

## DOCTRINE ET MÉTHODE SOUFIES\*

*Titus Burckhardt*

### *At-Taṣawwuf*

Le Sufisme, Tasawwuf 1, qui est l'aspect ésotérique ou intérieur (bâtin) de l'islam, est à distinguer de l'islam exotérique ou "extérieur" (zahir) tout comme la contemplation directe des réalités spirituelles ou divines est distinguable de la fulfilation des lois qui les traduisent dans l'ordre individuel en rapport avec les conditions d'une phase particulière de l'humanité. Alors que la voie ordinaire des croyants est orientée vers l'obtention d'un état de béatitude après la mort, état qui peut être atteint par une participation indirecte et pour ainsi dire symbolique aux vérités divines en accomplissant des œuvres prescrites, le Sufisme contient sa fin ou son but en lui-même en ce sens qu'il peut donner accès à la connaissance directe de l'éternel. Cette connaissance, ne faisant qu'un avec son objet, délivre de l'état limité et inévitablement changeant de l'ego. L'état spirituel de baqā , auquel aspirent les contemplatifs du Sufisme (le mot signifie la pure "substance" au-delà de toute forme), est le même que l'état de mok a ou de l'état d'âme.

\* Note de l'éditeur : Cet article est une sélection de trois chapitres du texte classique de Burckhardt sur le Sufisme, *An Introduction to Sufi Doctrine*, qui est largement considéré comme l'un des traitements les plus fins du sujet. L'explication la plus habituelle est que ce mot signifie seulement "porter de la laine ( ūf )", les premiers Sufis ayant porté, dit-on, uniquement des vêtements de pure laine. Or, ce qui n'a encore jamais été signalé, c'est que beaucoup d'ascètes juifs et chrétiens de ces premiers temps ne se couvraient, à l'imitation de saint Jean-Baptiste dans le désert, que de peaux de mouton. Il se peut que cet exemple ait été également suivi par certains des premiers Sufis. Néanmoins, "porter de la laine" ne peut être qu'un sens externe et populaire du terme Ta awwuf, qui équivaut, dans son symbolisme numérique, à al-ikmat al-ilāhiyya, "Sagesse divine". Al-Bīrunī a proposé une dérivation de ūfi, pluriel de ūfiya, du grec Sophia, sagesse, mais cela est étymologiquement douteux car la lettre grecque sigma devient normalement sin (s) en arabe et non ād ( ). Il se peut cependant qu'il y ait ici une assonance intentionnelle, symbolique.

"délivrance" dont parlent les doctrines hindoues, de même que l'"extinction" (al-fanā ) de l'individualité qui précède la "subsistance" est analogue au nirvā a, pris comme idée négative. Pour que le Sufism permette une telle possibilité, il faut qu'elle soit identifiée avec le noyau même (al-lubb) de la forme traditionnelle qui est son support. Elle ne peut être quelque chose de surajouté à l'islam, car elle serait alors quelque chose de périphérique par rapport aux moyens spirituels de l'islam. Au contraire, elle est en fait plus proche de leur source surhumaine que ne l'est l'exotérisme religieux et elle participe activement, bien que de façon tout à fait intérieure, à la fonction de révélation qui a manifesté cette forme traditionnelle et continue à la maintenir vivante. Ce rôle " central " du Sufism au cœur du monde islamique peut être voilé à ceux qui l'examinent de l'extérieur car l'ésotérisme, s'il est conscient de la signification des formes, est en même temps en position de souveraineté intellectuelle par rapport à elles et peut ainsi s'assimiler - en tout cas pour l'exposé de sa doctrine - certaines idées ou certains symboles issus d'un héritage différent de son propre fond traditionnel.

Il peut sembler étrange que le Sufism soit d'une part l'"esprit" ou le "cœur" de l'Islam (rū al-islām ou qalb al-islām) et d'autre part représente en même temps la perspective qui est, dans le monde islamique, la plus libre par rapport au cadre mental de ce monde, bien qu'il soit important de noter que cette liberté véritable et entièrement intérieure ne doit pas être confondue avec des mouvements de rébellion contre la tradition ; de tels mouvements ne sont pas intellectuellement libres par rapport aux formes qu'ils nient parce qu'ils ne les comprennent pas. Or ce rôle du Sufism dans le monde islamique<sup>2</sup> est bien comme celui du cœur chez l'homme, car le cœur est le centre vital de l'organisme et aussi, dans sa réalité subtile, le "siège" d'une essence qui transcende toute forme individuelle.

Comme les orientalistes sont soucieux de tout ramener au niveau historique, on ne pouvait guère s'attendre à ce qu'ils expliquent ce double aspect du Sufisme autrement que comme le résultat d'influences venues du dehors dans l'Islam et, selon leurs diverses préoccupations, ils ont bien attribué les origines du Sufisme à des sources persanes, hindoues, néoplatoniciennes ou chrétiennes. Mais ces diverses attributions ont fini par s'annuler les unes les autres, d'autant plus qu'il n'existe aucune raison suffisante pour mettre en doute l'authenticité historique de la "descendance" spirituelle des Sufi masters, descendance qui peut être retracée en une "chaîne" (silsila) ininterrompue jusqu'au Prophète lui-même. L'argument décisif en faveur de l'origine muhammadienne du Sufisme réside cependant dans le Sufisme lui-même. Si la sagesse Sufic venait d'une source extérieure à l'Islam, ceux qui aspirent à cette sagesse - qui n'est assurément ni livresque ni purement mentale dans sa nature - ne pourraient pas compter sur le symbolisme du Qur'ân pour réaliser cette sagesse toujours à nouveau, alors qu'en fait tout ce qui fait partie intégrante de la méthode spirituelle du Sufisme est constamment et nécessairement tiré du Qur'ân et de l'enseignement du Prophète. Les orientalistes qui soutiennent la thèse d'une origine non musulmane du Sufisme font généralement grand cas du fait que, dans les premiers siècles de l'Islam, la doctrine du Sufi ne se présente pas avec tous les développements métaphysiques que l'on trouve dans les temps ultérieurs. Or, dans la mesure où ce point est valable pour une tradition ésotérique - une tradition, donc, qui est principalement transmise par instruction orale - il prouve le contraire même de ce qu'ils essaient de soutenir. Les premiers Sufis se sont exprimés dans une langue très proche de celle du Qur'ân et leurs expressions concises et synthétiques impliquent déjà tout l'essentiel de la doctrine. Si, à un stade ultérieur, la doctrine est devenue plus explicite et a été davantage élaborée, c'est quelque chose de parfaitement normal auquel on peut trouver des parallèles dans toute tradition spirituelle. La doctrine se développe, non pas tant par l'apport de nouvelles connaissances que par la nécessité de réfuter les erreurs et de ranimer une intuition en perte de vitesse. De plus, comme les vérités doctrinales sont susceptibles d'un développement illimité et que la civilisation islamique avait absorbé certains héritages préislamiques, les maîtres Sufi pouvaient, dans leur enseignement oral ou écrit, faire usage d'idées empruntées à ces héritages

à condition qu'elles soient adéquates pour exprimer sous une forme succincte les vérités qu'il fallait rendre accessibles aux hommes intellectuellement doués de leur époque et qui étaient déjà implicites dans le symbolisme strictement Sufic.

