

Soufisme et islam: deux noms pour une même réalité

Eric Geoffroy

PID_00159338



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

1. La référence coranique.....	5
1.1. Le soufi chemine dans le Livre	6
1.2. Une profusion de sens : l'exégèse soufie	7
2. L'exemple du prophète Muhammad.....	11
2.1. Le Prophète comme Lumière primordiale	11
2.2. La « Réalité muhammadienne »	12
2.3. La sunna intérieure	13
2.4. Soufisme et Tradition prophétique (Hadith)	15
2.5. Le Maître des maîtres	16
2.6. La dévotion au Prophète	19
3. L'islam de l' « excellence ».....	20
3.1. <i>Islâm, îmân, ihsân</i>	20
3.2. Le soufisme éclaire les cinq Piliers	21
3.3. Le soufisme ou l'islam plénier	23
4. La Loi (Sharia), la Voie (Tarîqa) et la Réalité (Haqîqa).....	25
4.1. La science du « dévoilement », science de la Sharia	27
4.2. Une Loi vivante	29

1. La référence coranique

Junayd, le maître de Bagdad (m. 911), affirmait : « Notre science [le soufisme] est intimement liée au Coran et au modèle muhammadien [sunna] » (Qushayrî¹). Il ne faut pas voir là une ruse destinée à détourner l'animosité des « juristes », mais une réalité qu'illustre l'abondante littérature mystique de l'islam. C'est une évidence de dire que **les traités doctrinaux des maîtres soufis**, tout comme les leçons spirituelles qu'ils donnent dans les mosquées ou en d'autres lieux, **se nourrissent du Coran et du Hadith**. Sulamî rappelle que la connaissance mystique ne peut trouver de fondement valable que dans les sources scripturaires de l'islam, car celles-ci ne sont pas sujettes aux déficiences humaines.

⁽¹⁾Qushayrî. *Risâla* (p. 431).

Le légalisme imputé à l'islam ne vient pas du texte coranique, mais bien plutôt du développement d'une casuistique juridique, peut-être héritière de la mentalité sémitique : à mesure que l'on s'éloignait de la lumière de la Révélation coranique, le message avant tout spirituel de l'islam se figeait en discours normatif. Pourtant, les versets proprement juridiques sont peu nombreux dans le Coran (environ 6%).

Le Coran est émaillé de versets qui ont une dimension spirituelle ou ésotérique évidente. « Il [Dieu] est avec vous où que vous soyez » (II, 115) ; « Nous [Dieu] sommes plus près de lui [l'homme] que sa veine jugulaire » (L, 16) ; « Sur la terre il y a des signes pour ceux qui ont la vision certaine. Et en vous-mêmes, ne voyez-vous pas ? » (LI, 20) ; « N'ont-ils pas médité au fond d'eux-mêmes ? » (XXX, 8). Dans la sourate « La Caverne », la supériorité de la science mystique, « émanant directement de Dieu » (*al-'ilm al-ladunî*) n'est-elle pas affirmée par rapport à la réflexion humaine ? Le Coran propose également de nombreuses paraboles. Parfois le sens en est à dessein énigmatique et il faut recourir à l'exégèse. Ainsi, le célèbre « verset de la Lumière » (XXIV, 35) a fait l'objet de multiples interprétations, de la plus métaphysique (le *Tabernacle des Lumières* de Ghazâlî) à la plus scientifique (des modernes y ont lu le principe de l'électricité). Tous ces versets ont nourri les méditations des mystiques musulmans, comme des simples fidèles. Pour eux, le Coran tout entier, dans la moindre de ses lettres, est Esprit, puisqu'il émane directement de Dieu. Qu'il y soit question d'histoires des prophètes, de préceptes moraux, d'avertissements eschatologiques ou même de prescriptions juridiques, chaque verset contient un « secret » (*sirr*) divin. Le croyant perçoit intuitivement, même s'il n'y a pas accès, que sa signification dépasse infiniment le sens obvie.

C'est donc toute la texture du Coran qui structure la Voie initiatique dans le soufisme. « L'aspirant [soufi], avançait Abû Tâlib Makkî au X^e siècle, ne mérite ce nom que s'il trouve dans le Coran le but de son aspiration, en déduit sa propre déficience et son unique recours en Dieu ». Tous les soufis, certes, ne réalisent pas cette exigence, mais ils tendent à « mêler leur chair et leur sang au Coran », selon la formule de Dhû l-Nûn Misrî. Il en est ainsi pour l'émir Abd el-Kader, dont les 372 « haltes » spirituelles de son *Kitâb al-Mawâqif* se nourrissent du Livre et s'appuient sur un verset cité en exergue.

1.1. Le soufi chemine dans le Livre

La *Tarîqa*, on l'a vu, est jalonnée de « stations » (*maqâmât*) et d'« états » (*ahwâl*). Or dans ses *Luma'*, un manuel majeur du soufisme, Sarrâj (X^e s.) établit très explicitement que les unes et les autres trouvent leur fondement dans le Coran. Du début jusqu'à la fin de son parcours initiatique, le soufi chemine donc dans le Livre. À titre d'exemple, la station de l'« abandon confiant en Dieu » (*ta-wakkul*) se fonde notamment sur « Confiez-vous à Dieu, si vous êtes croyants ! » (Coran, V, 23) ; l'état de « proximité » (*qurb*) sur « Quand Mes serviteurs t'interrogent à Mon sujet, [dis-leur que] Je suis proche » (II, 186), et celui de l'« amour » (*mahabba*) sur « Dieu fera bientôt venir des hommes qu'Il aimera et qui L'aimeront » (V, 54). Les termes coraniques qualifiant « stations » et « états » vont rapidement devenir des archétypes de la Voie, matrices dans lesquelles va évoluer l'expérience mystique en islam et se former la terminologie soufie.

Une racine coranique fondamentale, puisqu'elle revient deux-cent vingt-sept fois dans le Coran, a connu une grande fortune non seulement dans le soufisme mais aussi dans toute la culture islamique médiévale, imprégnée de mystique : celle de *WLY* (Chodkiewicz). De cette racine, aux multiples sens, viennent les termes génériques *walâya* (« sainteté ») et *walî* (« ami de Dieu », « proche de Dieu » : le saint). *Al-Walî* est un nom divin qui instaure une relation de partage avec tous les êtres, relation dont seuls les saints sont conscients. Seuls les saints en effet reflètent la *walâya* divine, « prise en charge » par Dieu de Sa création, d'où découle la « proximité » de Dieu et de l'homme. Le saint est toujours un « rapproché », en ce sens qu'il a été admis dans l'intimité divine. La compétition supposée, aux yeux des exotéristes, entre les « saints » et les prophètes de l'islam a jeté au départ une ombre sur la doctrine de la *walâya*, mais celle-ci s'est rapidement imposée dans les sociétés musulmanes.

Au cours des siècles, le sens de certains termes coraniques s'est ainsi enrichi d'une grande densité doctrinale au fur et à mesure que des maîtres, des courants mystiques leur donnaient une saveur et un contenu particuliers. Au XI^e siècle, Hujwirî caractérise chacune des douze écoles de son époque par un trait doctrinal, puisé le plus souvent dans la terminologie coranique : il associe ainsi

Référence bibliographique

Abû Tâlib Makkî (1961). *Qût al-qulûb*. Le Caire : Dar al-kitab al-'arabî (I, 119).

Référence bibliographique

Hujwirî. *Kashf al-mahjûb* (p.403 et sq.).

l'école de Tirmidhî à la *walâya* ou « proximité-sainteté », celle de Muhâsibî au *ridâ* ou « contentement », celle de Sahl Tustarî à la lutte contre les passions de l'égo, etc.

1.2. Une profusion de sens : l'exégèse soufie

Les soufis n'ont pas seulement puisé leur terminologie dans le Coran ; ils ont développé une herméneutique spécifique, qui prend place parmi les disciplines de l'exégèse coranique. Dans les langues de la Révélation (le sanskrit, l'hébreu, l'arabe), certains termes ont la faculté de renvoyer à des réalités de plus en plus élevées, allant du concret à l'universel, car le processus de la Révélation retrace celui de la Manifestation, laquelle implique également une multiplicité de degrés. La structure des langues sacrées, tissée de symbolisme, est capable de transmettre, par une série de résonances, des significations qui s'étendent du monde de l'homme à celui des esprits et des idées éternelles. Sous ce rapport, la polysémie de la langue arabe ancienne, les liens sous-jacents que les racines tissent entre elles et jusqu'à l'ambivalence de certaines de ces racines, tout cela plaide d'emblée en faveur d'une lecture plurielle du Coran. Rien d'étonnant, donc, à ce que chaque tendance, chaque sensibilité au sein de l'islam, chaque époque aient proposé des lectures différentes du Livre. Il faut ici convoquer l'autorité du Prophète :

« Personne ne parvient à une intelligence vraie du Coran s'il n'y découvre de nombreux " aspects " (*wujûh*) ».

« Le Coran possède de multiples " aspects " ; lisez-le donc dans le meilleur d'entre eux ».

« Chaque verset possède un sens extérieur et un sens intérieur ; toute lettre a une limite et toute limite a un point d'ascension ».

Face à cette profusion de sens suggérée par le Prophète, la maïeutique soufie vise à déconcerter la raison humaine et à lui rappeler son indigence : « Si, pour chaque lettre du Coran, disait Sahl Tustarî (m. 896), l'homme recevait mille degrés de compréhension, ceci n'épuiserait pas tous les sens que contient un seul verset ». La parole de Dieu, explique-t-il, est à l'image de Dieu Lui-même : infinie et incréée ; comment donc pourrait-elle être saisie pleinement par l'homme, créature éphémère ? (Sarrâj²).

⁽²⁾Sarrâj. *Luma'* (p. 74).

