

Le soufisme dans la culture islamique : aperçu historique

Eric Geoffroy

PID_00159339



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

1. Les expériences pionnières	5
1.1. Une attitude fondatrice : le renoncement ascétique au monde	5
1.2. La « voie du blâme » (<i>malâma</i>) : de l'occultation à la provocation	7
1.3. De l'ascèse à la mystique	8
1.4. Bistâmî, paradigme de l' « ivresse »	8
1.5. L'école de soufisme de Bagdad (IX ^e - X ^e s.) : Hallâj et Junayd	9
1.6. Hakîm Tirmidhî, entre prophétie et sainteté	11
1.7. Les quatre fondateurs d'école juridique et le soufisme	12
2. Les siècles de maturation (X^e - XII^e s.)	15
2.1. Juristes, traditionnistes, soufis : affirmation des identités	15
2.2. Rayonnement du Khorassan (X ^e -XI ^e s.)	16
2.2.1. Le soufisme dans la nouvelle institution : la <i>madrasa</i>	16
2.2.2. Les manuels de soufisme	17
2.3. Ghazâlî : la suprématie de l'intuition spirituelle sur la raison	19
2.4. Persistance de la mystique « ivre »	21
3. Poésie et métaphysique	24
3.1. La poésie mystique iranienne (XII ^e - XV ^e s.) : 'Attâr, Rûmî et les autres	24
3.1.1. Rûmî : la musique et la danse	25
3.2. La poésie mystique d'expression arabe : Ibn 'Arabî, Ibn al-Fârid	28
3.3. De la nécessité d'interpréter la poésie mystique	29
3.4. Ibn 'Arabî et la métaphysique de l'Être	30
4. La structuration matérielle du soufisme (XII^e-XV^e s.)	33
4.1. La formation des « voies initiatiques » (<i>tarîqa</i>)	34
4.1.1. Irak	37
4.1.2. Asie centrale et Iran	38
4.1.3. Inde	41
4.1.4. Espagne musulmane et Maghreb	42
4.1.5. Égypte et Syrie	44
4.1.6. Anatolie	47
4.1.7. Caucase	48
5. Intégration et rayonnement : « Le soufisme, cœur de l'islam »	49
5.1. La reconnaissance du soufisme par les ulémas	49

5.2.	Le soufisme s'impose comme la spiritualité de l'islam sunnite ...	51
5.3.	Hanbalisme et soufisme	52
5.4.	Les lieux de la sociabilité soufie	53
5.5.	Le gouvernement ésotérique du monde	54
6.	Soufisme et réformisme (XVIII^e - XX^e siècles).....	56
6.1.	La quête de la pureté originelle (XVIII ^e - XIX ^e siècles) : soufisme et wahhabisme	56
6.2.	Le renouveau soufi	57
6.3.	Voies renouvelées, voies nouvelles	58
6.4.	<i>Jihâd</i> mineur, <i>jihâd</i> majeur	61
6.5.	Le réformisme soufi au début du XX ^e siècle : Amadou Bamba et le cheikh 'Alawî	63
6.6.	Le terreau soufi du réformisme salafi	64
6.7.	Les confréries dans la modernité	66

1. Les expériences pionnières



1.1. Une attitude fondatrice : le renoncement ascétique au monde

Jusqu'au IX^e siècle, la **spiritualité islamique** s'inscrit presque exclusivement dans le cadre du *zuhd*, mot que l'on peut traduire par « **détachement** » ou « **renoncement** ». Cette attitude intérieure, qui consiste à envisager ce bas-monde avec une certaine distance, trouve son archétype chez le Prophète. Les nombreux traités consacrés au *zuhd* et les recueils de hadiths composés à cette époque prônent une éthique de la vie quotidienne, faite d'intégrité et de pondération, nourrie par l'exemple des prophètes ou des Compagnons.

Ce mouvement ascétique est en grande partie une réaction au caractère mondain de la dynastie omeyyade, qui gouverne la communauté musulmane de 661 à 750, et aux nombreuses injustices que l'histoire lui impute, puisque Mu'awiya, premier calife omeyyade, a usurpé le pouvoir au détriment de Hasan, fils de l'imam 'Alî. Ce glissement irrémédiable d'une autorité spirituelle légitime vers la royauté héréditaire suscite chez certains un désir de se retirer des affaires temporelles. Ils estiment que les biens matériels acquis rapidement lors des conquêtes sont de nature à détourner les croyants de la mission qui leur incombe ici-bas. Abû Dharr Ghifârî reproche ouvertement aux princes omeyyades de mener une vie luxueuse et n'hésite pas à critiquer leurs méthodes de gouvernement peu conformes à l'idéal islamique.

Au-delà du contexte politique, le *zuhd* trouve son ancrage dans les sources scripturaires, comme en témoigne Hasan Basrî (m. 728), sermonnaire réputé de Basra (Bassorah), au sud de l'Irak, où s'épanouit l'une des principales écoles du *zuhd*. Par son exemple, il illustre les vertus cardinales que de nombreux

spirituels tenteront de vivifier au cours des siècles suivants : la peur de Dieu et du Jugement, l'examen de conscience permanent et l'attachement scrupuleux à la Loi, l'altruisme et le devoir de conseiller les frères... Il préconise une ascèse tempérée et participe, par ailleurs, à l'élaboration de la pensée islamique. Les ulémas ultérieurs l'incluent donc parmi les « pieux devanciers » (*al-salaf al-sâlih*), tandis que les soufis voient en lui l'un des fondateurs de leur discipline et l'un des héritiers du Prophète, par l'intermédiaire d'Alî.

Très tôt, cependant, un certain nombre de spirituels s'écartent de l'éthique médiane du *zuhd* et se détachent radicalement du monde. Ils quittent villes, travail, épouse et enfants pour se livrer à une ascèse corporelle extrême. À leurs yeux, le célibat est un état nécessaire, car ils se défient de la femme qu'ils comparent à l'âme charnelle qui incite au mal. Pour ces hommes, toujours plongés dans l'affliction, la vie de ce monde est un mal en soi et elle ne leur inspire que dégoût et aversion ; il convient donc d'y adhérer le moins possible. Ce constat amer sur la bassesse de leur âme et de la société humaine les conduit à pleurer, ce qui leur a valu le surnom de « pleureurs sempiternels » (*al-bakkâ'ûm*). Certes, le Prophète incitait à pleurer – mais d'émotion spirituelle plus que de tristesse – et à juguler l'âme charnelle. Cependant, il prônait l'équilibre dans la vie religieuse et donnait au corps tous ses droits ; à ce titre, il dut parfois freiner le zèle ascétique de l'un ou l'autre Compagnon. On sait qu'il vécut entouré de femmes et qu'il était proche de ses enfants et petits-enfants. Le célibat, d'une manière générale, est mal perçu en islam et les soufis non mariés sont une exception. Au XII^e siècle, Ibn al-Jawzî ne se privera pas de fustiger les excès auxquels se livrent les ascètes, qui constituent pour lui autant de déviations par rapport à la sunna. Par la suite, les spirituels musulmans se verront souvent reprocher leur quiétisme. Ce grief s'explique par les excès initiaux, qui seront dénoncés au sein même du soufisme.

Les premiers ascètes ne se désintéressent pourtant pas du devenir de la communauté musulmane. Ils pratiquent le *jihâd*, sur les marches arabo-byzantines notamment et tout en luttant contre l'ennemi extérieur, mènent un combat intérieur contre leur égo. Ils se retirent à cet effet dans des *ribât*, bâtiments à vocation militaire, situés loin des villes et donc propices à la méditation. Citons Ibrâhîm Ibn Adham (m. 778), un prince iranien qui, par aversion pour le monde, s'établit dans un *ribât* en Syrie au terme de nombreuses pérégrinations. Peu à peu, les *ribât* perdent leur fonction défensive pour devenir des sortes de couvents abritant ascètes et contemplatifs. Il en va ainsi de celui d'Abadan, dans le sud de l'Irak, dans lequel séjournent les premiers soufis.

Dans la seconde moitié du IX^e siècle, en Iran, les Karrâmis, suivent la voie ascétique – macération affichée, insistance sur la remise confiante en Dieu, mendicité, prêche populaire. Ce mouvement, auquel certains ulémas reprochent en particulier de professer la supériorité des saints sur les prophètes, s'est très vite

structuré : les groupes karrâmis se rattachent à des *khânqâh*, établissements consacrés à la dévotion, ainsi qu'à l'accueil des passants. Suivant leur exemple, les soufis se retireront à leur tour dans les *khânqâh*.

1.2. La « voie du blâme » (*malâma*) : de l'occultation à la provocation

Au même moment, mais adoptant un comportement opposé à celui des Karrâmis, les Malâmatis apparaissent à Nichapour, capitale du Khorassan (Iran du Nord-Est et Ouzbékistan). Ils préconisent la « voie du blâme » (*malâma*), dont l'un des fondements scripturaires est ce verset du Coran : « Ils combattent dans le chemin de Dieu ; ils ne craindront le blâme de quiconque » (V, 54). À l'instar des groupes ascétiques, ils tiennent la *nafs*, l'âme charnelle, pour leur plus redoutable ennemi, suivant en cela plusieurs traditions du Prophète. Mais leur stratégie va beaucoup plus loin, car elle est toute d'intériorité. Au lieu de se livrer en public aux mortifications corporelles, ils cherchent à dissimuler leur état spirituel sous le voile de l'anonymat. Se défiant des miracles autant que des états mystiques (*ahwâl*), qui sont à leurs yeux des illusions, ils refusent de se laisser dominer par l'ivresse spirituelle et veulent préserver l'intimité qu'ils entretiennent avec leur Seigneur : pour ne pas attirer les regards, ils se font transparents dans la société, évitent toute fonction publique qui les mettraient en vue et ne se distinguent par aucune marque vestimentaire.

L'attitude des Malâmatis, bien qu'elle aille à l'encontre d'une certaine prétention spirituelle affichée par les soufis de Bagdad, trouve rapidement des affinités avec celle, notamment, de Junayd. Se défiant du courant « ivre » de la mystique, certains mystiques irakiens s'inspirent de la spiritualité malâmatis et le soufisme absorbera bientôt l'esprit de la *malâma* ; par ses exigences, il fascine des maîtres comme Ibn 'Arabî.

La *malâma* ne suscite aucune hostilité chez les ulémas dans la mesure où, dépouillant l'homme de toute fatuité, elle le ramène à l'observance de la Loi. Le soufisme, dit l'un d'eux au XII^e siècle, consiste uniquement en « les cinq prières (par jour) et en l'attente de la mort ». Plusieurs spirituels ont ainsi occulté leur sainteté derrière leur statut social de savant exotérique, de grand cadi par exemple. Mais la *malâma* a un autre visage, qui consiste à s'attirer le « blâme » de son entourage et cette modalité a soulevé beaucoup de réprobation de la part des docteurs de la Loi comme de la société. C'était précisément le but que recherchaient les Malâmatis pour qui « le meilleur moyen de cacher leur vie intérieure était d'avoir mauvaise réputation » (Deladrière¹). Ils y parvenaient en simulant le vol, l'outrage aux bonnes mœurs, le laxisme dans l'application de la Loi, etc. C'est de leurs rangs que sont issus les Qalandars, qui voulaient détruire les convenances de manière à choquer la bonne conscience

⁽¹⁾R. Deladrière (1999). Dans son introduction à *La Lucidité implacable*, de Sulamî. Paris : Arléa (p. 19).

de la société musulmane. Cette éthique périlleuse a engendré bien des abus et des contrefaçons. Ainsi les pseudo-Qalandars – les Qalandars des *Mille et Une Nuits* – transgressaient la Loi, inversant l'idéal des Malâmatis.

1.3. De l'ascèse à la mystique

Toujours au IX^e siècle, un certain nombre de soufis irakiens mettent en cause la pertinence de la démarche ascétique, n'y voyant en définitive qu'une réalité illusoire qu'il faut dépasser. Se préoccupant moins des « miasmes » de leur âme, ils veulent aimer Dieu et Le connaître. Les adeptes délaissent le *zuhd* – dont ils gardent toutefois des vertus comme la « pauvreté », la crainte de Dieu ou le scrupule pieux – pour se tourner vers le *tasawwuf*, **quête mystique devant conduire à l'intimité avec Dieu**. La Voie soufie se construit dès lors sur l'amour (*mahabba*) et la connaissance de Dieu (*ma'rifa*). Les mystiques ultérieurs restent bien souvent des « ascètes » par leur discipline quotidienne – « Nous n'avons pas reçu le soufisme par le bavardage, mais par la faim, le détachement et le rejet du conformisme », lance Junayd – mais certains ont une visée supérieure et cherchent à étendre leurs états de conscience.

Râbi'a 'Adawiyya (m. 801), de Basra, invite avant les autres à un amour désintéressé, exclusif de Dieu. Cette mystique qui ne transige pas avec le monde créé, pas même avec la Kaaba, qu'elle qualifie d'« idole adorée sur terre », pourfend l'ascèse qui préconise un rejet du monde ayant pour corollaire un désir quasi sensuel du paradis. Pour elle, le paradis et l'enfer, que l'ascète craint tant, ne sont que des voiles dans la quête de Dieu. Râbi'a rejette toute instance spirituelle autre que Dieu.

Yahyâ b. Mu'âdh Râzî (m. 872) illustre bien les clivages des attitudes spirituelles. Bien qu'issu du milieu karrâmi, il est résolument optimiste, privilégie l'espoir et non la crainte de Dieu, la richesse qui rend grâce et non la pauvreté amère, la connaissance de Dieu et non l'ascèse. Ces options deviendront communes chez maints soufis.

1.4. Bistâmî, paradigme de l'« ivresse »

Abû Yazîd Bistâmî (ou Bastâmî, m. 875) pulvérise le cadre conventionnel du *zuhd* par son expérience mystique fulgurante, déroutante pour lui-même. De sa bourgade de Bastâm, en Iran oriental, il ne bouge guère. Quasiment illettré, il ne fait aucune concession à la société qui l'entoure et livre brutes des vérités propres à déstabiliser l'auditeur. Au prix d'une ascèse forcenée, il entame un voyage initiatique, comportant maintes tribulations, qui l'amène à l'union divine : « Je me suis desquamé de mon moi, comme un serpent se dépouille de sa peau ; puis j'ai considéré mon essence : et j'étais, moi, Lui ! ». Bistâmî voit son être dialoguer avec Dieu, se refléter en Lui, à tel point qu'il y a substitution des deux personnes. La Présence divine investit son être jusqu'à le déposséder de sa conscience, provoquant en lui un « débordement », qui se manifeste notamment dans la parole : c'est le *shath*, propos extatique, paradoxal puisque

la créature profère le discours divin : « Gloire à Moi ! Combien grande est Ma puissance ! », s'exclame Bistâmî sous l'emprise de la Présence. « Mieux vaut pour toi me voir une seule fois que voir ton Seigneur mille fois ! », dit-il à un disciple. Après le muezzin qui témoigne que Dieu est très grand, il enchérit : « Je suis encore plus grand ! ».

Bistâmî tient ces propos en état d'ivresse spirituelle, cette ivresse qui rompt l'univocité de la Loi pour remonter à l'équivocité première du langage et de l'expérience mystique. Il veut saisir les vérités spirituelles dans leur intégralité et donc avec leur contraire. Ses exigences à l'égard de lui-même ruinent tout conformisme : pratiquant scrupuleux, Bistâmî affirme que la Loi peut être un voile ; mystique, il met en garde contre les leurres qui parsèment la Voie. Ses paradoxes font dire à certains de ses contemporains, même dans les milieux spirituels, qu'il est plus mécréant que le Pharaon, qui prétendait à la divinité. La postérité va cependant l'absoudre.

1.5. L'école de soufisme de Bagdad (IX^e - X^e s.) : Hallâj et Junayd

Une célèbre école de soufisme se développe à Bagdad, à la charnière du IX^e et du X^e siècle. Son plus illustre représentant, **Hallâj**, est l'un des soufis les plus controversés. L'issue dramatique de son aventure terrestre – il fut exécuté – détermine un changement radical dans l'histoire du soufisme. Hallâj, comme d'autres « amoureux », qui sont parfois ses compagnons, nourrit un désir ardent (*'ishq*) de Dieu. Plutôt que la *mahabba* (« amour » entre Dieu et l'homme) coranique, il privilégie l'*'ishq*, qui induit une réciprocité plus dynamique, mais que d'autres mystiques perçoivent comme une prétention à hisser l'amour profane au niveau divin. Son cri « Je suis le Réel [Dieu] ! » (*anâ al-Haqq*) va au-delà des exubérances de Bistâmî.

Citation

« Je suis devenu Celui que j'aime,
et Celui que j'aime est devenu moi !
Nous sommes deux esprits, fondus en un seul corps !
Aussi, me voir, c'est Le voir et Le voir, c'est nous voir. »

Hallâj (1981). *Dîwân*, présenté et traduit par L. Massignon. Paris : Seuil (p. 117).

Les soufis qui vénèrent Hallâj voient dans son expérience un vibrant témoignage d'humilité. On accuse le mystique de prétendre à la condition seigneuriale alors même que dans le paradoxe, il est totalement soumis à une parole qui lui est étrangère et le fait passer pour un possédé et, au sens propre, pour un aliéné. Au cours de l'union mystique, telle que Hallâj la décrit, la dualité homme-Dieu disparaît au profit de la seule personne divine ; l'âme humaine s'efface, absorbée dans l'Unique.

Mais pour les docteurs de la Loi, revendiquer une telle union avec Dieu revient à injurier le dogme de la transcendance divine. Peut-être l'expérience de Hallâj est-elle une réaction à cette distance extrême que la théologie islamique

instaure entre le Créateur et la créature ? Les juristes lancent contre Hallâj les mêmes chefs d'accusation que ceux qu'ils retiennent contre les chiites extrémistes, perçus au long des siècles comme les hérétiques de la Communauté : l'incarnation (*hulûl*) de Dieu en l'homme, cette croyance tant reprochée aux chrétiens ; la primauté donnée au sens ésotérique des rites sur leur observance extérieure, laquelle peut conduire à l'abolition de la Loi et de l'autorité prophétique (le pèlerinage à la « Kaaba du cœur », par exemple, dispense le fidèle de se rendre physiquement à La Mecque). Hallâj est donc suspecté de collusion avec des groupes chiites qui menacent le pouvoir abbasside : les Zanj, esclaves noirs transplantés dans la basse Mésopotamie, qui se révoltent de 868 à 883, et les Qarmates, branche ismaélienne alors en insurrection. Mais il continue à prêcher ses thèses hétérodoxes, jetant de l'huile sur le feu. Il est arrêté et jugé coupable. Son exécution, en 922, a donc des motivations religieuses, mais également politiques, voire sécuritaires. Bistâmî, dans sa province éloignée, ne représentait pas le même danger que Hallâj.

Il y a sans doute une part de provocation dans le comportement de Hallâj, car celui-ci semble bien n'avoir jamais quitté le giron du sunnisme. Il aurait même dirigé des groupes se réclamant du calife Abû Bakr al-Siddîq et luttant contre le chiisme d'État des Bouyides. Toute sa vie, Hallâj a entretenu l'ambiguïté. Sa personnalité réelle nous échappe ; il est sûr, cependant, qu'il a cherché le martyre. Il a d'ailleurs avoué avoir voulu anticiper sa mort physique, par désir de l'union : « Tuez-moi, ô mes amis ! Car c'est dans la mort que se trouve ma vie, et c'est dans la vie qu'est ma mort ! ».

Plus tard, des maîtres interpréteront cet aveu comme une déficience spirituelle. Selon Ghazâlî, Hallâj fut victime d'une illusion. Les soufis de son époque l'ont perçu ainsi. Peu l'ont défendu lors de l'inquisition menée à Bagdad par Ghulâm Khalîl, un prêcheur « ascète » opposé aux partisans de l'amour divin. Ils lui reprochaient de divulguer le « secret » et d'exhiber des miracles au milieu de la foule. Par la suite, les ulémas affirmeront que l'homme peut expérimenter tous les états spirituels imaginables, pourvu qu'il les garde en son intimité. Il peut évoluer librement dans sa vie intérieure tant qu'il n'ébranle pas le credo du simple croyant. Junayd, un des maîtres de Hallâj, l'a bien compris, qui adopte la discipline de l'arcane : on ne peut évoquer les secrets de la Voie que devant un public apte à assimiler cet enseignement.

Si la quête de Dieu de Hallâj est paroxystique et paraît outrancière à la société musulmane, **Junayd** apparaît comme le **modèle de la « sobriété »**. Il estime que les propos extatiques de Bistâmî sont exempts de tout artifice ; en dehors de ses moments d'ivresse, ce dernier montre un réel attachement à la Loi. Les propos extatiques de Bistâmî, explique-t-il, sont le fruit de l'immersion du contemplatif en Dieu. La conscience individuelle, sortant des limites de sa condition ordinaire, connaît l'ivresse (*sukr*). Le « je » créaturel pulvérisé, anéanti, ne se pose plus comme un sujet face à Dieu ; seul subsiste le « Je » divin, dans toute sa majesté. Junayd est le premier à affirmer que les propos paradoxaux sont excusables lorsqu'ils sont prononcés sous l'emprise de l'ivresse ;

durant ces instants, le mystique n'est donc plus considéré comme responsable face à la Loi. Cette position sera adoptée par la plupart des savants jusqu'à nos jours. « Ils sont abîmés dans la pure unicité, écrit Ghazâlî à propos de ces soufis, l'esprit comme frappé de stupeur, incapables de se souvenir d'un autre que Dieu et incapables de se souvenir d'eux-mêmes. » En revanche, selon un avis unanime, si le mystique profère de tels propos alors qu'il est lucide ou s'il les divulgue intentionnellement, il tombe dans la mécréance (*kufîr*).

Pour autant, Junayd, qui représente dans l'histoire du soufisme le modèle du spirituel sobre, maîtrisant son extase, note l'immaturité de Bistâmî. Il considère qu'il faut dépasser l'étape du *fanâ'*, « extinction » du soi dans le Soi où le mystique perd pied, pour revenir parmi les hommes, lucide mais désormais investi de la présence pérenne de Dieu : c'est le *baqâ'*. Par la suite, les maîtres affirmeront souvent que la recherche de l'extase ne convient qu'aux débutants et que la pure contemplation ne saurait être troublée par quelque état d'ivresse.

Junayd n'est pas le premier à formuler la doctrine du *fanâ'/baqâ'*, qui devient rapidement une modalité majeure de l'expérience soufie, mais il l'incarne pour la postérité. Il est surnommé « le seigneur de l'Ordre (des soufis) (*sayyid al-tâ'ifa*) », car on lui attribue d'avoir accompli l'équilibre idéal entre l'ésotérique et l'exotérique en islam. Son expérience intérieure sonde le mystère de l'Unité divine et mène à une perplexité supérieure.

Schématiquement, le *fanâ'* de Bistâmî passe par l'union entre l'homme et Dieu (*ittihâd*), celui de Hallâj par l'infusion de Dieu en l'homme (*ihlûl*), toutes deux récusées par le dogme de l'islam. Seule l'« extinction de l'égo dans l'Unité divine » de Junayd (*al-fanâ' fî l-tawhîd*), satisfait à la fois l'exigence initiatique et l'orthodoxie religieuse. Cette expérience sera approfondie par maints courants soufis et acceptée par les ulémas.

D'une certaine manière, l'enseignement de Junayd préfigure la métaphysique de l'Être développée par Ibn 'Arabî et son école, même si beaucoup, en pays musulman, rejettent l'hypothèse de telles affinités.

1.6. Hakîm Tirmidhî, entre prophétie et sainteté

Hakîm Tirmidhî (m. 930), le « Sage de Tirmidh » (Termez, en Ouzbékistan), est à l'origine des premières élaborations doctrinales sur la sainteté (*walâya*), lesquelles seront amplifiées et explicitées par Ibn 'Arabî en particulier. On l'a accusé de professer la supériorité de la sainteté sur la prophétie, ce qui contredit évidemment le dogme de l'islam. L'ambiguïté qu'il laisse planer sur les rapports entre prophétie et sainteté explique que les auteurs soufis des premiers siècles ne le mentionnent guère.

On lui doit en particulier la doctrine du « sceau des saints », figure parachevée de la sainteté en islam et pendant ésotérique du « sceau des prophètes » que fut Muhammad. Ce thème suscitera beaucoup d'interrogations dans les milieux mystiques mêmes et de réprobation chez les exotéristes (Chodkiewicz²). Ibn 'Arabî s'identifiera au « sceau des saints » avec plus de succès que d'autres soufis qui revendiqueront également cette fonction. Il lèvera aussi la confusion entretenue par le Sage de Tirmidh sur les rapports entre prophétie et sainteté, en montrant que le soufisme est en parfaite adéquation avec l'enseignement de l'islam. Tirmidhî a également développé une cosmologie et une anthropologie spirituelles très élaborées, dans lesquelles il consacre la prééminence de l'amour divin. Bien qu'il apparaisse à première vue comme un marginal, sa doctrine recevra de multiples échos dans le soufisme.

⁽²⁾Michel Chodkiewicz (1986). *Le Sceau des Saints, prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabi*. Paris : Seuil (chap. VIII et IX).