Tel était le cas, par exemple, de la cosmologie, science dérivée de la métaphysique pure qui constitue à elle seule le fondement doctrinal indispensable du Sufi sm. La cosmologie Sufi fut très largement exprimée au moyen d'idées qui avaient déjà été définies par des maîtres anciens tels qu'Empédocle et Plotin. Encore une fois, ces maîtres Sufi qui avaient reçu une formation philosophique ne pouvaient ignorer la validité des enseignements de Platon, et le platonisme qui leur est attribué est du même ordre que celui des Pères grecs chrétiens dont la doctrine n'en demeure pas moins essentiellement apostolique.

L'orthodoxie du Sufism ne se manifeste pas seulement par le maintien des formes islamiques ; elle s'exprime également par son développement organique à partir de l'enseignement du Prophète et notamment par son aptitude à assimiler toutes les formes d'expression spirituelle qui ne sont pas, dans leur essence, étrangères à l'Islam. Cela s'applique non seulement aux formes doctrinales, mais aussi aux questions accessoires liées à l'art.<sup>3</sup>

Il y eut certainement des contacts entre les premiers Sufis et les contemplatifs chrétiens, comme le prouve le cas du Sufi Ibrāhīm ibn Adham, mais l'explication la plus immédiate de la parenté entre le Sufism et le monachisme chrétien ne réside pas dans les événements historiques. Comme l'explique Abd al-Karīm al-Jīlī dans son livre *al-Insān al-Kāmil* ("L'homme universel"), le message du Christ dévoile certains aspects intérieurs - et donc ésotériques - du monothéisme d'Abraham.

En un certain sens, les dogmes chrétiens, qui peuvent tous être réduits au dogme des deux natures du Christ, la divine et l'humaine, résument sous une forme "historique" tout ce que le Sufism enseigne sur l'union avec Dieu. De plus, les Sufism soutiennent que le Seigneur Jésus (*Sayyidnā ʿĪsā*) est de tous les Envoyés divins (*rusūl*) le type le plus parfait de saint contemplatif. Offrir la joue gauche à celui qui frappe à droite est un véritable détachement spirituel ; c'est un retrait volontaire du jeu des actions et réactions cosmiques.

<sup>3</sup> Certains Sufis ont délibérément manifesté des formes qui, sans être contraires à l'esprit de la Tradition, ont choqué le commun des exotéristes. C'était une façon de se libérer des éléments psychiques et des habitudes mentales de la collectivité qui les entourait.

Il n'en est pas moins vrai que pour les Sufis la personne du Christ ne se situe pas dans la même perspective que pour les chrétiens. En dépit de nombreuses ressemblances, la voie Sufi diffère grandement de la voie des contemplatifs chrétiens. Nous pouvons ici nous référer à l'image dans laquelle les différentes voies traditionnelles sont représentées comme les rayons d'un cercle qui ne sont réunis qu'en un seul point. Plus les rayons sont proches du centre, plus ils sont proches les uns des autres ; néanmoins, ils ne coïncident qu'au centre, où ils cessent d'être des rayons. Il est clair que cette distinction d'une voie par rapport à une autre n'empêche pas l'intellect de se placer par une anticipation intuitive au centre où convergent toutes les voies.

Pour rendre tout à fait claire la constitution interne du Sufisme, il faut ajouter qu'il comporte toujours comme éléments indispensables, first, un trine doc, deuxièmement, une initiation et, troisièmement, une méthode spirituelle. La doctrine est, en quelque sorte, une préfiguration symbolique de la connaissance à atteindre ; elle est aussi, dans sa manifestation, un fruit de cette connaissance.

La quintessence de la doctrine Sufi vient du Prophète, mais, comme il n'y a pas d'ésotérisme sans une certaine inspiration, la doctrine se manifeste sans cesse à nouveau par la bouche des maîtres.

L'enseignement oral est d'ailleurs supérieur, puisqu'il est direct et "personnel", à ce que l'on peut glaner dans les écrits. Les écrits ne jouent qu'un rôle secondaire de préparation, de complément ou d'aide à la mémoire et c'est pourquoi la continuité historique de l'enseignement Sufi échappe parfois aux recherches des érudits.

Quant à l'initiation au Sufisme, elle consiste en la transmission d'une influence spirituelle (baraka) et doit être conférée par un représentant d'une "chaîne" remontant jusqu'au Prophète. Dans la

plupart des cas, elle est transmise par le maître qui communique également la méthode et confère les moyens de concentration spirituelle appropriés aux aptitudes du disciple. Le cadre général de la méthode est la Loi islamique, bien qu'il y ait toujours eu des Sufis isolés qui, en raison du caractère exceptionnel de leur état contemplatif, ne participaient plus au rituel ordinaire de l'Islam.

Afin de prévenir toute objection qui pourrait être soulevée à ce titre à ce qui a déjà été dit sur l'origine muhammadienne du Sufisme, il faut ici clairement préciser que les supports spirituels sur lesquels reposent les principales méthodes du Sufisme, et qui peuvent dans certaines circonstances se substituer au rituel ordinaire de l'Islam,

apparaissent comme les clés de voûte de toute la symbolique islamique ; c'est d'ailleurs en ce sens qu'elles ont été données par le Prophète lui-même.