Le Coran lui-même avertit que « nul autre que Dieu ne connaît son interprétation » (Coran, III, 7). Il en découle que l'homme ne peut accéder à celle-ci que par l'inspiration divine et non par le raisonnement. C'est pourquoi le Coran montre le chemin, invitant l'homme à une compréhension graduelle de son langage et de sa terminologie. La « certitude » (ou « vision certaine », *al-yaqîn*), par exemple, y trouve sa réalisation en trois étapes progressives : d'une « science » encore extérieure (*'ilm al-yaqîn*), l'initié passera à l'« œil de la certitude » (*'ayn al-yaqîn*), mais seule la « réalité de la certitude » (*haqq al-yaqîn*) lui permettra d'accéder à la connaissance certaine. Dans le contexte coranique, ces expressions n'ont pas un sens expressément spirituel, mais elles l'induisent. Pour les milieux mystiques, le *yaqîn* coranique signifie le dépasse-

ment ou plutôt l'épanouissement de la foi. À l'issue d'un long travail intérieur, l'initié a accès aux réalités spirituelles, grâce à la levée progressive des voiles qui les masquaient : la « vision certaine » est le fruit de ce processus, qui abolit toute dualité entre le contemplant et le Contemplé.

Le Coran détermine donc une **superposition de sens** pour un seul terme, à laquelle correspond une **hiérarchie des niveaux de conscience**. Ces différents sens, il va sans dire, ne s'opposent ni ne se détruisent ; ils s'harmonisent et se complètent dans une connaissance intégrale. Parfois, un même thème reçoit plusieurs dénominations qui appellent un approfondissement graduel du sens. Ainsi en va-t-il du Cœur, centre spirituel de l'homme : par ordre d'intériorité croissante, le *qalb*, organe encore physique, se transmue en *fu'âd*, puis en *lubb*. La progression, on le remarque, est généralement tripartite, qu'il s'agisse du Coran, de la Tradition prophétique ou de la littérature soufie. Le chiffre trois est le premier à exprimer la multiplicité sous sa forme impaire, celle-ci étant toujours privilégiée en islam. Cette triple hiérarchisation émane d'universaux de la métaphysique, tels que les trois degrés de la nature humaine (corps, âme, esprit) ou encore ceux de la manifestation universelle (le monde sensible, le monde intermédiaire des esprits, le monde de la Souveraineté divine).

Ja'far Sâdiq (m. 765), grand spirituel et sixième imam chiite, est l'un des premiers à structurer l'exégèse ésotérique du Coran et à appliquer cette hiérarchisation du sens au degré d'entendement qu'a l'homme de la Révélation. S'appuyant sur le verset XXXV, 32, où trois catégories de croyants sont évoquées, les soufis distingueront entre le commun des fidèles (*al-'âmma*), l'élite spirituelle (*al-khâssa*) et l'élite de l'élite (*khâssat al-khâssa*). Seule cette dernière accède à une compréhension plénière du Coran et réalise l'acmé de chaque station initiatique. « Ton degré de compréhension du Coran, prévenait Abû Saïd Kharrâz (m. 899), dépend de ton degré de proximité de Dieu » (Sarrâj³).

L'herméneutique soufie du Coran ne fait donc que prolonger sa polysémie, en vertu de laquelle les structures de sens s'emboîtent les unes dans les autres. Elle suit plusieurs procédés. L'*istinbât*, tout d'abord, qui est un terme coranique (IV, 83), signifie en langage ordinaire « le fait de puiser de l'eau à un puits » ; les soufis y voient la nécessité d'amener à la surface le sens caché d'un verset. Toutefois, précise Sarrâj, les mystiques n'ont pas le privilège de l'*istinbât* : en raison de la pluralité des « aspects » contenus dans le texte coranique, les juristes comme les théologiens « puisent » des sens conformes à leur propre lecture.

L'*ishâra*, « **allusion** » ou « indication allusive », joue un rôle fondamental dans la perspective soufie, car elle traduit toute la subtilité, la finesse de perception requise dans cette discipline intérieure. Elle a usuellement pour antonyme l'*ibâra*, ou « discours explicite ». Les plus grands maîtres n'ont jamais prétendu proposer une explication globale, enfermant en quelque sorte toutes les dimensions du Coran. Ils ont proposé à la conscience des « allusions ésotériques », qui n'abrogent pas la lecture littérale du Livre, laquelle s'impose

⁽³⁾Sarrâj. *Luma'* (p. 89).

Référence bibliographique

Sarrâj. *Luma'* (p. 106).

à eux comme au commun des croyants. Ils ne transgressent pas le sens extérieur, mais invitent à découvrir les autres sens que le verset recèle. L'*ishâra* se contente de suggérer des significations, de susciter des résonnances aux niveaux subtils de l'être.

L'exégèse spirituelle du Coran est plus généralement connue sous le nom de *ta'wîl* (« interprétation »), par opposition au *tafsîr*, « explication » littérale, grammaticale, historique ou théologique du Livre. Le terme *ta'wîl* signifie « reconduire (le verset) à son sens premier », c'est-à-dire à son origine, soit de la forme à l'essence. Il va bientôt désigner tout commentaire « intérieur » (*bâtin*) du Coran ayant une valeur symbolique, mystique ou proprement ésotérique. En milieu chiite, l'emploi du *ta'wîl* constitue dès le début un principe scripturaire fondamental.

Donnons un exemple d'interprétation ésotérique, attribuée tantôt à Ja'far Sâdiq, tantôt à Abû Yazîd Bistâmî et validée par les soufis ultérieurs. « Quand les rois pénètrent dans une cité, ils la corrompent et font de ses plus nobles habitants des misérables » (Coran, XXVII, 34). Au sens évident de ce verset se superpose pour les spirituels musulmans celui-ci : « Quand la gnose (*al-ma'rifâ*) pénètre dans le cœur de l'homme, elle expulse ou brûle tout ce qui s'y trouve », c'est-à-dire les passions et les illusions qu'entretient l'ego (Sarrâj⁴). Certains docteurs de la Loi, tel Ibn al-Jawzî, n'ont pas manqué de dénoncer ces interprétations comme arbitraires ; elles produisent, selon eux, des allégories que la lettre du Coran ne justifie pas.

En tout état de cause, Ibn 'Arabî témoigne dans son exégèse de la plus scrupuleuse attention à la lettre, à la forme même du discours divin. Contrairement à certains de ses disciples – souvent indirects – il part du sens premier, de l'étymologie des termes coraniques et récuse les lectures symbolistes (Chodkiewicz⁵). D'une façon générale, les soufis mettent en garde contre les dérives d'une exégèse spiritualiste effrénée et stipulent que **la lecture proposée ne doit pas être en désaccord avec le sens obvie du texte**. Ils ont toujours craint d'être assimilés aux *bâtiniyya* (les Ismaéliens, mais aussi d'autres courants ésotéristes généralement issus du chiisme), qui privilégient le sens caché du Livre au détriment du sens littéral ; ces groupes, en effet, se saisissent de leur herméneutique pour abroger la Loi extérieure. Ghazâlî utilisa toute sa caution de savant pour démarquer le soufisme sunnite de tels courants et Ibn 'Arabî stigmatisa les *bâtiniyya* plus d'une fois dans son œuvre (Addas⁶).

La recherche d'équilibre entre exotérisme et ésotérisme dont les soufis témoignent dans leur exégèse peut se résumer en cette parole d'Alûsî (m. 1853), savant et soufi irakien, auteur d'un commentaire coranique très complet :

⁽⁴⁾Sarrâj. *Luma'* (p. 92).

Référence bibliographique

Ibn al-Jawzî (s.d.). *Talbîs Iblîs*. Le Caire: ed. Muhammad Munîr (p. 319-325).

⁽⁵⁾Michel Chodkiewicz (1992). *Un océan sans rivage, Ibn Arabî, le Livre et la Loi*. Paris : Seuil (p. 177).

⁽⁶⁾Claude Addas (1996). *Ibn 'Arabî et le voyage sans retour*. Paris : Seuil (p. 123).

« Celui qui prétend connaître les secrets du Coran avant de maîtriser le commentaire exotérique du Livre est comparable à celui qui prétend parvenir au cœur d'une maison sans en avoir franchi la porte. »

Al-Alûsî (1987). *Tafsîr rûh al-ma'ânî*. Beyrouth : Dar al-fikr (I, 7).

Le *hadîth qudsî* ou « propos divin »

Il existe en islam une catégorie scripturaire intermédiaire entre le Coran et le Hadith. Il s'agit des « paroles saintes » (*hadîth qudsî*) d'origine divine ; rapportées par le Prophète, elles n'appartiennent pas au corpus de la Révélation coranique. Le style du discours se détache d'ailleurs de celui qui prédomine dans le Coran. Sur le ton de la confiance, Dieu S'y adresse – à la première personne, le plus souvent – tantôt à l'homme en général, tantôt à Son serviteur croyant, tantôt encore à Ses élus.

Certains *hadîth qudsî* développent en effet une pédagogie de la mystique, où Dieu prend l'initiative de faire pénétrer le fidèle dans Son intimité et Sa proximité. Ils énoncent des vérités qui n'étaient pas destinées à toute la communauté religieuse, mais aux seuls contemplatifs. Ils ont donc été médités au long des siècles par les soufis et figurent parmi les textes scripturaux les plus cités. Celui qu'affectionnent tout particulièrement les spirituels musulmans est celui-ci : « Quiconque manifeste de l'hostilité envers un de Mes "élus" [les saints], Je lui déclare la guerre. Mon serviteur ne cesse de se rapprocher de Moi par des œuvres surrogatoires jusqu'à ce que Je l'aime. Et quand Je l'aime, Je suis 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 ». Ce *hadîth qudsî* est souvent invoqué pour rendre compte d'un état spirituel avancé chez le soufi, état de transparence à l'Être divin, d'effacement total du moi individuel qui a conscience, dès lors, de n'être plus que l'instrument de la force divine.

2. L'exemple du prophète Muhammad

« Les soufis sont ceux qui suivent les pas de l'Envoyé de Dieu et tendent à acquérir ses nobles vertus ».

Suhrawardî. *'Awârif al-ma'ârif, op. cit.* (p. 229).

