle religion était alors vécue dans sa plénitude, exotérique comme ésotérique, car les Compagnons de Muhammad voyaient dans le Prophète le modèle de l'homme « réalisé ». Le compagnonnage (*suhba*) résumait à lui seul tout le bénéfice spirituel que l'entourage du Prophète retirait de lui. Dans cette proximité de la source lumineuse prophétique, terminologie et doctrine n'avaient pas lieu d'être. Hujwirî, un cheikh du X^e siècle, affirmait : « Le soufisme était auparavant [à l'époque du Prophète] une réalité sans nom

⁽⁴⁾Shiblî, cité dans les *'Awârif al-ma'ârif* de Suhrawardî, Beyrouth : Dar al-Kitab al-ʿArabî, 1983 (p. 53).

⁽⁵⁾Kalâbâdhî. *Traité de soufisme*. Paris, 1981 (p. 29).

Référence bibliographique

Sarrâj (1914). *Kitâb al-Luma'*. Leiden : Brill (p. 22).

Référence bibliographique

Hujwirî. *Kashf al-mahjûb*, (p. 239).

; il est maintenant un nom sans réalité ». Pour Shiblî, l'un des grands maîtres de Bagdad, qui affectionnait le paradoxe, le fait que les soufis aient reçu un nom provient des résidus de leur ego. S'ils avaient été réellement transparents, dénués d'attributs propres, aucun nom n'aurait pu leur être attribué.

La doctrine et la terminologie du *tasawwuf* prennent forme pour l'essentiel au IX^e siècle, époque de la « collecte » ou « codification » (*tadwîn*) de la doctrine islamique, qui dès lors se constitue en différentes sciences : les « fondements du droit », les « fondements de la religion », le « droit comparé », la « terminologie du hadith », le « commentaire coranique » n'existaient pas plus du temps du Prophète que le « soufisme ». Le terme *salafi*, qui désigne les musulmans modernes se réclamant des premiers croyants (*salaf*) et rejetant tous les apports doctrinaux – notamment mystiques – apparus au cours des siècles, n'a pas davantage d'appui scripturaire ; cette remarque émane de cheikhs soufis, mais également de savants musulmans contemporains comme Bûtî. C'est donc un devoir de mémoire pour les musulmans contemporains de porter au soufisme un égard semblable à celui qu'ils montrent pour les autres disciplines de l'islam.

1.3. La science des états spirituels

Si le soufisme a bien sa place dans le domaine des sciences islamiques, il n'en a pas moins une teneur spécifique. D'essence subtile, il est appelé dès ses débuts la « science des cœurs » ou la « science des états spirituels », par opposition aux disciplines formelles, telles que le droit. « Science de l'intérieur » (*'ilm al-bâtin*), par opposition à la science exotérique (*'ilm al-zâhir*), il propose une explication au second degré, paradoxale, du monde, qui est le plus souvent incompréhensible pour les exotéristes. Le prophète Moïse, représentant de la Loi, en fait l'expérience à ses dépens lorsqu'il rencontre Khadir, ce personnage énigmatique qui apparaît à certains saints pour les initier. À son exemple, les soufis se contentent de faire « allusion » (*ishâra*) aux réalités spirituelles auxquelles ils ont accès.

Le soufisme se distingue encore par son caractère supra-rationnel – non irrationnel – là où la théologie et le droit s'appuient sur la raison discursive et la pensée dialectique. Les soufis ne rejettent pas les autres disciplines de l'islam, mais ils s'en servent comme d'un tremplin, en expliquant que le mot *'aql*, qui signifie la « raison » ou le « mental », veut dire aussi « entrave ». Le monde spirituel n'obéissant pas aux lois de la dualité, c'est par l'union des contraires en effet que le soufi réalise l'Unicité divine.