L'initiation prend généralement la forme d'un pacte (bay entre le candidat et le maître spirituel (al-murshid) qui représente le Prophète. Ce pacte implique une soumission parfaite du disciple au maître dans tout ce qui concerne la vie spirituelle et il ne peut jamais être dissous unilatéralement par la volonté du disciple. Les différentes "branches" de l'"arbre généalogique" spirituel du Sufism correspondent tout naturellement à différentes "voies" (uruq). Chaque grand maître dont on peut retracer le départ d'une branche spécifique a l'autorité d'adapter la méthode à l'aptitude d'une catégorie particulière de ceux qui sont doués pour la vie spirituelle. Ainsi, les diverses "voies" correspondent à diverses "vocations", toutes orientées vers le même but, et ne sont en aucun cas des schismes ou des "sectes" au sein du Sufism, bien que des déviations partielles soient aussi apparues de temps à autre et aient donné naissance à des sectes au sens strict. Le signe extérieur d'une tendance sectaire est toujours la manière quantitative et "dynamique" dont s'effectue la propagation. Le Sufism authentique ne peut jamais devenir un "mouvement"<sup>4</sup> pour la bonne raison qu'il fait appel à ce qu'il y a de plus "statique" en l'homme, à savoir l'intellect contemplatif<sup>5</sup>.

A ce propos, il faut noter que si l'Islam a pu rester intact à travers les siècles malgré les changements de la psychologie humaine et les différences ethniques entre les peuples islamiques, ce n'est assurément pas à cause du caractère relativement dynamique qu'il possède en tant que forme collective, mais parce qu'il comporte dès son origine une possibilité de contemplation intellectuelle qui transcende les courants affectifs de l'âme humaine.

4 Dans certaines uruq, comme la Qādiriyya, la Darqāwiyya et la Naqshbandiyya, la présence de "cercles extérieurs" d'initiés en plus du cercle intérieur de l'élite entraîne une certaine expansion populaire. Mais celle-ci ne doit pas être confondue avec l'expansion des mouvements sectaires, car les cercles extérieurs ne s'opposent pas à l'exotérisme dont ils sont très souvent en fait une forme intensifiée.

5 Ce qu'on a coutume d'appeler de nos jours "l'intellect" n'est en réalité que la faculté discursive, dont le dynamisme et l'agitation mêmes la distinguent de l'intellect proprement dit, qui est en soi immobile, étant toujours direct et serein dans son fonctionnement.

## Soufisme et Mysticisme

Les ouvrages scientifiques définissent communément le Sufisme comme "mysticisme musulman" et nous aussi, nous adopterions volontiers l'épithète "mystique" pour désigner ce qui distingue le Sufisme de l'aspect simplement religieux de l'Islam si ce mot portait encore le sens que lui donnaient les Pères grecs de l'Église chrétienne primitive et ceux qui ont suivi leur ligne spirituelle : ils l'utilisaient pour désigner ce qui est lié à la connaissance des "mystères". Malheureusement, le mot "mystique" - et aussi le mot "mystique" - a été détourné et étendu à des manifestations religieuses fortement marquées par la subjectivité individualiste et régies par une mentalité qui ne dépasse pas les horizons de l'exotérisme.

Il est vrai qu'il existe en Orient, comme en Occident, des cas limites comme celui du majdhūb chez qui l'attraction divine (aljadhb) prédomine fortement au point d'invalider le fonctionnement des facultés mentales avec pour conséquence que le majdhūb ne peut donner une formulation doctrinale à son état contemplatif. Il se peut aussi qu'un état de réalisation spirituelle se produise dans des cas exceptionnels, presque sans l'appui d'une méthode régulière, car "l'Esprit souffle où il veut". Quoiqu'il en soit, le terme *Ta awwuf* n'est appliqué dans le monde islamique qu'aux voies contemplatives régulières qui comprennent à la fois une doctrine ésotérique et la transmission d'un maître à un autre. Ainsi, *Ta awwuf* ne pourrait être traduit par "mysticisme" qu'à condition de donner explicitement à ce dernier terme son sens strict, qui est aussi son sens originel. Si le mot était compris dans ce sens, il serait évidemment légitime de comparer le Sufis aux véritables mystiques chrétiens. Il entre tout de même ici une nuance de sens qui, si elle ne touche pas au sens du mot "mysticisme" pris en lui-même, explique qu'il ne semble pas satisfaisant dans tous ses contextes de le transposer au Sufism. Les contemplatifs chrétiens, et surtout ceux qui sont venus après le Moyen Âge, sont certes apparentés aux contemplatifs musulmans qui ont suivi la voie de l'amour spirituel (*al-ma abba*), la *bhakti mārga* de l'hindouisme, mais ils ne sont que très rarement apparentés aux contemplatifs orientaux qui étaient d'ordre purement intellectuel, comme Ibn Arabī ou, dans le monde hindou, Śrī Śakarāchārya<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Il n'y a dans ce fait rien qui implique la supériorité d'une tradition sur

Or, l'amour spirituel est en un sens intermédiaire entre la dévotion ardente et la connaissance ; de plus, le langage du bhakta projette, jusque dans le domaine de l'union finale, la polarité d'où jaillit l'amour. C'est sans doute l'une des raisons pour lesquelles, dans le monde chrétien, la distinction entre le vrai mysticisme et le "mysticisme" individualiste n'est pas toujours clairement marquée, alors que dans le monde de l'Islam, l'ésotérisme implique toujours une vision métaphysique des choses - même dans ses formes bhaktiques - et est donc clairement séparé de l'exotérisme, qui peut dans ce cas être beaucoup plus facilement défini comme la "Loi" commune<sup>7</sup>.

Toute voie complète de contemplation, telle que la voie Sufi ou la mystique chrétienne (dans le sens originel de ce mot), se distingue d'une voie de dévotion, telle qu'on l'appelle à tort "mystique", en ce qu'elle implique une attitude intellectuelle active. Une telle attitude ne doit en aucun cas être comprise dans le sens d'une sorte d'individualisme à l'allure intellectuelle : elle implique au contraire une disposition à s'ouvrir à la Réalité essentielle (al- aqīqa), qui transcende la pensée discursive, et donc aussi une possibilité de se situer intellectuellement au-delà de toute subjectivité individuelle. Pour qu'il n'y ait pas de malentendu sur ce qui vient d'être dit, il faut clairement préciser que le Sufi réalise aussi une attitude d'adoration perpétuelle modelée par la forme religieuse. Comme tout croyant, il doit prier et, en général, se conformer à la Loi révélée puisque sa nature humaine individuelle restera toujours passive par rapport à la Réalité ou Vérité divine quel que soit le degré de son identification spirituelle avec elle. " Le serviteur (c'est-à-dire l'individu) reste toujours le serviteur " (al- yabqā-l- bd), comme le disait un maître marocain à l'auteur. Dans cette relation, la Présence divine va donc se manifester sous forme de Grâce. Mais l'intelligence du Sufi, dans la mesure où elle est directement identifiée au "Rayon divin", est en quelque sorte retirée....

une autre ; elle ne montre que des tendances conditionnées par le génie et le tempérament des peuples concernés. En raison de ce caractère bhaktique de la mystique chrétienne, certains orientalistes ont trouvé possible d'affirmer qu'Ibn n'était " pas un vrai mystique. "

<sup>7</sup> La structure de l'Islam n'admet pas d'étapes en quelque sorte intermédiaires entre l'exotérisme et l'ésotérisme comme l'état monastique chrétien dont le rôle originel était de constituer un cadre direct pour la voie chrétienne de la contemplation.

dans son actualité spirituelle et ses modes d'expression propres, du cadre imposé à l'individu par la religion et aussi par la raison, et en ce sens la nature intérieure du Sufi n'est pas la réceptivité mais l'acte pur.