Le message de l'islam a été révélé pour être suivi par les hommes. Or le Coran, texte synthétique et bien souvent allusif, ne constitue pas un guide assez explicite pour tous les aspects de la vie du fidèle. Le Prophète, dont « la nature était celle même du Coran » – d'après son épouse Aïcha – était d'évidence l'être le plus apte à incarner ce message et, par conséquent, le meilleur modèle pour les musulmans. Les Compagnons et les premières générations qui ont suivi se sont donc préoccupés de consigner soigneusement ses actes et ses paroles (hadith), ses qualités, sa manière de vivre, ses goûts personnels, mais aussi ses approbations tacites de pratiques ou d'usages, ses réticences et ses silences. La « **voie** » **tracée par le Prophète** constitue ainsi la **deuxième source de l'islam** : c'est la sunna, qui tire son autorité du Coran lui-même : « Obéissez à Dieu et à Son Envoyé » (III, 132).

« Vous avez dans l'Envoyé de Dieu un beau modèle » (Coran XXXIII, 21). Ce modèle se réduit-il à une conformité extérieure à l'enseignement du Prophète, à une règle de conduite, une hygiène de vie ou bien comporte-t-il aussi une dimension intérieure ? La sunna n'est pas seulement une **référence juridique** majeure, comme on l'entend souvent ; elle **façonne** également la **vision du monde** et la **personnalité spirituelle** des musulmans. Ceux-ci s'accordent sur la valeur éthique de l'enseignement du Prophète, venu, selon ses propres termes, « parfaire les nobles caractères ». En plusieurs occurrences, le Coran présente Muhammad comme envoyé pour purifier les hommes (LXII, 2 ; II, 129 ; II, 151 ; III, 164). Mais, au-delà, quelle est la véritable nature du Prophète, que le Coran qualifie de « sublime » (LXVIII, 4) ? Muhammad y a fait allusion notamment dans ce propos : « J'étais déjà prophète alors qu'Adam était entre l'esprit et le corps⁷ » (Tirmidhî). À partir de telles données scripturaires, les soufis et les spirituels musulmans en général, ont élaboré une doctrine de la primauté, de la précellence du Prophète par rapport à l'ensemble de la création.

⁽⁷⁾Ou : « J'étais déjà prophète alors qu'Adam était entre l'eau et l'argile », mais cette version n'est pas reconnue par tous les savants.

2.1. Le Prophète comme Lumière primordiale

De la Lumière muhammadienne (*al-nûr al-muhammadî*), réfraction de la Lumière divine, émane le cosmos. Cette lumière aurait cheminé de prophète en prophète jusqu'à son « incarnation » ultime dans le Muhammad historique, dont on rapporte ce propos : « Je suis le premier des hommes à avoir été créé et le dernier à avoir été envoyé [comme prophète] ». Le temps métaphysique (« le premier des hommes ») se présente donc selon une perspective inversée par rapport au temps physique (« le dernier à avoir été envoyé »). Cette inver-

sion apparaît clairement dans le verset suivant : « Lors Nous conclûmes une alliance avec les prophètes, avec toi, avec Noé, Abraham, Moïse et Jésus, fils de Marie... Alliance solennelle ! » (Coran, XXXIII, 7).

Les spirituels musulmans ont interprété plusieurs versets comme autant d'allusions à la Lumière muhammadienne : « Une lumière et un Livre clair vous sont venus de Dieu » (V, 15); « Ô toi le Prophète, Nous t'avons envoyé comme témoin, annonciateur de bonnes nouvelles, avertisseur, comme celui qui appelle à Dieu – avec Sa permission – et comme un flambeau qui illumine » (XXXIII, 45-46). Toutes les créatures doivent leur existence au *nûr muhammadî*, de même que tous les prophètes de l'humanité y puisent leur propre lumière. Dans une prière célèbre, Muhammad demande à Dieu de l'envelopper de toutes parts de lumière.

Ce thème n'est pas sans rappeler celui du Logos chrétien ou de l'*avatara* hindou. Mais, ici encore, la théorie des emprunts se révèle insatisfaisante (Chodkiewicz⁸). Il ne s'agit pas d'une doctrine qui serait le fruit de « déviations » survenues dans le soufisme, car elle apparaît déjà chez un disciple de Hasan Basrî (m. 728) et est implicite chez un des premiers exégètes du Coran, Muqâtil (m. 767). Selon Sahl Tustarî (m. 896), qui l'a explicitée, le *nûr muhammadî* a une dimension cosmique mais aussi mystique, puisque cette « lumière » établit un lien entre Dieu et l'homme : « Le Muhammad primordial représente le cristal qui attire sur lui la Lumière divine, l'absorbe en son cœur, le projette à toute l'humanité dans le Coran et illumine l'âme du mystique » (Böwering⁹). De fait, les soufis qui s'adonnent à la retraite spirituelle (*khalwa*) peuvent expérimenter la vision intérieure du *nûr muhammadî* sous une forme ou une autre.

2.2. La « Réalité muhammadienne »

Le thème de la « Lumière muhammadienne » a été rapidement intégré dans la doctrine plus ample de la « Réalité muhammadienne » (*al-haqîqa al-muhammadiyah*), dont Muhammad est l'ultime et parfaite manifestation dans l'histoire. « Les prophètes envoyés tour à tour aux hommes sont autant de manifestations sporadiques et fragmentaires de la "Réalité muhammadienne", qui ne se déploie intégralement que dans la personne de Muhammad, dont la Révélation embrasse et parfait celles qui l'ont précédée » (Addas¹⁰). Les premiers maîtres ont fait allusion à cette dimension ésotérique du Prophète, qui échappe à l'entendement du commun. « Ce que les créatures peuvent saisir de la réalité du Prophète, affirmait déjà Abû Yazîd Bistâmî, est comparable aux gouttes d'eau qui suintent d'une outre remplie », c'est-à-dire très peu de chose (Kalâbâdhî¹¹). Pour Hallâj, seul Abû Bakr al-Siddîq, proche du Prophète et premier calife de l'islam, a perçu cette réalité. La doctrine de la Réalité muhammadienne s'est diffusée dans la littérature mystique de l'islam à partir du XIII^e siècle. Elle trouve sa formulation chez Ibn 'Arabî (m. 1240) et les représentants successifs de son école.

⁽⁸⁾Michel Chodkiewicz (1986). *Le Sceau des Saints, prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabi*. Paris : Gallimard (p. 84).

⁽⁹⁾Gerhard Böwering (1980). *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*. Berlin / New York : Walter de Gruyter (p. 264).

⁽¹⁰⁾Claude Addas (1996). *Ibn 'Arabi et le voyage sans retour*. Paris (p. 26).

⁽¹¹⁾Al-Kalâbâdhî (1986). *al-Ta'arruf*. Damas : Dar al-Iman (p. 70).

Référence bibliographique

Hallâj (s.d.). *Kitâb al-Tawâssîn*. Paris : Geuthner (p. 3).

Principe métaphysique essentiel dans la médiation entre les plans divin et humain, la Réalité muhammadienne prend dès lors des formes multiples ; elle est notamment identifiée à « l'Homme universel » (*al-insân al-kâmil*), c'est-à-dire le Prophète envisagé non dans son individualité humaine mais comme « image de Dieu » (*nuskhat al-Haqq*) dans la création. « Qui me voit, voit Dieu », rapporte-on du Prophète (Muslim). Pour le courant akbarien, c'est-à-dire attaché au *Shaykh al-Akbar* Ibn 'Arabî, la Réalité muhammadienne est donc le miroir de Dieu ; en ce sens, Muhammad possède des attributs divins tels que le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché... Au XV^e siècle, 'Abd al-Karîm al-Jîlî reprend cette affirmation à plusieurs reprises dans son œuvre et, plus près de nous, l'émir Abd el-Kader (m. 1883), qui s'est fait enterrer auprès d'Ibn 'Arabî à Damas, se montre très audacieux sur ce point. Dans sa somme spirituelle intitulée *Le Livre des Haltes* (*Kitâb al-Mawâqif*), il identifie quasiment *al-Haqq* (Dieu) et la *haqqîqa muhammadiyya*. Semblable doctrine, toutefois, a inquiété les docteurs de l'islam, pour lesquels le fait d'« associer » quelqu'un ou quelque chose à Dieu (*shirk*) constitue le plus grave péché.

Il faut donc distinguer entre le thème initial de la « **Lumière** » du Prophète, qui a de **solides appuis scripturaires** (Coran et surtout hadiths), et son extension métaphysique en tant que « **Réalité** », **moins préhensible** par le commun. Ainsi, à une époque où les Ismaéliens plaçaient la source de lumière en priorité chez l'imam chiite et les philosophes dans l'Intellect premier, Ghazâlî (XI^e s.) se fondait sur le *nûr muhammadi* pour créditer la prééminence cosmique du Prophète : dans son *Tabernacle des Lumières*¹² (*Mishkât al-anwâr*), il convoqua cette doctrine pour renforcer le sunnisme – c'est-à-dire la fidélité à la sunna –, inquiété par diverses dissidences. Le *nûr muhammadi* sert la cause sunnite aux yeux d'Ibn Taymiyya également, lequel valide la préexistence de Muhammad ; il stipule toutefois que le Prophète a été créé d'argile et non de lumière.

Plus l'on progresse dans la période médiévale, plus la dimension ésotérique du Prophète affleure dans les ouvrages généraux, lus par un public assez large. L'Égyptien Suyûtî (m. 1505), qui fait figure d'autorité dès son vivant dans diverses sciences islamiques, aborde maintes fois cette réalité dans son œuvre et cite ce *hadîth qudsî* : « N'eusse été toi [Muhammad], Je n'aurais pas créé le cosmos ! » Cette parole est souvent jugée apocryphe, mais plusieurs savants retiennent que son sens est authentique.

2.3. La sunna intérieure

Selon Suyûtî, la nature profonde du Prophète transparaissait dans maints aspects de sa vie quotidienne. Muhammad, assure-t-il, déterminait ses jugements en fonction de la Loi exotérique mais aussi de la Réalité ésotérique. Par exemple, il considérait les gens non pas selon leur apparence, mais selon leur devenir, qu'il connaissait par dévoilement spirituel. Pour les musulmans les plus exigeants, la sunna ne saurait se limiter à une imitation formelle du Pro-

Référence bibliographique

Abd el-Kader. *Le Livre des Haltes*, traduction de M. Lagarde. Leyde, 2000 (tome I, notamment p. 241-256, 290-294).