Les persécutions

Les expériences des premiers mystiques explorent tous les horizons et prennent un caractère volontiers frondeur. Si des soufis tels que Junayd se montrent prudents, c'est que l'inquisition gronde. Quelles en sont les raisons ? Dans les immenses territoires de l'islam récemment conquis, des séditions, des mouvements schismatiques surgissent çà et là, mettant en péril l'unité de la Communauté. Or les docteurs de la Loi estiment que les prétentions spirituelles de quelques individus ne sauraient remettre en cause la norme politico-religieuse qu'ils s'emploient à mettre en place. S'ensuit une vague de persécutions dont les soufis ultérieurs se sont fait l'écho, comme s'ils voulaient prendre l'humanité à témoin : Abû Sulaymân Dârânî et Sahl Tustarî sont chassés – l'un de Damas et l'autre de Tustar (Iran) – pour avoir dit qu'ils conversaient avec les anges ; Bistâmî doit quitter sa ville pour avoir fait état de son « ascension céleste » ; Abû Hamza est banni de Tarse (sud de la Turquie actuelle) pour avoir reconnu la voix de Dieu dans le meuglement d'une vache ; Abû Sa'îd Kharrâz est chassé de Fustât pour avoir décrit son expérience mystique, puis de La Mecque pour avoir dénigré le commun des croyants ; Tirmidhî est sommé de s'expliquer devant un tribunal quant à la précellence qu'il accorde à la sainteté sur la prophétie.

Hallâj est loin d'être le seul à avoir été condamné lors de l'inquisition menée par Ghulâm Khalîl ; avec lui, soixante-quinze « amoureux de Dieu » sont inquiétés. Si l'on aime Dieu, c'est donc qu'on ne le craint plus... Abû l-Hasan Nûrî, en particulier, exaspère ses censeurs par ses propos extravagants, mais il échappe à la peine de mort en s'exilant. Ibn 'Atâ', exégète spiritualiste du Coran, soutient Hallâj face à ses juges : il est battu à mort par les gardes du calife, tandis que Shiblî, un autre proche de Hallâj, se tire d'affaire en feignant la folie. Junayd ne figure pas parmi les prévenus, car il s'est fait passer pour un « juriste »...

1.7. Les quatre fondateurs d'école juridique et le soufisme

Quelle est l'attitude des quatre fondateurs d'école(s) juridique(s) sunnite(s), qui ont vécu aux VIII^e et IX^e siècles, à l'égard du soufisme ? Leur jugement, pour autant qu'on puisse l'authentifier, est important aux yeux des musulmans pour qui ils représentent une caution morale et scientifique. Il n'est pas indifférent que les soufis tardifs, ainsi que les ulémas affiliés au *tasawwuf*, invoquent leur autorité. Ils les considèrent comme des saints ou, à tout le moins, comme les modèles des « savants soufis », ceux qui ont su, avant d'autres, réunir en eux l'extérieur et l'intérieur du message islamique.

Le premier imam, **Abû Hanîfa** (m. 767), voyait fréquemment le Prophète en rêve et avait recours au « dévoilement » dans sa démarche juridique. Selon Hujwirî (XI^e siècle), il aurait été un parfait soufi, qui portait un vêtement de laine et aimait la retraite. Abû Hanîfa aurait été le maître à la fois exotérique et ésotérique de Dâ'ûd Tâ'î et aurait fait partie d'une chaîne initiatique majeure où l'on retrouve, un siècle plus tard, les soufis de Bagdad. Son contemporain, Ja'far Sâdiq (m. 765), VI^e imam du chiisme duodécimain, est à l'origine du rite juridique chiite ja'farite. Réputé pour sa science et sa sagesse, il exerçait une véritable maîtrise spirituelle sur plusieurs soufis « sunnites » et figure dans plusieurs chaînes initiatiques du soufisme primitif.

Du deuxième imam, **Mâlik** (m. 795), nous possédons un aphorisme précieux, très souvent cité dans la littérature soufie : « Celui qui s'adonne au soufisme sans connaître le droit musulman tombe dans l'hérésie ; celui qui étudie le droit en négligeant le soufisme finit par corrompre son âme ; seul celui qui pratique les deux sciences parvient à la réalisation spirituelle ». Mâlik aurait eu une conception spiritualiste de la science religieuse (*'ilm*) car, selon lui, celle-ci ne saurait s'évaluer à la quantité de l'enseignement transmis : s'inspirant de plusieurs traditions prophétiques, il présentait la science religieuse comme une lumière que Dieu dépose dans le cœur du savant (Ghazâlî³).

Quant au troisième imam, **Shâfi'î** (m. 820), il se montra d'abord hostile aux soufis qu'il aurait traités de « gros mangeurs, ignares, intrus... ». (Udfuwî⁴). Mais ce jugement porte peut-être sur les faux ascètes que les maîtres vilipendaient. Peut-être aussi témoigne-t-il d'une rivalité naissante entre les « juristes » et les soufis. Puis, à la suite d'une rencontre avec un soufi, Shâfi'î discerna entre le bon grain et l'ivraie dans les premiers milieux du *tasawwuf* (Hujwirî⁵). Dès lors, il changea radicalement de ton : « J'ai retiré de la compagnie des soufis deux choses : " le temps est comme l'épée ; si tu ne la casses pas, c'est elle qui te casse " et " si tu n'occupes pas ton âme charnelle par la vérité, c'est elle qui t'emploie à la futilité " ». Il fait cet aveu : « J'aime trois choses en ce monde : l'absence de maniérisme, fréquenter les humains dans une atmosphère paisible, et suivre la voie des soufis » (Ajlûnî⁶). On nous le dépeint encore, en compagnie d'Ibn Hanbal, s'en remettant à l'intuition d'un spirituel pour résoudre des problèmes rationnellement insolubles. La postérité l'a considéré comme un saint. Pour beaucoup, Shâfi'î aurait occupé un rang élevé dans la hiérarchie ésotérique des saints et, selon Ibn Hajar Haytamî (XVI^e s.), il serait devenu le pôle de cette hiérarchie peu avant sa mort. De nos jours encore, de nombreux Égyptiens lui adressent, à son tombeau au Caire, des demandes d'intercession par voie épistolaire.

Ahmad Ibn Hanbal (m. 855), fondateur du rite hanbalite, est aussi à l'origine d'un mouvement de piété strictement fidèle aux sources scripturaires. D'après de nombreuses sources, il fit l'éloge de soufis comme Ma'rûf Karkhî et Abû Hamza, qu'il consultait sur des questions difficiles. Il s'opposait à Hârith Mu-hâsibî (m. 857), le jugeant trop enclin à l'introspection psychologique et à

Référence bibliographique

Hujwirî. *Somme spirituelle*, op. cit. (p. 122).

⁽³⁾al-Ghazâlî (s.d.). *Mizân al-i'ti-dâl*. Le Caire : Matba'a al-sa'âda (p. 192).

⁽⁴⁾J. Udfuwî (1988). *al-Mûfi*. Ko-weit : Dar al-Jîl (p. 49).

⁽⁵⁾Hujwirî. *Somme spirituelle*, op. cit., (p. 147).

⁽⁶⁾al-'Ajlûnî. *Kashf al-khafâ'*. Le Caire, 1932 (I, 341).

Référence bibliographique

Ibn Hajar Haytamî (s.d.). *Al-Fatâwâ al-hadîthiyya* (recueil de fatwas). Beyrouth : Dar al-Bâz (p. 324).

⁽⁷⁾A. al-Kurdî. *Tanwîr al-qulûb*. Le Caire, 1939 (p. 405).

l'usage du raisonnement dialectique, mais il écoutait en cachette le même Mu-hâsibî, puis le remerciait pour ses paroles. Il enjoignait autrui à « prendre la science par le haut », accordait un grand crédit aux visions spirituelles, aux miracles, ainsi qu'à la hiérarchie ésotérique des saints (il a évoqué à plusieurs reprises les *abdâl*). On lui prête cette recommandation à son fils : « Cherche la compagnie des soufis, car ils nous dépassent quant à la science, le contrôle de soi et l'énergie spirituelle » (Kurdi⁷).

Ces quatre imams vivaient il y a plus de dix siècles et la distorsion due au temps fait que leurs points de vue nous paraissent parfois contradictoires. Ibn Han-bal, par exemple, semble tantôt favorable aux séances collectives de *dhikr*, tantôt hostile. En tout état de cause, ces imams **n'ont pas dénoncé le soufisme**, alors qu'ils ont critiqué la théologie rationnelle (*kalâm*) par exemple. S'ils se sont montrés ouverts à l'égard de la mystique naissante, pourquoi n'ont-ils rien écrit sur la vie spirituelle ? Sha'rânî (XVI^e siècle) répond que les musulmans des premiers siècles, par leur proximité de l'époque prophétique, n'avaient pas encore besoin de tels écrits. Le cheikh Ahmad 'Alawî (XX^e siècle) note de son côté que les imams ne pouvaient dévoiler le versant ésotérique de leur personnalité scientifique.

Référence bibliographique

Ahmad 'Alawî (1990). *Risâlat al-Nâsir Ma'rûf*, qui constitue une défense en règle du soufisme. Mostaganem : imprimerie de la tariqa 'Alawiyya (p. 42).

2. Les siècles de maturation (X^e - XII^e s.)

2.1. Juristes, traditionnistes, soufis : affirmation des identités

À partir du IX^e siècle, les hommes de religion se répartissent en trois groupes : les juristes (*fuqahâ'*) et les spécialistes de la tradition prophétique (*ashâb al-hadîth*) du côté exotérique, les spirituels musulmans – que l'on appelle de plus en plus soufis – du côté ésotérique. Tous revendiquent être ces « savants » que le Prophète présentait comme les héritiers des prophètes. Ils n'appartiennent pas à des sphères distinctes l'une de l'autre, car la plupart des soufis, même Hallâj, ont une solide formation en sciences religieuses. Mais il y a une certaine distance entre eux : les spécialistes du Hadith reprochent à beaucoup de spirituels leur incompétence dans cette discipline et de la détourner à leur profit ; les juristes ne comprennent pas toujours une démarche qui sort de leur horizon ; quant aux soufis, nombre d'entre eux se détachent des milieux des ulémas dont ils sont issus. Au X^e siècle, Shiblî, par exemple, a suivi une formation en Hadith et en droit. Devenu gouverneur d'une ville iranienne, il se convertit à la mystique à la suite d'une rencontre et rejoint Junayd. Au XIV^e siècle, l'historien Ibn Khaldûn, qui a été cadi au Caire et regrette cette scission entre la lettre et l'esprit, en attribuera la faute aux « juristes » qui ne s'intéressent qu'à l'aspect formel de la religion, rappelant que le Prophète incarnait à la fois les versants exotérique et ésotérique de l'islam. Shiblî se heurte donc à un mur lorsqu'il s'enquiert chez ses professeurs de la science des relations intimes entre Dieu et l'homme (*fiqh Allâh*). Aujourd'hui encore, les soufis déplorent cette réduction, qui leur apparaît comme une trahison.

Les soufis accusent les juristes d'avoir restreint le terme *fiqh* au sens de « droit » ou de « jurisprudence ». Dans le Coran, ce terme désigne la « compréhension » des choses ordinaires et au-delà des réalités spirituelles. Il englobe bientôt tout ce qui relève de la vie religieuse (dogme, éthique, droit...). Selon Abû Hanîfa, le fondateur de la première école juridique, le *fiqh* est « la connaissance de l'âme humaine, de ses droits et de ses devoirs » (Zaydân⁸). Mais rapidement le terme ne s'applique plus qu'à la science argumentaire des statuts légaux, emploi qui s'est maintenu jusqu'à nos jours. Les soufis ne tardent pas à accuser les juristes de méconnaître la discipline du *tasawwuf*, alors qu'eux-mêmes sont tous formés peu ou prou en *fiqh*. « Tout soufi est juriste (*faqîh*), mais l'inverse n'est pas vrai », disent-ils volontiers, bien que la réalité infirme parfois cet axiome. Le profil du soufi juriste s'affirme au cours des siècles suivants, mais il existe déjà chez Dhû l-Nûn Misrî, qui a étudié avec l'imam Mâlik, chez Junayd bien sûr et chez d'autres moins connus. En définitive, les rapports souvent conflictuels

Référence bibliographique

Ibn Khaldûn (1991). *Shifâ' al-sâ'il*, traduit par R. Pérez sous le titre *La Voie et la Loi*. Paris : Sindbad (p. 111).

⁽⁸⁾A. Zaydân (1995). *al-Madkhal li-dirâsat al-sharî'a al-islamiyya*. Beyrouth : Maktabat Wahba (p. 54).

entre soufis et « juristes » permettent de susciter des défis et des remises en question de part et d'autre. Mais ces tensions rémanentes n'engagent que les hommes qui portent la doctrine et non la doctrine en soi.

2.2. Rayonnement du Khorassan (X^e-XI^e s.)

Après la mort de Hallâj, le Khorassan devient le foyer principal de la vie mystique. Le soufisme irakien y supplante les autres courants au XI^e siècle. Les nouvelles orientations du soufisme se manifestent alors à la fois dans l'architecture et dans l'écriture.

2.2.1. Le soufisme dans la nouvelle institution : la *madrasa*

Les soufis reprennent à leur compte l'institution karrâmi de la *khânqâh*, lieu où se mettent en place les modalités des futures confréries soufies : vie communautaire des disciples autour du maître, pratiques initiatiques, telles que la prise du pacte, la transmission de méthodes de *dhikr*, la retraite (*khalwa*), l'investiture du « manteau » (*muraqqa'a*, *khirqâ*). La relation du maître avec le disciple devient plus personnelle, exigeante, tout en se formalisant. Le « maître qui enseigne » (*shaykh al-ta'lim*) se transforme en « maître qui éduque » (*shaykh al-tarbiya*) : on passe d'un soufisme éthique à un soufisme initiatique. Une discipline de plus en plus codifiée est instaurée dans les *khânqâh*. Abû Sa'îd Ibn Abî l-Khayr (m. 1049), par exemple, établit dix règles pour les adeptes vivant dans les *khânqâh* qu'il a fondées.

Le soufisme s'inscrit peu à peu dans la culture sunnite grâce aux liens qui se tissent entre les milieux mystiques et ceux des *madrasa*. Ces collègues d'enseignement supérieur, nés vraisemblablement dans le Khorassan, à Nichapour, visent à promouvoir la théologie acharite associée au rite chaféite, réputés plus ouverts à la mystique. Dans les régions orientales, cette école juridique est en compétition avec le rite hanafite, lequel a des affinités avec la théologie mu'tazilite rationaliste et semble moins favorable à la mystique que son fondateur. Ce n'est que plus tard que les ulémas hanafites seront gagnés par le soufisme.

Les ulémas chaféites du Khorassan introduisent la discipline du soufisme parmi les matières étudiées dans les *madrasa* et des maîtres soufis fondent eux-mêmes des *madrasa*. Les relations se développent entre ulémas et soufis, donnant naissance à de réelles affinités. Ainsi la chaîne initiatique (*silsila*) et l'investiture du « manteau » (*khirqâ*) servent les mêmes buts chez les soufis que la chaîne de transmetteurs (*isnâd*) et l'autorisation d'enseigner (*ijâza*) chez les ulémas : elles attestent que tel soufi a suivi une discipline spirituelle sous la direction d'un maître autorisé, dont l'ascendance initiatique remonte au Prophète.

À partir du XI^e siècle, les *madrasa* s'implantent en Irak, où elles forment les cadres religieux de l'État seldjoukide. Ce système d'enseignement « officiel », dont les programmes sont désormais homogènes, a pour vocation d'imposer le sunnisme face à d'autres courants idéologiques rivaux. Le danger vient en particulier du chiisme, celui des Bouyides, qui tiennent les rênes du pouvoir jusqu'en 1055, et surtout celui des ismaéliens.

Cette branche du chiisme professe un radicalisme ésotérique aussi bien que politique et pratique une active propagande. Ses groupes missionnaires, basés dans le nord de l'Iran et de la Syrie, ainsi que l'État fatimide d'Égypte, acquis à l'ismaélisme, visent à déstabiliser le califat abbasside et ses protecteurs turcs. Le soufisme est dès lors convoqué par les autorités politiques pour soutenir le califat qui est le garant symbolique du sunnisme et les pouvoirs temporels (seldjoukide, ayyoubide, mamelouk, etc.) qui en sont les bras armés. Le grand vizir seldjoukide Nizâm al-Mulk, lui-même Khorassanien acharite et chaféite, est le premier à vénérer les soufis, leur demandant en échange un soutien actif à la cause sunnite : en 1092, il tombe sous les coups des « Assassins », ces ismaéliens d'Alamut que les soufis considèrent eux aussi comme « hérétiques ».

2.2.2. Les manuels de soufisme

La volonté d'intégrer le soufisme dans la culture islamique se manifeste également dans les manuels rédigés aux X^e et XI^e siècles. Ces manuels répondent à plusieurs exigences : agencer le patrimoine spirituel légué par les premiers maîtres, formuler pour les soufis eux-mêmes leur propre doctrine, ériger le soufisme en discipline au moyen d'une apologétique très construite. Les soufis expliquent qu'ils partagent le même credo que les autres musulmans, qu'ils adhèrent aux options théologiques qui prévalent désormais et, surtout, que leurs expériences ne portent pas atteinte aux sources scripturaires puisqu'elles s'en nourrissent. Ces manuels contribuent également à donner droit de cité à la sainteté (*walâya*), héritière de la prophétie et à établir une équivalence, parfois implicite, entre sainteté et soufisme. Enfin, ils nous ont légué un patrimoine spirituel qui, sans eux, aurait disparu en grande partie.

La plupart des auteurs de manuels vivent dans le Khorassan et en Asie centrale et séjournent dans les *khânqâh*. Appartenant évidemment au courant sobre du soufisme, presque tous suivent la voie initiatique de Junayd. Ils portent des jugements minimalistes sur les débordements des mystiques « ivres », oscillant entre le silence et la justification, critiquant aussi parfois l'attitude de certains cheikhs pour mieux renforcer l'orthodoxie du soufisme. C'est le cas de **Sarrâj** (m. 988), auteur du *Kitâb al-Luma'*, qui montre que le soufisme prend ses racines dans le Coran et la sunna. À ses yeux, les soufis sont les véritables héritiers du Prophète. Ils sont les seuls à être à la hauteur du message de l'islam et représentent l'élite spirituelle (*khâssa*) de la Communauté. Le *Kitâb al-ta'arruf*⁹, œuvre du hanafite **Kalâbâdhî** (m. 995), renommée pour sa brièveté et la clarté de l'exposé, fait la part belle au soufisme irakien et témoigne que ce-

⁽⁹⁾ Traduit en français par R. Deladrière sous le titre *Traité de soufisme*, Paris : Sindbad, 1981.

lui-ci s'est rapidement diffusé en Asie centrale. Dans son ouvrage *La Nourriture des cœurs (Qût al-qulûb)*, Abû Tâlib Makkî (m. 996) dispense l'enseignement éthique des Sâlimiyya, mouvance issue de Sahl Tustarî (m. 896). Ce manuel est destiné avant tout aux novices auxquels il propose une liturgie du quotidien.

Dans le Khorassan, **Sulamî** (m. 1021) forme à lui seul une école. Il opère en effet une remarquable synthèse entre les divers courants de la spiritualité, particulièrement entre la voie de la *malâma* d'Asie centrale, dont il explicite la doctrine – mise en accusation de l'âme charnelle, nécessité d'occulter grâces et états mystiques et d'effacer toute trace des œuvres pieuses –, et celle du soufisme irakien. C'est grâce à lui que celui-ci est pénétré par l'esprit malâmati et que le terme *tasawwuf* s'impose pour désigner la démarche spirituelle en islam. Son ouvrage, les *Généralités des soufis (Tabaqât al-sûfiyya)* englobent de nombreux Khorassaniens étrangers au *tasawwuf*. Le genre littéraire des *Tabaqât* – recueils biographiques consacrés aux différents spécialistes d'un domaine du savoir (juristes, philologues, « traditionnistes ») – concerne maintenant les soufis, preuve que leur discipline est reconnue. En témoigne également le fait que Sulamî soit invité à enseigner dans les mosquées de Bagdad son commentaire spiritualiste du Coran, *Réalités intérieures du commentaire coranique (Haqâ'iq al-tafsîr)*.

L'un de ses élèves, lui aussi attaché à la science du Hadith, Abû Nu'aym Isfahânî (m. 1038), propose dans sa *Parure des saints (Hilyat al-awliyâ')* un tableau édifiant de la piété et de la sainteté en islam, qui trouvent leur source chez les Compagnons et les « califes bien dirigés ».

Davantage structurée, l'*Épître (Risâla)* de **Qushayrî** (m. 1072) reste le manuel de soufisme le plus étudié. Après une partie consacrée aux notices biographiques des soufis, qui doit beaucoup au recueil de Sulamî, Qushayrî aborde la terminologie du *tasawwuf* qui déroutait tant les exotéristes. Puis, en bon pédagogue, il clarifie des thèmes essentiels du soufisme : les miracles, la sainteté, les visions, la relation de maître à disciple... Dans le sillage de Sulamî, dont il fut le disciple, il **assied l'orthodoxie du soufisme** en stigmatisant les usurpateurs, thème qui deviendra un leitmotiv chez les maîtres ultérieurs. Il personifie l'alliance, pleine d'avenir, entre le *tasawwuf*, la théologie acharite et le rite chaféite. Son commentaire soufi du Coran, *Les Allusions subtiles (Latâ'if al-ishârât)*, très influencé également par celui de Sulamî, fait la synthèse de l'exégèse spirituelle de la première époque. Sa *Gradation du cheminement initiatique (Tartîb al-sulûk)*, parfois attribuée à l'un de ses disciples, serait le premier traité expliquant les règles et les effets de la pratique du *dhikr*, laquelle se généralise à la même époque dans les *khânqâh*.

Le premier manuel écrit en persan, le *Dévoilement (Kashf al-mahjûb)*, a pour auteur **Hujwirî** (m. entre 1073 et 1077). Originaire de l'actuel Afghanistan, il dut s'installer à Lahore (actuel Pakistan) où son tombeau fait encore l'objet d'un grand pèlerinage. Plus subjectif que l'*Épître* de Qushayrî, ce livre vaut surtout par l'expérience de l'auteur et les témoignages sur la vie des mystiques

de son temps. À l'égal des manuels précédents, il enracine le soufisme dans la plus pure tradition islamique, présentant chacun des quatre « califes bien dirigés » comme un aspect particulier de la Voie.

Figure originale par ses choix théologiques et mystiques, **Ansârî Harawî** (m. 1089) est également originaire de l'actuel Afghanistan. Jeune étudiant, il adhère à l'école hanbalite parce que celle-ci refuse de soumettre le Coran et la sunna à la raison humaine. Ce fidéisme rigoureux ne l'empêche pas d'être embrasé par Kharaqânî, ce « génial analphabète » qui se distinguait par « l'intempérance et l'incontinence de son verbe » (Tortel¹⁰). Il ne l'empêche pas non plus de reconnaître l'authenticité de l'expérience de Hallâj, ni d'approcher l'Unicité divine en termes monistes : son célèbre traité des *Étapes des itinérants vers Dieu*¹¹ (*Manâzil al-sâ'irîn*) se clôt par l'ultime étape du *tawhîd*, aveuglant, déroutant pour l'homme, puisque seul Dieu en définitive peut témoigner réellement de Son unicité. Ailleurs, Ansârî confesse que l'homme n'a d'existence qu'en Dieu, par Lui et pour Lui. On comprend qu'Ibn Khaldûn ait vu en lui un précurseur de l'école de « l'unicité absolue de l'Être » (*al-wahda al-mutlaqa*), plus audacieuse encore que celle d'Ibn 'Arabî. Son exemple bat en brèche le préjugé d'un hanbalisme hostile à la dimension mystique de l'islam.

⁽¹⁰⁾C. Tortel (1998). Couverture de la traduction de *Paroles d'un soufi*, propos de Kharaqânî. Paris : Seuil.

⁽¹¹⁾Ce traité et deux autres ont été traduits en français par S. de Beau-recueil sous le titre *Chemin de Dieu*, Paris : Sindbad, 1985.

Référence bibliographique

Ibn Khaldûn (1968). *Muqaddima*, traduction de V. Monteil, *Discours sur l'Histoire universelle*, op. cit. (p. 1024-1025).

2.3. Ghazâlî : la suprématie de l'intuition spirituelle sur la raison

La maturation des X^e et XI^e siècles trouve son aboutissement chez Abû Hâmid **Ghazâlî** (m. 1111). L'histoire lui attribue la réconciliation du sunnisme, dont l'identité est désormais bien dégagée, avec le soufisme. Son œuvre majeure, *Revivification des sciences de la religion* (*Ihyâ' 'ulûm al-dîn*), opère une fusion entre théologie, droit et mystique et, à vrai dire, doit beaucoup aux manuels que nous avons évoqués, notamment à la *Nourriture des cœurs* de Makkî. Mais, à leur différence, elle ne mesure pas le soufisme à l'aune de l'orthodoxie : elle **éclaire l'islam à la lumière du soufisme**.

Ghazâlî, comme beaucoup de soufis que nous venons d'évoquer, est khorasanien, acharite et chaféite. Doté d'une intelligence hors du commun, il est aussi très cultivé. À ce titre, il reçoit les faveurs du pouvoir seldjoukide et devient le fer de lance de la politique pro-sunnite du grand vizir Nizâm al-Mulk. Faisant figure de penseur officiel, il accompagne le mouvement seldjoukide d'est en ouest, de Nichapour à Bagdad, selon l'itinéraire de la conquête turque. Ses œuvres successives font penser à des opérations militaires contre les adversaires doctrinaux du pouvoir. Enseignant dans la fameuse *madrassa* Nizâmiyya de Bagdad, il acquiert rapidement une grande notoriété, puis traverse une grave crise intérieure qui se traduit par une maladie nerveuse. Il quitte alors toutes ses fonctions et mène une vie de pérégrination et de retraite spirituelle durant onze ans. Parmi les motifs que l'on a invoqués pour expliquer cette crise, il faut retenir sa propre remise en cause de son savoir d'intellectuel,

son rejet de l'approche légaliste de la religion et son besoin d'expérience personnelle du divin. Sans doute aussi Ghazâlî a-t-il conscience d'être instrumentalisé par un pouvoir dont les options se détachent de plus en plus des siennes.