Il va sans dire que tout contemplatif qui suit la voie du Sufi ne parvient pas à réaliser un état de connaissance qui est au-delà de la forme, car il est clair que cela ne dépend pas de sa seule volonté.

Néanmoins, la fin visée ne détermine pas seulement l'horizon intellectuel, mais met en jeu des moyens spirituels qui, étant en quelque sorte une préfiguration de cette fin, permettent au contemplatif de prendre une position active par rapport à sa propre forme psychique.

Au lieu de s'identifier à son "moi" empirique, il façonne ce "moi" en vertu d'un élément symboliquement et implicitement non-individuel. Le Qur

elle sera réduite à néant" (21:18). Le Sufi

a prié : "Frappe avec moi sur la vanité afin que je la réduise à néant".

Dans la mesure où il est effectivement émancipé, le con templé cesse d'être telle ou telle personne et "devient" la Vérité sur laquelle il a médité et le Nom divin qu'il invoque.

L'essence intellectuelle du Sufisme fait des empreintes même sur les aspects purement humains de la voie qui peuvent en pratique coïncider avec les vertus religieuses. Dans la perspective du Sufisme, les vertus ne sont rien d'autre que des images humaines ou des "traces subjectives" de la Vérité universelle<sup>8</sup> ; d'où l'incompatibilité entre l'esprit du Sufisme et la conception "moraliste" de la vertu, qui est quantitative et individualiste<sup>9</sup>.

La doctrine étant à la fois le fondement même de la voie et le fruit de la contemplation qui en est le but<sup>10</sup> , la différence entre

<sup>8</sup> It will be recalled that for Plotinus virtue is intermediate between the soul and intelligence.

<sup>9</sup> A quantitative conception of virtue results from the religious consideration of merit or even from a purely social point of view. The qualitative conception on the other hand has in view the analogical relation between a cosmic or Divine quality and a human virtue. Of necessity the religious conception of virtue remains individualistic since it values virtue only from the point of view of individual salvation.

<sup>10</sup> Some orientalists would like artificially to separate doctrine from "spiritual experience." They see doctrine as a "conceptualizing" anticipating a purely

Le Sufisme et la mystique religieuse peuvent être réduits à une question de doctrine. On peut l'exprimer clairement en disant que le croyant dont la perspective doctrinale se limite à celle de l'exotérisme maintient toujours une séparation fondamentale et irréductible entre la Divinité et lui-même alors que le Sufisme reconnaît, au moins en principe, l'unité essentielle de tous les êtres ou, pour dire la même chose en termes négatifs, l'irréalité de tout ce qui apparaît séparé de Dieu.

Il est nécessaire de garder à l'esprit ce double aspect de l'orientation ésotérique car il peut arriver qu'un exotériste - et particulièrement un mystique religieux - affirme aussi qu'aux yeux de Dieu il n'est rien. Si, toutefois, cette affirmation emportait pour lui toutes ses implications métaphysiques, il serait logiquement contraint d'admettre en même temps l'aspect positif de la même vérité, à savoir que l'essence de sa propre réalité, en vertu de laquelle il n'est pas "rien", est mystérieusement identique à Dieu. Comme l'a écrit Meister Eckhart : "Il y a quelque chose dans l'âme qui est incréé et incréable ; si toute l'âme était telle, elle serait incréée et incréable ; et ce quelque chose est l'Intellect". C'est une vérité que tout ésotérisme admet a priori, quelle que soit la manière dont elle est exprimée. Un enseignement purement religieux, en revanche, soit n'en tient pas compte, soit même la nie explicitement, en raison du danger que la grande majorité des croyants confondent l'Intellect divin avec sa réflexion humaine, "créée", et ne puissent concevoir leur unité transcendante qu'à l'image d'une substance dont la cohérence quasi-matérielle serait contraire à l'unicité essentielle de chaque être. Il est vrai que l'Intellect a un aspect "créé" aussi bien dans l'ordre humain que dans l'ordre cosmique, mais toute l'étendue du sens que l'on peut donner au mot "Intellect" ne nous concerne pas ici puisque, indépendamment de cette question, l'ésotérisme

L'expérience subjective. Ils oublient deux choses : first, que la doctrine découle d'un état de connaissance qui est le but du chemin et deuxièmement, que Dieu ne ment pas.

11 La doctrine des contemplatifs chrétiens de l'Église orthodoxe, bien que clairement ésotérique, maintient une distinction apparemment irréductible entre la "Lumière incréée" et le nous ou intellect, qui est une faculté humaine, et donc créée, créée pour connaître cette Lumière. Ici, l'identité d'essence est

se caractérise par son affirmation de la nature essentiellement divine de la connaissance.

L'exotérisme se situe au niveau de l'intelligence formelle qui est conditionnée par ses objets, lesquels sont des vérités partielles et mutuellement exclusives. Quant à l'ésotérisme, il réalise que l'intelligence qui est au-delà des formes et elle seule se déplace librement dans son espace illimité et voit comment les vérités relatives sont délimitées<sup>12</sup>.

Ceci nous amène à un autre point qu'il faut préciser, point d'ailleurs indirectement lié à la distinction établie ci-dessus entre le vrai mysticisme et le "mysticisme" individualiste. Ceux qui se tiennent "en dehors" attribuent souvent au Sufis la prétention de pouvoir atteindre Dieu par le seul moyen de leur propre volonté. En vérité, c'est précisément l'homme orienté vers l'action et le mérite - c'est-à-dire exotérique - qui a le plus souvent tendance à tout considérer du point de vue de l'effort de la volonté, et de là découle son manque de compréhension du point de vue purement contemplatif qui envisage la voie firstalement par rapport à la connaissance.