⁽¹²⁾ Traduit par R. Deladrière, Paris : Seuil, 1981. Voir également le « Livre des nobles caractères de la prophétie » dévolu au Prophète, dans l'*Ihyâ' 'ulûm al-dîn* du même Ghazâlî.

Références bibliographiques

Ibn Taymiyya. *Fiqh al-tasawwuf*. Beyrouth : Dar al-Wa'î, 1993 (p. 62-65).

M. al-Tablâwî (1984). *Al-Tasawwuf fî turâth Ibn Taymiyya*. Le Caire : Dar al-kutub al-'ilmiyya (p. 218-220).

Référence bibliographique

Suyûtî (1934). *Ta'yîd al-haqqîqa al-'aliyya wa tashyîd al-tarîqa al-shâdhiliyya*. Le Caire : Al-matba'at al-islamiyya (p. 102).

⁽¹³⁾ P. Nwya. *Exégèse coranique et langage mystique*. Beyrouth : Dar al-Machreq (p. 183).

phète ; elle consiste bien plutôt à vivre, dans la mesure du possible, ses états intérieurs. Muhammad, en tant qu'envoyé divin, devait s'adresser à tous les hommes, mais la sainteté dont il était investi – et qui a la précellence sur sa fonction de prophète – n'apparaissait qu'à certains. Puisque donc le Prophète est « le modèle insurpassable de toute sainteté » (Nwya¹³), il existe une sunna intérieure à laquelle est conviée l'élite spirituelle. Les théologiens et les juristes, explique Sarrâj, ont essentiellement tiré des arguments et des statuts de l'exemple du Prophète ; les soufis, eux, s'attachent à s'imprégner de ses « nobles vertus ». En ce sens, Suhrawardî de Bagdad pouvait déclarer que les soufis sont les véritables sunnites.

C'est à ce titre que les **soufis revendiquent la fonction d'héritiers muhammadiens**. « Les savants sont les héritiers des prophètes » : cette parole du Prophète a divisé exotéristes et ésotéristes. Quel type de science détiennent ces « héritiers » de Muhammad et des prophètes antérieurs ? S'agit-il de la science religieuse qui explicite la Loi ou de la science spirituelle qui dévoile les réalités divines ? Les deux sont évidemment indissociables mais, selon les maîtres, les soufis participent à l'une et à l'autre, tandis que les « hommes de la lettre » n'ont accès qu'à la première. De l'aveu même de grands ulémas tels que Ghazâlî et Suyûtî, l'héritier est celui qui acquiert l'**état intérieur** de la personne dont il hérite.

Pour autant, les soufis n'ont jamais prétendu atteindre le niveau spirituel des prophètes. Les « dits » attribués à certains d'entre eux étaient, il est vrai, suspicieux aux yeux des docteurs de la Loi et, au X^e siècle, Hakîm Tirmidhî a entretenu une certaine confusion quant aux rapports entre prophétie et sainteté. Les soufis postérieurs se sont donc efforcés d'éclaircir leur position sur ce point : le **saint (walî)** non prophète ne pourra jamais égaler un **prophète (nabî)** ; il en est ainsi de tous les saints musulmans puisque Muhammad a clos le cycle de la prophétie. En revanche, le **nabî**, considéré en tant que **walî**, est supérieur au **nabî** entrevu sous le seul angle de la prophétie.

La « sunna intérieure » part d'abord d'une observance extérieure, souvent méticuleuse, de l'exemple muhammadien. Les plus grands y voient un support de bénédiction et de réalisation spirituelle. Shiblî agonisant, alors qu'il accomplit ses dernières ablutions, demande à un proche de passer ses doigts mouillés dans sa barbe car telle était la coutume du Prophète (Sarrâj¹⁴). Loin de baigner dans un mysticisme vaporeux, cette approche de la sunna se nourrit des moindres détails de la vie du Prophète. Chez Jîlî, par exemple, certains événements majeurs vécus par Muhammad déterminent des stations initiatiques de la Voie, des références que l'adepte va interioriser selon ses propres capacités. Ainsi l'Ascension céleste du Prophète (le *Mi'râj*) représente-elle l'archétype de toute expérience spirituelle, de tout voyage initiatique en islam. Rap-

Références bibliographiques

Suyûtî (1987). *al-Bâhir fî hukm al-nabî bi l-bâtin wa l-zâhir*. Le Caire : Dar al-Jil. Sarrâj, *Luma'* (p. 95).

⁽¹⁴⁾Sarrâj, *Luma'* (p. 104).

pelons que dans cet épisode, évoqué dans la sourate de l'Étoile (*al-Najm*), le Prophète, après avoir été transporté de nuit de La Mecque à Jérusalem, est élevé jusqu'au Trône divin. Son guide, l'archange Gabriel, s'arrête, tandis que Muhammad est admis dans la proximité de Dieu, « à la distance de deux arcs ou plus près » (Coran, LII, 9). Les saints « muhammadiens » ont cette faculté d'effectuer une ascension mystique. Toutefois, les maîtres distinguent entre le *mi'râj* du Prophète et celui des saints : le premier a accompli son ascension à la fois corporellement et spirituellement, tandis que les seconds ne l'effectuent qu'en esprit. Le premier spirituel musulman à qui l'on attribue un *mi'râj* est Abû Yazîd Bistâmî. Par la suite, ce thème devient presque un lieu commun de la littérature soufie, mais il faut noter l'originalité de Niffarî (m. vers 977), ce visionnaire marginal qui, au terme de son itinéraire initiatique, devient le « confident de Dieu ».

2.4. Soufisme et Tradition prophétique (Hadith)

L'attachement des soufis aux aspects tant exotérique qu'ésotérique du modèle muhammadien se traduit par l'intérêt qu'ils ont toujours porté à la science du Hadith. Cet intérêt se conçoit fort bien : pour mieux aimer et imiter le Prophète, il faut connaître ses paroles, ses faits et gestes... Des grandes figures du soufisme primitif (Ibn Mubârâk, Dârânî, Ahmad Nûrî, Ma'rûf Karkhî, Hakîm Tirmidhî...) furent donc également des « traditionnistes » (*muhaddith*), c'est-à-dire des savants en Tradition prophétique. Dans ses *Luma'*, Sarrâj fonde toute la mystique islamique sur cinq paroles du Prophète et expose le sens spirituel donné par les premiers soufis à certains hadiths. Au XI^e siècle, Sulamî, autant *muhaddith* que soufi, rédige un recueil de quarante hadiths sur le soufisme. Ses disciples Abû Nu'aym Isfahânî et Qushayrî sont également reconnus dans ce domaine et la célèbre « Épître » (*Risâla*) sur le soufisme de ce dernier est nettement influencée par la science du Hadith. Cette science est alors une discipline centrale dans l'enseignement des *madrasas* d'Iran, puis d'Irak. Ghazâlî émaille ses écrits mystiques de hadiths et Ibn 'Arabî poursuit l'étude de la Tradition prophétique jusqu'à la fin de sa vie. L'imbrication entre soufisme et discipline du Hadith ira en s'amplifiant avec le temps chez les soufis, confirmant l'assertion de Junayd : « Notre science (le soufisme) est étroitement liée à la Tradition prophétique ».

Une telle osmose n'est pas étonnante, dans la mesure où les « chaînes de garants » des soufis (*isnâd*, *silsila*) représentent le pendant ésotérique de celles des traditionnistes. Dans la science du Hadith, une parole ou un acte du Prophète est rapporté par différents transmetteurs se succédant dans le temps ; on peut ainsi remonter jusqu'à leur source, en général un Compagnon ou une épouse du Prophète. Dans le soufisme également, l'influx spirituel du Prophète (*baraka*), transmis le plus souvent par 'Alî, mais aussi par Abû Bakr, puis de maître en maître, puis de maître à disciple, au fil des générations. Les chaînes du Hadith et du soufisme ont donc en la personne du Prophète leur ultime référence. Dans l'une et l'autre disciplines, les rites de transmission, tels que la « poignée de main » (*musâfaha*) sont analogues : ils scellent un pacte, tan-

Référence bibliographique

Sarrâj, *Luma'* (p. 103, 116-118).

tôt exotérique, tantôt ésotérique, entre celui qui transmet et celui qui reçoit. Précisons que, dans la culture arabe, la généalogie a toujours tenu un rôle primordial.

Certains soufis ont sans doute forgé des hadiths spiritualistes pour servir leur cause et l'on n'a pas manqué de les critiquer sur ce point, mais les divers courants de l'islam ont tous eu recours peu ou prou à ces « pieux mensonges ». De même, les censeurs ont reproché aux soufis d'utiliser des traditions dont la chaîne de transmission est considérée comme « faible » : selon l'avis qui prédomine, de tels hadiths ne peuvent servir de base juridique mais ils gardent néanmoins toute leur valeur spirituelle. Les soufis inquiétaient également les exotéristes quand ils affirmaient recevoir parfois du Prophète, lors d'une vision onirique, confirmation ou infirmation de l'authenticité de ses paroles. La perception du Hadith par le biais du « dévoilement spirituel » (*kashf*) a cependant été créditée par des savants reconnus, notamment par des cheikhs de l'université al-Azhar.

2.5. Le Maître des maîtres

La **relation initiatique de maître à disciple** joue un **rôle fondamental** dans le **soufisme**. Or les différents cheikhs, qu'ils appartiennent ou non à une confrérie, ont tous conscience de puiser leur influx spirituel (*baraka*) chez le Prophète ; ils ne font que le représenter dans cette humanité post-prophétique. Un auteur mystique a comparé les maîtres soufis à autant de lunes, qui réfléchissent sur terre la lumière du soleil qu'est le Prophète. Les plus « réalisés » d'entre eux entretiennent un lien subtil avec Muhammad, le « Sceau des prophètes » et reçoivent de lui à la fois des enseignements spirituels et des indications quant à leur conduite en ce monde. Dans les voies initiatiques, nous l'avons vu, la **chaîne** (*silsila*) est le **garant**, de génération en génération, de la **transmission** régulière de l'**influx divin, puis muhammadien**. Dépositaire de cette *baraka*, le cheikh la fait rayonner sur ses disciples et au-delà. Lorsque le disciple prend le pacte avec un maître, il répète celui que les Compagnons ont conclu avec le Prophète à Hudaibiyya.