La science soufie repose sur l'inspiration et le « dévoilement » spirituels. L'œuvre d'Ibn 'Arabî comme les oraisons et les poèmes de nombreux maîtres sont tenus pour être inspirés directement par Dieu ou indirectement, par le Prophète. Il faut ici distinguer l'inspiration (*ilhâm*) de la révélation (*wahy*) que seuls reçoivent des prophètes, même si les soufis présentent la première comme l'héritière de la seconde. Quant au « dévoilement » (*kashf*), il constitue

Référence bibliographique

M.S.R. Bûtî (1988). *al-Salafiyya*, Damas : Dar al-fikr.

pour les soufis la principale modalité d'accès au monde suprasensible. Fruit d'une discipline exigeante, il permet de soulever les voiles que le monde sensible (*mulk*) jette sur l'homme et ainsi d'accéder au monde spirituel (*malakût*), voire au monde divin (*jabarût*). Souvent décrit comme un éclair qui illumine la conscience et s'impose par sa fulgurance et sa limpidité, il aboutit à la vision certaine (*yaqîn*), à la perception directe (*'iyân*) des réalités spirituelles et dissipe le doute associé aux sciences spéculatives. Il a notamment pour assise le verset coranique L, 22 : « Tu étais inconscient de cela, puis **Nous avons dévoilé** ce qui te recouvrait ; aujourd'hui ta vue est perçante ! ». Ghazâlî (m. 1111) est le premier à insister sur le « dévoilement » en tant que méthode cognitive, mais celle-ci revient si fréquemment dans le *tasawwuf* qu'on a pu parler à son égard d'« épistémologie soufie ».

La science octroyée par la grâce divine (*al-'ilm al-wahbî*) échappe aux canaux habituels de la raison. Elle se distingue de la science acquise par l'effort individuel (*al-'ilm al-kasbî*) et peut de ce fait échoir à un illettré, à un simple paysan ou artisan parce que celui-ci ignore les prétentions et les ratiocinations propres à beaucoup d'humains. Dans le soufisme, ces illettrés figurent parmi les plus grands saints. Le *tasawwuf* a également été défini, notamment par Ibn Khaldûn, comme « la science provenant directement de Dieu » (*al-'ilm al-ladunî*), en référence au verset XVIII, 65 : « Nous lui avons enseigné [à Khadir] une science [émanant] de chez Nous ».

Même dans sa dimension la plus spéculative, le soufisme ne se réduit pas à une philosophie théorique. De toute évidence, l'aspirant peut tirer plus de bénéfice de la présence de son maître que de la lecture d'un traité mystique. Le soufisme est avant tout affaire de « goût » (*dhawq*). Alors qu'un de ses disciples l'informait que certains critiquaient le soufisme car celui-ci ne s'appuyait pas sur l'argumentation, Ibn 'Arabî lui fit cette réponse : « Si l'on te somme de prouver l'existence de la " science des secrets divins ", demande leur à ton tour de prouver la suavité du miel. On te répondra qu'il s'agit là d'une science gustative. Rétorque-leur alors qu'il en va de même pour le soufisme ». C'est en ce sens qu'il faut comprendre cet adage soufi : « Seul celui qui a goûté connaît ».

Le soufisme est une voie d'éveil, destinée à développer les états de conscience supérieurs de l'être, à partir de la vie quotidienne, du monde des formes et des rites.

1.4. La Voie initiatique

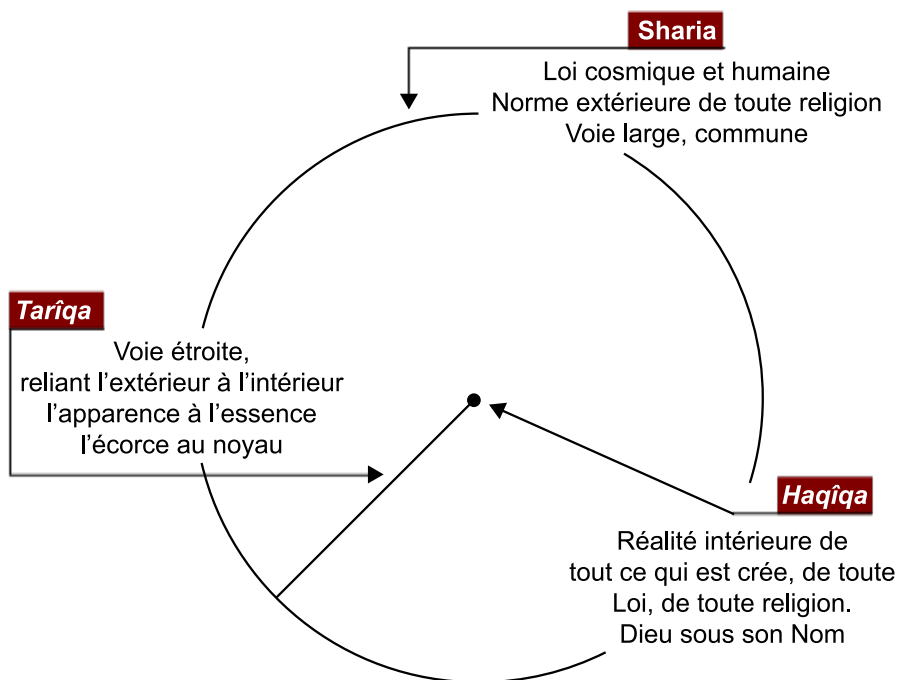
Pour aussi intuitive qu'elle soit, l'expérience soufie repose sur des règles et des méthodes éprouvées. Loin de ressortir de quelque « mystique naturelle », elle **s'appuie sur une initiation**. Sous la direction d'un maître, l'aspirant suit un