Dans l'ordre principiel, la volonté dépend en effet de la connaissance et non l'inverse, la connaissance étant par nature "impersonnelle." Bien que son développement, à partir du symbolisme transmis par l'enseignement traditionnel, comporte un certain processus logique, la connaissance n'en est pas moins un don divin que l'homme ne pourrait s'approprier de sa propre initiative. Si l'on tient compte de cela, il est plus facile de comprendre ce qui a été dit plus haut sur la nature de ces moyens spirituels qui sont strictement "initiatives" et constituent en quelque sorte une préfiguration du but non humain de la Voie. Alors que tout effort humain, tout effort de la volonté pour dépasser les limites de l'individualité est condamné à retomber...

exprimée par l'immanence de la "Lumière incréée" et sa présence dans le cœur. Du point de vue de la méthode, la distinction entre l'intellect et la Lumière est une protection contre une con-fusion "luciférienne" de l'organe intellectuel avec l'Intellect Divin. L'Intellect Divin immanent dans le monde peut même être conçu comme le "vide", car l'Intellect qui "saisit" tout ne peut lui-même être "saisi". L'orthodoxie intrinsèque de ce point de vue - qui est aussi le point de vue bouddhiste - se voit dans l'identification de la réalité essentielle de tout avec ce "vide" (śūnya).

<sup>12</sup> Le Qurān dit : "Dieu a créé les cieux et la terre par la Vérité (al-aqq)" (64:3).

sur elle-même, ces moyens qui sont, pour ainsi dire, de même nature que la Vérité supra-individuelle (al- aqīqa) qu'ils évoquent et préfigurent peuvent, et seuls peuvent, desserrer le nœud de l'individuation microcosmique - l'illusion égocentrique, comme diraient les Védantistes - puisque seule la Vérité dans sa réalité universelle et supra-mentale peut consommer son contraire sans en laisser aucun résidu.

Par rapport à cette négation radicale du Moi (nafs), tous les moyens qui jaillissent de la seule volonté, comme l'ascétisme (az -zuhd), ne peuvent jouer qu'un rôle préparatoire et accessoire.<sup>13</sup> On peut ajouter que c'est pour cette raison que de tels moyens n'ont jamais acquis dans le Sufisme l'importance presque absolue qu'ils avaient, par exemple, pour certains moines chrétiens ; et cela est vrai même dans les cas où ils étaient en fait strictement pratiqués dans l'une ou l'autre arīqa.

Un symbolisme sufi qui a l'avantage de se situer en dehors de toute analyse psychologique va servir à résumer ce qui vient d'être dit. L'image qu'il donne est la suivante : L'Esprit (ar-Rū ) et l'âme (an-nafs) se livrent une bataille pour la possession de leur fils commun, le cœur (al-qalb). Par ar-Rū , il faut entendre ici le principe intellectuel qui transcende la nature individuelle<sup>14</sup> et par an-nafs le psychisme, dont les tendances centrifuges déterminent le domaine diffus et inconstant du "moi". Quant à al-qalb, le cœur, il représente l'organe central de l'âme, correspondant au centre vital de l'organisme physique. Al-qalb est en quelque sorte le point d'intersection du rayon "vertical", qui est ar-Rū , avec le plan "horizontal", qui est an-nafs.

Or il est dit que le cœur prend la nature de celui des deux éléments qui le génèrent qui remporte la victoire dans cette bataille. Dans la mesure où le nafs a le dessus, le cœur est "voilé" par lui, car l'âme, qui se prend pour un tout autonome, dans un esprit de liberté, est en train de s'effacer.

<sup>13</sup> Les Sufis voient dans le corps non seulement le sol qui nourrit les passions mais aussi son aspect spirituellement positif qui est celui d'une image ou d'un résumé du cosmos. Dans les écrits des Sufis, on trouvera l'expression le "temple" (haykal) pour désigner le corps. Mu 'yī d-Dīn ibn Arabī dans le chapitre sur Moïse de son Fu 'ū al- ikam le compare à "l'arche où demeure la Paix (Sakīnah) du Seigneur."

<sup>14</sup> Le mot rū peut aussi avoir un sens plus particulier, celui d'"esprit vital". C'est dans ce sens qu'il est le plus fréquemment utilisé en cosmologie.

Elle l'enveloppe de son "voile" ( *ijāb*). En même temps, le *nafs* est complice du "monde" dans son aspect multiple et changeant parce qu'il épouse passivement la condition cosmique de la forme. Or la forme divise et lie alors que l'Esprit, qui est au-dessus de la forme, unit et en même temps distingue la réalité de l'apparence. Si, au contraire, l'Esprit remporte la victoire sur l'âme, alors le cœur se transforme en Esprit et transmute en même temps l'âme en l'imprégnant de lumière spirituelle. Alors aussi le cœur se révèle comme ce qu'il est réellement, c'est-à-dire comme le tabernacle (*mishkāt*) du Mystère divin (*sirr*) dans l'homme. Dans cette image, l'Esprit apparaît avec une fonction masculine par rapport à l'âme, qui est féminine. Mais l'Esprit est réceptif et donc féminin à son tour par rapport à l'Être suprême, dont il ne se distingue cependant que par son caractère cosmique dans la mesure où il est polarisé par rapport aux êtres créés. Par essence, *ar-Rū* est identifié avec l'Acte ou l'Ordre divin (*al-Amr*) qui est symbolisé dans le *Qurān* par le Mot créateur "Être" (*kun*) et qui est l'"énonciation" immédiate et éternelle de l'Être suprême : " ... et ils t'interrogeront sur l'Esprit : dis : L'Esprit est de l'ordre de mon Seigneur, mais vous n'avez reçu que peu de connaissance" (*Qurān*, 17:85).

Dans le processus de sa libération spirituelle, le contemplatif est réintégré dans l'Esprit et par lui dans l'énonciation primordiale de Dieu par laquelle " tout a été fait... et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui " (*Évangile de saint Jean*).<sup>15</sup> De plus, le nom "Sufi" signifie, à proprement parler, celui qui est essentiellement identifié à l'acte divin ; d'où l'adage selon lequel le " Sufi n'est pas créé " (*a - ufi lam yukhlaq*), qui peut aussi être compris comme signifiant que l'être ainsi réintégré dans la Réalité divine s'y reconnaît " tel qu'il était " de toute éternité selon sa " possibilité principielle, immuable dans son état de non manifestation " - pour citer *Mu yi d-Dīn ibn Arabī*. Alors, toutes ses modalités créées se révèlent, qu'elles soient temporelles ou non temporelles, comme de simples réflexions inconsistantes de cette possibilité principielle<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Pour les Alexandrins aussi, la libération s'opère en trois étapes qui correspondent respectivement à l'Esprit Saint, au Verbe et à Dieu le Père.