De son vivant, le Prophète a dispensé à certains de ses Compagnons un enseignement ésotérique. Ce qu'il disait au premier bédouin venu l'interroger sur l'islam n'avait aucune commune mesure avec les paroles qu'il tenait à Abû Bakr, par exemple, auquel il était lié par une relation d'intimité. Il échangeait avec lui des propos allusifs qui restaient incompréhensibles pour les autres Compagnons. Les « Gens de la Banquette » (*ahl al-suffa*), au nombre de trois cents environ, qui vivaient dans la mosquée du Prophète et se consacraient aux dévotions, ont également bénéficié d'un enseignement particulier. Le Prophète répétait souvent qu'il faut adapter son discours à son interlocuteur et que toute vérité n'est pas bonne à dire : « Si vous saviez ce que je sais, vous ririez peu et pleureriez beaucoup... » (Bukhârî). Il répondait différemment à des questions identiques en fonction de son interlocuteur. Le Compagnon Abû Hurayra fit cet aveu : « J'ai retenu de l'Envoyé de Dieu deux vases de science.

J'ai diffusé l'un ; si j'en avais fait autant du second, on m'aurait coupé la gorge » (Bukhârî). Il faut donc distinguer entre la **face exotérique du Prophète**, « envoyé » à l'ensemble des créatures et ayant pris une apparence humaine abordable par tous, et sa **face ésotérique**, tournée vers Dieu, toute de sainteté.

On a souvent reproché aux soufis de vénérer leur maître, mais ils ne font là qu'imiter les Compagnons dans leur relation au Prophète : ceux-ci restaient immobiles devant lui « comme si des oiseaux se tenaient sur leur tête » (Bukhârî) et, pour certains d'entre eux, allaient jusqu'à boire son urine. Du terme « Compagnon » (*sâhib*; pl. *ashâb* ou *sahâba*) est dérivé le « compagnonnage » (*suhba*), c'est-à-dire la relation initiatique unissant maître et disciple ou, plus largement, deux êtres cheminant sur la Voie. De ce fait, les proches Compagnons du Prophète incarnent autant de modèles de sainteté et sont considérés comme les « imams de la Voie soufie » (Hujwirî¹⁵) : Abû Bakr, modèle de l'homme « véridique », 'Umar « inspiré » par Dieu et sujet à maints dévoilements, 'Alî, à propos duquel le Prophète disait : « Je suis la cité de la science et 'Alî en est la porte », mais aussi Abû Dharr Ghifârî qui, le premier, aurait parlé de la future doctrine soufie de l'extinction de l'égo en Dieu (*fanâ'*), et d'autres.

⁽¹⁵⁾Hujwirî. *Kashf al-mahjûb* (p.267 et sq.).

Le Prophète apparaît donc comme le guide unique à qui l'initié voue un amour exclusif dans les écrits du soufisme primitif¹⁶ (dès le IX^e s.). Il devient rapidement le modèle sur lequel les aspirants soufis doivent calquer toutes leurs règles de vie (*âdâb*), de la plus matérielle à la plus spirituelle. Junayd ne disait-il pas que « Les portes [de la réalisation spirituelle] sont fermées aux hommes, sauf à ceux qui suivent les traces de l'Envoyé de Dieu » ? Voici déjà énoncé ce qui aura pour nom par la suite la « **Voie muhammadienne** » (*al-tarîq al-muhammadiyya*) : au-delà des particularismes liés à telle famille spirituelle, à telle « confrérie », les soufis ont conscience jusqu'à nos jours d'appartenir à une même Voie initiée par le Prophète, puis par ses « substituts », les maîtres du *tasawwuf*.

⁽¹⁶⁾Voir par exemple le *Kitâb al-Sidq* de Kharrâz, et le *Kitâb al-Tawâsîn* de Hallâj.

Sous ce rapport, la personnalité du cheikh terrestre compte peu pour le disciple, puisque le maître réel est le Prophète. Ainsi Shiblî fit-il attester un jour à son disciple qu'il était Muhammad, l'Envoyé de Dieu. Semblable attitude paraît scandaleuse aux yeux de celui qui ne peut concevoir l'identification essentielle du maître avec le Prophète. Maints soufis témoignent avoir fait l'expérience de ce qu'on appelle à partir du XVIII^e siècle « l'extinction dans l'Envoyé » (*al-fanâ' fî l-rasûl*), cet état dans lequel l'individualité s'estompe, car elle est investie par l'entité spirituelle (*rûhâniyya*) du Prophète. Cette extinction peut survenir lors d'une visite à la mosquée du Prophète à Médine – ce fut le cas de l'émir Abd el-Kader – mais également en tout autre circonstance. Avant d'abîmer son égo en Dieu (*al-fanâ' fî Llâh*), l'initié s'annihile d'abord dans l'Envoyé, présence médiatrice, « isthme » entre les réalités divine et hu-

maine. Toute forme de sainteté en islam ou de maîtrise spirituelle, n'a donc de sens que vivifiée par le lien subtil qui rattache l'initié à l'entité spirituelle du Prophète.

« Si la vision de l'Envoyé de Dieu m'était retirée un seul instant, je ne me compterais plus parmi les musulmans ».

Abû l-'Abbâs al-Mursî (XIII^e siècle).

La vision (*ru'yâ*) constitue en effet le mode d'accès au monde spirituel. Il arrive que les initiés « voient » des maîtres du passé, des anges, des prophètes antérieurs à Muhammad. Pour autant, la vision du Prophète joue un rôle éminent dans la vie spirituelle des musulmans et pas seulement dans celle des soufis. « Celui qui me voit, a averti le Prophète, me voit réellement, car Satan ne peut prendre mon apparence » (Bukhârî). Un saint marocain du XVIII^e siècle, 'Abd al-'Azîz Dabbâgh, explique que le Prophète peut prendre jusqu'à deux cent quarante huit mille formes et qu'il se manifeste fréquemment aux disciples sous l'apparence de leur maître (al-Mubârak¹⁷). Si la vision du Prophète durant le sommeil (*manâm*) revêt un caractère presque ordinaire aux yeux des soufis (diverses formules existent pour favoriser sa survenue), seuls certains peuvent recevoir des visions en état de veille (*yaqaza*). Ce ne sont pas, à priori, des « illuminés » ou autres extatiques, mais des saints qui reçoivent parfois l'ordre de fonder une voie initiatique ou encore des savants faisant autorité : Suyûtî déclare avoir vu le Prophète en état de veille plus de soixante-dix fois (Sha'rânî¹⁸).

(17) Ibn al-Mubârak (1984). *Kitâb al-Ibrîz*. Damas : éd. par M. A. al-Shammâ' (I, p. 280-281).

(18) Sha'rânî (1970). *al-Tabaqât al-sughrâ*. Le Caire : Dar al-adwa' (p. 29).

Grâce à l'un ou à l'autre mode de vision, nombre de spirituels affirment n'avoir eu pour maître que le Prophète. Bien que rattachés à un cheikh vivant, ils sont véritablement initiés par le Prophète. Cette modalité privilégiée, appelée en propre « la Voie muhammadienne », relève de l'initiation de type *uwaysî*, sur laquelle nous reviendrons.

L'initiation directe par le Prophète est souvent le fruit d'une pratique intense de la prière sur le Prophète (*al-salât 'alâ l-nabî*). Il ne s'agit pas d'une prière canonique, mais d'une formule de la dimension d'une phrase que l'on répète en la dénombrant généralement sur un chapelet. Selon le Coran (XXXIII, 56), Dieu – ainsi que Ses anges – accomplit l'action de grâce sur le Prophète et enjoint aux croyants de s'y adonner. Muhammad lui-même en décrit les vertus, faisant ainsi allusion à la Réalité qui l'habitait. Prenant des formes diverses pour solliciter les différents visages de la Réalité muhammadienne – il peut s'agir de formules courtes, comme la « Prière de l'Ouverture » (*salât al-fâtiḥ*) de Mustafâ Bakrî ou de formules plus longues comme la Prière d'Ibn Mashîsh ou encore la « Perle de la perfection » (*jawharat al-kamâl*) d'Ahmad Tijânî –, cette prière est recommandée à qui n'a pas ou plus de maître terrestre ; pour certains, elle le remplace. La plupart des saints fondateurs d'ordres soufis disent avoir reçu du Prophète les litanies ou oraisons particulières qui seront récitées ensuite par leurs disciples.

2.6. La dévotion au Prophète

À partir du XII^e siècle, apparaît en pays d'islam un large mouvement de dévotion au Prophète, dont les soufis sont souvent les instigateurs. La pratique de la prière sur le Prophète, à laquelle s'attachent les cercles mystiques lors de veillées collectives, dépasse rapidement les seuls milieux du *tasawwuf* et les ulémas la recommandent dans des petits traités : elle aide à être exaucé de Dieu, à se protéger de la peste, à faire cesser les querelles, etc. Cette forme de prière, qui appartient depuis lors au langage quotidien dans certaines régions du monde musulman, inspire une littérature dévotionnelle abondante. La *Burda*, poème d'éloges au Prophète où transparait la Lumière muhammadienne, et les *Dalâ'il al-khayrât*, ensemble de formules visant à démultiplier la bénédiction attachée à la prière sur le Prophète, sont l'œuvre de soufis, Busîrî (XIII^e s.) et Jazûlî (XV^e s.), tandis que le *Shifâ*, un modèle du genre, émane d'un savant andalou du XII^e, le cadî 'Iyyâd. Jusqu'à nos jours, la *Burda* et les *Dalâ'il* sont fréquemment récités dans les mosquées et autres lieux publics de l'islam.

Toujours à partir du XII^e siècle, la célébration de l'anniversaire du Prophète (*mawlid*; *mouloud* en dialecte maghrébin), vivifiée à l'origine tant par les pouvoirs (chiite comme sunnite), que par les soufis, devient rapidement une fête instituée. Cette célébration constitue certes une « innovation » (*bid'a*) dans la vie islamique, mais les savants l'ont qualifiée de « louable » (toute innovation n'est pas « blâmable ») et y ont eux-mêmes participé.