C'est là toute l'exemplarité du parcours de Ghazâlî, l'un des savants les plus éminents de son temps, surnommé *post mortem* « la preuve de l'islam ». Maîtrisant les doctrines les plus diverses pour les avoir pratiquées (la théologie scolastique) ou réfutées (la philosophie hellénistique, l'ésotérisme ismaélien), il déclare que le **soufisme** est la **voie suprême** menant à Dieu et que les soufis seuls peuvent être considérés comme les héritiers des prophètes. Mais s'il identifie l'islam dans ce qu'il a d'essentiel au soufisme, il ne ménage pas ses critiques à l'égard de ceux qu'il considère comme des « pseudo-soufis ».

« Ma période de retraite spirituelle a duré environ onze ans, au cours desquels j'ai eu d'innombrables, d'inépuisables dévoilements. J'ai su alors avec certitude que les soufis sont sur la voie de Dieu et que cette voie est la meilleure ; leurs mœurs sont les plus pures que l'on puisse trouver [...]. En effet, toutes leurs pensées et leurs actions, apparentes ou cachées, s'alimentent à la lumière de la prophétie et il n'est aucune lumière, sur terre, qui l'emporte sur celle-ci. »

Ghazâlî. *al-Munqidh min al-dalâl*, traduit en français sous le titre *Erreur et délivrance* par F. Jabre, Beyrouth : Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1969 (p. 39-40).

Ghazâlî instaure la **suprématie du dévoilement spirituel (*kashf*)** et de **l'inspiration (*ilhâm*) sur la raison**. On ne parvient à Dieu, dit-il, que par la connaissance gustative (*dhawq*), fruit de la discipline spirituelle accomplie sous la direction d'un maître. On ne peut arriver à la vision certaine (*yaqîn*) des réalités divines que par la contemplation, en dépassant les ratiocinations des théologiens.

« La science qui mène au salut est de deux sortes : celle qui opère par le dévoilement spirituel (*mukâshafa*) et celle qui concerne les actions humaines (*mu'âmala*). La première, qui correspond à la science ésotérique, est supérieure à toutes les autres. " On peut craindre une issue malheureuse, a dit un initié, pour celui qui ne porte pas une part de cette science. " [...] Par la science du dévoilement, j'entends la lumière qui naît dans le cœur lorsque celui-ci est purifié. Cette lumière éclaire maintes réalités sur lesquelles on avait jusqu'alors les idées confuses ; lorsqu'elles se manifestent, apparaît la véritable connaissance [...] ainsi que la contemplation de visu qui ne laisse aucun doute. »

Ghazâlî (s.d.). *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*. Beyrouth : Dar al-ma'rifa (I, 19-20).

« Un théologien qui se limite à controverser et à faire l'apologie de son dogme, sans se préoccuper de son état spirituel, ne peut être compté parmi les savants. [...] La théologie scolastique (*'ilm al-kalâm*) ne saurait ouvrir à la connaissance de Dieu ni procurer les fruits de la 'science du dévoilement'. Au contraire, elle est un voile jeté sur cette connaissance. On ne peut parvenir à Dieu qu'au moyen de la discipline spirituelle (*mujâhada*), qu'il a définie comme un préalable à la guidance : " Ceux qui auront combattu **en Nous**, Nous les guiderons assurément sur Nos chemins. Dieu est, en vérité, avec ceux qui recherchent l'excellence " (Coran, XXIX, 69). »

Ghazâlî (s.d.). *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*. Beyrouth : Dar al-ma'rifa (I, 122-23).

Ghazâlî légitime également l'amour passion pour Dieu, tant suspecté jusqu'alors. L'adepte chemine vers Dieu, qui est pure Lumière, en déchirant les voiles de ténèbres. La métaphysique de la lumière, qu'il énonce dans le *Tabernacle des lumières*¹² (*Mishkât al-anwâr*), a une veine nettement néo-platoni-

⁽¹²⁾ *Le Tabernacle des Lumières*, présenté et traduit en français par R. Deladrière, Paris : Seuil, 1981.

cienne et gnostique, mais elle recentre la Communauté, tentée par diverses déviations, sur la personne du Prophète, car tous les êtres puisent leur lumière de la Lumière muhammadienne (*nûr muhammadi*). La vie mystique peut, et doit, être vécue au sein du sunnisme, car lui seul garantit la conformité de l'expérience au message de la Révélation.

Ghazâlî finit sa vie en soufi, à Tûs, sa ville natale, où il a fondé une *khânqâh*. Sa *Revivification des sciences de la religion* se diffuse rapidement dans le monde musulman, car il est conçu comme un guide complet de la vie religieuse, associant la piété sunnite traditionnelle et la discipline introspective du soufisme. Sous sa bannière se place le courant de plus en plus large des « savants soufis » – généralement acharites, mais débordant le rite juridique chaféite – et également de nombreux maîtres du soufisme « sobre ». Toutefois, certains spirituels iront moins loin que lui dans le rejet de la raison dialectique et la prééminence de la gnose.

La pensée mystique de Ghazâlî est plus complexe qu'il n'y paraît à première vue. D'un côté en effet, Ghazâlî désarme les « juristes » en expliquant que le désir des soufis de s'unir au divin ne signifie aucunement la prétention à une union de substance (*ittihâd*), mais qu'il tend simplement à effacer la créature contingente devant l'Absolu, ce que Junayd avait auparavant formulé en « extinction de l'égo dans l'Unité divine » (*fanâ' fî l-tawhîd*). Voilà bien la réalisation ultime de la servitude, de l'*islâm* et du dogme de l'Unité divine, sur laquelle il n'y a rien à redire. Mais parallèlement, dans la *Revivification (Ihyâ')*, Ghazâlî distille des éléments de la future doctrine de l'unicité de l'Être (*wahdat al-wujûd*), tels que « Il n'y a rien dans l'existence si ce n'est Dieu [...] L'existence n'appartient qu'au seul Réel, l'Unique ». Quelques passages du *Tabernacle des lumières* préfigurent de façon plus nette cette doctrine, mais ils ont échappé le plus souvent à la censure des exotéristes.

2.4. Persistance de la mystique « ivre »

Le courant puissamment régulateur, conciliateur représenté par les auteurs de manuels, puis par Ghazâlî, n'estompe pas une autre face du soufisme, tout aussi authentique mais volontiers frondeuse, voire facétieuse. D'évidence, il y a une part de jeu dans la mystique « ivre » qui, par là-même, est susceptible de nombreuses contrefaçons. Hallâj a souvent été perçu comme un prestidigitateur, un charlatan. Précisément, tous les soufis évoqués ici sont marqués par le martyr de Bagdad, dont ils vénèrent la mémoire et auquel certains ont tendance à s'identifier. Le cheikh Abû Saïd Ibn Abî l-Khayr, par exemple, ose prôner en chaire la dispense du pèlerinage à La Mecque au bénéfice du « pèlerinage du cœur ». Ce mystique extatique, au malamatisme provocateur, s'attire d'abord la réprobation de Qushayrî, de la même façon que Hallâj fut critiqué par Junayd, mais son charisme particulier et ses dons de visionnaire

Référence bibliographique

Ghazâlî. *Ihyâ' 'ulûm al-dîn* (IV, 230).

forcent bientôt l'admiration de son censeur. Qushayrî semble finalement admettre qu'Abû Saïd adhère à la Sharia en partant de la *Haqîqa* et non des codes humains ordinaires.

La personnalité d'Ahmad Ghazâlî (m. 1126) est très complémentaire de celle de son frère Abû Hâmid, l'auteur de *l'Ihyâ'*. Le premier, initié très jeune au soufisme, a peut-être eu une influence dans la « conversion » du second. Fervent disciple de Hallâj, Ahmad évoque avec élégance toutes les subtilités de la relation amoureuse entre Dieu et l'homme. Il apparaît donc comme un pionnier de la mystique d'amour dans le soufisme iranien. Ibn al-Jawzî lui attribue, sans doute légèrement, un goût immodéré pour la « contemplation de l'éphèbe » ; cette pratique – la *shâhid-bâzi* en persan – est déjà ancienne : un beau visage d'adolescent, tenant de surcroît une rose rouge devant lui, symbolise doublement la beauté du Bien-aimé et peut conduire à la fusion amoureuse. Rappelons que dans une société où la séparation des sexes est assez stricte, la femme peut rarement être support de contemplation. L'ambiguïté entre amour spirituel, chaste, et amour profane, charnel, n'en reste pas moins totale. La plupart des maîtres stigmatisent la contemplation de l'adolescent imberbe et la présence de ces beaux jeunes hommes dans les réunions spirituelles tombe donc progressivement en désuétude. À l'encontre d'Ahmad Ghazâlî, qui enseignait le droit à la *madrassa* Nizâmiyya de Bagdad, l'accusation d'homosexualité était d'autant plus facile à manier qu'on lui connaissait un penchant pour l'amour mystique.

Le disciple préféré d'Ahmad, 'Ayn al-Qudât Hamadânî (m. 1131) est victime de l'incompréhension des exotéristes. Martyr à la fois chrétien et hallâjien, il est exécuté à l'âge de trente-trois ans, après un procès escamoté. À l'instar de Hallâj, il réhabilite Iblîs, Satan, l'ange déchu. Il professe pourtant un dogme orthodoxe, mais le formule de façon très équivoque. Toujours dans la veine de Hallâj, il met en exergue le sens anagogique, purement spiritualiste des prescriptions de l'islam, ce que les docteurs de la Loi ne peuvent admettre. 'Ayn al-Qudât, dont le nom signifie « la quintessence des juges », « le juge des juges », fut, comble du paradoxe, cadî dès l'âge de treize ans...

Rûzbehân Baqlî (m. 1209), de Chiraz, abroge la distance entre amour humain et amour divin : l'initié, immergé dans le mystère de l'Unicité, perd en quelque sorte son identité ; il ne passe pas d'une conception profane à une conception sacrée de l'amour, il est d'emblée métamorphosé, transfiguré en pur amour. C'est la voie des « Fidèles d'amour¹³ », religion de la beauté qui se distingue de celle, dualiste, des ascètes. Fait rare dans la littérature soufie, cet extatique relate ses visions prolifiques de Dieu, d'archanges, de prophètes, de formes célestes dans un journal intitulé *Le Dévoilement des secrets*¹⁴ (*Kashf al-asrâr*). Mais Rûzbehân a un repère : Muhammad, prophète de la beauté, lumière cosmique, intercesseur de l'humanité. Ayant assimilé le patrimoine soufi, dans sa

⁽¹³⁾Voir *Le Jasmin des fidèles d'amour*, traduit en français par H. Corbin, Lagrasse, Verdier, 1991 (rééd.). Les « Fidèles d'amour » étaient des compagnons de Dante.

⁽¹⁴⁾Présenté et traduit en français par P. Ballanfat, sous le titre *Le dévoilement des secrets*, Paris : Seuil, 1991

dimension « sobre » et « ivre », il propose une vision ordonnée de la sainteté, étroitement liée à la prophétie. Ses expériences théophaniques nourrissent harmonieusement son enseignement doctrinal.

3. Poésie et métaphysique

3.1. La poésie mystique iranienne (XII^e - XV^e s.) : 'Attâr, Rûmî et les autres

À partir du XII^e siècle, la mystique iranienne prend corps dans la poésie de langue persane ; dans un essor conjugué, leur destin est lié. L'expression poétique partage avec la mystique une même essence ineffable, un même recours aux symboles et à l'ambiguïté originelle du langage. La raison discursive est une « jambe de bois », disait Rûmî. La prose, qui en est le véhicule naturel, ne peut rendre compte du vécu intérieur, alors que la poésie permet de suggérer des vérités spirituelles que l'on ne peut ou ne veut expliciter formellement.

La littérature persane, dont les figures de proue sont 'Attâr (m. 1190), Rûmî (m. 1273), 'Irâqî (m. 1289), Shabestârî (m. 1320) et Jâmî (m. 1492), n'aurait jamais atteint un si haut degré de raffinement si elle n'avait été pénétrée par le souffle du soufisme. Loin d'être un brillant exercice de style, la poésie devient alors suprêmement didactique, illuministe. L'inspirateur de cette symbiose serait Abû Saïd Ibn Abî l-Khayr, qui préférait déclamer en chaire des vers plutôt que des versets coraniques et qui plaçait le Coran et la poésie au même niveau (Monawwar¹⁵). Sans aller aussi loin, des soufis comme Junayd et Ghazâlî expliquent que l'homme éprouve plus d'émotion en écoutant des poèmes que des versets. Il y a trop de disproportion, disent-ils, entre la parole divine éternelle et son auditeur pour que naisse l'émotion. À la fin des années 1950, Henry Corbin affirmait que le *Dîwân* de Hâfiz était « encore pratiqué comme une Bible par les soufis iraniens ».

Souvent considéré comme le plus grand poète mystique iranien après Rûmî, 'Attâr est un conteur né. Il compose surtout des couplets rimés (*mathmawî*), genre poétique dans laquelle Rûmî s'illustrera. Apothicaire et parfumeur – ce qu'indique son surnom 'attâr –, il n'a pas de maître connu, mais a toujours voué une grande admiration aux soufis. On a longtemps pensé qu'Attâr avait été tué par les Mongols en 1230, en sa ville de Nichapour (il aurait été alors âgé de 114 ans), mais il est probablement mort en 1190. Le message qui transparait dans *Le langage des oiseaux*¹⁶ (*Mantiq al-tayr*), son célèbre poème épique, est que la clef des mystères de Dieu et de l'univers se trouve dans la connaissance de soi. 'Attâr a également composé un recueil biographique très vivant sur les premiers mystiques, le *Mémorial des saints*¹⁷ (*Tadhkirat al-awliyâ'*), qui fait la part belle au merveilleux et glorifie Hallâj.

⁽¹⁵⁾M. Ebn E. Monawwar (1974). *Les étapes mystiques du shaykh Abu Sa'id*. Paris : DDB (p. 15).

Référence bibliographique

H. Corbin (1958). *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*. Paris : Flammarion (p. 31).

⁽¹⁶⁾*Le langage des oiseaux*, traduit au XIX^e siècle par Garcin de Tassy, Paris : Seuil, 1996 (rééd.). Une nouvelle traduction par Manijeh Nouri est prévue pour 2010 (Paris). L'expression *Mantiq al-tayr* est tirée du Coran (XXVII, 16).

⁽¹⁷⁾*Le Mémorial des saints*, traduit en français par A. Pavet de Courteille, Paris : Seuil, 1976.

3.1.1. Rûmî : la musique et la danse



Surnommé par ses disciples Mawlanâ (« notre maître », Mevlana en turc), Jalâl al-Dîn Rûmî (m. 1273) reste à ce jour le mystique musulman le plus connu en Occident. Il **personnifie la voie de l'amour et de l'ivresse** dans le soufisme, tandis qu'Ibn 'Arabî représente la voie de la gnose, de l'intellectualité métaphysique. Cette distinction, rappelons-le, n'a qu'une valeur toute relative : le maître andalou est « aussi, ou, mieux, est d'abord un spirituel éperdu d'amour » (Addas¹⁸).

⁽¹⁸⁾Claude Addas. *Ibn 'Arabî et le voyage sans retour* (p. 106).

Le jeune Jalâl al-Dîn quitte sa Tranxosiane natale (nord-est du Khorassan) avec sa famille, chassé par l'invasion mongole. Peut-être croise-t-il 'Attâr sur la route de son exil. En tout cas, il reconnaîtra toujours sa dette à son égard. Sa famille s'établit en terrain sûr, à Konya (Anatolie), alors siège du sultanat seldjoukide de Rûm. Devenu un digne savant religieux, Rûmî rencontre son maître en la personne de Shams de Tabrîz, le « soleil » (*shams*) de Rûmî. Derviche errant, Shams est loin d'être illettré, comme on l'affirme souvent. Il attend seize ans avant de parler à Rûmî. Transmutation : « J'étais cru, j'ai été cuit, puis calciné », dira Rûmî après cette expérience. Plus qu'une relation initiatique, les deux hommes vivent une passion extatique, qui les transforme l'un et l'autre.

Contrairement à une idée reçue, ce n'est pas Rûmî qui a instauré la fameuse danse giratoire caractéristique de son ordre. Celle-ci se pratiquait déjà au cours de séances de musique spirituelle (*samâ'*), parmi d'autres mouvements spontanés. Au cours de ces séances, on écoute des poèmes mystiques déclamés avec ou sans instruments, qui transportent l'assistance d'extase. Plusieurs sources décrivent Rûmî en train de tourner sur lui-même jusque dans la rue. Par la suite, lorsque les Mevlevis, nos « derviches tourneurs », mettent en place son rituel, ils ne retiendront que la danse circulaire.



Rûmî inaugure sa *madrasa* par une mémorable séance de *samâ'*, en présence de tous les officiels : il bénéficiera toujours d'un soutien indéfectible des autorités politiques et son ordre sera très influent auprès des sultans ottomans. Des scènes telles que Rûmî dansant enlacé avec un disciple ne sont certes pas du goût de certains ulémas, mais le maître, lui-même savant en sciences religieuses, sait leur répondre, voire les « convertir » et sa popularité parmi les habitants de Konya – y compris chez les juifs et chez les chrétiens – le prémunit contre toute censure.

La célèbre somme poétique de Rûmî, le *Mathnawî*¹⁹, s'ouvre sur la plainte du roseau – la flûte – arraché à sa terre natale, le monde divin, et aspirant à y retourner :

« Ecoute la flûte de roseau et sa plainte, comme elle chante la séparation :
On m'a coupé de la jonchaie et dès lors ma lamentation fait gémir l'homme et la femme.
J'appelle un cœur que déchire la séparation pour lui révéler la douleur du désir.
Tout être qui demeure loin de sa source aspire au temps où il lui sera uni.
Feu et non vent : tel est le son de la flûte. Périssent qui n'a point cette
Flamme ! »

Rûmî perçoit ce bas-monde comme une prison – ce qui est conforme à une parole du Prophète (« Ce bas-monde est la prison du croyant, et le paradis du mécréant ») – et comprend donc Hallâj qui cherchait à anticiper sa mort.

Il professe à sa manière extatique l'unicité de l'Être (*wahdat al-wujûd*) : « Dieu et le monde, les créatures et le Créateur ne font qu'un. Croire à un Dieu séparé du monde n'est qu'un dualisme, opposé au *tawhîd* [Unicité divine]. La multiplicité n'est qu'une apparence, une illusion. Le monde, le macrocosme est semblable à l'être humain (microcosme), l'esprit universel est son âme et le monde matériel est son corps » (Vitray-Meyerovitch²⁰). D'où l'universalisme de Rûmî et son ouverture à toutes les formes d'adoration de l'Unique.

Vers de Rûmî gravé sur le fronton de son mausolée à Konya

« Viens, viens, viens... qui que tu sois, viens !
Viens, que tu sois infidèle, idolâtre ou païen,
C'est ici la demeure de l'espoir !
Même si cent fois tu es revenu sur ton serment, viens ! »

⁽¹⁹⁾ Traduit par Eva de Vitray-Meyerovitch et D. Mortazavi, Monaco : Le Rocher, 1990.

⁽²⁰⁾ Introduction d'Eva de Vitray (p. 16).

Le *Mathnawî* de Rûmî, surnommé « le Coran persan », acquiert dans les aires turque, iranienne et indienne le statut d'un texte sacré. À la différence d'Ibn 'Arabî, Rûmî manie une **langue simple**, dont les images sont compréhensibles par tous. Sa poésie sied à des populations qui n'ont pas toujours accès aux sources scripturaires et aux ouvrages de sciences islamiques rédigées en arabe. Elle contribue fortement au développement de la poésie mystique d'expression persane ou ourdoue. Son rayonnement est repérable jusqu'au XX^e siècle, chez le penseur Muhammad Iqbal (m. 1938) par exemple, père spirituel du Pakistan. Dans son œuvre poétique, Iqbal tire du *Mathnawî* une force d'éveil et de liberté.

Dans le monde arabe, en revanche, l'influence de Rûmî traverse difficilement la barrière linguistique et symbolique, car beaucoup de métaphores employées par les poètes persans ne sont pas familières du public. En outre, l'expression arabe donne la priorité à l'exposé doctrinal, tantôt analytique tantôt allusif, mais essentiellement sous forme de prose. Les auteurs arabes affectionnent en effet la prose rimée, un genre médian qui donne naissance à plusieurs recueils de *Sentences*, dont les *Hikam* d'Ibn 'Atâ' Allâh.

arxiu adjunt1

Amoureux consumé, Fakhr al-Dîn '**Irâqî** vit d'abord en Inde puis se rend, sous la poussée mongole, en Anatolie où il rencontre Rûmî et Qûnâwî, le disciple d'Ibn 'Arabî. Ses *Flamboiements* (*Lama'ât*), qui se situent précisément à la confluence de l'auteur du *Mathnawî* et du maître andalou, inspirent plusieurs générations de poètes persans et indiens. Premier poète persan influencé par Ibn 'Arabî, il se fait enterrer auprès de lui à Damas.

Shabestarî, originaire de l'Azerbaïdjan, est connu pour sa *Roseraie du Mystère*²¹ (*Golshan-e Raz*), poème aux allusions quasiment indéchiffrables qui a fait l'objet de nombreux commentaires et servi de *vade-mecum* aux soufis iraniens. Dans une veine assez proche de Rûmî, Shabestarî proclame le désir d'union à Dieu et l'unité absolue de tout ce qui existe. Il reprend également des thèmes métaphysiques issus de l'enseignement d'Ibn 'Arabî.

Jâmî, originaire de l'actuel Afghanistan, est considéré comme le dernier grand poète persan. Il commente par ailleurs Ibn 'Arabî en prose, pratique, en bon naqshbandî, un sunnisme militant opposé aux diverses formes de chiisme et laisse un riche recueil biographique sur les soufis, *Les Effluves de l'intimité divine*²² (*Nafahât al-uns*), qui est bien sûr redevable des précédents ouvrages du genre.

Références bibliographiques

Muhammad Iqbal. *Le Livre de l'Éternité* (*Djavid-Nama*).

Muhammad Iqbal (1977). *L'Aile de Gabriel* (*Bâl-é-Djibrîl*). Paris : Seuil.

Lecture suggérée

Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî, heir of the Prophet

⁽²¹⁾ *Roseraie du Mystère*, traduit en français par E. de Vitray-Meyero-vitch et D. Mortazavi, Paris : Sindbad, 1991.

⁽²²⁾ *Effluves de l'intimité divine*, traduit en français sous le titre *Les voies de la vertu ou les haleines de la familiarité*, Paris, 1999.

3.2. La poésie mystique d'expression arabe : Ibn 'Arabî, Ibn al-Fârid

Les Arabes ont cultivé l'art de la poésie au plus haut point. Durant la période préislamique, le poète « inspiré » exerçait un véritable envoûtement sur la société. L'islam s'est défié de cette inspiration, mais non de l'activité poétique en soi. Comme la poésie persane, la poésie mystique d'expression arabe a favorisé la saisie intuitive des réalités supérieures, là où l'exposé doctrinal en prose se révèle impuissant. Cette poésie sert des desseins variables. À l'exemple de la célèbre *Burda* de Bûsîrî, elle est parfois largement diffusée, mais par son caractère volontiers sibyllin, elle s'adresse à un public déjà initié.

Ibn 'Arabî, surtout connu pour ses ouvrages doctrinaux en prose, a laissé une vaste œuvre poétique. Un recueil aura une destinée particulière : *L'Interprète des désirs ardents* (*Turjumân al-ashwâq*). Devant la Kaaba, à La Mecque, Ibn 'Arabî rencontre Nizâm, une jeune Persane dont la finesse d'esprit et la beauté le transportent et lui inspirent ce recueil. L'auteur y utilise le symbolisme de l'amour courtois tout en visant l'amour divin. « L'expérience humaine de l'amour a fondamentalement partie liée avec l'élan mystique » (Lory²³). Mais cet emploi de l'allégorie, très commun chez les mystiques et validé par Ghazâlî, n'entre pas dans les catégories des juristes d'Alep, qui accusent Ibn 'Arabî d'avoir produit « sous le couvert de poèmes mystiques, une œuvre érotique » (Addas²⁴). Le maître andalou se voit alors contraint de rédiger un commentaire dévoilant la dimension spirituelle du *Turjumân*.

Ibn al-Fârid (m. 1235), surnommé « le prince des amoureux », a mené au Caire une vie discrète et solitaire, mais ses vers continuent d'enflammer les séances de *samâ'*. C'est l'un des plus grands poètes de langue arabe. Nous n'avons de lui qu'un *Dîwân*, dont les passages les plus célèbres sont le *Poème du vin*²⁵ (*Khamriyya*) et la *Tâ'iyya kubrâ*²⁶ (poème dont la rime se fait toujours avec la lettre *tâ'*). Dans une poésie ciselée, Ibn al-Fârid chante l'union universelle, fruit de son immersion dans la Réalité muhammadienne pré-créaturelle. L'ouverture de la *Khamriyya* y fait allusion :

« Nous avons bu à la mémoire du Bien-Aimé un vin
Qui nous a enivrés avant la création de la vigne. »

Cette approche gustative du modèle prophétique, qui s'exprime dans une langue énigmatique, ne pouvait être comprise des exotéristes : au XV^e siècle, les juristes égyptiens font un procès posthume au poète, lui reprochant également son recours au thème du vin et son appel à l'union mystique (*ittihâd*). En réponse, plusieurs auteurs, soufis ou savants proches du soufisme, avancent qu'Ibn al-Fârid est au-dessus de tout soupçon puisqu'il avait été aussi *cadi* et qu'il ne faut pas prendre les paroles des soufis au pied de la lettre.

(23) P. Lory (1996). Avant-propos à *L'Interprète des désirs*, présentation et traduction du *Turjumân al-ashwâq* par M. Gloton. Paris : Albin Michel (p. 11).

(24) Claude Addas. *Ibn 'Arabî ou La quête du Soufre Rouge* (p. 251).