Référence bibliographique

Ibn 'Arabî (1917). *al-Tadbîrât al-ilahiyya*. Leiden : Brill (p. 114-115).

périple intérieur qui doit l'amener à gravir l'échelle de la hiérarchie universelle de l'être, de même que le Prophète fut porté, lors de son Ascension nocturne (*mi'râj*), jusqu'à la Présence divine.

Ce parcours initiatique procède du Coran, qui se définit lui-même comme une « guidance » (*hudâ*). Dès la première sourate, la *Fâtiha*, le fidèle demande à Dieu de le guider sur la « voie droite » (*al-sirât al-mustaqîm*). Mais les soufis invoquent fréquemment ce verset : « Ceux qui auront lutté [spirituellement] en Nous, certes Nous les dirigerons sur Nos chemins. Dieu est avec ceux qui recherchent l'excellence » (Coran, XXIX, 69). Pour définir la Voie initiatique, les maîtres utilisent le symbole géométrique du cercle. Le cercle représente la Loi divine (Sharia). La plupart des hommes restent toute leur vie sur cette limite, c'est-à-dire se contentent d'une observance extérieure de la religion. Seuls certains entreprennent le voyage initiatique qui les conduira jusqu'au centre, là où ils ont accès à la **Réalité intérieure** (*Haqîqa*) du message divin et, au-delà, de toute chose manifestée.



« Autant de voies (*tariqa*) que de fils d'Adam » : on peut cheminer vers le Réel (*al-Haqq*), Dieu, à partir de toute tradition spirituelle authentique

Étymologiquement, les termes *Sharia* et *Tariqa* signifient l'un et l'autre « voie ». La **Sharia est la voie large**, balisée par les prophètes, que tous les musulmans doivent suivre – étant entendu que, pour l'islam, chaque règne, chaque communauté suit ici-bas sa propre Sharia. La **Tariqa désigne la « voie étroite »**, à laquelle seuls sont appelés ceux qui ont quelque prédisposition. C'est la **voie des soufis** et c'est pour cette raison qu'ils se perçoivent comme l'élite spirituelle (*al-khâssa*). En ce sens, ils se différencient du commun des croyants (*al-*

'*âmma*) qui ne connaîtront Dieu que dans l'Au-delà, après leur mort. Mus par l'Amour, les soufis cherchent à connaître Dieu dans ce monde : par la « mort initiatique », ils anticipent la rencontre.

La Réalité est immuable, mais il est évident que l'homme ne peut y accéder qu'en suivant la Sharia : en islam comme dans tout autre tradition, il ne saurait y avoir d'ésotérisme authentique sans exotérisme. Le symbole du cercle met en évidence non seulement l'orthodoxie intrinsèque du soufisme par rapport à la religion qui en est le support, mais il explique aussi pourquoi les maîtres voient dans le soufisme le cœur, le « noyau » de l'islam.