La dévotion au Prophète se présente de manière plus manifeste entre le XII^e et le XV^e siècle, mais les fondements sur laquelle elle repose sont posés depuis longtemps. C'est l'un des **apports du soufisme** au vécu islamique que d'avoir **maintenu vivante la présence du Prophète** dans le monde, d'avoir fait rayonner la doctrine de la Lumière muhammadienne ou celle de l'Homme universel, dans la vie des musulmans. Chacun, bien sûr, y puise selon son niveau d'entendement et la piété populaire n'ambitionne pas d'accéder à la gnose. Cependant, pour les soufis, même la forme la plus naïve de l'amour porté au Prophète porte en elle une prise de conscience de la véritable nature de l'Envoyé. Dans les premiers siècles de l'islam, on se préoccupait essentiellement de la relation directe de l'homme avec Dieu ; par la suite, cette même relation est vécue en aspirant au modèle muhammadien de la perfection.

3. L'islam de l' « excellence »

3.1. *Islâm, îmân, ihsân*

Si le terme *tasawwuf* (« soufisme ») n'avait pas cours à l'époque du Prophète, les soufis rappellent que Muhammad a employé un terme ayant la même portée pour évoquer la quête spirituelle en islam. Le célèbre « **hadith de Gabriel** », qu'ils citent à cet effet, cautionne à leurs yeux leur discipline. Un homme tout de blanc vêtu apparut un jour au Prophète entouré de ses Compagnons. Il lui demanda en premier lieu ce qu'était l'*islâm* (« **soumission** »), ce que le Prophète définit par les **cinq Piliers** : la double attestation (« Il n'y a de dieu que Dieu et Muhammad est Son envoyé »), la prière (*salât*), l'aumône purificatrice (*zakât*), le jeûne du mois du Ramadan et le pèlerinage (*hajj*). Puis l'homme interrogea le Prophète sur l'*îmân* (la **foi**). « Elle consiste, répondit le Prophète, à croire en Dieu, en Ses anges, Ses livres révélés, Ses envoyés, au Jour dernier ainsi qu'à la prédestination ». L'homme s'enquit enfin de l'*ihsân* (l'**excellence**, la recherche de la perfection). « C'est que tu adores Dieu comme si tu Le voyais, car si tu ne Le vois pas certes Lui te voit », lui fut-il répondu. Après avoir posé d'autres questions sur la fin des temps, l'homme s'en alla et le Prophète informa ses Compagnons étonnés : « C'était l'ange Gabriel, venu vous enseigner votre religion ».

Ce **hadith** est l'une des sources scripturaires les plus autorisées du soufisme, car il donne d'emblée **plusieurs dimensions** à ce que recouvre communément le **mot « islam »**. Ce terme doit ainsi être entendu selon une multiplicité de sens superposés, qui se déploie en procédant du plus formel au plus intérieur. Les trois degrés dégagés ici (*islâm*, *îmân*, *ihsân*) engendrent en fait de nombreuses sous-divisions, ce qui nous rappelle la hiérarchisation des niveaux d'entendement du Coran.

Le premier degré, l'*islâm* correspond à la **pratique extérieure**, physique de la religion, incluant les œuvres d'adoration (*'ibâdât*) et les relations humaines (*mu'âmalât*). Il demande avant tout une « soumission » aux prescriptions coraniques et prophétiques, une obéissance au Législateur. Il ne s'accompagne pas obligatoirement de la foi : « Les bédouins disent " Nous croyons ! " ». Il leur fut dit : « Vous ne croyez pas, mais dites plutôt : nous nous soumettons. La foi n'est pas entrée dans votre cœur ! » (Coran, XLIX, 14). L'*islâm* est régulé par la jurisprudence musulmane (*fiqh*).

L'*îmân*, la foi, a son siège dans le cœur, mais à ce stade le fidèle se réfère encore à des **convictions puisées dans le dogme**. La foi est donc orientée et structurée par la théologie dogmatique qui prend plusieurs noms en arabe. Elle n'est plus, en tout cas, du ressort du « juriste ».

C'est à l'*îhsân* que les spirituels musulmans ont explicitement identifié le soufisme, à telle enseigne que des soufis « réformistes » du XX^e siècle ont proposé de désigner leur discipline par ce terme et non plus par celui de *tasawwuf*. L'*îhsân* énonce l'exigence « d'adorer Dieu comme si tu Le voyais ». En découle la thématique, centrale en soufisme, de la perception directe des réalités divines par le dévoilement et la contemplation. Ayant développé « l'œil du cœur », l'initié est alors doté de la « vision certaine » (*yaqîn*), dépassement ou plutôt accomplissement de la foi. La réalisation spirituelle à laquelle mène l'*îhsân* est généralement le fruit d'un long travail et implique la pratique d'exercices spirituels et de méthodes initiatiques.

« C'est que tu adores Dieu comme si tu Le voyais » : en soulignant ce « comme si », les soufis rappellent que l'homme peut contempler tout au plus les attributs divins, mais jamais l'Essence. À quoi leur sert dès lors leur clairvoyance intérieure ? Elle leur permet de saisir les secrets (*asrâr*) cachés dans la lettre du Coran ou derrière les rites prescrits par l'islam.

3.2. Le soufisme éclaire les cinq Piliers

Le premier Pilier requiert l'adhésion à l'**Unicité divine** : « Il n'y a de dieu que Dieu ». C'est le *tawhîd*, principe essentiel dans le dogme de l'islam. Si l'on s'en tient de fait au niveau de l'*islâm*, le *tawhîd* consiste en une attestation, une affirmation toute extérieure. Les philosophes et les théologiens cernent le *tawhîd* au moyen de l'argumentation rationnelle (*tawhîd al-burhân*). Les **soufis** ne négligent pas cette dimension, mais en **appellent au *tawhîd* de la vision directe**, intuitive (*tawhîd al-'iyân*). Ils passent ainsi d'une connaissance encore duelle (le *tawhîd* et moi), telle que la proposent les exotéristes, à la connaissance transformante, unitive, vécue lors de l'extinction de l'égo : Dieu seul est, et Lui seul peut témoigner réellement de Son unicité. Dieu seul est, et cette existence que nous Lui empruntons crée un lien intime avec Lui. Des maîtres ont fait comprendre aux croyants que, paradoxalement, ils ne pouvaient s'appropriier le *tawhîd* tant qu'ils demeuraient prisonniers de leur individualité. On ne peut « témoigner » que de ce que l'on a vu, et l'on ne peut « voir » les réalités divines que si l'on est mort à la conscience humaine.

L'école de Bagdad, notamment Junayd et Shiblî, a beaucoup travaillé sur la dimension ésotérique du *tawhîd*. D'une façon générale, les maîtres distinguent trois degrés d'expérience du *tawhîd*, selon le processus d'intériorisation que nous avons décrit. Toutefois, Ghazâlî évoque un quatrième et ultime stade,

celui de « l'extinction de l'égo dans l'Unicité » (*al-fanâ' fî l-tawhîd*), qu'il reprend pour l'essentiel de Junayd. Cette expérience porte aussi en elle l'accomplissement ésotérique d'un autre précepte de l'islam. En effet, selon le Coran (LI, 56), l'homme a été créé pour servir et adorer Dieu, ce à quoi répondent les rites énoncés dans les cinq Piliers. Pour le soufi, il s'agit de passer de la simple observance des œuvres d'adoration (*'ibâda*) à une conscience de la servitude absolue, ontologique de l'homme face à Dieu (*'ubûdiyya*).

L'école d'Ibn 'Arabî donne une formulation métaphysique du *tawhîd* en le définissant comme l'**unicité de l'Être** (*wahdat al-wujûd*). Cette définition a suscité beaucoup de réprobations chez les exotéristes et même dans certains milieux soufis. Elle est pourtant issue de l'expérience du *fanâ'* et se situe dans le prolongement de l'enseignement de Junayd, selon lequel « il n'y a dans l'être que Dieu », ainsi que d'Ansârî et de Ghazâlî. Tous les docteurs de la Loi ont admis la possibilité de l'extinction de l'égo en Dieu, que l'on appela assez tardivement « unicité du témoignage » (*wahdat al-shuhûd*), mais beaucoup ont rejeté la doctrine de l'unicité de l'Être car, pour eux, elle théoriserait sur un mode philosophique ce qui devrait demeurer de l'ordre de l'expérience intime. Or, rappelons-le, les « gardiens » de l'islam ont toujours craint que les élaborations philosophiques n'entament la pureté de la foi et relativisent la seule référence à la Révélation.

Les **autres Piliers** – principalement la prière, le jeûne et le pèlerinage – **mettent en œuvre le corps du fidèle**. Bien qu'une tendance moderne mette l'accent sur l'aspect hygiénique de la pratique, celle-ci est animée avant tout chez le fidèle par la foi et l'orientation vers Dieu. Pour autant, la lettre a fini par prédominer sur l'esprit et des observateurs n'ont vu parfois dans ces œuvres que ritualisme et formalisme gestuel. Mais pour qui perçoit le sens intérieur des rites de l'islam, ceux-ci sont avant tout des chemins vers les réalités spirituelles. Comme aiment à le rappeler les maîtres, les rites, qui sont des « symboles mis en action » (Guénon¹⁹), trouvent leur première justification dans le souvenir de Dieu (*dhikr*) qu'ils induisent.

⁽¹⁹⁾René Guénon (1946). *Aperçus sur l'initiation*. Paris : Les Editions Traditionnelles, 1980 (p. 119).

Selon des modalités et sous des intitulés parfois différents, beaucoup d'auteurs soufis consacrent une grande partie de leurs traités à « dévoiler », selon une expression chère à la rhétorique soufie, la portée symbolique des rites. « Chaque acte cultuel comporte un aspect apparent et un autre occulte, une écorce et une pulpe », affirme Ghazâlî. Cette notion de secret exprime moins une visée ésotérique qu'une invitation à mieux comprendre la portée du dogme, à délaisser l'approche superficielle. Les textes spirituels suivent souvent le cadre formel des ouvrages de droit, car à la norme exotérique correspond celle du *tasawwuf*, qui vise à interioriser la pratique des devoirs religieux. Les auteurs soufis traitent donc en premier lieu de la pureté (*tahâra*), qui doit s'accompagner de l'intention du cœur et qui conditionne des œuvres telles que la prière. La pureté, obtenue matériellement par les ablutions, n'est pas que « rituelle » ou « légale » – comme on le traduit souvent –, elle a une évidente dimension intérieure. Ghazâlî, qui observe quatre niveaux d'introspection dans les ensei-

gnements de l'islam, passe ainsi de la purification du corps à celle du caractère, puis du cœur et enfin de « l'intime », laquelle consiste à se purifier de tout ce qui n'est pas Dieu.