<sup>16</sup> S'il est légitime de parler de la possibilité principielle, ou divine, de tout être, cette possibilité étant la raison même de son " unicité personnelle ", il n'en reste pas moins que la libération est un processus qui se déroule en trois étapes

## Rites

Un rite est une action dont la forme même est le résultat d'une Révélation divine. Ainsi, la perpétuation d'un rite est elle-même un mode de Révélation, et la Révélation est présente dans le rite sous ses deux aspects, intellectuel et ontologique. Accomplir un rite, c'est non seulement mettre en œuvre un symbole, mais aussi participer, ne serait-ce que virtuellement, à un certain mode d'être, mode qui a une extension extra-humaine et universelle. Le sens du rite coïncide avec l'essence ontologique de sa forme. Pour les personnes ayant une éducation et une vision modernes, un rite n'est généralement rien de plus qu'une aide pour promouvoir une attitude éthique ; il leur semble que c'est de cette attitude seule et de rien d'autre que le rite tire son efficacité - si tant est que ces personnes reconnaissent aux rites une quelconque efficacité. Ce qu'ils ne voient pas, c'est le caractère implicitement universel de la forme qualitative des rites. Il est certain qu'un rite ne porte ses fruits que s'il est exécuté avec une intention (niya) conforme à sa signification, car selon une parole du Prophète, "la valeur des actions ne réside que dans leurs intentions", bien que cela ne signifie évidemment pas que l'intention soit indépendante de la forme de l'action.<sup>17</sup> C'est précisément parce que l'attitude intérieure est liée à la qualité formelle du rite - une qualité qui manifeste une réalité à la fois ontologique et intellectuelle - que l'acte transcende le domaine de l'âme individuelle. La quintessence des rites musulmans, que l'on pourrait appeler leur élément "sacramental", est la parole divine dont ils sont le véhicule. Cette parole est d'ailleurs contenue dans le Qurân, dont la récitation du texte constitue à elle seule un rite. Dans certains cas, cette récitation est concentrée sur une seule phrase répétée un nombre défini de fois dans le but d'actualiser sa vérité profonde et sa grâce particulière. Cette pratique est d'autant plus courante en islam que le Qurân est...

...Il ne s'ensuit pas qu'il y ait une quelconque multiplicité dans l'ordre divin, car il ne peut y avoir d'unicité en dehors de l'Unité divine. Cette vérité n'est un paradoxe que sur le plan de la raison discursive. Elle n'est difficile à concevoir que parce que nous nous forgeons presque inévitablement une image "substantielle" de l'Unité divine.

<sup>17</sup> Les rites de consécration sont une exception, car leur portée est purement objective. Il suffit que l'on soit qualifié pour les accomplir et que l'on observe les règles prescrites et indispensables.

## *Sufi Doctrine and Method*

composé en grande partie de formules concises et d'une sonorité rythmique telles qu'elles se prêtent aux litanies et aux incantations. Pour l'exotérisme, les pratiques éjaculatoires ne peuvent avoir qu'une importance secondaire ; en dehors de l'ésotérisme, elles ne sont jamais utilisées méthodiquement, mais à l'intérieur de celui-ci, elles constituent en fait une méthode de base. Toute récitation répétitive de formules sacrées ou de paroles sacrées, que ce soit à haute voix ou intérieurement, est désignée par le terme générique de dhikr. Comme on l'a déjà noté, ce terme porte à la fois les sens de "mention", "souvenir", "évocation" et "mémoire." Le Sufi fait de l'invocation, qui est le dhikr au sens strict et étroit du terme, l'instrument central de sa méthode. En cela, il est en accord avec la plupart des traditions du cycle actuel de l'humanité.<sup>18</sup> Pour comprendre la portée de cette méthode, il faut rappeler que, selon l'expression révélée, le monde a été créé par la parole (al-Amr, al-Kalīma) de Dieu, ce qui indique une réelle analogie entre l'Esprit universel (ar-Rū ) et la parole. Dans l'invocation, le caractère ontologique de l'acte rituel est très directement exprimé : ici, la simple énonciation du Nom divin, analogue à l'"énonciation" primordiale et illimitée de l'Être, est le symbole d'un état ou d'une connaissance indifférenciée supérieure au simple "savoir" rationnel. Le Nom Divin, révélé par Dieu Lui-même, implique une Présence Divine qui devient opérationnelle dans la mesure où le Nom prend possession de l'esprit de celui qui l'invoque. L'homme ne peut pas se centrer directement sur l'Infini, mais, en se concentrant sur le symbole de l'Infini, il atteint l'Infini Lui-même. Lorsque le sujet individuel est identifié avec le Nom au point que toute projection mentale a été absorbée par la forme du Nom, l'Essence Divine du Nom se manifeste spontanément, car cette forme sacrée ne mène à rien en dehors d'elle-même ; elle n'a aucune relation positive, sauf avec son Essence.

<sup>18</sup> Ce cycle commence approximativement avec ce qu'on appelle la période "historique". L'analogie entre le dhikr musulman et le japa-yoga hindou ainsi qu'avec les méthodes d'incantation du christianisme hésychaste et de certaines écoles du bouddhisme est très remarquable. Il serait cependant faux d'attribuer une origine non islamique au dhikr musulman, d'abord parce que cette hypothèse est tout à fait inutile, deuxièmement parce qu'elle est contredite par les faits, et troisièmement parce que des réalités spirituelles fondamentales ne peuvent manquer de se manifester au cœur de toute civilisation traditionnelle.

et finalement ses limites sont dissoutes dans cette Essence. Ainsi, l'union avec le Nom Divin devient l'Union (al-wa l) avec Dieu Lui-même.

Le sens de "souvenir" impliqué dans le mot dhikr montre indirectement l'état ordinaire d'oubli et d'inconscience (ghafla) de l'homme. L'homme a oublié son propre état prétemporel en Dieu et cet oubli fondamental entraîne dans son sillage d'autres formes d'oubli et d'inconscience. Selon une parole du Prophète, "ce monde est maudit et tout ce qu'il contient est maudit sauf l'invocation (ou : le souvenir) de Dieu (dhikru Llâh)." Le Qurân dit : "Assurément la prière prévient les transgressions passionnelles et les péchés graves mais l'invocation de Dieu (dhikru Llâh) est plus grande" (29:45). Selon certains, cela signifie que la mention, ou le souvenir, de Dieu constitue la quintessence de la prière ; selon d'autres, cela indique l'excellence de l'invocation par rapport à la prière.