Le soufi progresse sur la Voie en gravissant une double échelle, celle des « **stations initiatiques** » (*maqâm*; pl. *maqâmât*) et celle des « **états spirituels** » (*hâl*; pl. *ahwâl*). Les premières, fruits d'une discipline spirituelle (*mujâhada*), restent acquises pour celui qui les a atteintes ; les seconds sont des faveurs divines, qui surviennent chez le mystique sans qu'il les ait suscitées et revêtent donc un caractère fluctuant et fugitif. Par le travail spirituel, l'initié peut « maîtriser » cet état éphémère et le transformer en station, le but étant de dominer son *hâl* et non l'inverse. Les soufis assignent au terme *maqâm* cette origine scripturaire : « Il n'y a personne parmi nous qui n'ait une station (*maqâm*) désignée » (Coran, XXXVII, 164). Le premier à avoir évoqué une gradation initiatique en dix étapes serait l'imam 'Alî (Sarrâj⁶), mais plus généralement on attribue la formulation de la Voie en stations et états à Dhû l-Nûn Misrî (m. 859).

⁶Sarrâj. *Luma'* (p. 130).

Parmi les stations figurent, entre autres, le « repentir », le « renoncement », le « dénuement face à Dieu », l'« endurance », le « contentement ». Parmi les états : le « désir de Dieu », l'« amour », la « contemplation », la « proximité de Dieu », l'« intimité ». Au regard du caractère ambivalent de la conscience humaine, certains états ou stations sont présentés par couples, ceux-ci étant à la fois opposés et complémentaires : la « crainte de Dieu » fait face à l'« espoir » placé en Lui, le « resserrement » à la « dilatation », etc. Ces classifications restent « schématiques », car le nombre et l'ordonnance des stations et des états varient considérablement d'un auteur à l'autre. Certains soufis laissent entrevoir « mille stations » ou « des stations innombrables ». De la même façon, ce qu'un soufi définit comme une « station » peut être qualifié d'« état » par un autre. Il faut donc nuancer l'opposition entre ces deux formes, car l'une et l'autre sont interdépendantes. Ansârî Harawî rassemble les deux sous le nom de « demeures » (*manâzil*). À un certain degré d'initiation, le soufi est libéré de la dualité ; pour lui, d'après Ibn 'Abbâd, « il n'y a plus ni état ni station ». Ibn 'Arabî parle à ce sujet de « non-station » (*lâ maqâm*), domaine exclusif de la grâce divine.

Références bibliographiques

Ibn 'Abbâd. *al-Rasâ'il al-kubrâ*, Fès, 1902, lettre n° 14.

Ibn 'Arabî. *Futûhât makkiyya*, citées par D. Gril, *Les Voies d'Allah*, dirigé par A. Popovic et G. Veinstein, Paris : Fayard, 1996 (p. 100).

De façon plus immédiate, tous les maîtres mettent l'accent sur la sincérité et la pureté d'intention (*sidq, ikhlâs*) requises de la part de l'aspirant. Celui-ci devra traquer dans les recoins de son âme toute trace de complaisance pour lui-même et pour les œuvres pieuses qu'il accomplit. La difficulté réside dans

le fait que tant qu'il n'a pas atteint un certain niveau de contemplation, il se perçoit comme adorant Dieu, comme étant sincère, etc. Pour sortir de ce labyrinthe, il doit s'efforcer de pacifier l'âme-conscience de soi.

À cette fin, l'aspirant devra d'abord pratiquer « l'abandon confiant en Dieu » (*tawakkul*), station majeure et vertu cardinale. Il percevra ainsi que c'est Dieu qui « veut » (*murâd*) que Son serviteur se rapproche de Lui. Quelle que soit l'ascèse à laquelle il se livre, quel que soit son degré d'aspiration spirituelle, le disciple ne doit jamais oublier qu'il est préalablement « désiré » par Dieu (*murâd*) et que l'amour seul constitue son énergie (Bentounès⁷). Sous ce rapport, il existe deux voies complémentaires : le « cheminant » (*sâlik*) progresse de façon consciente, tandis que le « ravi en Dieu » (*majdhûb*), aspiré par Lui, la parcourt de façon fulgurante et comme absent à lui-même. Le second est généralement considéré comme inférieur au premier, car il a rarement la capacité d'aider autrui à accomplir ce voyage ; or le rôle du guide spirituel est de faire participer le novice à son expérience.