(25) *Poème du vin*, traduction du texte et d'un de ses commentaires par E. Dermenghem, sous le titre *L'Éloge du vin*, Paris : Vega, 1980.

(26) *La Grande Taiyya*, traduction par C. Chonez, Paris : La différence, 1987.

3.3. De la nécessité d'interpréter la poésie mystique

À l'exemple des sources scripturaires, le discours des mystiques doit faire l'objet d'une interprétation (*ta'wîl*). Les réalités spirituelles, de nature subtile, ne peuvent être évoquées que par un langage concret ou par des personnages appartenant à un patrimoine commun. Ainsi les soufis s'identifient souvent à Majnûn, l'amant fou, perdu dans la contemplation de Laylâ ; l'aspiration vers Laylâ n'a pas de fin, tout comme la quête de Dieu. La rhétorique bachique, qui suscite l'ire des censeurs, autant que celle de l'amour, doivent donc recevoir une interprétation. Chez les soufis authentiques, ce type d'allégorie a une valeur purement mystique : le Vin (*khamr*) désigne tantôt l'Essence divine, qui enivre le cœur de l'homme lorsqu'elle irradie, tantôt l'ivresse qui en découle. « Leur vin [matériel] n'a pas l'excellence du mien ; mon Vin est éternel », proclame Shushtarî, autre chantre de l'amour divin, à la manière rude, populaire, et dont les vers sont encore célébrés dans les cercles soufis d'Orient et d'Occident.

Les poètes persans, de leur côté, reprennent la forme classique du *ghazal*, court poème d'amour profane, d'origine arabe préislamique, pour la transmuier en prière. Toutefois, ici encore, ils entretiennent volontairement l'ambiguïté : dans quel registre de l'amour se situent-ils ? Le va-et-vient incessant entre les niveaux de sens alimente une tension, propre à l'art poétique, qui ne se résout jamais. C'est ainsi qu'on peut faire une lecture à la fois érotique et spiritualiste des vers de Hâfiz (m. 1389). Une troisième lecture est même possible : on a vu dans la poésie bachique d'Umar Khayyâm et de Hâfiz une ivresse de l'intellect, un éloge de l'irrationnel, registre qu'il faudrait donc distinguer et du vin profane et du vin mystique (Arberry²⁷).

Les débats que suscite la poésie mystique, en milieu sunnite comme chiite, soulèvent des questions de **terminologie**. Chaque science, remarquent les avocats du soufisme, possède son propre lexique (*istilâh*). Pourquoi en irait-il autrement de la mystique qui, par sa nature même, manie une langue délicate ? Dès la période des manuels (X^e siècle), les auteurs s'essaient à définir les principaux termes arabes de l'expérience mystique. Puis des textes y sont entièrement consacrés, dont la formulation, restant parfois allusive, s'adresse aux seuls adeptes de la Voie. Dans le même temps, des poètes persans comme Shabestari se voient obligés d'expliquer au profane le symbolisme du vocabulaire physiologique, bachique et amoureux qu'ils utilisent.

Bientôt, cette terminologie figure en bonne place dans les encyclopédies qui résument le savoir de leur temps. Un des meilleurs exemples est sans doute le *Livre des définitions*²⁸ (*Kitâb al-ta'rîfât*) de l'Iranien Jurjanî (m. 1413). Ce dictionnaire linguistique, philosophique et religieux, propose une approche pertinente des termes de l'ésotérisme islamique et témoigne que le soufisme fait partie de la culture islamique de l'époque. Forts de ces acquis, des ulémas soufis tels que le Damascène Nâbulusî (m. 1731) vont valider le lexique mystique

⁽²⁷⁾A.J. Arberry (1988). *Le Soufisme*. Paris : Sindbad (p. 129).

⁽²⁸⁾L'ouvrage a été traduit en français par M. Gloton, Téhéran, 1994.

dans le cadre de leurs commentaires d'œuvres de maîtres anciens. Des spirituels iraniens feront de même pour mieux disculper la poésie persane face aux attaques du clergé chiite.

3.4. Ibn 'Arabî et la métaphysique de l'Être

Muhyî al-Dîn Ibn 'Arabî est le « Grand Maître » (*al-Shaykh al-Akbar*) de la spiritualité islamique. Il est connu par sa doctrine métaphysique de l'Être – ou plutôt méconnu, car cette doctrine reçoit rarement une juste compréhension. Son œuvre ne laisse pas indifférent : elle peut exaspérer par sa prolixité et son hermétisme, elle peut fasciner par l'universalité de la gnose qui l'habite. Les détracteurs et les partisans d'Ibn 'Arabî n'ont de cesse, au cours des siècles, de se livrer à d'âpres joutes, qui trouvent leur raison d'être dans cette tension, jamais résolue en islam, entre l'exotérique et l'ésotérique. De surcroît, Ibn 'Arabî dérouté parfois ceux-là mêmes qui se réclament du soufisme. Qu'on le considère ou non comme le « sceau de la sainteté muhammadienne » – c'est-à-dire comme l'être qui parachève la sainteté issue de l'héritage muhammadien –, nul ne peut contester son influence déterminante sur le soufisme ultérieur, comme en témoigne par exemple le fait que ses propres adversaires n'hésitent pas à lui emprunter à l'occasion sa terminologie.

L'un des paradoxes d'Ibn 'Arabî – car tout grand spirituel se nourrit du paradoxe – est qu'il professe que sa parole doit atteindre tous les musulmans, alors que la plupart de ses ouvrages sont d'évidence réservés à des lecteurs en nombre restreint. Beaucoup de maîtres soufis – sans parler des ulémas – ont ainsi mis en garde contre une lecture inconsidérée de son œuvre. Certains, tout en vénérant le *Shaykh al-Akbar*, ont même interdit à leurs disciples d'en ouvrir les pages. L'intérêt qu'il suscite aujourd'hui en Occident, grâce aux nombreuses traductions de ses œuvres, laisse dubitatifs beaucoup de cheikhs orientaux.

Ibn 'Arabî est né en 1165 à Murcie, en Espagne musulmane (*Andalus*). Établi avec sa famille à Séville, il est destiné à une carrière militaire, mais, vers l'âge de quinze ans, il renonce au monde et s'engage sur la Voie. Il se livre à l'ascèse et à la retraite, côtoie maints soufis andalous et obtient rapidement l'« illumination » – même Averroès entend parler de son charisme. Sa mission spirituelle ici-bas lui est dévoilée lors de plusieurs visions à Cordoue, Tunis, Fès... : après avoir sillonné le Maghreb, il émigre à l'âge de trente-six ans au Proche-Orient, dans cette terre centrale de l'islam où il pourra transmettre la science sacrée dont il se dit le dépositaire. Bien accueilli par les dirigeants temporels, il vit d'abord en Anatolie, où il conseille le prince seldjoukide, puis s'installe définitivement à Damas, où il s'éteint en 1240. En Orient, il est entouré de proches disciples, qui vont diffuser son enseignement.

On attribue à Ibn 'Arabî plus de quatre cents ouvrages, sans compter les recueils apocryphes. Ses deux œuvres majeures, rédigées en Orient, restent les *Illuminations de La Mecque*²⁹ (*al-Futûhât al-makkiyya*) et les *Chatons de la sagesse*³⁰ (*Fusûs al-hikam*). Ces textes en particulier, précise-t-il, lui ont été dictés par la Présence divine ; il n'y opère aucun choix, d'où l'aspect désordonné de leur contenu. Somme mettant à contribution ésotérisme, théologie, jurisprudence et bien d'autres disciplines islamiques, les *Illuminations* composent une magistrale synthèse du patrimoine soufi, tout en étant animées par une pensée très indépendante. Les *Chatons de la sagesse* contiennent, dans un style extrêmement dense et elliptique, la quintessence de la métaphysique et de l'hagiologie (« science de la sainteté ») d'Ibn 'Arabî. Les exotéristes de l'islam ne s'y sont pas trompés, car leurs attaques ont principalement porté sur ce texte. Ibn Taymiyya lui-même avoue avoir savouré les *Illuminations*, avant d'être arrivé aux *Chatons de la sagesse*.

L'œuvre d'Ibn 'Arabî repose sur une **doctrine** sous-jacente, l'**unité essentielle de l'Être** (*wahdat al-wujûd*) : Dieu seul est et les créatures Lui empruntent leur existence grâce à Sa théophanie sans cesse renouvelée dans le monde. Mais les choses ne sont pas Dieu pour autant, comme il l'explique dans les *Futûhât* : « Le Réel est le Réel, le créaturel est le créaturel ». Le cheikh affirme finalement que le monde est à la fois « Lui et non Lui ». L'initié doit dépasser l'opposition entre immanence (*tashbîh*) et transcendance (*tanzîh*) ; de façon générale, il doit réaliser l'union des contraires s'il veut saisir les réalités divines.

Bien d'autres thèmes métaphysiques et cosmologiques trouvent leur maturation dans les ouvrages d'Ibn 'Arabî : la Réalité muhammadienne et l'Homme universel, la création perpétuelle, l'héritage prophétique, le monde imaginal, la prédominance de la miséricorde divine sur la colère ... Certains ont déjà germé chez des auteurs précédents, d'autres apparaissent pour la première fois sous sa plume ; ensemble, ils constituent un « dépôt sacré » que le *Shaykh al-Akbar*, pressé par l'inspiration, ne fait que transmettre.

Loin d'être un système clos, l'œuvre d'Ibn 'Arabî a avant tout une portée initiatique ; elle n'est jamais exempte d'opérativité. Cependant, dans le siècle qui suit sa mort, les disciples du maître figent son enseignement en lui donnant un tour philosophique. Dès le XIV^e siècle, des censeurs stigmatisent ce qu'ils appellent le « soufisme philosophique » (*al-tasawwuf al-falsafî*) des Modernes, qui trahirait la Révélation pour s'appuyer sur la spéculation humaine. Ils visent ici notamment l'école d'Ibn 'Arabî. Par opposition, ces censeurs louent le « soufisme des vertus spirituelles » (*al-tasawwuf al-akhlâqî*) des Anciens, soit celui des mystiques antérieurs au XIII^e siècle, dont l'expérience serait modelée sur les seules sources scripturaires. Or, d'une part la doctrine de l'unicité de l'Être a de nombreuses prémices avant sa formulation par Ibn 'Arabî, d'autre part le cheikh a toujours été fidèle à la lettre du Coran et du Hadith. En fait, les juge-

(29) Il existe une anthologie des *Illuminations*, extraits traduits en français et en anglais : *Les Illuminations de La Mecque*, sous la direction de M. Chodkiewicz, Paris : Sindbad, 1988 (rééd. en poche).

(30) Ce texte a été traduit en français par C.A. Gilis, sous le titre : *Le Livre des Chatons des sagesse*, Paris : Albouraq, 1997-98.

ments hâtifs proférés contre Ibn 'Arabî traduisent le fait que beaucoup refusent l'évolution du soufisme, ascétique et éthique au départ, vers une dimension initiatique et métaphysique.

L'« école d'Ibn 'Arabî » naît avec Sadr al-Dîn Qûnawî (m. 1273), beau-fils et plus proche disciple du maître. Rompu à la philosophie, Qûnawî donne à l'héritage du *Shaykh al-Akbar* un accent nettement spéculatif ; par les relations qu'il entretient avec des philosophes imamites comme Nâsir al-Dîn Tûsî, il permet à la doctrine d'Ibn 'Arabî de nourrir abondamment la gnose chiite iranienne (*'irfân*), ainsi que le soufisme indien. 'Abd al-Razzâq Qâshânî (m. 1329), en Iran, Dâwûd Qaysarî (m. 1359), en Anatolie et 'Abd al-Karîm Jîlî (m. 1402), en Irak, sont autant d'éminents représentants de cette école. L'ouvrage *al-Insân al-kâmil*³¹ de Jîlî systématise l'enseignement d'Ibn 'Arabî sur « l'Homme universel ». Au fil des siècles, de grands maîtres se réclameront eux aussi du maître andalou, commentant et explicitant son œuvre.

Les études sur Ibn 'Arabî et les traductions de ses œuvres – pourtant difficiles d'accès – se multiplient en Occident et au Japon. Suite à une vision survenue dans sa jeunesse, ce soufi déclara : « Je sus alors que ma parole atteindrait les deux horizons, celui d'Occident et celui d'Orient ». L'Occident musulman de son époque, c'est-à-dire le Maghreb, ou l'Occident moderne que nous connaissons ? Commentant cette parole, Claude Addas précise que « C'est aux musulmans de tous les horizons, de tous les temps à venir, que s'adresse son message ». Or, l'audience contemporaine d'Ibn 'Arabî dépasse largement le public musulman, même si l'on peut douter, de par les seules barrières linguistique et terminologique, que cette appropriation aille au-delà du superficiel.

⁽³¹⁾Extraits traduits par T. Burckhardt sous le titre *De l'Homme universel*, Paris : Dervy, 1986 (rééd.).

Référence bibliographique

Claude Addas (1996). *Ibn 'Arabî et le voyage sans retour*. Paris (p. 9).

4. La structuration matérielle du soufisme (XII^e-XV^e s.)

C'est aux XI^e et XII^e siècles, période au cours de laquelle naissent la plupart des ordres monastiques chrétiens, que des **familles spirituelles apparaissent au sein du soufisme** ; elles prennent alors une autre dimension que les premières fraternités. Les nostalgiques des débuts du soufisme voient facilement dans l'émergence de ces voies initiatiques (*tarîqa*) un signe de déclin du soufisme. Mais l'essor des confréries n'étouffe ni l'inspiration mystique ni la relation de maître à disciple ; il n'entame pas non plus l'authenticité des démarches individuelles. Il y a place désormais pour différentes formes d'initiation et d'affiliation. Au même moment, Ibn 'Arabî et d'autres auteurs achèvent d'énoncer la doctrine du soufisme. Mais il ne faut pas opposer enseignement théosophique et diffusion dans la société, car l'une et l'autre ont une même visée initiatique. La dévotion à l'égard du Prophète, par exemple, qui se traduit notamment par la célébration du *mawlid*, est contemporaine de la mise en valeur de la « Réalité muhammadienne » par Ibn 'Arabî.

Pour les soufis, le rôle de plus en plus prépondérant des cheikhs et la formation des voies initiatiques répondent au besoin de compenser la perte de spiritualité survenue avec le temps. La lumière de la prophétie s'étant progressivement estompée, il revenait aux saints et aux cheikhs de prendre en charge l'éducation des fidèles. Pour compenser cette déperdition, un encadrement spécifique, une voie jalonnée de « stations » et des méthodes initiatiques appropriées se mettent en place. Les **voies soufies apparaissent** précisément pour répondre à un **besoin de structuration** à la fois spirituelle et sociale, besoin auquel les ulémas sont désormais incapables de répondre. Les « juristes » s'enferment alors dans un rôle de gardiens ou de gestionnaires de la Loi et n'ont plus guère d'influence sur les croyants. Quant aux théologiens, leurs discours ne sauraient constituer une thérapie pour l'âme. Les cheikhs soufis ont donc d'abord pour mission de permettre aux hommes d'instaurer une relation plus intime, plus personnelle avec Dieu et avec le Prophète.

Dans le monde islamique, le XII^e siècle est une époque troublée. À l'ouest, les Seldjoukides affrontent les croisés, avec lesquels les chiïtes fatimides finissent par s'allier. À l'est, la menace mongole se précise, tandis qu'en Espagne la *Reconquista* catholique gagne du terrain, charriant son flux d'émigrés. Les dirigeants musulmans voient dans l'ésotérisme ismaélien un péril majeur et lui opposent la mystique sunnite, spiritualité muhammadienne qui constitue, à leurs yeux, la seule alternative. Peut-on parler d'« instrumentalisation » du soufisme par le pouvoir ? Au Proche-Orient, Zenguides, Ayyoubides et Mamelouks mettent en œuvre une réaction sunnite qui s'appuie sur le charisme des cheikhs, plus rassembleurs désormais que la plupart des ulémas. Nûr al-

⁽³²⁾E. Geoffroy (2002). *Jihâd et Contemplation. Vie et enseignement d'un soufi au temps des croisades*. Paris : Albouraq (rééd.).

Dîn Zengui, par exemple, premier artisan du *jihâd* contre les croisés en Syrie, vénère celui qui deviendra le saint patron de Damas, cheikh Arslân (m. vers 1160) (Geoffroy³²). Son successeur, Saladin l'Ayyoubide, promeut lui aussi le soufisme, se défiant de toute spiritualité exogène qu'il juge pernicieuse. Les juristes d'Alep l'incitent à condamner Suhrawardî Maqtûl (« l'Assassiné ») en 1191, ce jeune Iranien venu vivre en Syrie, dont la doctrine combine en effet le néoplatonisme, la tradition mazdéenne et l'illuminationnisme (*ishrâq*) du « philosophe » Avicenne.

Les soufis apportent également leur appui au califat abbasside, institution qui garantit à leurs yeux l'héritage du Prophète. À Bagdad, un autre Suhrawardî, 'Umar Shihâb al-Dîn (m. 1234), prête ainsi main-forte à al-Nâsir. Durant son long règne (1180-1225), ce calife tente de lutter contre la désagrégation du califat, menacé à la fois par des ennemis extérieurs et par des idéologies intérieures. Profitant de l'effondrement du pouvoir turc seldjoukide, il cherche à faire reconnaître son autorité dans le monde musulman en s'appuyant sur la *futuwwa*. Celle-ci, qui tient à la fois de la chevalerie et du compagnonnage de notre Occident médiéval, a beaucoup d'affinités historiques avec le soufisme. Al-Nâsir lui donne un caractère officiel et aristocratique. Cherchant à gagner l'adhésion des dynastes musulmans voisins, il nomme Suhrawardî « grand maître des soufis » et l'envoie comme ambassadeur. Son entreprise sera sans lendemain, car au début du XIII^e siècle les Mongols déferlent sur les territoires orientaux.

La **chute de Bagdad**, en 1258, met un terme à l'Empire abbasside. C'est la fin d'un univers sunnite relativement homogène et puissant, au sein duquel les musulmans vivaient en sécurité. Mais l'**effondrement** des **structures religieuses** traditionnelles va **renforcer l'autorité des cheikhs**. Les familles spirituelles qui naissent alors proposent des espaces de solidarité et une vision du monde qui transcende les aléas de l'histoire. Après la chute du califat, seuls les réseaux soufis peuvent maintenir une sorte d'unité dans les territoires orientaux de l'islam et si le monde persan survit à l'holocauste mongol, c'est grâce à la culture spirituelle qui l'habite. Plusieurs princes mongols, qui règnent désormais sur le Moyen-Orient et l'Asie centrale, se sont d'ailleurs convertis à l'islam sous l'égide de cheikhs soufis.

4.1. La formation des « voies initiatiques » (*tariqa*)

Durant les premiers siècles de l'islam, le mot *tariqa* désignait la méthode spirituelle³³ suivie par tel ou tel mystique. La « voie » ou méthode, édictée par Junayd au X^e siècle est restée célèbre. Selon le maître de Bagdad, l'aspirant doit rester en état de pureté légale ; il doit jeûner, observer le silence, faire retraite, répéter la formule *Lâ ilâha illâ Llâh*, être relié intérieurement à son cheikh, rejeter les pensées adventices, etc. À partir du XII^e siècle, le mot *tariqa* désigne également une « **voie initiatique particulière** ». À cette époque, des maîtres commencent à attirer des disciples pour une longue durée et à constituer des réseaux de transmission initiatique. Plusieurs **familles spirituelles** se consti-

⁽³³⁾ Celle du calife 'Umar, par exemple, évoquée par Hujwiri (*Kashf al-mahjûb*, p. 270).

tuent, proposant chacune des **itinéraires spécifiques** vers Dieu. Peu à peu, la « méthode » initiatique individuelle cède ainsi la place à une communauté spirituelle. Mais jusqu'au XV^e siècle, et même souvent jusqu'au XIX^e siècle, celle-ci **n'est pas un ordre structuré**. De nos jours encore, une *tariqa* s'apparente plus à une nébuleuse au rayonnement diffus qu'à un ordre religieux institutionnalisé.

Les saints éponymes des voies naissantes sont avant tout les dépositaires d'un héritage initiatique qu'ils imprègnent de leur personnalité. S'ils ont ainsi façonné des écoles de spiritualité, la plupart n'avaient pas l'intention de fonder un ordre mystique. À l'instar des premiers maîtres, ils ont formé des novices, formulé un enseignement et parfois des règles de vie. Ce sont leurs principaux disciples qui vont fixer et faire fructifier leur legs spirituel en les érigeant en modèles. Ce faisant, ils ont assuré la transmission de l'initiation à l'intérieur des différentes *tariqa*. La littérature hagiographique devait également contribuer à développer un esprit de corps au sein de chaque voie.

Les « **confréries** » ne résument pas tout le soufisme, mais elles ont largement façonné le paysage initiatique du monde musulman, et ce jusqu'à nos jours. La plupart des grandes familles initiatiques³⁴ nées entre les XII^e et XIV^e siècles se sont divisées en branches qui ont acquis par la suite une autonomie plus ou moins grande. Chaque branche porte le nom de son fondateur, auquel elle ajoute parfois celui de la « voie-mère ». L'Alawiyya actuelle par exemple (née au début du XX^e s.), revendique l'héritage successif de la Shâdhiliyya (XIII^e s.) et de la Darqâwiyya (XVIII^e s.) :

4.1.1. Irak

Jusqu'à la conquête mongole (1258), Bagdad reste l'un des foyers majeurs de la vie islamique et continue à attirer nombre de soufis iraniens. Les *tarîqa* qui y voient le jour puisent dans le patrimoine spirituel dont s'est enrichie la ville depuis l'époque de **Junayd**.

La **Qâdiriyya** a été fondée par 'Abd al-Qâdir Jîlânî (m. 1166), originaire du Jîlân, au nord-ouest de l'Iran. Venu à Bagdad étudier le droit hanbalite et le Hadîth, il y est initié au soufisme. Après s'être retiré une vingtaine d'années pendant lesquelles il mène une vie d'ascèse, 'Abd al-Qâdir revient parmi les hommes, dans la capitale abbasside où ses sermons attirent de nombreux auditeurs. À la fois savant et homme de réalisation, il enseigne dans sa *madrassa* les sciences exotériques tout en suivant de près le progrès spirituel de ses disciples. Il est aussi l'auteur d'un manuel, *Le Viatique suffisant pour les aspirants à la Voie (al-Ghunya li-tâlibî tarîq al-haqq)*, qui propose une règle à l'ensemble des novices. L'éthique très sobre qu'il prône lui vaut un large succès dans les milieux hanbalites, soufis ou non, ce qui ne l'empêche pas d'être considéré par des maîtres comme Ibn 'Arabî comme le pôle spirituel de son temps. Ses descendants, charnels ou spirituels, sont à l'origine de l'extraordinaire diffusion de la Qâdiriyya à partir du XV^e siècle. Sa réputation de saint thaumaturge et d'intercesseur s'étend alors à tout le monde musulman. Beaucoup de groupes se réclamant de lui vont introduire des pratiques spectaculaires : danses accompagnées de musique, séances au cours desquelles les adeptes se transpercent le corps, avalent du verre, etc.

Comme la Qâdiriyya, la **Suhrawardiyya** a des origines iraniennes. Abû Najîb Suhrawardî (m. 1168) a lui aussi étudié les sciences islamiques à Bagdad. Tout en enseignant le droit à la *madrassa* Nizâmiyya, il forme ses disciples dans un *ribât* et cherche à réaliser l'osmose entre la Loi et la Voie. Il est connu pour son manuel *Règles que doivent observer les disciples (Âdâb al-murîdîn)*. Dans ce recueil de préceptes à l'usage des novices, il évoque en particulier les dispenses (*rukhsa*) accordées à ceux qui ne peuvent suivre la stricte discipline des initiés engagés sur la Voie : son souci des simples affiliés suscite l'audience croissante des congrégations soufies dans la société.

C'est son neveu Shihâb al-Dîn 'Umar Suhrawardî (m. 1234) qui fonde la Suhrawardiyya. Sa stature et son rayonnement en font l'une des grandes figures de l'islam à cette époque. Disciple de Jîlânî, il rejette à la fois la théologie spéculative et la philosophie. Se réclamant de la spiritualité des premiers musulmans, il s'oppose un temps aux développements métaphysiques que propose son contemporain Ibn 'Arabî. Prônant une mystique pondérée, il jouit d'une large audience au Moyen-Orient, même dans des milieux non spécifiquement soufis. Son ouvrage *Les Dons de la Connaissance*³⁵ (*'Awârif al-ma'ârif*) se distingue des manuels anciens ; il ne se contente pas de collecter les dits des premiers maîtres, mais les ordonne pour proposer une réflexion sur le soufisme et

⁽³⁵⁾ On en trouvera des extraits, traduits par D. Gril, dans les *Voies d'Allah* (p. 547-568).

expliquer les rites initiatiques à la lumière du Coran et du Hadith. Son exposé des règles concernant le noviciat contribue largement à l'organisation des confréries ; son manuel est d'ailleurs rapidement traduit en différentes langues islamiques.

La fonction d' « ambassadeur » auprès des pouvoirs musulmans voisins que Suhrawardî se voit attribuer n'entame en rien l'authenticité du personnage ni son ascendant sur les soufis. Son influence initiatique gagne l'Asie centrale et l'Inde aussi bien que le Proche-Orient, où elle se distingue par la sobriété, la référence à la sunna et au patrimoine soufi classique.

Parmi les voies qui naissent au XII^e siècle, la **Rifâ'iyya** est sans conteste celle qui se met le plus rapidement en place. En réalité, Ahmad Rifâ'î (m. 1182), hérite d'une communauté déjà constituée. Après avoir été initié par son oncle, il forme des disciples dans un grand « couvent » (*riwâq*, sorte de *zâwiya*) situé dans une région isolée du sud de l'Irak, où il attire des milliers d'adeptes. Son enseignement s'étend au Moyen-Orient, où il délègue son autorité à de nombreux représentants. Rifâ'î prône un strict respect de la sunna et recommande l'humilité et la compassion. Par l'amour qu'il porte à toutes les créatures, en particulier aux animaux, il est parfois comparé à saint François d'Assise.