Puis les auteurs abordent successivement la prière, « ascension spirituelle du croyant », selon les termes du Prophète, la *zakât*, aumône « purificatrice » d'après l'étymologie, le jeûne, qui soustrait l'esprit à la matière, et enfin le pèlerinage, dont les différentes phases ont une teneur ésotérique très prononcée. Dans les *Futûhât makkiyya* d'Ibn 'Arabî, les titres de certains chapitres²⁰ pourraient laisser penser qu'il s'agit d'un livre très circonstancié de jurisprudence islamique, tant le maître examine les moindres détails relatifs à l'accomplissement de ces rites. Dans ses *Révélation de Mossoul (al-Tanazzulât al-mawsiliyya)*, il se livre à une lecture à la fois mystique et méticuleuse, de l'ablution et de la prière. Le cheikh algérien Ahmad 'Alawî (m. 1934) suit le même sillage dans ses *Mînah quddûsiyya (Les très saintes grâces)*. Dans ce commentaire ésotérique d'un bréviaire de dogmatique et de droit musulmans datant du XVII^e siècle, il identifie expressément son interprétation spiritualiste des Piliers de l'islam au degré de *'ihsân*. Dans ce texte comme dans ceux cités précédemment, la lettre ou la forme n'est jamais estompée ; elle constitue un support de réalisation.

⁽²⁰⁾Voir les chapitres 68 à 72 des *Futûhât*.

3.3. Le soufisme ou l'islam plénier

Pour les auteurs spirituels en effet, le soufi n'est autre que le véritable musulman, c'est-à-dire celui qui a réalisé les trois niveaux contenus implicitement dans l'*islâm*. Et le soufisme n'est rien d'autre que l'islam, à la fois intérieur et extérieur, esprit et lettre. Il donne en quelque sorte du relief aux normes édictées par l'islam. En ce sens, certains ont avancé qu'il fallait avoir une orientation soufie pour comprendre et pratiquer véritablement l'islam : comment intégrer les symboles utilisés par l'islam, comment travailler avec les Noms divins... ? Beaucoup de savants ont cherché, à une période ou à une autre de leur vie, à spiritualiser leur vécu de l'islam. Pour autant, **on ne saurait réduire la dimension spirituelle de l'islam au seul *tasawwuf***. « Nous avons assez insisté sur les valeurs spirituelles de l'Islam comme tel, remarquaient Mohamed Arkoun et Louis Gardet, pour nous demander s'il n'est pas quelque peu abusif de réserver l'appellation « mystique » au seul *tasawwuf*. Comme si l'islam officiel était tout de rigueur et de précisions juridiques et que les Soufis seuls aient eu soif de la présence de Dieu. Bien des courants, bien des œuvres qui ne relèvent pas du soufisme sont imprégnés d'intériorisation. »

La réalisation spirituelle (*tahqîq*) ne consiste pas en une augmentation des pratiques des Piliers, mais en un éveil intérieur qui les illumine et éclaire leur sens. « Abû Bakr, disait le Prophète à ses Compagnons, ne vous devance pas par un surcroît de prière ou de jeûne, mais par quelque chose qui s'est déposé en son cœur » (Tirmidhî). Pour le soufi, la « soumission » à laquelle invite l'islam

Référence bibliographique

Mohamed Arkoun, Louis Gardet (1978). *L'Islam, hier-demain*. Paris : Buchet-Chastel (p. 65).

sera, par exemple, de vivre pleinement l'instant présent, sans projection dans le passé ou le futur, tel que Dieu le veut. Cet exercice a valu au soufi d'être appelé « le fils de l'instant ».

4. La Loi (Sharia), la Voie (Tariqa) et la Réalité (Haqîqa)

Aux yeux de l'initié, la Loi (Sharia) et la Réalité ultime (*Haqîqa*) sont aussi indissociables que l'*islâm* et l'*ihsân*. Nous sommes ici en présence d'un autre mode d'appréhension, essentiel également, de l'expérience vécue dans le soufisme. Nous avons vu que **la Loi se situait, comme l'*islâm* qu'elle régule, à la périphérie** ; elle énonce des statuts généraux et donc obligatoirement « extérieurs », car elle s'adresse à chacun, simple croyant ou initié. Conçue comme un cadre de protection, elle s'inscrit dans la grande Loi cosmique qui régit l'univers et ne devrait pas être vécue comme une liste fastidieuse de prescriptions ou d'interdits. Il ne faut pas réduire la Sharia, d'origine divine pour les musulmans, à la jurisprudence islamique (*fiqh*), qui en est une application partielle, conditionnée par tel ou tel contexte temporel. En s'attachant au seul légalisme de la Sharia, les « juristes » en ont estompé les aspects éthique, psychologique, cosmique, écologique, etc., aspects en définitive beaucoup plus essentiels.

Dans ses principes comme dans son histoire, le soufisme se démarque donc clairement des courants ésotéristes qui ont abrogé la Loi et fait fi de la forme religieuse de l'islam. Pour des maîtres comme 'Abd al-Qâdir Jîlânî ou Ahmad Zarrûq, la Loi est le fondement indispensable, car elle seule garantit de l'erreur. Si l'islam prône l'équilibre entre la matière et l'esprit, entre la vie d'ici-bas et la vie future, **le soufisme, quant à lui, plaide pour que l'islam soit reconnu dans ses dimensions à la fois exotérique et ésotérique**. La création est à l'image de Dieu, qui se présente dans le Coran comme « le Premier et le Dernier, *l'Apparent et le Caché* » (57 : 3).

Tout ce qui relève du monde de la Manifestation contient une réalité intérieure, subtile. Lorsque le Prophète interrogea un matin le Compagnon Hâritha sur son état, celui-ci lui répondit qu'il était devenu véritablement (*haqqan*) croyant. Le Prophète lui dit alors : « À chaque vérité (*haqq*) correspond une réalité essentielle (*haqîqa*) ». **La Sharia, qui est concernée par le monde sensible, renvoie donc à la *Haqîqa* qui lui est sous-jacente et qui correspond au monde de l'Esprit.** Appréhender la *Haqîqa*, c'est servir le seul Réel. *Al-Haqq*, c'est par ce nom que les « hommes de l'Intérieur » aiment à évoquer Dieu. La Sharia a évolué et évolue en fonction des époques, voire des lieux ; elle connaîtra une fin à l'instar de tout ce qui est créé. Elle n'a de vie que nourrie par la *Haqîqa*. Les maîtres utilisent souvent cette image : la Réalité est occultée dans la Loi comme le beurre est caché dans le lait ; c'est en battant le lait que le beurre apparaît : il n'y a pas de beurre sans lait.

Dans notre monde de l'incarnation, Sharia et *Haqîqa* sont indissociables. « Leur relation mutuelle, commente Hujwirî, est comparable à celle du corps et de l'esprit : quand l'esprit quitte le corps, le corps vivant devient un cadavre et l'esprit disparaît comme le vent ». Pour Ibn 'Arabî, ce n'est qu'en se soumettant aux injonctions de la Loi que l'homme peut restaurer sa nature divine originelle et connaître la sainteté/proximité de Dieu. Il opère une identification complète entre Sharia et *Haqîqa*, car l'une et l'autre partagent une même essence. « La Loi n'est pas le vêtement ou le symbole de la *haqîqa*, d'une vérité cachée qu'on ne pourrait atteindre que par la transgression. Elle est la *haqîqa* » (Chodkiewicz²¹). Mais cette équation ne vaut que pour le gnostique accompli. Pour la plupart des musulmans en quête spirituelle, une telle transparence de la Sharia avec la *Haqîqa* ne va pas de soi ; elle est le fruit de la *Tarîqa*, ce **cheminement initiatique** consistant à **parcourir la Voie reliant la Sharia à la *Haqîqa***.

Sharia, *Tarîqa*, *Haqîqa* : autre expression ternaire de la hiérarchie du sens en islam, bien souvent assimilée à *islâm*, *îmân*, *ihlân*. Les soufis invoquent cette parole du Prophète, dont l'authenticité n'est pas assurée formellement : « La Loi est ma parole, la Voie mes actes et la Réalité mon état intérieur ». Voici, à titre d'exemple, comment les soufis appliquent ces trois niveaux à un point de droit précis : les causes de la rupture du jeûne. Celui-ci est interrompu selon la Loi si la personne qui jeûne ingère quelque nourriture, selon la Voie, si elle médite sur autrui et selon la Réalité, si elle pense à autre que Dieu.

Peut-on dire que les soufis suivent une Loi spéciale, qui les détacherait de la communauté des croyants ? Assurément non, répond Ibn Khaldûn dans son *Shifâ' al-sâ'il*, ouvrage consacré au soufisme. « L'océan sans fin de leur goût spirituel, écrit-il, s'insère dans les cinq Piliers, de la même façon que le particulier s'inscrit dans le général ». Il est vrai que les cheikhs donnent parfois des prescriptions spéciales à leurs disciples concernant la vie quotidienne, leur interdisant par exemple ce qui est licite pour le commun des musulmans ou leur demandant de s'adonner à des rites devant être effectués à une heure précise, au *dhikr* plutôt qu'aux prières surrogatoires, etc. Dans son *Livre des Haltes (Kitâb al-Mawâqif)*, où il a transcrit ses dialogues visionnaires, Niffarî fait dire à Dieu : « Ma connaissance n'exige pas que tu abandonnes Ma loi, mais que tu suives une pratique prophétique (sunna) plutôt qu'une autre ». Comme l'explique l'Égyptien Sha'rânî, ces cheikhs envisagent les rites de l'islam selon leur dimension ésotérique et ne sauraient être jugés par ceux qui n'ont accès qu'à l'écorce de la Loi.