⁽⁷⁾Cheikh Khaled Bentounès (1996). *Le soufisme cœur de l'islam*. Paris : La Table Ronde (p. 72).

2. Des objectifs à portée variable

Au gré de leurs diverses expériences spirituelles, les soufis assignent plusieurs buts à leur discipline. Fondamentalement, **le soufi veut réagir contre la dégénérescence spirituelle** qui a affecté l'humanité et donc lui-même, depuis la création du monde. En suivant la Voie initiatique, il retrouve l'état d' « union » qui était le sien dans le monde spirituel et renouvelle à chaque instant le **Pacte** (*mîthâq*) scellé entre Dieu et les hommes avant l'incarnation sur terre (Coran, VII, 172). Plus conscient que d'autres de cet engagement, le soufi tente de recouvrer sa pureté initiale en luttant contre les attaches corporelles et mondaines.

À cet effet, le Coran et le Prophète **mettent** fréquemment **en garde** le croyant **contre** les pièges que lui tend son **âme charnelle** (*nafs*). En écho à cette parole du Prophète : « Le plus farouche ennemi de l'homme est l'âme charnelle qu'il recèle », un des premiers maîtres définira le soufisme comme une discipline « ne laissant aucune part à l'égo ». Tels sont les fondements de la « grande guerre sainte » (*al-jihâd al-akbar*), prônée par le Prophète, et des différentes formes de lutte contre les passions de l'âme auxquelles se sont astreints les soufis au cours des siècles.

Purifier l'âme. Les soufis se sont retrouvés dans la nécessité de s'adonner à la purification de l'âme (*tazkiyat al-nafs*), seule voie capable de favoriser chez l'être humain l'émergence d'un noble caractère (*khuluq*), d'une attitude intérieure et extérieure (*adab*) juste. Ce faisant ils ont en vue l'imitation du Prophète : « Tu es certes doté d'un caractère (*khuluq*) sublime », dit le Coran à l'adresse du Prophète (LXVIII, 4). Les nobles vertus (*akhlâq*; pl. de *khuluq*) que les soufis s'efforcent d'acquérir sont donc celles de l'islam, auxquelles ils donnent une densité particulière en les vivifiant intérieurement, ces vertus se transmuant de la sorte en stations initiatiques. Ce type de soufisme, il va sans dire, a été accepté par l'ensemble des ulémas. Dans cette optique, il représente une des trois parties de la religion, avec le dogme (*'aqîda*) et la Loi (Sharia). Celui qui chemine sur la Voie ne chercherait donc pas à expérimenter quelque phénomène surnaturel, mais à constater la véracité de la Loi et à parachever sa soumission à Dieu.

Connaître Dieu. D'autres soufis, allant plus loin, ont considéré que la purification était un moyen et non une fin en soi, son but étant d'arriver à la connaissance de Dieu, afin de mieux L'adorer. « Ils n'ont pas apprécié Dieu à Sa véritable mesure » (Coran, VI, 91). Selon Qushayrî, ce verset signifie : « Ils n'ont pas connu Dieu à Sa véritable mesure ». Les germes doctrinaux de la « connaissance », de la gnose (*ma'rifa*) sont présents chez les premiers maîtres, et peut-être faut-il y voir le début d'une influence néo-platonicienne qui fournira plus tard au soufisme des outils de conceptualisation. Selon Ma'rûf Kar-

Référence bibliographique

Qushayrî. *Risâla*, op. cit. (p. 315-316).

khî (m. 815), considéré comme le fondateur de l'école soufie de Bagdad, le soufisme consiste à « saisir les réalités divines (*haqâ'iq*) et à délaissier tout ce qui provient des créatures (*khalâ'iq*) ». À la même époque, Bistâmî affirme que le « connaissant », le gnostique, « vole vers Dieu, tandis que l'ascète ne fait que marcher » et Ruwaym que « l'hypocrisie des gnostiques vaut mieux que la sincérité des aspirants [à la seule purification] ». La connaissance est un miroir, ajoute le même Ruwaym, dans lequel le gnostique voit Dieu Se révéler. Dhû l-Nûn insiste sur cette saisie directe de Dieu : « Comment as-tu connu ton Seigneur ? », lui demanda-t-on. « J'ai connu mon Seigneur par Lui-même ».