Pratiques extrêmes

À partir du XIII^e siècle, les disciples de Rifâ'î vont introduire des pratiques peu conformes à son enseignement : ils marchent sur des tisons, avalent des serpents, se transpercent le corps... Ces exercices, expliquent-ils, sont inoffensifs en vertu du pouvoir initiatique du saint et de la protection qui en découle. Les circonstances de leur introduction dans l'ordre rifâ'i sont encore controversées. On invoque la survivance de rites païens dans le Bas-Irak ; l'influence invoquée d'un chamanisme apporté par les Mongols est maintenant écartée.

4.1.2. Asie centrale et Iran

Si la plupart des lignages initiatiques du monde musulman revendiquent l'héritage spirituel de Junayd, ceux d'Asie centrale s'appuient généralement sur l'héritage d'Abû Yazîd **Bistâmî**. Dans la province du Khorassan, au nord-est de l'Iran, terre de pionniers dans tous les domaines de la culture islamique, des communautés spirituelles se sont formées, on l'a vu, dès la fin du X^e siècle. Plus à l'est, en Transoxiane (actuel Turkménistan), Yûsuf Hamadânî (m. 1140) est à l'origine de plusieurs voies, notamment la **Yasawiyya** et plus tard la **Naqsh-bandiyya** ; l'une évoluera en milieu turc, l'autre en milieu iranien. Ce savant hanafite, qui se rattache au courant de Kharaqânî et de Bistâmî, revivifie la spiritualité malâmati, toute d'exigence et d'intériorité et joue un grand rôle dans l'islamisation des Turcs du Khwarezm, au sud de la mer d'Aral. Son disciple Ahmad Yasawî (Yesevi, selon la prononciation turque ; m. 1166) contribue lui aussi à convertir des nomades turcs, mais les *bâbâ* errants qui se réclament de

lui restent imprégnés de chamanisme et leur pratique islamique est des plus souples. Ils partagent le destin du peuple turc, qui émigre vers l'Anatolie durant les XI^e et XII^e siècles.

Les derviches **Qalandars**, issus d'Asie centrale, forment un courant disparate et pratiquent le syncrétisme religieux. Certains s'établissent en Inde où ils entrent en contact avec l'ascétisme hindo-bouddhiste. Sous l'égide du Persan Jamâl al-Dîn Sâwî (m. vers 1232), les Qalandars se déplacent peu à peu vers l'ouest, en Anatolie et au Proche-Orient, où ils sont détestés car ils ne respectent pas les prescriptions coraniques ; ils consomment du haschisch et leur apparence physique est insolite : ils se rasent le crâne, la barbe, la moustache et les sourcils, portent des anneaux de fer aux mains, aux oreilles et au sexe pour préserver leur chasteté...

La **Kubrawiyya** présente un profil très différent. Le maître éponyme, Najm al-Dîn Kubrâ (m. 1221), est originaire du Khwarezm. Son surnom « Kubrâ », qui renvoie à l'expression coranique *al-tâmma al-kubrâ*, « le cataclysme majeur » (Coran, LXXIX, 34), lui viendrait de son grand talent à convaincre ses adversaires lors de controverses. Parti étudier les sciences islamiques au Proche-Orient, Najm al-Dîn y est initié par plusieurs cheikhs. De retour dans son pays natal, il construit une *khânqâh* où, s'inspirant de la règle de Junayd, il forme une pépinière de disciples, ce qui lui vaut d'être surnommé « le modèleur de saints ». Bien que rattaché à la tradition irakienne, il fonde une école initiatique originale : sa méthode repose sur la perception des centres subtils du corps humain (*latâ'if*) et vise à l'illumination progressive de l'être intérieur. Il professe un sunnisme sans équivoque, mais plusieurs de ses héritiers spirituels vont s'orienter vers le chiisme. Il meurt en martyr lors de l'invasion mongole. Il a laissé plusieurs petits traités en arabe, portant essentiellement sur ses expériences visionnaires, en particulier *Les Éclosions de la beauté*³⁶ (*Fawâ'ih al-jamâl*).

⁽³⁶⁾ Traduit en français par sous le titre *Les Éclosions de la beauté et les parfums de la majesté* par P. Ballanfat, Nîmes : l'Eclat, 2001.

'Alâ al-Dawla Simnânî (m. 1336) est l'une des grandes figures de la Kubrawiyya. Issu d'une famille de grands administrateurs du Khorassan travaillant pour les Ilkhanides mongols, il entre très jeune à leur service. À vingt-quatre ans, il abandonne le monde à la suite d'une crise intérieure et se consacre à la vie spirituelle. Initié dans la voie de Kubrâ, il fonde bientôt sa *khânqâh* et reste attaché au soufisme sunnite tout en entretenant des relations avec les représentants d'autres religions – notamment les moines bouddhistes voisins. Il est influencé par Ibn 'Arabî, bien qu'il réfute certaines formulations en usage dans l'école du maître andalou. Dans plusieurs ouvrages, il développe la doctrine de Kubrâ sur les « centres intérieurs » de l'homme. Par son envergure intellectuelle et spirituelle, Simnânî apparaît davantage comme un grand maître du soufisme d'Asie centrale que comme un fondateur de voie particulière, même si une *tarîqa* se réclame de lui.

En Iran, les voies initiatiques, sunnites à l'origine, s'infléchissent progressivement vers le chiisme. Le chiisme ne s'impose véritablement qu'au début du XVI^e siècle, mais il imprègne cette terre depuis des siècles. Au XV^e siècle, un rameau chiite de la Kubrawiyya, la **Nûrbakhshiyya**, est ainsi tenté par un messianisme politique : elle proclame Muhammad Nûrbakhsh (m. 1464) mahdi (personnage qui doit venir à la fin des temps pour lutter contre l'Antéchrist) et le promeut imam de la communauté islamique. Mais le mouvement est sévèrement réprimé par les Timourides, successeurs de Tamerlan. Il existe toujours à Chiraz une branche schismatique de la Nûrbakhchiyya, la **Dhahabiyya**, ainsi nommée parce que ses adeptes, rejetant leurs prétentions mahdistes, ont quitté les Nûrbakhchis (en arabe, *dhahaba* signifie partir).

On observe le même glissement progressif du sunnisme vers le chiisme dans la Ni'**matullâhiyya**. Né à Alep, Shâh Ni'matullâh Walî (m. 1431) étudie les sciences islamiques à Chiraz, alors bastion du sunnisme iranien, puis, lors d'un pèlerinage à La Mecque, devient le disciple du savant et soufi yéménite 'Abd Al-lâh Yâfi'î (m. 1367) (Geoffroy³⁷). Ni'matullâh quitte son maître pour se rendre en Transoxiane, près de Samarcande. Mais des soufis prennent ombrage de son succès et le calomnient auprès de Tamerlan. Le cheikh se fixe alors près de Kerman, en Perse, où le centre de l'ordre se trouve encore aujourd'hui. Au début du XVI^e siècle, certains adeptes de la Ni'matullâhiyya sont persécutés par les Safavides et fuient l'Iran, mais la plupart deviennent chiites. Cette voie est aujourd'hui très vivante en Iran et dans la diaspora iranienne.

⁽³⁷⁾E. Geoffroy. « al-Yâfi'î ». Dans *l'Encyclopédie de l'Islam 2*. Leiden : Brill.

Revenons en Asie centrale, où la **Naqshbandiyya** reste foncièrement sunnite et même hostile au chiisme. Héritière directe de la spiritualité du Khorassan et de l'école malâmâti qui lui est attachée, elle privilégie comme celle-ci la sobriété et l'intériorité. La voie s'est constituée en ordre sous l'égide de Bahâ' al-Dîn Naqshband (m. 1389), mais les Naqshbandis considèrent 'Abd al-Khâliq Ghujduwânî comme son véritable initiateur. Ce dernier introduit la pratique assidue du *dhikr* intérieur ou « *dhikr* du cœur », issue d'Abû Bakr, le proche Compagnon du Prophète et qui deviendra caractéristique de l'ordre. Cette voie, qui est la version persane de l'héritage d'Yûsuf Hamadânî, a reçu le nom de *tarîqat al-khawâdjagân*, « la voie des maîtres ». Selon la tradition naqshbandie, Bahâ' al-Dîn Naqshband aurait été initié et inspiré directement par « l'entité spirituelle » (*rûhâniyya*) de Ghujduwânî, décédé depuis 1220.

Les Naqshbandis ont érigé en principes des pratiques que l'on retrouve parfois dans le soufisme, comme la « surveillance des pas », la « conscience de la respiration », « l'examen permanent de ses actes », la « retraite au milieu de la foule », le « voyage vers la patrie spirituelle », etc. Plusieurs méthodes initiatiques, en particulier « l'orientation du maître vers le disciple » (*tawajjuh*) et « l'attache au maître » (*râbitat al-shaykh*), sont attestées dès l'époque de Bahâ'

al-Dîn, mais elles prendront des acceptions différentes au fil du temps. L'ordre, qui a pour principe immuable d'harmoniser la Loi et la Voie, parviendra à maintenir l'orthodoxie sunnite parmi les populations d'Asie centrale.

La Naqshbandiyya s'étend d'abord en Transoxiane, la patrie de Bahâ' al-Dîn. Au XV^e siècle, elle l'emporte sur les autres voies initiatiques de la région grâce à l'ascendant de Khwâdja Ahrâr (m. 1490). Considérant que l'homme spirituel doit s'immiscer dans les affaires temporelles pour mieux servir les créatures, ce cheikh crée un vaste réseau économique qui permet de protéger les paysans des exactions fiscales des Mongols. La Naqshbandiyya atteint le Caucase, le Kurdistan et l'Anatolie, où son orthodoxie lui vaut les faveurs des Ottomans. Elle se développe ensuite au Proche-Orient arabe comme en Inde, où Ahmad Sirhindî (m. 1624) sera considéré comme le « rénovateur de l'islam (*mujaddid*) pour le deuxième millénaire de l'Hégire ». Dans ses *Lettres (Maktûbât)*, très méditées jusqu'à ce jour chez les Naqshbandis, ce maître se réfère davantage encore que ses prédécesseurs à la Loi et au modèle prophétique. Comme beaucoup, il se démarque de la doctrine de « l'unicité de l'Être » d'Ibn 'Arabî, tout en subissant son influence. À partir du XVII^e siècle, la branche **Mujaddidiyya**, issue de Sirhindî, se répand de la Chine vers l'Arabie et de là en Indonésie. La Naqshbandiyya est actuellement la voie majeure du soufisme d'Asie (Proche et Moyen-Orient).

4.1.3. Inde

Le rayonnement du soufisme en Inde se mesure à l'extension qu'a prise dans ce pays le terme arabe *faqîr* (« pauvre en Dieu »), lequel désigne tous ceux qui ont renoncé au monde. Le mot français « fakir » en donne un lointain écho. Les soufis sont arrivés dans le sous-continent dès le XI^e siècle (Hallâj y séjourne vers l'an 900), accompagnant les marchands, puis les conquérants. Au contact des yogis hindous, de nombreux derviches de la mouvance des Qalandars ont adopté un mode de vie errant et ascétique, pratiquant le célibat et le végétarisme. Dans un style très différent, sous les Ghaznévides, au XI^e siècle, une mystique de langue persane illustrée par Hujwirî, saint patron de Lahore, fleurit au Penjab. Les premières grandes voies initiatiques venues du Moyen-Orient suivent la fondation du sultanat de Dehli, nous sommes au XIII^e siècle

Mu'în al-Dîn Shishtî (m. 1236) appartient à un courant de derviches issus d'Asie centrale. Comme Kubrâ, il voyage en Irak, puis s'établit à Ajmer (Rajasthan). La **Shishtiyya** s'organise et s'étend dans toute l'Inde musulmane sous l'égide du troisième successeur de Shishtî, Nizâm al-Dîn Awliyâ' (m. 1325), qui a pour disciple le grand poète Amîr Khrusraw. Les deux hommes sont à l'origine d'une culture soufie indo-persane, qui se caractérise par son ouverture sur l'hindouisme. Ce sont les Shishtis qui ont mis au goût du jour les *malfûzât*,

ces recueils de sentences ou de « dits » des maîtres, compilés par des disciples ; ce genre littéraire n'est pas nouveau dans le soufisme, mais prend un tour particulier en Inde.

Aux XIV^e et XV^e siècles apparaissent de grandes ramifications des premières voies, telles que la **Shattâriyya**. Issue de la Suhrawardiyya, elle se considère comme indépendante et supérieure aux autres voies. De fait, elle adopte des positions peu conformes à celles de la voie-mère : 'Abdallâh Shattârî (m. 1485) se déplaçait accompagné de disciples portant un habit militaire noir et battant tambour.

4.1.4. Espagne musulmane et Maghreb

Dans l'espace maghrébo-andalou, le soufisme se structure plus tardivement qu'en Orient, en raison de l'hostilité conjuguée des clercs malékites et des sultans almoravides. Les juristes, voulant éviter l'éveil inéluctable de la mystique, vont jusqu'à brûler la *Revivification des sciences de la religion (Ihyâ' 'ulûm al-dîn)* de Ghazâlî à Cordoue. En Andalousie, le parcours de la Voie reste une démarche individuelle et peu formalisée sur le plan initiatique. Pourtant, l'*Épître sur l'esprit de sainteté*³⁸ (*Risâlat rûh al-quds*) d'Ibn 'Arabî, recueil de notices biographiques sur ses maîtres occidentaux, témoigne de la richesse du paysage spirituel andalou au XII^e siècle.

⁽³⁸⁾ Traduit en français sous le titre *Les Soufis d'Andalousie*, Paris : Albin Michel, 1995 (rééd.).

L'école d'Almería, imprégnée de néoplatonisme, annonce la doctrine d'Ibn 'Arabî. Elle a pour figure de proue Ibn al-'Arîf (m. 1141), dont les *Beautés des séances spirituelles (Mahâsin al-majâlis)* sont nettement influencées par le soufisme oriental et dont l'enseignement, par un mouvement de reflux, se répand jusqu'au Proche-Orient. Ibn Barrajân (m. 1141), quant à lui, opère une lecture métaphysique audacieuse du Coran. Juristes et sultans almoravides prennent ombrage de l'ascendant de ces cheikhs et les éliminent bientôt. Ibn Qasî (m. 1151) connaît le même sort après avoir mené une rébellion armée contre les Almohades dans l'Algarve, au sud du Portugal.

L'Andalou Abû Madyan Shu'ayb (m. 1198) est formé par plusieurs cheikhs marocains. Abû Ya'zâ, surnommé Yalannûr, « le possesseur de lumière », est un Berbère illettré, strictement végétarien, qui vit parmi les bêtes sauvages ; il enseigne dans une langue simple ce que les mystiques orientaux expriment de façon sophistiquée. Quant à Ibn Hirzihim (vénéré de nos jours au Maroc sous le nom de Sîdî Harazem), il adhère à la pensée de Ghazâlî, qu'il fait connaître à Abû Madyan. Après un voyage initiatique en Orient et au terme d'années de retraite, Abû Madyan se fixe à Bougie (Bijâya, en Algérie), une des étapes de la route reliant l'Espagne à l'Orient. Il y exerce un rayonnement sans précédent au Maghreb. Certains disciples restent en Occident musulman, fondant des

groupes autonomes ; d'autres répandent la voie au Proche-Orient. Convoqué au Maroc par le sultan almohade Ya'qûb al-Mansûr, Abû Madyan meurt en route et est enterré près de Tlemcen.

La censure qu'exerce l'école juridique malékite explique le caractère piétiste de l'enseignement d'Abû Madyan, qui ne s'aventure guère dans les développements métaphysiques plus en cours en Orient (Cornell³⁹). Par le brassage d'hommes et de doctrines qu'il suscite, Abû Madyan opère une synthèse entre les soufismes marocain, andalou et oriental. Ibn 'Arabî n'a jamais rencontré le saint de Bougie, mais il le cite plus que tout autre maître dans son œuvre. Abû Madyan est une source initiatique majeure du soufisme maghrébin. S'il n'a pas fondé d'ordre, il est comparable à un arbre dont les ramifications couvrent le Maghreb et une partie du Proche-Orient.

⁽³⁹⁾V.J. Cornell (1996). *The Way of Abû Madyan*. Cambridge : RU The Islamic Texts Society, Golden Palm Series.

À partir du XIV^e siècle, le soufisme maghrébo-andalou revêt d'abord un aspect communautaire. Implantées surtout au Maroc et issues pour la plupart de l'école d'Abû Madyan, de grandes *zâwiya* vivent de façon autarcique et jouent un rôle politique et social considérable. Des tribus et des villages entiers prêtent allégeance à leurs cheikhs. Au XV^e siècle, le pouvoir mérinide est défaillant et ces cheikhs mènent par leur propre initiative le *jihâd* contre les Portugais qui s'en prennent aux côtes marocaines.

Le soufisme maghrébo-andalou se caractérise aussi par une démarche individuelle, essentiellement urbaine. L'Espagne musulmane est familière de cette modalité qui privilégie la spéculation et non la structuration sociale de la mystique. Personnalité intellectuelle très éclectique, Ibn al-Khatîb (m. 1375) écrit un traité de mystique empreint de la doctrine de l'« Unicité absolue » d'Ibn Sab'în, qui semble affranchir la distance entre Dieu et l'homme ; ceux qui intriguent contre ce grand vizir des Nasrides de Grenade profitent de son audace pour le traiter d'hérétique et le faire condamner à mort. Au Maghreb, le soufisme urbain prend la forme d'une école qui répugne à se doter d'un nom, mais que l'on peut appeler le shâdhilisme. Ce terme provient de la voie Shâdhiliyya qui, nous allons le voir, se répand en Égypte à partir du milieu du XIII^e siècle. C'est l'Andalou Ibn 'Abbâd (m. 1390) qui fait connaître au Maghreb les écrits des maîtres shâdhilis égyptiens comme Ibn 'Atâ' Allâh. Après avoir étudié les sciences exotériques, il se tourne vers la vie spirituelle tout en assurant la fonction d'imam et de prédicateur dans la fameuse mosquée université Qarawiyyîn de Fès. Théoricien et commentateur de la doctrine shâdhilî, il préconise une éducation spirituelle exigeante et s'adresse à des disciples en nombre restreint.

Au XV^e siècle, une vaste quête de bénédiction (*baraka*) conduite tant par les cheikhs que par les descendants du Prophète, les *shorfa*, anime toute la société marocaine. Jazûlî (m. entre 1465 et 1470) réunit en lui le double charisme de l'homme spirituel et du *sharîf*. Ce Shâdhilî est à l'origine d'un mouvement de dévotion au Prophète qui vise à répandre la grâce muhammadienne sur le plus grand nombre de personnes. Cette transmission de la *baraka* à grande échelle

fait évidemment l'économie de la relation étroite de maître à disciple, prônée par Ibn 'Abbâd. On doit à Jazûlî un recueil de prières sur le Prophète, très célèbre dans le monde musulman, le *Guide des œuvres de bien* (*Dalâ'il al-khayrât*). Par la dimension cosmique qu'il accorde au Prophète, il reflète la doctrine de « l'Homme universel » (*al-insân al-kâmil*). Le prestige spirituel de Jazûlî suscite l'inquiétude des Mérinides et la rancœur des autres cheikhs moins sollicités : le cheikh périt, semble-t-il, empoisonné dans sa *zâwiya* de Marrakech.

Ahmad Zarrûq (m. 1494), originaire de Fès, est une autre grande figure de la *tarîqa* Shâdhiliyya, dont il accentue l'exigence d'intériorité et de sobriété. Surnommé « le censeur des soufis », il se situe au point de jonction entre le droit et la mystique. L'empreinte de la discipline juridique se devine dans ses *Règles du soufisme* (*Qawâ'id al-tasawwuf*). Après de nombreux séjours en Égypte, il enracine au Maroc l'arbre initiatique de la Shâdhiliyya. Il se fixe et meurt dans une région intermédiaire, en Tripolitaine (Libye actuelle), mais c'est depuis Fès que sa voie rénovée, la **Zarrûqiyya**, va alimenter la Shâdhiliyya maghrébine jusqu'à nos jours.

4.1.5. Égypte et Syrie

Jusqu'au milieu du XIII^e siècle, l'impulsion initiatique au Proche-Orient vient pour l'essentiel de l'Occident musulman. De nombreux musulmans occidentaux se fixent notamment en Égypte, après avoir accompli le pèlerinage à La Mecque. À ce facteur traditionnel s'ajoute désormais la *Reconquista* catholique, qui chasse les musulmans d'Espagne. Le bon accueil réservé par les Ayyoubides aux ulémas et soufis étrangers favorise également l'émergence d'une culture islamique très riche en Égypte et en Syrie. La tête de pont des soufis occidentaux en Orient est Alexandrie. De là, 'Abd al-Razzâq Jazûlî (m. 1198), disciple d'Abû Madyan, diffuse la voie le long de la vallée du Nil, sur la route du Pèlerinage. Deux de ses successeurs y sont encore vénérés comme saints patrons, le Marocain 'Abd al-Rahîm (m. 1196) à Qéna et l'Égyptien Abû l-Hajjâj (m. 1244) à Louxor.

Ibn 'Arabî lui-même s'inscrit dans ce flux d'Occidentaux émigrés en Orient. S'il ne fonde aucune voie particulière, il transmet une influence initiatique, liée à son œuvre, qui traverse les siècles. Parallèlement, la doctrine d'Ibn 'Arabî pénètre en profondeur la plupart des ordres à partir de la fin du XIII^e siècle, mais pas toujours de manière explicite. Autre Andalou dont l'itinéraire spirituel s'accomplit au Proche-Orient, Ibn Sab'în, n'est pas uniquement un métaphysicien, le plus souvent incompris car trop abscons. Il fonde une voie dont la règle prône le détachement et la vie errante. Successeur d'Ibn Sab'în en Égypte, mais aussi affilié à la Shâdhiliyya, l'Andalou Shushtarî (m. 1269) est surtout connu pour ses poèmes mystiques.

Prenant sa source au Maroc, la **Shâdhiliyya** s'enracine profondément en Égypte avant de se répandre dans une grande partie du monde musulman. Elle reste à ce jour, dans ses différentes ramifications, l'une des grandes voies du soufisme. Après avoir été chercher le pôle spirituel de son temps en Orient, Abû l-Hasan Shâdhilî (m. 1258) le trouve près de chez lui, dans le Rif marocain, en la personne d'Abd al-Salâm Ibn Mashîsh (m. 1228). Cet ermite, dont le sanctuaire au sommet d'une montagne est toujours un lieu de pèlerinage, s'inscrit dans la lignée d'Abû Madyan. Certains le considèrent d'ailleurs comme le véritable initiateur de la Shâdhiliyya, laquelle prend rapidement la relève de la Madyaniyya en Égypte et au Maghreb.



Le mausolée d'Ibn Mashîsh dans le Rif marocain : un arbre ancestral ceint par quatre murs peints à la chaux

Citation

« Ô 'Alî, va en Ifrîqiya et habite là-bas un lieu qui s'appelle Shâdhila, car Dieu t'a nommé " al-Shâdhilî ". Après cela, tu iras à Tunis où tu seras malmené par le pouvoir en place. Ensuite, tu te rendras en Égypte où tu hériteras de la fonction de pôle. »

Ainsi parla 'Abd al-Salâm Ibn Mashîsh, l'ermite du Rif, à son unique disciple 'Alî Abû l-Hasan, lui dévoilant les grands traits de son périple à la fois géographique et initiatique. Nous sommes en 1221.

La première étape est l'Ifrîqiya (Tunisie actuelle) : Abû l-Hasan pratique la retraite dans les montagnes situées entre Tunis et Cairouan, près de Shâdhila. Le nom de Shâdhilî viendrait de ce village, mais le saint lui donnait cette signification spirituelle : « Celui qui s'est détourné du monde (*shâdh*) pour se consacrer à Moi (*lî*) ». La popularité d'Abû l-Hasan à Tunis lui attire la vindicte des juristes. Laisant en cette ville un foyer spirituel toujours actif, il va s'établir à Alexandrie en 1244. Se rendant presque chaque année dans les lieux saints de l'islam, il descend toute l'Égypte puis traverse la mer Rouge. Il suscite ainsi nombre de disciples et irrigue spirituellement la vallée du Nil. Il meurt lors de l'un de ces voyages, dans le désert qui borde la mer Rouge.

Shâdhilî enseigne le dépouillement intérieur et la concentration sur Dieu seul par la vertu du *dhikr*. Réprouvant toute attitude ostentatoire (dans l'habit, les états spirituels, les miracles...), il demande au disciple de se fondre dans la société. L'adhésion à la Loi et à la sunna est pour lui une condition préalable

au cheminement initiatique. Ces traits malâmatis expliquent les affinités qui unissent la Shâdhiliyya et la Naqshbandiyya, ainsi que leur ancrage dans le milieu des ulémas. Soucieux d'aller à l'essentiel, Shâdhilî conceptualise peu son expérience de la sainteté, mais l'influence de la doctrine d'Ibn 'Arabî ira grandissante dans sa voie.

Ni lui ni son successeur, l'Andalou Abû l-'Abbâs Mursî (m. 1287) n'ont laissé d'ouvrages, mais l'efficacité spirituelle de leurs oraisons (*hizb*; pl. *ahzâb*) est reconnue au sein de la voie. Le troisième maître, l'Égyptien Ibn 'Atâ' Allâh (m. 1309), transmet et développe leur enseignement dans une œuvre qui se diffuse dans tout le monde musulman. Ses *Sagesses (Hikam)* proposent sous forme de sentences lapidaires une pédagogie initiatique s'adressant directement à l'âme-conscience du disciple, ce qui explique les nombreux commentaires dont elles ont fait l'objet (Nwyia⁴⁰, Buret⁴¹). *Les Touches subtiles de la grâce*⁴² (*Latâ'if al-minnan*), quant à elles, représentent le testament spirituel d'Ibn 'Atâ' Allâh, et le texte doctrinal de référence de la Shâdhiliyya.