Khadir

Ils invoquent sur ce point la supériorité de Khadir (ou Khidr), telle que suggérée dans le Coran, sur Moïse, le prophète de la Loi hébraïque :

Dans la sourate XVIII, *La Caverne*, (versets 65-82), Khadir, personnage énigmatique dont la vie est prolongée jusqu'à la fin des temps car il a bu à la Fontaine de vie, initiateur des prophètes et des saints, met à l'épreuve Moïse par trois fois, en accomplissant des actes qui contreviennent **en apparence** à la Loi : il coule un bateau, tue un jeune homme, reconstruit un mur contre toute logique. Moïse, qui s'en tient aux normes extérieures

⁽²¹⁾ Michel Chodkiewicz (1992). *Un océan sans rivage, Ibn Arabi, le Livre et la Loi*. Paris : Seuil (p. 80).

Références bibliographiques

Hujwirî (1999). *Somme spirituelle* (trad. Murtazavi). Paris : Sindbad (p. 434).

Ibn 'Arabî (s. d.). *Futûhât makkiyya*. Beyrouth : Dar Sa-der (II, 563).

Référence bibliographique

Ibn Khaldûn (1991). *Shifâ' al-sâ'il*. Tunis : al-Tanjî (p. 237).

de la Loi, se montre impatient et révolté. Khadir, quant à lui, perçoit la réalité profonde des choses et juge selon la réalité profonde, ultime, du monde (la *Haqīqa*) : il explique à Moïse le bien-fondé de ses actes, puis le laisse là.



Khadir, voilé, mène Alexandre le Grand et son armée vers la Fontaine de vie

Le grief de « laxisme » imputé parfois par les juristes aux soufis ne s'applique généralement qu'aux pseudo-mystiques ou à ceux qui se situent délibérément dans l'hétérodoxie du *tasawwuf* et qui sont stigmatisés par les maîtres eux-mêmes. Pour l'essentiel, les véritables soufis, en quête de l'excellence ou *ih̄s̄ân*, s'imposent souvent plus de charges, dans la pratique des œuvres, que ne le font les autres musulmans. Pour ceux-ci, Ibn 'Arabî cherchait toujours les solutions les plus accommodantes ; il validait à cet effet les diverses opinions des fondateurs d'écoles juridiques, de façon à élargir les possibilités. En revanche, il s'imposait à lui-même les prescriptions de la Sharia sous leur versant le plus rigoureux.

4.1. La science du « dévoilement », science de la Sharia

Ibn Khaldûn est clair sur ce point : si l'on ne peut voir dans le soufisme une « seconde Loi », parallèle, étrangère à la Sharia, c'est précisément parce que celui-ci en fait partie intégrante. La discipline du *tasawwuf* s'est élaborée à partir du IX^e siècle, en même temps que les autres sciences islamiques. Appelée dans ses prémisses « science des cœurs », elle devient vers le X^e siècle « la science des états spirituels » (*'ilm al-ahwâl*). Les soufis revendiquent des règles et des méthodes particulières²², comme l'ont fait les spécialistes du Hadith, du droit et de la théologie. À l'instar de toute science, le soufisme possède sa propre terminologie. De siècle en siècle, les spirituels musulmans ont ainsi reproché

⁽²²⁾Voir par exemple Sarrâj, *Luma'* (p. 378), ou Kalâbâdhî, *Traité de soufisme*, traduit par R. Deladrière (p. 91).

aux exotéristes de vouloir juger leur art sans jamais avoir été initiés ni à son langage ni à son contenu. Or, selon l'adage, « qui ignore une chose s'en fait l'ennemi ».

Référence bibliographique

Ibn Khaldûn. *Muqaddîma*, traduite par V. Monteil sous le titre *Discours sur l'Histoire universelle*. Beyrouth : collection Unesco d'œuvres représentatives, 1968 (III, p.1004).

Aux yeux des soufis, les exotéristes ont amputé la Sharia de sa dimension essentielle : le fait que Moïse sollicite d'être guidé par Khadir est la preuve que la quête initiatique incombe autant aux fidèles que celle de la science exotérique sur laquelle est mis habituellement l'accent. Si la Loi est une réalité qui s'impose à l'homme, souligne Qushayrî, la Réalité à son tour est une loi, car la connaissance de Dieu, la gnose, s'impose également à l'homme. Abû l-Hasan Shâdhilî allait jusqu'à dire que « la personne qui ne s'est pas imprégnée de la science des soufis durant sa vie est comparable à celle qui meurt sans s'être repentie de ses péchés majeurs ».

Référence bibliographique

Al-Qushayrî. *Risâla*. Damas, 1986 (p. 83).

Sur le plan expérimental, la **science des soufis** est le plus souvent présentée comme le **fruit du « dévoilement » (*kashf*)**. Quel est le rapport du « dévoilement » – auquel on adjoint fréquemment « l'inspiration » (*ilhâm*) – à la Loi ? Les soufis divergent quelque peu à ce sujet. Certes, ils sont unanimes à affirmer qu'il faut mesurer l'expérience mystique à l'aune de la Loi et écarter tout ce qui contreviendrait à celle-ci. Ce conseil d'Abû l-Hasan Shâdhilî résume leur position : « Si ton dévoilement contredit le Livre et la sunna, laisse le premier et agis en conformité avec les seconds ; dis-toi que Dieu te garantit l'infaillibilité de ces deux sources et non celle de ton dévoilement ou de ton inspiration » (Sabbâgh²³).

⁽²³⁾Ibn al-Sabbâgh. *Durrat al-asrâr*. Qéna (Ég.) : Dar âl al-Rifa'î, 1993 (p. 117).

Ahmad Sirhindî (m.1624), réformateur indien du soufisme, se montre très exigeant sur ce point : tout ce qui déborde du cadre admis par les docteurs de la Loi ressort de l'ivresse spirituelle, de l'extase et doit systématiquement être rejeté. L'expérience mystique ne fait que mettre à jour les réalités contenues dans la Sharia ; elle n'ajoute ou ne retranche rien à celle-ci. L'objet du cheminement initiatique est uniquement de procurer à l'adepte une conviction intérieure quant au bien-fondé de la Loi, qui anéantisse les doutes subsistant parfois lorsqu'on s'en tient à la seule foi.

La plupart des maîtres vont cependant plus loin : l'expérience du *kashf* ne saurait se solder par quelque déviation, si elle résulte d'une discipline spirituelle menée selon les règles du soufisme. Bien au contraire, elle conduit l'homme à la « source de la Loi primordiale, d'où sont issues toutes les opinions des savants exotériques » (Sha'rânî²⁴). Voilà posé l'enjeu majeur de la « science du dévoilement ». Bien que certains maîtres soufis mettent en garde contre une importance trop grande accordée au *kashf* dans la vie spirituelle ('Abd al-Qâdir

⁽²⁴⁾Sha'rânî (1989). *al-Mizân al-khadiriyya*. Le Caire : ed. 'Abd al-Rahman Mahmud (p. 10).

al-Jîlânî et Suhrawardî notamment), beaucoup aboutissent à cet apparent paradoxe : la science du dévoilement, confortée par la « certitude » (*yaqîn*), est plus sûre que les sciences fondées sur les seules conjectures mentales ; elle a donc une valeur juridique plus affirmée. À leurs yeux, le dévoilement et l'inspiration qui traversent les spirituels musulmans sont les héritiers de la révélation (*wahyî*) accordée aux prophètes et sont donc éminemment fiables.

Des savants faisant autorité dans les sciences islamiques, tels que Ghazâlî ou Ibn Khaldûn, adoptent la même position. Pour ce dernier, prophètes et saints ont en commun la faculté de connaître le monde spirituel par le « dévoilement », même si la perception qu'en ont les premiers est beaucoup plus étendue que celle des seconds. Un autre savant, Suyûtî, va jusqu'à accorder à la science des soufis un statut quasiment infaillible, dont il prône la reconnaissance dans les milieux exotéristes.

4.2. Une Loi vivante

Pour les soufis, la Loi n'est pas figée dans un passé révolu. Elle n'est pas une lettre morte dont il faudrait, artificiellement, se rappeler les prescriptions, mais plutôt, elle se révèle à chaque instant à l'intimité du croyant. « Vous prenez votre science de savants mortels qui se succèdent les uns aux autres, tandis que nous recevons la nôtre du Vivant qui ne meurt pas ! », expliquait Abû Yazîd Bistâmî aux « juristes » de son temps. De ce fait, les grands maîtres ont toujours privilégié l'« effort d'interprétation de la Loi » (*ijtihâd*) face à l'imitation de tel imam en matière de jurisprudence : le gnostique détenant la certitude intérieure boit directement à la source de la Loi. Pour comprendre ou interpréter celle-ci, il n'a pas à s'appuyer sur l'argumentation rationnelle des exotéristes, mais sur ses dévoilements. Parvenu à ce degré de réalisation, écrit Suyûtî, il peut même contredire ceux qui lui ont transmis la science exotérique.

En d'autres termes, le mystique ne saurait aller à l'encontre de la Loi elle-même, car il en réalise intérieurement la pertinence, mais il peut récuser la mainmise qu'exercent les « docteurs de la Loi » sur l'interprétation et la gestion de celle-ci. C'est là encore un des apports du soufisme que d'avoir contribué à distinguer la Loi divine de son appropriation par un groupe humain ou l'autre. On devine les tensions qui ont existé et existent encore entre les spirituels musulmans et les exotéristes, dues à des approches différentes de la science et de la Loi, dues aussi à des conflits d'autorité et de tutelle sur la masse des croyants. Pourtant, au fil des siècles, la *Tarîqa* va de plus en plus transparaître derrière la Sharia et les oulémas de plus en plus respirer le parfum du soufisme. Pourquoi et en quels termes s'est dessinée cette évolution ?

Références bibliographiques

Ibn Khaldûn. *La Voie et la Loi*, traduction de R. Pérez. Paris, 1991 (p. 176).

Suyûtî (s.d.). *Al-Hâwî lil-fatâwî*. Beyrouth : Dar al-Kitab al-'arabî (I, 342).

Référence bibliographique

Suyûtî. *Ta'yîd al-haqîqa al-'aliyya wa tashyîd al-tarîqa al-shâdhiliyya*. Le Caire, 1934 (p. 26).