D'autres fondements scripturaires de l'invocation du Nom - ou des Noms - de Dieu se trouvent dans les passages suivants du Qurân : "Souvenez-vous de Moi et Je me souviendrai de vous . . ." ou :

"Mentionne-moi et je te mentionnerai... ." (2:152) ; "Invoquez votre Seigneur avec humilité et en secret... . . . Et invoquez-Le avec crainte et désir ; en vérité, la miséricorde de Dieu est proche de ceux qui pratiquent les "vertus" (al-mu sinîn), ceux qui pratiquent al-i sâh, l'approfondissement par la "pauvreté" (al-faqr) ou par la

"sincérité" (al-ikhla) de la "foi" (al-îmân) et de la "soumission" à Dieu (al-islâm)" (7:55, 56). La mention dans ce passage de

l'"humilité" (ta arru), du "secret" (khufya), de la "crainte" (khawf) et du "désir" ( ama) est de la plus haute importance technique. "A Dieu appartiennent les plus beaux noms : invoquez-Le par eux" (7:180) ;

"Ô vous qui croyez, lorsque vous rencontrez une bande (hostile), soyez fermes et rappelez-vous souvent Dieu afin de réussir" (8:45). Le sens ésotérique de cette "bande" est "l'âme qui incite au mal" (an-nafs al-ammâra) et il s'ensuit une transposition du sens littéral, qui concerne la "petite guerre sainte" (al-jihâd al-a ghar), sur le plan de la "grande guerre sainte" (al-jihâd al-akbar). "Ceux qui croient et dont les cœurs reposent en sécurité dans le rappel (ou : l'invocation) de Dieu ; en vérité, n'est-ce pas par le rappel de Dieu que leurs cœurs trouvent le repos en sécurité ?". (13:28).

Implicitement, l'état de l'âme de l'homme profane est ici comparé à une perturbation ou une agitation par sa dispersion.

dans la multiplicité, qui est aux antipodes de l'Unité divine. "Dis : invoquez Allāh (la synthèse de tous les Noms divins qui est aussi transcendante par rapport à leur différenciation) ou invoquez arRa mān (la Félicité-miséricorde ou la Beauté-bienfait intrinsèque à Dieu) ; de quelque manière que vous L'invoquiez, Ses Noms sont les plus beaux" (17 : 110) ; "Dans le Messager de Dieu, vous avez un bel exemple de celui dont l'espoir est en Dieu et au Jour dernier et qui invoque beaucoup Dieu" (33:21) ; "Ô vous qui croyez ! invoquez Dieu par une invocation fréquente (dhikran kathīrā)" (33:41) ; "Et invoquez Dieu d'un cœur pur (ou : d'une religion pure) (mukhli īna lahu-d-dīn) . . ." (40:14) ; "Ton Seigneur a dit : Appelle-Moi et Je te répondrai . . ." (40:60) ; "N'est-il pas temps pour les croyants d'humilier leurs cœurs au souvenir de Dieu ? . . ." (57:16) ; "Invoque (ou : rappelle) le Nom de ton Seigneur et consacre-toi à Lui avec une consécration (parfaite)" (73:8) ; "Heureux celui qui se purifie, invoque le Nom de son Seigneur et prie" (87:14, 15). A ces passages du Qurān, il faut ajouter quelques paroles du Prophète : "C'est en prononçant Ton Nom que je dois mourir et vivre". Ici, le lien entre le Nom, la "mort" et la "vie" comprend un sens initiatique des plus importants. Il y a un moyen de polir toute chose qui enlève la rouille ; ce qui polit le cœur, c'est l'invocation de Dieu, et aucune action n'éloigne autant le châtement de Dieu que cette invocation.<sup>19</sup> Les compagnons dirent : "Le combat contre les infidèles n'y ressemble-t-il pas ?". Il répondit : "Non, pas même si vous combattez jusqu'à ce que votre épée soit brisée" ; "Jamais les hommes ne se réunissent pour invoquer (ou : se souvenir) de Dieu sans qu'ils soient entourés d'anges, sans que la faveur divine ne les couvre, sans que la paix (as-sakīna) ne descende sur eux et sans que Dieu ne se souvienne d'eux avec ceux qui l'entourent" ; "Le Prophète dit : "Les solitaires seront les premiers. Ils demandèrent : 'Qui sont les solitaires (al-mufridūn) ?' Et il

<sup>19</sup> Selon le Visnu-Dharma-Uttara "l'eau suffit à éteindre le feu et le lever du soleil (à chasser) les ombres ; dans l'âge de Kali la répétition du Nom de Hari (Visnu) suffit à détruire toutes les erreurs. Le Nom de Hari, précisément le Nom, le Nom qui est ma vie ; il n'y a pas, non, il n'y a sûrement pas d'autre voie." Dans le Mānava Dharma-Śāstra, il est dit : "Sans aucun doute, un brahmane (prêtre) ne réussira que par le japa (invocation). Que ce soit

répondit : 'Ceux qui invoquent beaucoup' " ; " Un bédouin vint voir le Prophète et lui demanda : 'Qui est le meilleur parmi les hommes ?'. Le Prophète répondit : 'Heureux celui dont la vie est longue et les actions bonnes'. Le bédouin dit : "Ô Prophète ! Il répondit : "La meilleure des actions est celle-ci : se séparer du monde et mourir alors que ta langue est humide en répétant le nom de Dieu";<sup>20</sup> "Un homme dit : "Ô Prophète de Dieu, les lois de l'Islam sont vraiment nombreuses. Dis-moi une chose par laquelle je puisse obtenir les récompenses'. Le Prophète répondit : "Que ta langue soit toujours humide en mentionnant Dieu".