Deux branches jumelles de la Shâdhiliyya, la **Hanafiyya** et la **Wafâ'iyya**, se partagent une grande influence en Égypte jusqu'à l'époque ottomane, mais la présence de la voie s'étend bien au-delà, dans le vaste milieu des ulémas. Après être revenue au Maroc au XIV^e siècle, la Shâdhiliyya connaît au Maghreb plusieurs grands rénovateurs à partir du XVIII^e siècle. De nos jours, elle a des ramifications jusqu'en Chine ou en Indonésie. Elle a joué un rôle pionnier dans la diffusion de la doctrine soufie en Occident, par le biais d'intellectuels convertis comme René Guénon, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, Martin Lings, etc.

L'**Ahmadiyya**, voie typiquement égyptienne, se réclame d'Ahmad Badawî (m. 1276). Depuis son enfance, le saint, né au Maroc, voile par deux pièces d'étoffe l'éclat trop aveuglant dont la lumière divine a irradié sa face. En 1237, il se fixe à Tanta, dans le delta du Nil et s'installe sur une terrasse jusqu'à la fin de ses jours. Ses disciples seront appelés « les Compagnons de la Terrasse » (*al-sutûhiyyîn*). L'élection d'un tel lieu de vie reflète le caractère extatique du personnage : Badawî est un « ravi en Dieu » (*majdhûb*) qui se soucie peu des codes humains. À la différence de la Shâdhiliyya, voie citadine, l'Ahmadiyya touche davantage les milieux ruraux et les couches populaires.

Égyptien de souche, Burhân al-Dîn Disûqî (m. 1288) s'affilie à plusieurs voies, puis reçoit la permission de fonder sa propre *tarîqa*. On sait peu de choses sur sa vie, mais il laisse, à la différence de Badawî, un enseignement écrit. Vers le XV^e siècle, il se trouve intégré aux « quatre Pôles » spirituels que la tradition égyptienne assigne à ce bas-monde : il figure à côté des Irakiens Jilânî et Rifâ'î et de l'Égyptien Badawî. Sa voie, la **Burhâniyya**, est aujourd'hui florissante en Égypte et au Soudan.

⁽⁴⁰⁾P. Nwyia (1999). *Ibn 'Atâ' Allâh et la naissance de la confrérie shâdhilite*. Beyrouth : Dar al-Machreq(rééd.).

⁽⁴¹⁾A. Buret (1999). *Hikam - Paroles de sagesse*. Milan : Arche.

⁽⁴²⁾Ouvrage traduit par E. Geofroy, sous le titre *La Sagesse des maîtres soufis*, Paris : Grasset, 1998.

Aux XII^e et XIII^e siècles, la Syrie est essentiellement sous influence irakienne. Plusieurs descendants d'Abd al-Qâdir Jîlânî émigrent dans ce pays, et sa voie se diffuse largement parmi les ulémas hanbalites. Damas a toujours été un bastion du sunnisme face aux différentes communautés chiites présentes en Syrie : duodécimains, ismaéliens, druzes et nusayrîs⁴³. C'est donc un soufisme assez sobre, car sous contrôle des ulémas, qui prédomine dans la région. À partir du XV^e siècle, le soufisme syrien sera vitalisé tant par le Maghreb (Madyaniyya, Shâdhiliyya) que par le Caucase et l'Asie centrale. D'implantation tardive, la Naqshbandiyya est aujourd'hui la voie la plus répandue en Syrie.

⁽⁴³⁾ Ces derniers ont été appelés alaouites (« partisans d'Alî ») par les Français à l'époque de leur mandat en Syrie (1922-1945).

4.1.6. Anatolie

L'universalisme et le message d'amour que porte Rûmî débordent largement tout projet « confrérique ». C'est son fils Sultan Walad (m. 1312) qui fonde l'ordre **mevlevi** (la **Mawlawiyya** en arabe) et codifie la célèbre danse giratoire. La Pirkhâne de Konya, où les cellules des adeptes sont disposées autour du mausolée de Mevlâna, devient le centre de l'ordre. À partir du XV^e siècle, les Ottomans triomphants prennent en faveur les Mevlevîs, ces soufis orthodoxes qui leur servent de rempart contre les derviches frondeurs des campagnes anatoliennes. La Mawlâwiyya suit les traces des conquérants ottomans dans les Balkans et en pays arabe.

Comme Rûmî, Hajjî Bektâsh (m. 1337) a été poussé par l'invasion mongole vers l'Anatolie. Au confluent du courant turc d'Ahmad Yasawî et des Qalandars iraniens, le saint devient une figure emblématique pour les derviches et, plus largement, pour les tribus turkmènes établies en Anatolie. Le syncrétisme que vont pratiquer les Bektashis est déjà, semble-t-il, en germe chez lui. Le christianisme anatolien, en particulier, a une influence évidente sur les rituels qu'il met en place, même si celle-ci a été parfois exagérée par les détracteurs de l'ordre. Quoi qu'il en soit, le formalisme religieux n'est pas de mise dans cette région où, selon la formule bektashi, « un saint est pour tout le monde ». La souplesse dogmatique des Bektashis leur a paradoxalement permis d'être des agents actifs de l'islamisation de l'Asie Mineure et des Balkans. Vers 1500, Balim Sultan apporte des innovations dans l'ordre – il encourage par exemple le célibat des derviches – et lui donne sa règle définitive.

Au début du XV^e siècle, un mouvement issu du chiisme extrémiste enseigne un système cabalistique reposant sur la valeur numérique des lettres, d'où le nom de la secte, **al-Hurûfiyya** (*hurûf* signifie « lettres » en arabe). Le fondateur Fadlullâh, qui prône le supra confessionnalisme et revendique pour lui-même la divinité, est exécuté pour hérésie par les Timourides en 1394.

Sur les plateaux d'Asie, subsistent d'anciens sédiments religieux qui seront islamisés partiellement. Peut-être faut-il parler, à propos des Bektashis, non de « soufisme », mais de spiritualités inspirées en partie par l'islam. D'évidence, il existe un clivage entre mystique urbaine et mystique rurale. On peut ainsi

mesurer la distance séparant la nébuleuse des derviches turcopersans, au syncretisme débonnaire et l'antinomisme déclaré, d'un Rûmî par exemple. Celui-ci s'est fait l'apôtre de l'extase, de l'ouverture aux autres religions et des réminiscences de l'Iran ancien affleurent dans son œuvre, mais tout cela s'intègre dans une perspective proprement islamique.

4.1.7. Caucase

Dernière des grandes voies apparues à l'époque médiévale, la **Khalwatiyya** tire son nom du terme arabe *khalwa*, la « retraite spirituelle » dont la pratique caractérise l'ordre. Le maître éponyme, 'Umar Khalwatî (m. 1397), aurait été appelé ainsi car il aimait à se retirer dans un arbre au tronc creux. Les Khalwatis garderont d'ailleurs un goût pour l'ascèse. Ce cheikh n'est pas un organisateur et c'est à Yahyâ Shirwânî (m. vers 1463), originaire du Caucase, qu'il revient de constituer l'ordre. Entre l'initiateur d'une voie et celui qui lui donne réellement l'impulsion, on l'a vu, il peut s'écouler un laps de temps assez long. Établi à Bakou, sur la Caspienne, Shirwânî dote la Khalwatiyya d'une structure hiérarchique. Le grand nombre d'adeptes l'oblige en effet à envoyer des représentants dans diverses régions du Caucase. Il aurait été le premier cheikh à adopter cette délégation pyramidale de l'autorité. Après avoir pénétré en Anatolie à la fin du XV^e siècle, la Khalwatiyya obtient le crédit des souverains ottomans, puis essaime dans tous les territoires sous domination ottomane, particulièrement en Égypte. Voie citadine et clairement sunnite, elle partage avec les Ottomans une même vénération pour Ibn 'Arabî et le sultan Mehmet, qui conquiert Constantinople en 1453, prend pour guide spirituel un cheikh khalwatî. La voie enseigne une initiation progressive par l'invocation de sept Noms divins. Par le passé, les Khalwatis pratiquaient volontiers les sciences occultes (divination, alchimie, interprétation des rêves).

La destinée de certaines voies ne manque pas de surprendre. En Azerbaïdjan naît au XIV^e siècle la **Safawiyya**, qui a des origines géographiques et initiatiques communes avec la Khalwatiyya. Initiée par Safi al-Dîn Ardabîlî (m. 1334) à Erdebil, entre Tabriz et la mer Caspienne, elle présente à l'origine un profil sunnite. À la fin du XV^e siècle, ses maîtres l'orientent vers le chiisme et, pour les besoins de la cause, se proclament descendants d'Alî. Leur successeur, Shah Ismâ'îl (m. 1524), fonde alors la dynastie séfévide, imposant le chiisme duodécimain dans un Iran qui professait ce dogme de façon minoritaire. Des partisans inconditionnels, les Qizilbash⁴⁴ (« têtes rouges »), l'aident dans cette tâche et vont jusqu'à le diviniser. Shah Ismâ'îl et les dynastes séfévides qui suivent vont alors chasser les soufis sunnites d'Iran.

⁽⁴⁴⁾ Les Qizilbash sont appelés ainsi en raison de leur couvre-chef de couleur rouge, dont les douze plis symbolisent les douze imams du chiisme duodécimain.

5. Intégration et rayonnement : « Le soufisme, cœur de l'islam »

Au plus fort des bouleversements géopolitiques et des transformations qu'ils engendrent, le soufisme s'épanouit dans ses diverses dimensions. Au XIII^e siècle, alors que la littérature soufie connaît son apogée, il devient le courant dominant de la culture islamique et dynamise à lui seul la vie intellectuelle. Attirant des fidèles de plus en plus nombreux, il réoriente la piété et la vie religieuse qui en est l'expression.

L'omniprésence du soufisme sur la scène islamique se révèle dans maints aspects ; nous nous arrêterons aux plus significatifs.

5.1. La reconnaissance du soufisme par les ulémas

Le soufisme a très tôt imprégné le milieu des lettrés et des ulémas. Dès le XI^e siècle à Bagdad, sciences exotériques et soufisme tissent des relations intimes. De pieux savants mènent une vie de saint et n'hésitent pas à se faire appeler « soufis » ; les *madrassa* accueillent autant les cheikhs que les juristes et les maîtres du soufisme occupent dans la cité une place croissante (Ephrat⁴⁵). L'alliance scellée par Qushayrî et Ghazâlî, nous l'avons vu, entre la discipline du soufisme, la théologie acharite et le rite juridique chaféite se confirme à partir du XIII^e siècle ; elle détermine une lignée de **savants soufis** d'une remarquable continuité. Parmi les docteurs chaféites renommés qui vénèrent les soufis, citons le « sultan des ulémas », 'Izz al-Dîn Ibn 'Abd al-Salâm (m. 1261), auquel on doit cet aveu : « Je n'ai connu le véritable islam qu'après ma rencontre avec le cheikh Abû l-Hasan Shâdhilî ». Ces savants prennent souvent un maître spirituel et s'affilient à une *tarîqa*. L'imam Nawawî (m. 1277) par exemple, auteur des *Jardins réservés aux hommes pieux* (*Riyâd al-sâlihîn*), est connu comme spécialiste du Hadith. On sait moins qu'il était engagé dans la mystique et prit la plume pour défendre la terminologie soufie ; la postérité lui attribue d'ailleurs maints dévoilements spirituels et miracles.

Dans l'Égypte mamelouke, la Shâdhiliyya a tissé sa toile dans l'élite des ulémas. Le grand cadî Ibn Daqîq al-Îd (m. 1351), pressenti comme le « rénovateur de l'islam pour le septième siècle de l'Hégire », prête allégeance à Ibn 'Atâ' Allâh, l'auteur des *Hikam*, et se fait enterrer auprès de lui. Ses biographes lui attribuent diverses faveurs spirituelles. Tâj al-Dîn Subkî (m. 1370), autre savant chaféite de renommée, considère quant à lui les soufis comme les « élus ». À la même époque, en Andalousie, le juriste malékite Abû Ishâq Shâtîbî (m. 1388)

⁽⁴⁵⁾D. Ephrat (2000). *A Learned Society in a Period of Transition - The Sunni 'Ulama' of Eleventh-Century Baghdad*. New York : State University of New York Press.

Référence bibliographique

Tâj al-Dîn Subkî. *Mu'îd al-ni'am*. Beyrouth : Dar al-fikr, 1986 (p. 94).

prône un soufisme fidèle à la Loi, tandis qu'au Maghreb, son contemporain Ibn Qunfudh, juriste et cadi de Constantine, se fait le chantre de « la gloire des saints ».

Ici et là, **théologiens et juristes reconnaissent** que la **science innée**, octroyée par grâce divine (*al-'ilm al-wahbî*) **est supérieure** à la **science spéculative** qu'eux-mêmes pratiquent. En diverses occasions, ils attestent que cette science spirituelle est le vrai fondement de la prophétie.

Au XI^e siècle, à Nichapour, le philosophe Avicenne déclarait déjà à ses élèves à l'issue de sa rencontre avec le cheikh Ibn Abî l-Khayr : « Tout ce que je sais, il le voit ! » (Monawwar⁴⁶). Au siècle suivant, le vieil Averroès, à Cordoue, reçoit une leçon du jeune Ibn 'Arabî : « - Qu'avez-vous trouvé par le dévoilement et l'inspiration divine ?, s'inquiète le premier. Est-ce identique à ce que nous donne la réflexion spéculative ? - Oui et non, répond le second, entre le oui et le non les esprits prennent leur envol et les nuques se détachent ! » (Addas⁴⁷).

Le théologien iranien Fakhr al-Dîn Râzî (m. 1209), imbu de lui-même, était d'abord hostile au soufisme ; à la fin de sa vie, il vint à résipiscence et reconnut que « les soufis sont les meilleurs des hommes ». Il tente alors de se plier à la discipline spirituelle d'un maître, qui lui demande de se retirer dans une cellule et entreprend de le dépouiller, grâce à ses pouvoirs psychiques, de toutes ses connaissances livresques. Mais Râzî, bientôt gagné par la panique, quitte sa retraite (Chodkiewicz⁴⁸).

Bien qu'il n'ait pas été lui-même initié, le penseur et historien Ibn Khaldûn (m. 1406) a une connaissance assez fine du soufisme. Il lui consacre un traité, ainsi que le sixième chapitre de ses *Prolégomènes (Muqaddima)*⁴⁹. Par leur discipline ascétique, dit-il en substance, les soufis parviennent à un dévoilement des réalités spirituelles auquel autrui n'a pas accès. À l'exemple d'autres savants, il vénère les premiers soufis et rejette les adeptes du « soufisme philosophique », c'est-à-dire Ibn Sab'în et, dans une moindre mesure, Ibn 'Arabî.

Aux XV^e et XVI^e siècles, d'illustres ulémas achèvent de donner au soufisme ses lettres de noblesse. Suyûtî (m. 1505) met à profit sa notoriété dans le monde musulman pour mener une apologie perspicace du soufisme. Il est le premier à inclure le *tasawwuf* dans un recueil de fatwas. Il voit dans le *dhikr* la plus haute forme d'adoration, avant même la prière, montre qu'il faut interpréter les paroles des soufis et non s'arrêter à leur apparence, soutient que les saints ont le don d'ubiquité, replace la hiérarchie ésotérique des saints dans une perspective sunnite, défend l'orthodoxie d'Ibn al-Fârid et d'Ibn 'Arabî, affirme que les gnostiques sont supérieurs aux juristes, etc. Il a lui-même choisi la voie shâdhilî, à laquelle il consacre un ouvrage. Suyûtî, à qui l'on prête la rédaction d'un millier d'ouvrages dans les différents domaines du savoir, reste un des auteurs les plus lus dans le monde musulman. Dans son sillage, Ibn Hajar Haytamî (m. 1566) accentue la place du soufisme dans la fatwa. L'histoire lui confère une

(46) M. Ebn E. Monawwar. *Les étapes mystiques du shaykh Abu Sa'id*, op. cit. (p. 200).

(47) Claude Addas. *Ibn 'Arabî et le voyage sans retour* (p. 20).

(48) Michel Chodkiewicz (1992). *Un océan sans rivage, Ibn Arabi, le Livre et la Loi*. Paris : Seuil (p. 52-53).

(49) Le traité a été traduit par R. Pérez (*La Voie et la Loi*) et la *Muqaddima* par V. Monteil (*Discours sur l'Histoire universelle*. Beyrouth, 1968 (voir p. 1004 et sq.)).

singulière importance : déjà à l'honneur de son vivant sous les Ottomans, il a représenté jusqu'au XX^e siècle une référence essentielle pour les adversaires du wahhabisme.

À la même époque, Sha'rânî (m. 1565) laisse entrevoir la frontière ténue séparant le maître soufi et le savant-juriste. Héritier de Suyûtî, il affirme la nécessité d'un *ijtihâd* (effort d'interprétation de la Loi) soufi, fruit de l'intuition spirituelle. Transcendant les divisions entre les représentants des différentes écoles théologiques ou juridiques, il estime que seule une démarche intérieure permet de se retrouver à la source de la Loi. À ses yeux, le soufisme doit régner sur les disciplines fondées sur la déduction rationnelle. Figure de proue dans la conquête de la pensée mystique, il aura exercé une grande influence sur les soufis réformistes des XVIII^e et XIX^e siècles.

5.2. Le soufisme s'impose comme la spiritualité de l'islam sunnite

Tous les savants que nous venons de citer œuvrent pour présenter le soufisme comme le cœur de la religion islamique. Le *tasawwuf* sunnite **nie** désormais **toute affinité** avec l'**ésotérisme chiite**, qui refuse de se soumettre aux normes de la Loi ; il **récuse également** la **philosophie hellénistique** (*falsafa*), car elle fait concurrence à la Révélation et donc à l'inspiration, héritière de celle-ci, qui échoit aux saints et aux soufis. La philosophie antique, au-delà de ses aspects spéculatifs, avait en effet une portée initiatique méconnue en Occident, et les rapports supposés d'Avicenne avec les soufis laissent apparaître une certaine rivalité entre philosophes et mystiques. Depuis le XI^e siècle, les cheikhs ont mis en garde contre cette influence, cherchant à marginaliser ceux qu'ils percevaient comme des « soufis philosophes ». Aujourd'hui encore, le caractère philosophique imputé à une partie de l'œuvre d'Ibn 'Arabî continue à nourrir les polémiques.

À la fin de la période médiévale, le soufisme n'a plus à se faire accepter par l'orthodoxie, car il en est lui-même la source vive.

Il est désormais agrégé au corps des sciences enseignées dans les lieux de la vie islamique. Les manuels des X^e et XI^e siècles ainsi que les textes spirituels de Ghazâlî et de Suhrawardî sont lus et commentés au même titre que les traités de Hadith ou de droit. La mystique figure en bonne place dans les ouvrages encyclopédiques, genre qu'affectionne l'époque. Les thèmes centraux de la doctrine soufie, tels que la « Réalité muhammadienne », ont pénétré les esprits et apparaissent dans des livres n'ayant pas de rapport direct avec le soufisme. De même, lettrés et ulémas font référence à la hiérarchie ésotérique des saints, évoquant son « pôle » (*qutb*), ses « piliers » (*awtâd*), ses « substituts » (*abdâl*), etc.

Prendre le pacte initiatique (*'ahd*) avec un maître ne pose aucun problème aux ulémas, eux qui maîtrisent l'art du « contrat » (*'aqd*), principe récurrent du droit musulman : le premier représente le versant ésotérique du second. Le plus souvent, ces savants sont affiliés à plusieurs voies, ce qui favorise l'infiltration du soufisme dans la société. Pour autant, la dimension mystique ne pénètre pas tout le milieu des clercs : les « petits juristes », en particulier, restent étrangers à l'aventure spirituelle que proposent les soufis.

5.3. Hanbalisme et soufisme

On a souvent reproché à l'école théologique et juridique fondée par Ibn Hanbal son fidéisme littéraliste étroit. À tort, car cette école n'attaque pas plus qu'une autre le soufisme en soi et se montre même, en définitive, largement perméable à cette dimension de l'islam. Durant les premiers siècles, des soufis majeurs, on l'a vu, sont d'obédience hanbalite (Ibn 'Atâ', Hallâj, Ansârî Harawî) et, dès le XI^e siècle, Bagdad compte beaucoup de hanbalites à la fois juristes et soufis. La *madrasa* du hanbalite 'Abd al-Qâdir Jîlânî cherche ainsi à harmoniser le droit et la spiritualité. De nombreux savants et soufis hanbalites défendent plus ou moins ouvertement la mémoire du controversé Hallâj. Dans son ouvrage *La Confusion d'Iblîs (Talbîs Iblîs)*, le hanbalite Ibn al-Jawzî (m. 1200) dénonce certes les excès auxquels se livrent, à ses yeux, les soufis, mais son réquisitoire n'épargne personne (philosophes, théologiens, sermonnaires). Cédant à la tradition hagiographique désormais établie, il compose également des vies de saints.

Le polémiste **Ibn Taymiyya** (m. 1328), en revanche, est souvent présenté comme le plus farouche adversaire des soufis. Ce savant syrien, promoteur du « néo-hanbalisme », combat tout ce qui lui semble contrevenir aux sources scripturaires et à l'exemple des premiers musulmans (*salaf*). Dans le domaine de la mystique, il condamne le culte des saints et la demande d'intercession (il agrée l'intercession du Prophète pour les fidèles au Jour du Jugement, mais non en ce monde) et stigmatise le « monisme » métaphysique d'Ibn 'Arabî, d'Ibn Sab'în et de leur école respective. Encore a-t-il le mérite d'avoir lu les textes de ces auteurs et d'opérer une distinction entre Ibn 'Arabî et ceux qui se réclament de lui. Cela ne sera pas le cas de ses épigones, les wahhabites saoudiens et ceux qui leur sont inféodés, lesquels ont tronqué la pensée d'Ibn Taymiyya.

Ibn Taymiyya reprend une grande partie des thèmes et de la terminologie soufies, mais en les vidant de toute teneur ésotérique : il valide les « stations » et les « états » spirituels qui jalonnent la Voie, tels que l'amour entre Dieu et l'homme ; il crédite les miracles des saints, excuse l'ivresse du mystique extatique, reconnaît le rôle de l'« inspiration » et du « dévoilement » tant qu'ils ne contredisent pas le Coran et la sunna, etc. Il loue les premiers maîtres comme Junayd ou Tustarî et tient Bistâmî pour un spirituel « authentique ». Ayant reçu l'initiation de la Qâdiriyya, il précise qu'il n'y a entre 'Abd al-Qâdir Jîlânî et lui que deux intermédiaires. Enfin, il a à Damas le rôle d'un véritable maître

⁽⁵⁰⁾E. Geoffroy (1995). « Le traité de soufisme d'un disciple d'Ibn Taymiyya : Ahmad 'Imâd al-dîn al-Wâsîti (m. 711 / 1311) ». *Studia Islamica*, n° 82 (p. 83-101).

spirituel (Geoffroy⁵⁰). Mais son refus d'un soufisme autre qu'éthique et son rejet de toute médiation ésotérique entre Dieu et l'homme lui vaudront une réputation d'hostilité envers le soufisme. Ses séjours en prison, notons-le, sont dus davantage à ses positions théologiques, qui s'insurgent contre l'acharisme dominant, qu'à ses conflits endémiques avec tel courant mystique.

Son principal disciple, Ibn Qayyim al-Jawziyya (m. 1350), élargit l'ouverture des hanbalites au soufisme. Initié par son maître dans la Qâdiriyya, il laisse parmi ses œuvres maîtresses un commentaire des *Étapes des itinérants vers Dieu* d'Ansârî, dans lequel il écrit que « Les plus éminents juristes et théologiens ont reconnu la supériorité des soufis ». Ibn Taymiyya a aussi influencé plusieurs savants chaféites. Parmi eux, Ibn Kathîr (m. 1373), connu pour son commentaire du Coran, reconnaît dans d'autres ouvrages la hiérarchie ésotérique des saints et emploie la terminologie soufie. Quant à Ibn Hajar 'Asqalânî (m. 1449), spécialiste du Hadith et grand cadî, il justifie le langage allusif des soufis et commente les vers mystiques d'Ibn al-Fârîd. Par la suite, les hanbalites continueront à s'ouvrir à la dimension intérieure de l'islam et certains se montreront perméables aux doctrines d'Ibn 'Arabî.

5.4. Les lieux de la sociabilité soufie

À partir du XIII^e siècle, les établissements consacrés à la vie mystique fleurissent sur tous les territoires de l'islam. Le *ribât*, on l'a vu, était à l'origine situé sur les marches frontières du domaine islamique, face aux non-musulmans. Peu à peu, il perd son rôle militaire et ne se maintient qu'en territoire arabe ; il n'accueille alors que les soldats du *jihâd* intérieur, les soufis : au XII^e siècle, Bagdad compte plusieurs *ribât* et le « grand cheikh » (*shaykh al-shuyûkh*) des soufis, investi par le calife, est à la tête de l'un d'entre eux.