Inspiration et dévoilement sont indispensables pour celui qui veut se frayer un chemin vers ce Dieu qui Se présente comme « la Lumière des cieux et de la terre » (Coran, XXIV, 35). C'est pour cette raison que tous les soufis ont cherché à accueillir en eux l'« irradiation » (*tajallî*) de cette lumière. Dégageant la nature humaine de son opacité, de la même façon que le soleil chasse l'obscurité (Coran, XCII, 2), cette théophanie révèle Dieu au cœur de l'homme. Le simple croyant, observe Sarrâj, voit par la lumière de Dieu, tandis que le gnostique voit par Dieu Lui-même. Plus tard, Ibn 'Arabî expliquera comment la multiplicité se déploie à partir de l'Unicité, par une succession ininterrompue de théophanies prenant des formes innombrables. Le soufi voit donc Dieu en tout être, en toute chose manifestée. À la différence de l'ascète, il ne rejette pas le monde puisque celui-ci est pour lui illuminé par la Présence divine. « Les êtres n'ont pas été créés pour que tu les voies, mais pour que tu voies leur Maître en eux », dit Ibn 'Atâ' Allâh. Le Coran incite l'homme à maintes reprises à décrypter les « signes » (*âyat*), à contempler Dieu en contemplant Sa Manifestation. « Nous leur montrerons Nos signes dans l'univers et en eux-mêmes jusqu'à ce qu'ils voient que c'est le Réel [Dieu] » (Coran, XLI, 53).

S'unir à Dieu, ou « s'éteindre » en Lui ? Le but ultime de la vie mystique n'est peut-être pas de connaître Dieu, mais d'être uni à Lui. On ne peut cependant parler en islam de *via unitiva* dans le sens de la théologie chrétienne. Au regard du dogme central du *tawhîd*, qui se focalise sur la seule « Unicité divine », la notion même d'« union » à Dieu est éminemment paradoxale. Une union, en effet, suppose la rencontre de deux entités, de deux substances. Or la profession de foi (*shahâda*) de l'islam affirme : « Il n'y a de dieu que Dieu ». Pour le soufi, cette affirmation négative signifie en réalité : « Il n'y a que Dieu qui soit », puisque le créé, le contingent s'efface devant l'Absolu.

Le soufi ne vit donc pas un état d'union à proprement parler, puisqu'il n'y a pas en islam de continuité substantielle entre Dieu et la création. **Son but** est « l'extinction en Dieu » (*fanâ*). Soustrait aux diverses sollicitations du monde, l'initié connaît alors l'ivresse de l'immersion dans la Présence divine. S'oubliant totalement en tant que sujet-conscience, il devient un miroir dans lequel Dieu Se contemple Lui-même. On peut illustrer cet état, qui s'accompagne d'un retrait temporaire du monde sensible, par un exemple :

Références bibliographiques

- Sarrâj. *Luma'*, *op. cit.* (p. 41).
 Ibn 'Atâ' Allâh (1998) *La sagesse des maîtres soufis*, traduit de l'arabe par E. Geofroy. Paris : Grasset (p. 51).

Junayd et Shiblî

« Un jour où Junayd était chez lui avec son épouse, Shiblî entra. Son épouse voulut alors se revoiler, mais Junayd lui dit : " Il ne se rend pas compte de ta présence, reste comme tu es ". Junayd parla un moment avec Shiblî et celui-ci se mit à pleurer. Junayd dit alors à son épouse : " Voile-toi maintenant, car Shiblî vient de sortir de son état d'absence ". »

Junayd (1983). *Enseignement spirituel*, traduit par R. Deladrière. Paris : Sindbad (p. 197).

Cet état ouvre paradoxalement l'horizon de la Connaissance car l'homme ne peut avoir accès aux réalités divines que lorsque son égo ne s'interpose plus dans la contemplation, c'est-à-dire lorsque l'Être divin transparait en lui.