\* \* \*

Le caractère universel de l'invocation s'exprime indirectement par la simplicité de sa forme et par son pouvoir d'assimiler à elle tous les actes de la vie dont la nature directe et élémentaire a une affinité avec l'aspect "existentiel" du rite. Ainsi, le dhikr impose facilement son emprise sur la respiration, dont le double rythme résume non seulement chaque manifestation de la vie mais aussi, symboliquement, l'existence tout entière. De même que le rythme inhérent aux paroles sacrées s'impose au mouvement de la respiration, de même le rythme de la respiration peut à son tour s'imposer à tous les mouvements du corps. C'est là le principe de la danse sacrée pratiquée dans les communautés Sufi.<sup>21</sup> Cette pratique est d'autant plus remarquable que la religion musulmane en tant que telle est plutôt hostile à la fois à la danse et à la musique, car l'identification par le biais d'un rythme cosmique à un rythme spirituel ou divin.

il accomplit d'autres rites ou non il est un parfait brahmane". De même aussi le Mahābhārata enseigne que "de toutes les fonctions (dharma) le japa (invocation) est pour moi la fonction la plus élevée" et que "de tous les sacrifices je suis le sacrifice du japa." <sup>20</sup> Kabîr a dit : " De même qu'un fish aime l'eau, que l'avare aime l'argent et qu'une mère aime son enfant, de même Bhagat aime le Nom. Les yeux ruissellent à force de regarder le chemin et le cœur est devenu une pustule à force d'invoquer sans cesse le Nom." <sup>21</sup> Selon un adîth, "Celui qui ne vibre pas au souvenir de l'Ami n'a pas d'ami." Ce dicton est l'un des fondements scripturaires de la danse des derviches.

réalité n'a pas sa place dans une perspective religieuse qui maintient une stricte distinction stricte et exclusive entre le Créateur et la créature. Il existe également des raisons pratiques pour bannir la danse du culte religieux, car les résultats psychiques accompagnant la danse sacrée peuvent conduire à des déviation. Néanmoins, la danse offre un support spirituel trop direct et trop primordial pour qu'on ne la trouve pas, régulièrement ou non, dans le culte religieux.

pour qu'elle ne soit pas utilisée régulièrement ou occasionnellement dans l'ésotérisme des religions monothéistes<sup>22</sup>.

On raconte que les premiers Sufis ont fondé leur dhikr dansant sur les danses des guerriers arabes. Plus tard, les ordres Sufi de l'Orient, tels que les Naqshabandis, ont adapté certaines techniques du hatha-yoga et ont ainsi différencié leur forme de danse. Jalāl ad-Dīn Rūmī, qui fonda l'ordre Mevlevī, s'inspira des danses et musiques populaires pour le dhikr collectif de sa communauté des danses et musiques populaires d'Asie Mineure<sup>23</sup>.

Si les danses et la musique des derviches sont mentionnées ici, c'est parce qu'elles sont parmi les plus connues des manifestations du Sufisme. Elles appartiennent cependant à un collectif et donc à un aspect plutôt périphérique de l'activité de la communauté du tasawwuf et de nombreux maîtres se sont prononcés contre leur caractère trop général.

22 Un psaume de la Bible dit : " Qu'ils louent son Nom dans la danse, qu'ils lui chantent des louanges avec le tambourin et la harpe. " On sait que la danse sacrée existe dans l'ésotérisme juif, finissant son modèle dans la danse du roi David devant l'Arche d'Alliance. L'évangile apocryphe de l'Enfance parle de la Vierge enfant dansant sur les marches de l'autel, et certaines coutumes populaires permettent de conclure que ces modèles ont été imités dans le christianisme médiéval. Sainte Thérèse d'Avila et ses nonnes dansaient au son des tambourins. Mā Ananda Moyi a dit : " Pendant le samkīrtana (le "concert spirituel" qui est l'équivalent hindou du samā musulman, ou plutôt du ādra ou du imāra), ne prêtez pas attention à la danse ou à l'accompagnement musical mais concentrez-vous sur Son Nom. . . . Lorsque vous prononcez le Nom de Dieu, votre esprit commence à apprécier le samkīrtana et sa musique vous prédispose à la contemplation des choses divines. De même que vous devez faire des pūjās et prier, vous devez également prendre part aux samkīrtanas."

23 Un sentiment esthétique peut être un support de l'intuition pour la même raison qu'une idée doctrinale et dans la mesure où la beauté d'une forme révèle une essence intellectuelle. Mais l'efficacité particulière d'un moyen tel que la musique réside dans le fait qu'il s'adresse firstout d'abord au sentiment, qu'il clarifie et subli-mate. L'harmonie parfaite de l'intelligence active (la raison) et de l'intelligence passive (le sentiment ou la sensibilité), préfigure l'état <sup>10</sup>spirituel-al- āl.

l'usage. En tout état de cause, les exercices de ce type ne doivent jamais prendre le pas sur la pratique du dhikr solitaire. L'invocation est pratiquée de préférence lors d'une retraite (khalwa), mais elle peut également être combinée à toutes sortes d'activités extérieures. Elle nécessite l'autorisation (idhn) d'un maître spirituel. Sans cette autorisation, le derviche ne bénéficierait pas de l'aide spirituelle qui lui est apportée par la chaîne initiatique (silsila) et, de plus, son initiative purement individuelle risquerait de se trouver en contradiction flagrante avec le caractère essentiellement non-individuel du symbole, d'où des réactions psychiques incalculables<sup>24</sup>.

24 "Lorsque l'homme s'est familiarisé avec le dhikr, dit al-Ghazzālī, il se sépare (intérieurement) de tout le reste. Or, à la mort, il est séparé de tout ce qui n'est pas Dieu. . . . Ce qui reste, c'est seulement l'invocation. Si cette invocation lui est familière, il y trouve son plaisir et se réjouit que les obstacles qui l'en détournaient aient été écartés, de sorte qu'il se définit comme seul avec son Bien-aimé. . . ." Dans un autre texte, al-Ghazzālī s'exprime ainsi : " Tu dois te trouver seul dans une retraite... et, étant assis, concentres ta pensée sur Dieu sans autre occupation intérieure. Tu accompliras cela en affirmant d'abord le Nom de Dieu avec ta langue, en répétant sans cesse : Allāh, Allāh, sans relâcher l'attention. Il en résultera un état dans lequel tu ressentiras sans effort de ta part ce Nom dans le mouvement spontané de ta langue" (tiré de son *I yā Ulūm ad-Dīn*). Les méthodes d'incantation sont diverses, tout comme les possibilités spirituelles. A ce stade, il nous faut encore une fois insister sur le danger de s'abandonner à ces pratiques en dehors de leur cadre traditionnel et de leurs conditions normales.

*“Sufi Doctrine and Method” by Titus Burckhardt*

Features in

*Sufism: Love and Wisdom*

© 2006 World Wisdom

Edited by Jean-Louis Michon and Roger Gaetani

Foreword by Seyyed Hossein Nasr

All Rights Reserved. For Personal Usage Only

[www.worldwisdom.com](http://www.worldwisdom.com)