Présente en Iran depuis le X^e siècle, la *khânqâh* accueille les affiliés de la congrégation dont elle dépend, mais également tous les passants et les visiteurs. Elle se révèle un grand foyer d'intégration sociale. Saladin l'importe au Proche-Orient et la première *khânqâh* qu'il construit héberge trois cents soufis orientaux. La *khânqâh* devient alors un établissement public, c'est-à-dire financé par les régimes ayyoubide puis mamelouk, qui peuvent de la sorte exercer un contrôle. Les résidents des *khânqâh* sont si prospères que le voyageur Ibn Jubayr, visitant Damas au XII^e siècle, voit en eux « les rois de ce pays ». **Beaucoup de maîtres se montrent réticents face à cette institutionnalisation du soufisme.** Elle leur semble paradoxale puisque les occupants des *khânqâh* perçoivent une sorte de salaire, alors que les « pauvres en Dieu », les soufis, sont censés s'en remettre à la providence divine ou encore gagner leur vie. Un grand nombre d'ulémas prodiguent dans les *khânqâh* un enseignement en sciences religieuses, ce qui contribue à intégrer le soufisme dans la vie islamique.

Contrairement à la *khânqâh*, qui disparaîtra lorsque les deniers publics ne pourront plus la financer, la *zâwiya* est le lieu de l'initiative privée, spontanée, d'où vient l'impulsion spirituelle. Connue uniquement dans le monde arabe (son équivalent dans le monde turc est le *tekke* et en Inde la *takya*), la *zâwiya* est le « coin » où l'on se retire pour pratiquer la vie intérieure. À l'origine, la demeure ou la boutique d'un cheikh peut faire office de *zâwiya*, mais vers le XIII^e siècle celle-ci prend une grande extension et conforte la vocation d'hospitalité des soufis : qu'ils soient de grands ulémas, des émirs ou de petites gens, les disciples font rayonner la personnalité de leur cheikh dans la société. Au Maghreb, de grandes *zâwiya* s'implantent alors en zone rurale. Fonctionnant le plus souvent en autarcie, elles donnent un enseignement en sciences islamiques et contribuent largement à la cohésion sociale.

La diffusion du soufisme dépasse rapidement ces lieux spécifiques. Depuis le XI^e siècle, rappelons-le, les *madrasa* d'Irak accueillent cette discipline. Vers le XIII^e siècle, le fait se généralise en Égypte par exemple, où les *madrasa* et les institutions réservées à la science du Hadith (*dâr al-hadîth*) incluent le soufisme dans leurs programmes. À l'université al-Azhar du Caire, Ibn 'Atâ' Allâh enseigne conjointement le droit et le soufisme et cette tradition ne s'interrompt pas. Dans le même temps, les soufis investissent les mosquées, où ils tiennent des cercles d'enseignement et d'invocation (*dhikr*). Les séances de prière sur le Prophète (*majlis salât 'alâ l-nabî*), nuits d'oraison dévolues au Prophète, apparaissent à al-Azhar à la fin du XV^e siècle, puis à la mosquée des Omeyyades de Damas ; elles se répandent bientôt dans d'autres régions du monde musulman.

Ribât, *khânqâh* et *zâwiya* constituent parfois des complexes monumentaux. Une grande *zâwiya* comprend en général une mosquée, une *madrasa*, une hôtellerie et des parties privatives. Les ensembles les plus importants sont concentrés autour du tombeau (*mazâr*, *maqâm*) du saint fondateur ou d'un de ses successeurs. Ce sanctuaire sert de lieu de rassemblement aux soufis et draine des foules de plus en plus nombreuses.

5.5. Le gouvernement ésotérique du monde

De nombreux versets coraniques rappellent que le pouvoir n'appartient qu'à Dieu. Dès lors, qui sont les réels **représentants** (*khalîfa*) de Dieu sur terre ? Ceux qui détiennent la royauté temporelle ou les prophètes et leurs héritiers, c'est-à-dire les ulémas et les saints ? La société islamique médiévale tranche nettement en faveur des seconds. Nous avons souligné la fidélité des musulmans sunnites au califat, institution héritée du Prophète qui représentait à leurs yeux un rempart contre toute tentative d'usurpation. Pourtant, à l'exception notable d'al-Nâsir, les califes sont devenus des jouets entre les mains des émirs qui ont exercé le pouvoir de fait. Que les voies initiatiques se soient développées en réseaux structurés au moment où le califat abbasside s'est effondré n'est pas un hasard : c'est à cette époque que l'on commence à désigner le successeur ou le représentant d'un maître par le terme *khalîfa* (d'où vient

également le mot « calife »). Le maître délègue à autrui l'autorité dont il est investi par Dieu et celle-ci fait de plus en plus concurrence au pouvoir temporel : voici venu le temps du « califat des saints ».

L'idée que « l'État ésotérique des saints » (*dawla bâṭiniyya*) se superpose au gouvernement d'ici-bas a sans doute des appuis scripturaires. Dans une longue fatwa, Suyûtî fait l'inventaire des hadiths évoquant le rôle cosmique que diverses catégories de saints (*qutb*, *awṭâd*, *abdâl*...) sont censés jouer dans l'économie du monde. Pour la plupart des auteurs, chaque époque compte cent vingt quatre mille saints, soit le nombre des prophètes qu'a connus l'humanité. La doctrine selon laquelle ce sont les saints qui régissent le monde, chacun dans une juridiction territoriale déterminée, s'est répandue dans la société vers le XIII^e siècle. Elle a été formulée par Ibn 'Arabî, mais apparaît également chez d'autres auteurs soufis. Elle se traduit dans le vécu social par les titres que reçoivent certains saints, lesquels sont d'ordinaire réservés aux détenteurs du pouvoir temporel. Au Caire, par exemple, le cheikh Muhammad Hanafî (m. 1443) est appelé « le sultan » ou « le roi ».

Dans bien des cas, sultans et émirs semblent donner du crédit à ce gouvernement invisible. Ils y ont de toute façon intérêt, car les cheikhs ont un tel ascendant sur la société qu'il leur est difficile de s'opposer à eux. Le charisme d'un saint ou l'influence d'une *tarîqa* fortement implantée constitue une menace potentielle pour les pouvoirs temporels. En général, les dirigeants écoutent les conseils ou les reproches que leur adressent les cheikhs. On rapporte que le calife Hârûn al-Rashîd (m. 809) aurait pleuré de remords après avoir été admonesté par un saint. Les soufis sont ainsi parvenus à intercéder pour le peuple, voire à infléchir la politique des princes. Au XVI^e siècle, Ahmad Sirhindî aurait convaincu les souverains moghols d'abandonner la religion syncrétique adoptée auparavant par l'empereur Akbar. Ce soufi était affilié à la Naqshbandiyya, voie qui a toujours prôné à ses adeptes d'intervenir auprès des princes. D'autres soufis, au contraire, refusaient tout contact avec les dirigeants, considérés comme impurs.

Sultans et émirs cherchent à se ménager le pouvoir surnaturel des saints, car il pourrait se retourner contre eux. D'évidence, leur seul souci est parfois de légitimer leur pouvoir, dans une société qui a soif de sainteté. Certains, toutefois, sollicitent réellement l'assistance spirituelle des cheikhs et, tel le sultan mamelouk Baybars, font allégeance à un maître spirituel. Les Mamelouks, anciens esclaves turcs ou tcherkesses, ont accueilli le calife abbasside au Caire, après le sac de Bagdad en 1258, afin qu'il serve de caution morale à leur pouvoir. S'ils contrôlent la mystique des *khânqâh*, ils fréquentent à titre individuel les *zâwiya* et défendent les soufis contre les juristes. Le mariage entre dynastie temporelle et soufisme est consommé avec les sultans ottomans, qui imposent les thèses d'Ibn 'Arabî comme doctrine d'État et sont tous affiliés à une ou à plusieurs *tarîqa*.

Lecture suggérée

Le dialogue des traditions spirituelles : L'influence du soufisme sur l'Europe médiévale

6. Soufisme et réformisme (XVIII^e - XX^e siècles)

Les siècles ottomans sont souvent perçus comme une époque où la culture islamique se serait sclérosée. Les savants musulmans se contenteraient de commenter ou de résumer les ouvrages des anciens et le contrôle exercé par l'État ottoman sur la hiérarchie religieuse entraverait le dynamisme de la pensée. Le soufisme lui-même dégénérerait en une religion populaire où superstition et charlatanisme feraient bon ménage et les pseudo-mystiques, abusant de la crédulité publique, seraient alors florissants. Le premier santón venu serait consacré « pôle des saints » et le « fou de Dieu » au comportement extravagant attirerait davantage que le soufi de bonne tenue. Depuis le XV^e siècle, il est vrai, le soufisme et la culture islamique en général connaissent un tassement et des maîtres sont dès lors poussés par un vent de réforme. Le cheikh 'Alî Ibn Maymûn Fâsî (m. 1511), par exemple, se définit comme un strict muhammadien, et vitupère contre la corruption des ulémas et la dégénérescence du soufisme. Mais force est de constater que ce type de réquisitoire est brandi depuis des siècles par les maîtres, dans le but sans doute de revigorer l'aspiration des novices (Geoffroy⁵¹).

⁽⁵¹⁾E. Geoffroy (2007). « La voie du blâme : une modalité majeure de la sainteté en islam, d'après l'exemple du cheikh 'Alî Ibn Maymûn al-Fâsî (m. 917/1511) ». Dans *Saint et sainteté dans le christianisme et en islam – Le regard des sciences de l'homme* (dirigé par N. Amri et D. Gril). Paris : Maisonneuve & Larose (p. 139-149).

Commentaire

Nous avons relativement développé les chapitres portant sur le soufisme tardif. De la sorte nous voulons réagir contre une vision, désormais surannée, d'un soufisme « classique », apogée de la mystique musulmane, qui s'arrêterait pour certains au X^e siècle et irait tout au plus jusqu'au XIII^e siècle ; cet âge d'or serait alors suivi d'une longue période de déclin. Cette vision, pensons-nous, est trop tributaire du découpage historiographique occidental.

La période ottomane présente en effet des aspects positifs. Ulémas et soufis vivent de plus en plus en osmose et la pensée mystique fait désormais partie de la culture islamique. La figure d'Abd al-Ghanî Nâbulusî (m. 1731) en témoigne. Esprit indépendant bien qu'il soit rattaché à deux voies initiatiques, il écrit dans les différentes branches du savoir islamique et se distingue dans la poésie, la relation de voyage et le soufisme, où il apparaît comme un interprète autorisé d'Ibn 'Arabî.

6.1. La quête de la pureté originelle (XVIII^e - XIX^e siècles) : soufisme et wahhabisme

Au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles, le monde du soufisme connaît une effervescence comparable à celle des XII^e et XIII^e siècles. Ce « renouveau », qui accompagne un réveil de l'islam et la troisième vague de son expansion, est

avant tout une **réaction**. L'affaiblissement des grands empires musulmans (ottoman, séfévide, moghol), la domination toujours plus affirmée de l'Europe, l'usure des sociétés musulmanes et les déviations qui les entacheraient : nombreux sont les chefs musulmans à imputer ces fléaux au déclin de la pureté religieuse.

Depuis le désert d'Arabie, le **mouvement wahhabite**, fondé par Ibn 'Abd al-Wahhâb (m. 1792), impose le **retour à un islam** supposé **originel**, délivré des innovations et des superstitions. Le **soufisme réformiste**, qui voit le jour au même moment, participe à ses débuts du même élan d'épuration. L'un et l'autre demandent que les sociétés musulmanes reviennent au modèle de la première communauté de Médine afin qu'elles vivent en conformité avec les principes de l'islam et la Sharia. Ils se montrent intransigeants dans la pratique de la religion et se réclament d'Ibn Taymiyya, qui restreignait le soufisme à sa dimension éthique. Ils proscrivent également l'imitation servile en matière juridique (*taqlîd*) et réclament la réouverture des « portes de l'*ijtihâd* », censées avoir été fermées vers le X^e siècle. Comme les wahhabites, les soufis réformistes condamnent vigoureusement certaines pratiques confrériques spectaculaires et la religion populaire qui a éclos autour des tombes des saints ; ils veulent également réagir contre le relâchement de la discipline initiatique.

La comparaison, cependant, s'arrête là, car les affinités entre **wahhabisme** et **soufisme** ne peuvent être que contingentes. Sur le fond, **les deux mouvements s'opposent totalement** et leurs divergences vont s'accroître avec le temps. On s'en rend mieux compte aujourd'hui : l'islam sec et frustré prêché par les wahhabites a pour ennemi naturel le soufisme et l'État saoudien n'a pas hésité à soutenir ou à promouvoir la lutte armée contre les milieux mystiques. Les wahhabites sont réfractaires à toute dimension intérieure de l'islam, à toute valeur symbolique des rites. Refusant d'admettre que les maîtres soufis puissent exercer une direction spirituelle sur les fidèles, ils ont toujours blâmé la vénération que les disciples ont pour leurs cheikhs. À leurs yeux, la place très particulière que tient le Prophète chez les soufis relève du *shirk*, du fait d'« associer » d'autres que Dieu dans l'adoration.

6.2. Le nouveau soufi

Dans leur quête du retour aux sources, les **soufis réformistes** se réfèrent plus que jamais au Prophète. Ils redécouvrent la discipline du Hadith et prônent une « **Voie muhammadienne** » (*tarîqa muhammadiyya*) transcendant les différentes voies initiatiques. Cette expression, implicite dans le soufisme antérieur, apparaît vers le XVI^e siècle et devient récurrente dans le soufisme réformé. Se présentant volontiers comme muhammadiens plutôt que comme qâdirî ou naqshbandî, et bien qu'ils restent affiliés à une ou plusieurs voies initiatiques, les soufis réformistes se rattachent directement à l'entité spirituelle du Prophète, au point que certains affirment le rencontrer « en chair et en os ». Selon Muhammad Sanûsî, l'adepte de la Voie muhammadienne doit penser à

tout moment au Prophète, il doit l'imiter en toute chose, prononcer constamment des formules de bénédiction à son adresse ; son cœur, en s'étant absorbé dans la contemplation de l' « essence muhammadienne », pourra voir le Prophète dans son apparence physique. Cette relation directe au Prophète a fait frémir maints « juristes », car elle place le mystique à la source de la Loi, en amont des écoles de jurisprudence (*madhâhib*), de leurs querelles et de leurs mesquineries. Elle a pour fruit l'*ijtihâd* soufi, auquel invitaient Suyûtî et Sha'rânî, et qui fait l'économie des intermédiaires qui entraveraient la relation du croyant au Prophète.

Les signes du renouveau soufi sont quasiment identiques de l'Inde au Maghreb : ils se caractérisent par une épuration de la vie mystique fondée sur la Shari'a et le modèle muhammadien, par un réformisme sociopolitique militant, en réponse à la pénétration occidentale, par une expansion numérique des *tarîqa* et une organisation relativement centralisée. Il ne s'agit nullement d'un mouvement panislamique concerté : les réponses divergent selon les individus et au gré des circonstances. Ce mouvement a été qualifié, il y a quelques décennies, de néo-soufisme, ce qui laisse supposer une rupture par rapport à l'enseignement des maîtres « médiévaux » (jusqu'au XV^e s.). Il n'en est rien car les **soufis réformistes** puisent chez **Ibn 'Arabî** la **doctrine intérieure** et chez **Ibn Taymiyya** la **rigueur extérieure**. Shâh Walî Allâh par exemple (m. 1762), précurseur des réformistes indiens musulmans, recourt comme Ibn Taymiyya à l'*ijtihâd* et rejette le culte des saints ; il continue pourtant de vénérer Ibn 'Arabî, appelant à une interprétation plus exacte de la doctrine de l' « unicité de l'Être ». Même Sayyid Ahmad Barelwî (m. 1831), qui mène dans le nord de l'Inde une action missionnaire d'envergure et cherche à libérer le pays des Britanniques en fondant un semblant d'État islamique, n'en reste pas moins un cheikh naqshbandî traditionnel.

6.3. Voies rénovées, voies nouvelles

Pour bien des maîtres soufis, la réforme est avant tout intérieure. Elle vise à recentrer les aspirants sur les principes essentiels de la Voie, en dépouillant leur pratique de ses scories. Le cheikh marocain 'Arabî Darqâwî (m. 1823), par exemple, met l'accent sur le travail spirituel et non sur la théorie du soufisme. Son enseignement rappelle celui des maîtres du passé : en ce domaine, l'originalité n'a aucun sens car les plus grands saints ont pour seule mission de vivifier la tradition spirituelle dans laquelle ils s'inscrivent. De tempérament extatique, Darqâwî prône la voie du détachement et ses disciples, les Darqâwa, mènent souvent une vie errante, portant un bâton à la main et un gros chapelet autour du cou. Nombreux au Maroc et dans l'ouest algérien, ils ont résisté à la présence française jusqu'au début du XX^e siècle. Mais au-delà, Darqâwî a donné une nouvelle impulsion à la Shâdhiliyya et les différentes branches qui en sont issues (Darqâwiyya, Madaniyya, Yashrûtiyya, 'Alawiyya...), très vivantes aujourd'hui encore, ont essaimé jusqu'en Indonésie.

Référence bibliographique

'Arabî Darqâwî. *Lettres sur la Voie spirituelle (al-Rasâ'il)*, traduites et annotées par M. Chabry, Asnières : La Caravane, 2004.

Un cheikh syrien, Mustafâ Bakrî (m. 1749), est à l'origine d'une ample réforme au sein de la Khalwatiyya ; il en résulte un mouvement d'expansion de la voie, qui connaît elle aussi des prolongements initiatiques jusqu'en Asie du Sud-est. Les disciples directs de Bakrî en Égypte, les cheikhs Hifnî et Dardîr (seconde moitié du XVIII^e s.), sont des ulémas réputés d'al-Azhar ; ils s'en prennent aux pratiques confrériques et interviennent directement dans la vie politique et sociale. Cet esprit de réforme anime toujours les représentants actuels de la Khalwatiyya.

Chez les Naqshbandis, le renouveau vient de Mawlânâ Khâlid (m. 1827). Formé dans les sciences exotériques, ce cheikh kurde s'établit à Damas où il adopte la ligne réformiste d'un autre grand naqshbandî, Sirhindî. Il enrichit la *tariqa* de nouvelles méthodes initiatiques ; il exige par exemple des disciples qu'ils s'orientent intérieurement vers sa personne et non vers ses représentants dans les provinces. Comme Sirhindî, il fait pression sur les dirigeants afin qu'ils ramènent les musulmans à une observance plus stricte de la Sharia, seul moyen à ses yeux de renforcer l'islam face aux puissances chrétiennes montantes. Il rallie à sa cause les ulémas de Syrie, qui le pressentent comme le « rénovateur du XIII^e siècle de l'Hégire ». Un de ses disciples, le grand savant hanafite Ibn 'Âbidîn (m. 1836) valide, à l'encontre du wahhabisme naissant, les visites aux tombes des cheikhs et la hiérarchie ésotérique des saints. La Naqshbandiyya-Khâliidiyya pénètre rapidement dans le Caucase (Daghestan, Tchétchénie), où elle structure la lutte contre l'envahisseur russe. Imâm Shâmil (m. 1859), l'un des principaux opposants à cette occupation, reste fidèle aux grandes options de cheikh Khâlid. En concurrence avec la Qâdiriyya, la Khâliidiyya a permis au soufisme de jouer un rôle majeur dans la région à partir du milieu du XIX^e siècle.

La **figure majeure** du **renouveau soufi** est sans conteste Ahmad **Ibn Idrîs** (m. 1837). Après avoir étudié les sciences islamiques à Fès, celui-ci s'affilie à plusieurs branches de la Shâdhiliyya, bien ancrée dans cette métropole de l'islam. Puis il s'établit à La Mecque qui est alors, avec Médine, la plaque tournante des soufis réformistes. Il prône l'affiliation directe au Prophète et la pratique de l'*ijtihâd* spirituel. Pour lui, le fidèle n'a pas besoin d'intermédiaires pour avoir accès au Coran et à la sunna. Son rejet des quatre écoles juridiques du sunnisme lui vaut l'ire des juristes mecquois, ce qui l'oblige à s'exiler dans la région d'Asîr, au Yémen. L'importance d'Ibn Idrîs ne réside pas tant dans son œuvre, modeste, que dans le rayonnement énigmatique de sa personnalité. Par son érudition et son souci de réforme intérieure, il tient en respect les wahhabites auxquels il est confronté. Le panislamisme dont il se réclame sera utilisé comme une dernière arme politique par le sultan ottoman 'Abd al-Hamîd (m. 1909). Il annonce l'appel pressant des ulémas réformistes à dépasser les divisions entre musulmans.

Plusieurs disciples d'Ibn Idrîs créent des *tariqa*, qui devaient transformer le paysage initiatique d'une partie du monde musulman, du Maghreb jusqu'à l'Asie du Sud-est. Le plus proche d'Ibn Idrîs est sans doute Muhammad Sanûsî (m. 1859). Né en Algérie, il acquiert lui aussi à Fès sa formation dans les sciences islamiques puis, en Arabie, prend Ibn Idrîs pour maître. À la mort de ce dernier, il implante la Sanûsiyya en Libye et dans les zones sahariennes voisines, où il s'emploie à réislamiser pacifiquement, hors de toute visée politique, les populations déshéritées de la région. La doctrine de Sanûsî est centrée sur la Réalité muhammadienne. Au début du XX^e siècle, les Sanûsis mènent le *jihâd* armé contre l'envahisseur italien en Libye, anglais en Égypte et français en Algérie et au Niger, d'où la « légende noire » dont les créditent les puissances coloniales (Triaud⁵²). La Sanûsiyya s'éteint progressivement en tant que voie initiatique et ne garde qu'un rôle institutionnel : en 1950, un cheikh de cette confrérie est promu roi de Libye ; il sera renversé par Kadhafi en 1969.

(52) J. L. Triaud (1995). *La Légende noire de la Sanûsiyya - Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français*. Paris : Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Plutôt qu'à former une petite élite, les nouvelles voies soufies cherchent à spiritualiser la pratique de l'islam sur une large échelle. Le prosélytisme de la Tijâniyya en est la meilleure illustration. Originaire de la région de Tlemcen, Ahmad Tijânî (m. 1815) étudie comme tant d'autres les sciences religieuses à Fès. Initié dans plusieurs voies, il voit en 1782 le Prophète en état de veille, qui lui enjoint de fonder sa propre *tariqa*. Revendiquant la fonction de « sceau des saints » (*khatm al-awliya'*), il présente la Tijâniyya comme l'accomplissement des voies initiatiques antérieures. Il impose aux adeptes de renoncer à toute autre affiliation et prétend que les disciples qui se démettent de leur engagement encourent une punition du ciel pouvant les mener à la mort. De telles exigences soulèvent les critiques de nombreux soufis et, bien sûr, des savants exotéristes.

Citation

Selon Amadou Hampaté Bâ, la Tijâniyya « joue, dans l'Islâm, le rôle que l'Islâm joue parmi les religions », c'est-à-dire qu'elle synthétise et parachève les voies initiatiques antérieures.

Amadou Hampaté Bâ (1980). *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le Sage de Bandiagara*. Paris : Seuil (p. 230).

Depuis Fès où il est protégé par le monarque chérifien, Ahmad Tijânî parvient à implanter sa voie dans tout le Maghreb en créant un vaste réseau de délégués (*muqaddam*). À l'exemple des maîtres shâdhilis, il ne recommande pas de renoncer aux biens de ce monde (*zuhd*), mais de pratiquer l'action de grâce (*shukr*) ; lui-même vit dans l'aisance. Après sa mort, la Tijâniyya se propage en Afrique de l'Ouest (Sénégal, Guinée, Mali) par l'intermédiaire d'adeptes tels que Hajj 'Umar Tal (m. 1864). Le mouvement d'adhésion à la *tariqa* y est si massif que Tal fonde un État islamique d'obédience tijânî, qui sera démantelé par les Français en 1893. Une branche dissidente, le hamallisme, née en Mauritanie, doit sa notoriété à certains de ses représentants : le cheikh Hamallah (m. 1943), qui se distingua de la voie mère par des pratiques particulières, puis subit les persécutions des Français, Tierno Bokar (m. 1940), « le sage de

(53) J. L. Triaud, D. Robinson (éditeurs) (2000). *La Tijâniyya, une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. Paris : Karthala.

Bandiagara », au Mali et son disciple Amadou Hampaté Bâ (m. 1991), mieux connu en France. La Tijâniyya reste à ce jour la voie initiatique majeure de l'Afrique subsaharienne (Triaud et Robinson⁵³).

6.4. *Jihâd mineur, jihâd majeur*

Au retour d'une expédition militaire, le Prophète avait dit à ses Compagnons : « Nous voici revenus du *jihâd* mineur pour nous livrer au *jihâd* majeur ». À ceux qui lui demandaient ce qu'est le *jihâd* majeur, il répondit : « Celui du cœur ! » ou, selon une variante, « **La lutte de l'être humain contre ses passions** » (Bayhaqî). **Pour les soufis, ce hadith instaure la supériorité de la lutte intérieure, spirituelle, sur le combat extérieur.** En effet, si l'armée adverse n'attaque que de façon sporadique, l'égo, quant à lui, harcèle sans cesse l'être humain (Geoffroy⁵⁴).

(54)E. Geoffroy (2002). *Jihâd et Contemplation. Vie et enseignement d'un soufi au temps des croisades.* Paris (rééd.).

Au XIX^e siècle, la présence des puissances coloniales suscite parmi les soufis maintes vocations à la résistance armée, car les projets de réforme et de réislamisation se heurtent à la volonté d'hégémonie des Européens. Dans la pratique, les positions divergent souvent au sein d'une même confrérie sur la conduite à adopter face aux Occidentaux. Si certains groupes tijânis ou qâdiris entretiennent de bonnes relations avec les Français, d'autres leur sont foncièrement hostiles. Nous évoquerons deux attitudes différentes dans la pratique du *jihâd*, celle du **mahdi soudanais** et celle de l'**émir Abd el-Kader**.