Cette expérience de l'extinction en Dieu, paradigme essentiel de la vie mystique en islam, transmue le « témoignage » (*shahâda*) exotérique de l'islam en contemplation (*mushâhada*). Elle a été validée par les savants exotéristes, qui ont vu en elle la réalisation intérieure du dogme fondamental de l'Unicité divine. Cependant, le *fanâ'* a été interprété par les soufis de différentes manières. Certains, cultivant le paradoxe, ont laissé croire au sortir de leur extase qu'ils expérimentaient réellement l'union avec Dieu (*ittihâd*) ou, pis aux yeux de l'islam, l'incarnation de Dieu en eux (*hulûl*). Ce n'est pourtant pas ce qu'ils professaient sur le plan dogmatique dans leurs moments de lucidité. Les juristes de l'islam, évidemment, ne sont pas entrés dans ces nuances.



Mourir à soi-même et revivre par Lui. Pour réagir contre la pente glissante empruntée par les mystiques « ivres », d'autres soufis, dits « sobres », ont souligné que, dans l'état extatique du *fanâ'*, l'homme devait toujours conserver une lueur de lucidité et surtout que cet état, paroxystique mais transitoire, n'était que le prélude à une expérience plus accomplie, celle du *baqâ'* : l'initié, ayant consumé ses attributs individuels, « subsiste » désormais **en et par Dieu** ; ce sont les Attributs divins qui agissent en lui. Selon un *hadîth qudsî* fréquemment cité par les soufis, Dieu est devenu « l'ouïe par laquelle il entend, la vue par laquelle il regarde, la main avec laquelle il saisit et le pied avec lequel il marche ». Dans la première phase, celle du *fanâ'*, l'homme ne voit rien en dehors de Dieu ; dans la seconde, celle du *baqâ'*, il Le voit en tout. À l'ivresse de l'immersion en Dieu succède la sobriété qui permet à l'initié d'être à la fois

avec Dieu et avec le monde. Laissant Dieu disposer de lui comme Il veut, il réalise sa servitude ontologique (*'ubûdiyya*) en même temps qu'il se met au service des hommes.

Cette double expérience du *fanâ'/baqâ'* est si essentielle dans le soufisme que Junayd considère qu'elle le définit à elle seule. « Le *tasawwuf*, dit-il, se résume en ce que le Réel [Dieu] te fasse mourir à toi-même et te fasse revivre par Lui » (Qushayrî⁸). Ce thème est la transposition sur un plan mystique du verset coranique : « Tout ce qui se trouve sur terre est évanescent (*fanin*). Seule subsiste (*yabqâ*) la face de ton Seigneur, pleine de majesté et de munificence » (Coran, IV, 26-27). La mort initiatique, telle que l'implique l'expérience du *fanâ'/baqâ'*, répond à l'injonction du Prophète : « Mourez avant de mourir ! » Précisément, elle s'inscrit dans l'exemple de Muhammad, qui a été « renvoyé » parmi les hommes pour les guider.

⁽⁸⁾Qushayrî. *Risâla*, op. cit. (p. 280).

Prolongeant le dogme de l'Unicité divine et de la « gustation » spirituelle du *fanâ'*, certains soufis ont expliqué que Dieu est Un au sens où Lui seul possède l'Être : en manifestant les créatures, Il les a dotées d'une existence émanant de son Être, mais celle-ci n'a qu'une teneur ontologique relative, voire nulle. Beaucoup de savants exotéristes ont combattu cette formulation métaphysique, connue sous le nom d'« unicité de l'Être » (*wahdat al-wujûd*), car elle leur semblait nier la transcendance divine.

Résumé

En résumé

Pour tous ceux qui cheminent sur la voie du soufisme, la purification est donc un passage obligé : l'initié considère que les miasmes de son égo sont autant de ténèbres qui l'empêchent de recevoir la lumière de la gnose ou de s'unir au divin. De la même façon, les hommes et les femmes se réclamant du *tasawwuf* aspirent à vivre pleinement l'islam, dans toutes ses dimensions et non pas seulement en adhérant au dogme ou à la loi. En aucun cas le soufisme ne saurait être assimilé à une mystique ou à un ésotérisme parallèle ou contraire à l'islam. Si certains soufis, en réaction au formalisme autoritaire des juristes, ont adopté des attitudes antinomiques et provocatrices, ils sont toujours restés – sauf « déviations » caractérisées – dans la sphère de l'islam.