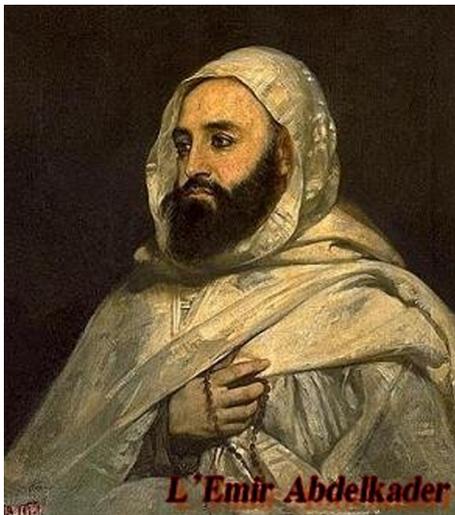
- **Le mahdi soudanais.** Né près de Khartoum, le jeune **Muhammad Ahmad** s'affilie en 1861 à une branche de la Khalwatiyya. Sa réputation de piété grandit rapidement et fait naître la jalousie de ses confrères, ce qui l'amène à rompre avec eux. Conquis en 1821 par Muhammad 'Alî, gouverneur d'Égypte, le Soudan subit alors une oppression économique et fiscale qui suscite un vaste mouvement de révolte, amplifié par le fait que Le Caire nomme au Soudan des hauts fonctionnaires chrétiens venant d'Europe ou d'Amérique. C'est dans ce contexte que Muhammad Ahmad traverse en 1881 une crise spirituelle à l'issue de laquelle il se proclame le mahdi attendu, fonction eschatologique qu'avaient déjà revendiquée plusieurs spirituels. Muhammad al-Mahdî demande à ses adeptes de ressusciter l'idéal de la première communauté de Médine et de respecter scrupuleusement le Coran et la sunna. Se présentant comme le « successeur de l'Envoyé de Dieu », il fonde un État et déclare le *jihâd* contre les Anglais, qui occupent l'Égypte et le Soudan à partir de 1882. Après leur avoir pris Khartoum, il meurt en 1885, mais ses disciples poursuivent son œuvre. Comme cela se produira souvent avec les mouvements soufis réformistes, cette œuvre sera récupérée par les nationalistes du XX^e siècle.

- **L'émir Abd el-Kader.** La vie de l'émir Abd el-Kader⁵⁵ (m. 1883) emprunte en quelque sorte un chemin inverse à celui du mahdi soudanais. Chez l'émir, nulle revendication, ni spirituelle ni temporelle, mais une investiture qu'il reçoit malgré lui. Défendant son pays contre les Français entre 1832 et 1847, il a su arrêter le *jihâd* mineur pour le transmuier en *jihâd* majeur, en conquête mystique, car il voyait dans l'un comme dans l'autre un effet de la Volonté divine qu'il convient d'apprécier en toute circonstance. Ses ennemis ne s'y sont pas trompés : derrière le « sabreur magnanime », Bugeaud avait discerné « une espèce de prophète » (Chodkiewicz⁵⁶). Au cours de sa captivité en France, qui se prolongea jusqu'en 1852, l'émir a pris conscience qu'il était chargé d'une mission, celle de « féconder la France de sa spiritualité pour que la France féconde l'Orient de sa technicité » (Étienne⁵⁷). Ceci explique la grande curiosité de l'émir à l'égard du progrès technologique, mais aussi l'intérêt qu'il a suscité jusqu'à nos jours en France, qui était appelée à devenir une « puissance musulmane ».

⁽⁵⁵⁾Voir l'excellente biographie dressée par Ahmed Bouyerdene : *Abd el-Kader – L'harmonie des contraires*, Paris, 2008.

⁽⁵⁶⁾Michel Chodkiewicz (1982). Introduction aux *Écrits spirituels* de l'émir. Paris (p. 15-16).

⁽⁵⁷⁾B. Étienne (1994). *Abdelkader*. Paris, couverture.



En 1853, Abd el-Kader émigre en Orient puis s'installe en 1855 à Damas, où repose Ibn 'Arabî. En effet, bien que rattaché à plusieurs voies initiatiques, il est d'abord le disciple, par-delà les siècles, du *Shaykh al-Akbar* avec lequel il communique, dit-on, dans le monde spirituel. L'émir connaît de fréquents états de « ravissement » (*jadhb*), observés par plusieurs témoins. Interprète autorisé d'Ibn 'Arabî dans son *Livre des Haltes* (*kitâb al-mawâqif*), il adapte la doctrine du maître au nouveau contexte. Pourfendant l'imitation en matière juridique (*taqlîd*), le fin théologien qu'il est redéfinit les rapports entre rationalisme et mystique en islam. Il exerce une grande influence chez les ulémas réformistes de Damas, mais il s'adresse avant tout à des élites futures, capables de restaurer l'islam dans sa dimension universaliste.

6.5. Le réformisme soufi au début du XX^e siècle : Amadou Bamba et le cheikh 'Alawî

La vague du soufisme réformiste ou réformé continue de s'étendre au début du XX^e siècle. La Murîdiyya, dont les adeptes sont connus en France sous le nom de Mourides, est très caractéristique de l'islam sénégalais. Dans le sillage des soufis réformistes précédents, le fondateur, **Amadou Bamba** (m. 1927), prend le titre de « serviteur de l'Envoyé de Dieu » et exalte le Prophète auquel ses disciples l'identifieront quasiment après sa mort. Il se refuse à toute résistance armée contre la France – ce qui ne l'empêche pas d'être exilé par l'occupant durant une quinzaine d'années – et positive la situation en prêchant la devise « travailler c'est prier » : forte de ses nombreux adhérents, la confrérie met en valeur des milliers d'hectares de plantations, organise la culture de l'arachide au Sénégal et contrôle diverses industries, d'où elle tire une grande puissance foncière. Cet engagement dans le monde a-t-il été préjudiciable au contenu initiatique de la voie d'Amadou Bamba ? Les Mourides sont estimés à l'heure actuelle à plus de deux millions. Ceux qui ont émigré en Occident sont souvent des vendeurs ambulants.

Il est à première vue surprenant que le cheikh **Ahmad 'Alawî** (m. 1934) figure parmi les « soufis réformistes », lui que ses disciples occidentaux comparaient à un « saint du Moyen-âge » ou à un « patriarche sémitique » (Cartigny⁵⁸). S'il fut bien un homme de la tradition, ceux qui l'ont côtoyé ont également vu en lui un « mystique moderniste » (Berque⁵⁹). Reconnu par beaucoup comme le « rénovateur du XIV^e siècle de l'Hégire », ce cheikh algérien, né à Mostaganem, réforme d'abord le soufisme de son époque en condamnant certaines pratiques confrériques et en recentrant sur l'essentiel, c'est-à-dire le *dhikr*, invocation du Nom de Dieu dont le cheikh surveille personnellement l'effet sur ses disciples, lors de retraites périodiques. Son charisme personnel et ses choix initiatiques l'amènent à se détacher, vers 1915, de la Shâdhiliyya-Darqâwiyya pour fonder sa propre branche, l'Alawiyya.

Pour réformer l'islam algérien, affaibli par le colonialisme français et les missionnaires chrétiens, le cheikh 'Alawî édite à partir de 1923 une revue hebdomadaire visant à redonner vigueur à la culture islamique de la région. Il fonde ensuite la première « association des ulémas algériens » avec des réformistes salafis tels qu'Ibn Bâdîs. Mais ceux-ci font rapidement sécession, créent leur propre association et leur propre journal, où ils attaquent le « maraboutisme » qu'ils ne savent – ou ne veulent – pas distinguer du véritable soufisme. Face à eux, le cheikh 'Alawî défend une vision spirituelle et ouverte de l'islam. Ibn Bâdîs changera d'ailleurs d'attitude à l'égard du soufisme avant de mourir. La spiritualité doit rayonner dans la société et, sous l'égide du cheikh, de nombreuses structures éducatives et caritatives voient le jour.

⁽⁵⁸⁾J. Cartigny (1984). *Cheikh Al Alawi - Documents et témoignages*. Paris : Editions les Amis de l'Islam (p. 51).

⁽⁵⁹⁾A. Berque (1936). « La Revue Africaine ». Alger (p. 691-776).

À l'instar de l'émir Abd el-Kader avec lequel il a de nombreux points communs, le cheikh témoigne d'une grande ouverture à l'égard des autres religions et de l'Occident. Il s'oppose pourtant à la naturalisation proposée par la France et milite pour un enseignement renforcé de la langue arabe. Comme chez l'émir, la doctrine de l'« unicité de l'Être » d'Ibn 'Arabî a fortement contribué à façonner l'universalisme du cheikh. Son influence initiatique s'est exercée dans plusieurs pays du Moyen-Orient, mais elle a surtout fécondé l'Occident à partir des années 1920 (Geoffroy⁶⁰).

Bien d'autres figures, moins connues ou plus lointaines, pourraient être évoquées pour montrer que les soufis ne vivent pas dans un quiétisme douillet, ce dont pourraient témoigner les ulémas réformistes qui, dans leur majorité, ont su reconnaître leur dette à l'égard du soufisme.

6.6. Le terreau soufi du réformisme salafi

Les **musulmans « réformistes »** contemporains qui conspuent le soufisme ont la mémoire courte. Leurs maîtres à penser sont tous issus de l'école du soufisme, qu'ils ont critiqué sur tel ou tel point, mais auquel ils n'ont cessé, pour la plupart, d'adhérer. **Ibn 'Abd al-Wahhâb**, le **fondateur du wahhabisme**, a été l'un des seuls à rejeter cet héritage et sa famille l'a désavoué publiquement lorsqu'il a appelé ses adeptes à profaner les tombes des Compagnons et des saints enterrés en Arabie. Sa doctrine, au demeurant, ne constitue pas une « réforme » de l'islam ; dictée par la mentalité fruste du bédouin du Najd (Arabie centrale), elle représente au mieux une vision littéraliste de cette religion.

En **Égypte**, apparaît vers **1890** le **courant de l'islâh**, la « réforme ». Les ulémas partisans de cette réforme sont aussi appelés **salafi** car ils veulent revenir à l'islam pur des « pieux devanciers » (*al-salaf al-sâlih*), c'est-à-dire des premières générations de musulmans, pour régénérer la religion et l'adapter à l'éthique du siècle. Or, en cette fin du XIX^e siècle, il est difficile de distinguer entre le milieu des ulémas et celui des soufis, ou encore entre islam « savant » et islam « populaire ». **Le soufisme constitue bien, en effet, « l'humus » d'où les réformistes sont issus** (Delanoue⁶¹) et ces tenants de la réforme cherchent à débarrasser le *tasawwuf* des coutumes et des superstitions qui, à leurs yeux, l'asphyxient.

L'initiateur du réformisme salafi au Proche-Orient, Jamâl al-Dîn Afghânî (m. 1897), a un fort penchant pour le soufisme. Sa volonté de régénérer l'islam est grandement inspirée par les textes spirituels des maîtres, qu'il commente durant ses cours. Son disciple Muhammad 'Abduh (m. 1905) est séduit, lors de leur première rencontre, par la lecture spiritualiste qu'Afghânî fait du Coran. 'Abduh s'est rattaché auparavant à la *tarîqa* Shâdhiliyya, où son grand-oncle exerce la fonction de cheikh. Il se plie à la discipline initiatique et rédige en 1874 *l'Épître sur les inspirations mystiques (Risâlat al-wâridât)* dans laquelle il reprend les thèses d'Ibn 'Arabî sur l'unicité de l'Être. Ce texte embarrassera les

⁽⁶⁰⁾E. Geoffroy (2002). « Le rayonnement spirituel du cheikh Al-Alâwî en Occident », paru dans les actes du colloque *Al-tarbiya wa l-ma'rifa fî maâthir al-shaykh Ahmad ben Mustafâ al-'Alâwî*, Mostaganem (Algérie) (p. 358-372).

⁽⁶¹⁾G. Delanoue (1982). *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle*. Le Caire : IFAO (I, 243).

salafis ultérieurs, au point que le principal élève d'Abduh, Rashîd Ridâ, ne l'inclura pas dans l'édition posthume des œuvres du maître ! Interpellé par la réalité politique et sociale de l'Égypte, 'Abduh se montre par la suite plus combatif que contemplatif, mais s'il critique certains aspects de la pratique soufie, il a toujours refusé d'imputer le déclin des pays musulmans à l'influence du *tasawwuf*, contrairement à beaucoup de ses épigones.

Son successeur à la tête du mouvement, Rashîd Ridâ (m. 1935), subit l'influence de la doctrine wahhabite et se montre moins ouvert à la spiritualité. Il fait toutefois l'éloge du soufisme strictement sunnite, voie d'éducation et de purification de l'âme et reprend à son compte cette parole d'un cheikh du X^e siècle : « Le soufisme consiste à réaliser en toi les nobles mœurs (*akhlâq*) ; plus tu les acquiers, plus tu progresses dans le soufisme ».

Quant à Hasan al-Bannâ' (m. 1949), le fondateur des Frères Musulmans, il a été un membre très actif, dans sa jeunesse, de la confrérie Husâfiyya, d'obédience shâdhilî. Le cheikh de cette voie, au sunnisme pointilleux, a imprimé chez le jeune homme le souci d'une complémentarité entre spiritualité et action (Ramadan⁶²). La charte de l'association des Frères Musulmans, née en 1928, stipule que le nouveau mouvement salafi a pour fondement « une réalité soufie ». À l'origine, le mouvement présentait en effet beaucoup d'analogies avec une *tarîqa* : les Frères prêtaient allégeance par un pacte (*bay'a*) à leur chef, appelé le « guide général » (*al-murshid al-'âmm*) ; en outre, ils récitaient une sorte d'oraison quotidienne (*wazîfa*) composée par Bannâ'.

⁽⁶²⁾T. Ramadan (1998). *Aux sources du renouveau musulman*. Paris : Bayard (p. 182).

Le mouvement s'est rapidement politisé et a adopté une position globalement hostile aux confréries. Ses attaques sont en grande partie imputables à la rivalité qui existait désormais entre les groupes salafis et les soufis. Les Frères Musulmans servent bientôt de modèle à la quasi-totalité des groupes islamistes, mais tous n'ont pas condamné le soufisme. Ainsi Sa'îd Hawwâ (m. 1989), Frère partisan de la lutte armée contre le régime de Hafez al-Asad, n'en était pas moins un soufi. Après de longues années passées en prison ou en exil, il continue à prôner un « soufisme salafi ». Il est l'auteur de plusieurs ouvrages destinés à promouvoir une mystique bien tempérée parmi les salafis pro-wahhabites, auxquels il reprochait leur fermeture à la dimension spirituelle de l'islam.

La pensée de l'Indien Muhammad Iqbal (m. 1938), le père du Pakistan qui se considérait comme le disciple de Rûmî, est à l'évidence plus universaliste. Iqbal a pour idéal spirituel « l'Homme universel » (*al-insân al-kâmil*), représentant de Dieu sur terre, doctrine dont il trouve la substance chez 'Abd al-Karîm Jîlî (XIV^e siècle). Ayant étudié en Europe, il reçoit également l'influence de la philosophie supra-rationnelle de Schopenhauer, de Nietzsche (le « Surhomme ») et de Bergson. Critiquant lui aussi les déviations du soufisme populaire, il ne cesse toute sa vie d'adhérer à la Qâdiriyya (Sirriyeh⁶³).

⁽⁶³⁾E. Sirriyeh (1999). *Sufis and Anti-Sufis*. Leeds : Curzon (p. 133).

Le théologien indien Abû l- 'Alâ' Mawdûdî (m. 1979), l'un des maîtres à penser de l'islam fondamentaliste au XX^e siècle, a étudié la mystique chez les soufis réformistes et il s'est même intéressé au théosophe chiite Molla Sadrâ (m. 1641). Pour lui, le soufisme fait partie de la Sharia ; il est indissociable du droit musulman dont il représente la dimension intérieure. S'il reconnaît la spiritualité de l'islam, il veut en éradiquer tout ésotérisme. Après avoir travaillé à la Constitution islamique du nouvel État pakistanais, il revient à la fin de sa vie à ses attaches premières dans la *tarîqa* Shistiyya, où il initie des adeptes.

On pourrait citer bien d'autres réformateurs au XX^e siècle qui, tantôt font fructifier leur héritage initiatique, tantôt développent un soufisme parallèle au sein de leur groupe d'allégeance. Sa'îd Nursî (m. 1960), par exemple, turc d'origine kurde, appelle ses partisans du mouvement Nurdju, proches des Naqshbandis, à la pratique du *dhikr*, tandis que le contemporain 'Abd al-Salâm Yâsîn, islamiste marocain issu de la Bushîshiyya, continue à se réclamer de la spiritualité du soufisme. Peut-on encore parler ici de *tasawwuf*? Il existe des critères objectifs tels que l'affiliation régulière à une lignée authentique, la pratique du *dhikr* et d'oraisons, etc. Mais la doctrine et les comportements varient considérablement au sein du soufisme et la récupération d'un groupe mystique par une idéologie politique ou messianique est toujours possible. Elle y trouve même un terrain favorable dans la mesure où une mouvance spirituelle, si elle ne respecte pas une sorte de déontologie de la Voie, a tendance à se dessécher ou à se radicaliser.

Quoi qu'il en soit, **soufis réformistes et réformistes salafis s'accordent généralement sur plusieurs points** : ils condamnent l'occidentalisation des esprits mais ne rejettent pas la technologie ; ils refusent d'être prisonniers des écoles juridiques ; ils en appellent, enfin, à diffuser le message de l'islam à travers le monde, ce qui entraîne un certain activisme sociopolitique. Sur ce point, il va sans dire, leurs stratégies varient considérablement d'un bord à l'autre.

6.7. Les confréries dans la modernité

Souvent stigmatisées par les modernistes, religieux ou laïcs, les confréries soufies ont dû opérer des mutations accélérées pour survivre, c'est-à-dire entrer dans le bal de la mondialisation. Dès le XIII^e siècle, la modalité confrérique alors en voie d'élaboration était moderne, voire futuriste par la dimension suprarégionale (« internationale » serait anachronique), transculturelle, des réseaux initiatiques qu'elle mettait en place. À la première vague de « mondialisation » de l'islam global (VII^e - IX^e siècles) succédait une seconde, d'inspiration soufie. Entre les XIII^e et XVI^e siècles, maintes confréries se sont diffusées dans une grande partie du monde musulman, jusque dans les zones les plus périphériques. Maniant aisément la dialectique entre l'identité locale et la perspective globale (ce qui était un trait de la civilisation islamique classique), elles ont aussi joué le rôle de passeurs entre les cultures et les religions. La dialectique entre le local et le global évoquait en effet chez les soufis d'autres

⁽⁶⁴⁾O. Roy (2002). *L'Islam mondialisé*. Paris : Seuil (p. 197).

⁽⁶⁵⁾J. O. Voll (2007). « Contemporary Sufism and Social Theory ». Dans *Sufism and the Modern in Islam*. Londres / New York: éd. par M. van Bruinessen et J. Day Howell, Tauris (p. 282).

types de relations qui leur étaient familières : l'unicité et la multiplicité, l'universel et le particulier, la Voie soufie au sens générique et la voie initiatique particulière ou « confrérie », etc. Comme le soulignent les auteurs de l'ouvrage collectif *Sufism and the Modern in Islam*, le soufisme confrérique, objectivement considéré, a largement su s'adapter à la modernité. Poussé par l'aiguillon du réformisme, il ne pouvait guère faire autrement... Le « transnationalisme » est un fait avéré chez beaucoup de confréries qu'il serait vain de citer et à l'heure d'Internet, leur mode de présence est de plus en plus globalisé et instantané (Roy⁶⁴). Certaines d'entre elles, loin d'être de simples éléments résiduels des sociétés pré-modernes, peuvent même être qualifiées de postmodernes, car elles tiennent compte dans leur comportement et leur enseignement du contexte psycho-social de la postmodernité de type occidental (Voll⁶⁵). Il ne s'agit pas uniquement de groupes relevant de la mouvance *New Age*, comme « l'Universel » de Pir Vilayat Khan, mais de confréries qui restent ancrées dans l'islam.

Ces « **néo-confréries** », selon la formule d'Olivier Roy, reflètent de façon patente « les phénomènes de globalisation, d'individualisation et d'occidentalisation » qui concernent l'islam en général. Elles se développent selon des formes modernes de religiosité, fondées sur l'adhésion individuelle et directe et non sur la médiation d'un groupe ; elles s'adressent à des sociétés décommunautarisées, créant de ce fait de nouveaux réseaux de solidarité.

L'un des traits saillants du néo-confrérisme est qu'il agit de plus en plus à partir des classes sociales urbaines, moyennes ou élevées, et souvent dans leur composante féminine. Un exemple connu est celui des Qubaysiyya syriennes : d'obédience naqshbandi⁶⁶, cette organisation qui ressort du féminisme musulman a pour objectif d'islamiser – ou de ré-islamiser – la société, en touchant plus particulièrement les femmes appartenant à un milieu social et culturel évolué et en créant un réseau professionnel très étendu. Le rôle éducatif des Qubaysiyya s'incarne dans les écoles privées qu'elles gèrent à Damas et qui sont parmi les plus cotées de la ville. Mais cela est également vrai en Indonésie, où les soufis sont reliés à différents réseaux de « services » spirituels, depuis les mosquées proposant une rééducation aux adultes, jusqu'aux centres de santé alternative, ou encore aux groupes de psychologie spirituelle (Bruinessen et Howell⁶⁷). En Turquie, où la Naqshbandiyya sous toutes ses formes connaît un prodigieux développement ; en pays arabe, où la réislamisation s'opère souvent sous l'égide d'un soufisme tempéré, au Maroc en particulier, où la bourgeoisie occidentalisée, après s'être essayé à des disciplines extrême-orientales (yoga, zen...), redécouvre l'islam soufi *via* la Butchichiyya ; en Occident bien sûr, où le brassage culturel, les aspirations de la jeune génération et l'action d'intellectuels convertis modifient profondément le comportement des *tarîqa* traditionnelles composées d'immigrés. Nombre de réformistes musulmans et d'orientalistes occidentaux ont longtemps partagé la vision d'un soufisme se

Référence bibliographique

O. Roy (2002). *L'Islam mondialisé*. Paris (p. 137).

⁽⁶⁶⁾ Les femmes qui en sont membres sont en effet rattachées à une branche majeure de la voie Naqshbandiyya en Syrie.

⁽⁶⁷⁾ M. van Bruinessen et J. D. Howell. Introduction à *Sufism and the Modern in Islam*. (p. 15).

réduisant à une forme de religiosité populaire, souvent rurale et donc rétrograde, alors que la théologie et le droit étaient l'apanage des citadins lettrés. Cette vision est largement dépassée et donc elle-même rétrograde.

Vers les années 1970, ceux qui prophétisaient la mort du soufisme, notamment dans sa forme confrérique, s'étaient déjà fourvoyés. Or, depuis, tous les observateurs s'accordent à reconnaître qu'il y a une **résurgence générale du soufisme**, en pays musulman comme en Occident, un regain d'intérêt pour sa pensée comme pour ses manifestations confrériques – ou néo-confrériques. La modernité sécularisée de type occidental a accouché d'une postmodernité a priori contradictoire : elle a donné naissance à la fois à des réactions religieuses fondamentalistes ou extrémistes en ce qui concerne l'islam et à un retour de la spiritualité, auquel participe pleinement le soufisme. En tout état de cause, elle n'a pas réussi à estomper la vivacité du soufisme turc, en butte pourtant avec un sécularisme d'État. Les projecteurs médiatiques se focalisent bien sûr sur ce qui « fait scandale » aux yeux de l'Occident, c'est-à-dire l'islamisme, mais l'on devrait prêter plus d'attention aux projets à teneur spirituelle tels qu'en porte le soufisme, parce qu'ils sont tournés vers l'avenir.

L'enjeu et la difficulté pour beaucoup de groupes soufis qui veulent appri-voiser la modernité et non la subir, consistent à ne pas se vider de leur substance initiatique tout en engageant leur éthique au service des grandes causes contemporaines. Ce qui distingue les groupes soufis, ou spirituels en général, des groupes « séculiers », c'est bien la conscience que toute militance en faveur de l'homme ou de la planète trouve son énergie et sa source dans la spiritualité. En vertu du caractère universaliste de l'islam et de la mondialisation accélérée que nous vivons, l'éthique soufie a vocation à investir tous les domaines de la vie humaine. Le *Festival de la culture soufie*, fondé à Fès par Faouzi Skali en 2007, joue à cet égard un rôle de plate-forme, qui permet aux divers intervenants d'échanger sur les applications de la vision soufie du monde dans l'*arène sociale*. Le monde de l'entreprise lui-même se montre de plus en plus concerné par cette quête de sens, par le « supplément d'âme » que peut apporter le soufisme dans les blocages de la raison utilitariste, la gestion des conflits humains, etc. Des méthodes de management éclairées par la spiritualité, telles que les pratiquent certains groupes soufis, sont ainsi testées en milieu d'entreprise. Mais faut-il être plus spirituel pour être plus efficace et donc plus rentable ? D'évidence, le soufisme doit éviter de devenir un succédané de *zen* à la sauce occidentale, destiné aux « cadres dynamiques » stressés.

Un autre domaine sensible qui implique pleinement le soufisme est l'écologie. Pour beaucoup de représentants du *tasawwuf*, il n'y a plus de démarche spirituelle authentique sans qu'y soit conjointe une conscience écologique. Selon l'optique soufie en effet, il est impossible de séparer l'état de la planète de notre état spirituel. L'expérience de « l'unicité de l'Être » (*wahdat al-wujûd*) interdit cette scission entre l'esprit et la matière, dualité d'où est issue précisément la crise écologique moderne. Ainsi la *tarîqa* 'Alâwiyya a-t-elle créé à Mostaganem (Algérie) la fondation *Djanatu-al-Arif*, « *Le Jardin du Connaissant* », qui se pré-

sente comme un « Centre Méditerranéen du Développement Durable ». Son dirigeant actuel, le cheikh Khaled Bentounès, intervient souvent de concert avec des écologistes renommés comme Jean-Marie Pelt ou Pierre Rabhi.

