

Le soufisme au quotidien

Eric Geoffroy

PID_00159340



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

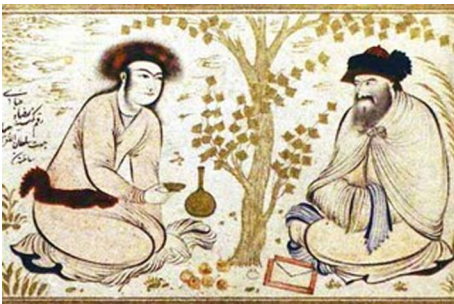
1. Maître et disciple	5
1.1. Une relation exigeante	6
1.2. La vénération	7
1.3. Un seul maître	8
1.4. Une seconde naissance	8
1.5. La psychologie soufie ou de la « science de l'âme »	10
1.6. Succession et délégation de l'autorité	12
2. Modalités et rites de rattachement	15
2.1. Les rites initiatiques	15
2.1.1. L' « investiture du manteau » (<i>khirqā</i>)	15
2.1.2. La « prise du pacte » (<i>'ahd, bay'a</i>)	15
2.1.3. L' « enseignement secret de formules d'invocation » (<i>talqîn</i>)	16
2.1.4. Du véritable aspirant au simple affilié	17
2.2. L'initiation <i>uwaysî</i>	17
3. Les méthodes initiatiques	19
3.1. L'invocation (<i>dhikr</i>)	19
3.1.1. La plus haute forme d'adoration	19
3.1.2. Les formules de l'invocation	21
3.1.3. Du <i>dhikr</i> de la « langue » à celui de la « conscience intime »	22
3.1.4. À voix haute ou en silence	23
3.1.5. Les séances collectives de <i>dhikr</i>	24
3.2. Poésie et musique spirituelles : le <i>samâ'</i>	26
3.2.1. L'écho de la parole divine	26
3.2.2. Subtilité et ambiguïté du <i>samâ'</i>	27
3.2.3. Une pratique conviviale, largement répandue	28
3.3. Litanies et oraisons	29
3.4. La « pérégrination » (<i>siyâha</i>)	33
3.4.1. Les modalités de la pérégrination	35
3.4.2. Les opposants à la pérégrination au sein du soufisme ...	37
3.5. La retraite (<i>khalwa</i>)	38
3.5.1. Règles de la retraite	39
3.5.2. Ne pas s'arrêter aux phénomènes surnaturels	41
3.5.3. La « retraite au milieu de la foule »	42

1. Maître et disciple

De son vivant, le **prophète Muhammad** a dispensé à certains de ses Compagnons un **enseignement ésotérique**. Ce qu'il disait au premier bédouin venu l'interroger sur l'islam n'avait aucune commune mesure avec les paroles qu'il tenait à Abû Bakr, par exemple. Il échangeait avec lui des propos allusifs qui restaient incompréhensibles pour les autres Compagnons. Les « Gens de la Banquette » (*ahl al-suffa*), qui vivaient dans la mosquée du Prophète et se consacraient aux dévotions, ont également bénéficié d'un enseignement particulier. Le Prophète répétait souvent qu'il faut adapter son discours à son interlocuteur et que toute vérité n'est pas bonne à dire. Le Compagnon Abû Hurayra fit cet aveu : « J'ai retenu de l'Envoyé de Dieu (Muhammad) deux vases de science. J'ai diffusé l'un ; si j'en avais fait autant du second, on m'aurait coupé la gorge ». Il faut donc distinguer entre la face exotérique du Prophète, « envoyé » à l'ensemble des créatures et ayant pris une apparence humaine abordable par tous, et sa face ésotérique, tournée vers Dieu, toute de sainteté.

Le soufisme, qui est la dimension intérieure, spirituelle, de l'islam, se vit comme un cheminement initiatique (*Tarîqa*), une voie étroite menant l'adepte de la superficie des choses, de la norme formelle (Sharia) à la réalité intérieure, ultime (*Haqîqa*) du monde, de la religion, de l'homme. Voie d'éveil, et de délivrance de nos propres illusions, le soufisme n'est pas une philosophie, mais une *praxis* dans laquelle la relation initiatique de maître à disciple joue un rôle fondamental.

En ce sens, les différents cheikhs soufis ont tous conscience de puiser leur influx spirituel (*baraka*) chez le Prophète ; ils ne font que le représenter dans cette humanité post-prophétique. Un auteur mystique a comparé les maîtres soufis à autant de lunes, qui réfléchissent sur terre la lumière du soleil qu'est le Prophète.



1.1. Une relation exigeante

« C'est par Dieu qu'on connaît les maîtres et non par les maîtres qu'on connaît Dieu », cette affirmation d'Ibn 'Arabî (m. 1240) ne dispense pas le novice de se mettre en quête d'un maître. Le parcours de la Voie, c'est-à-dire le périple intérieur conduisant l'homme prisonnier de son égo à l'état potentiel de l'« Homme universel », comporte en effet trop de tribulations et de périls pour être accompli seul. Très tôt, les cheikhs ont recommandé aux aspirants de se placer sous l'obédience d'un guide spirituel (*murshid*¹).

Abû Yazîd Bistâmî disait en ce sens : « Qui n'a pas de guide a Satan pour guide ». Le maître extérieur n'est que le miroir du « maître intérieur », du Soi vers lequel doit évoluer le soi, et le disciple éclairé peut trouver matière à enseignement dans toute la création. Il ne peut pour autant se passer d'un cheikh. Celui-ci s'impose par la situation d'exil dans laquelle se trouve l'homme ici-bas. Dans l'histoire du soufisme, même les saints « inspirés » ou extatiques ont eu un guide terrestre. Le novice qui prétend suivre la Voie sans maître est comme le malade qui veut se soigner sans médecin. Le cheikh est à la fois médecin des âmes, médiateur entre Dieu et l'homme, support de contemplation pour son disciple.

« Le rattachement à tel ou tel maître ne sert à rien » ; « il faut chercher seul et en soi-même » : ces formules abruptes de Bahâ' al-Dîn Naqshband (XIV^e siècle) ne doivent pas tromper, car elles ne visaient qu'à ébranler le conformisme qui sévissait dans le soufisme de son époque (Kharaqânî²). Et si des disciples d'Ibn 'Arabî ont vu dans la seule lecture de ses œuvres un support de réalisation suffisant, celui-ci revient à plusieurs reprises sur la nécessité, pour le commun des aspirants, de prendre un maître. Durant les premiers siècles de l'islam, remarque un cheikh, la fonction de maître éducateur ne s'imposait pas car les musulmans étaient encore immergés dans la présence prophétique. Par la suite, ce sacerdoce est devenu nécessaire.

Le Coran lui-même invite le fidèle à interroger ceux qui sont « experts » en Dieu (XXV, 59) et plus précisément les « gens du *dhikr* » (XVI, 43). Les soufis invoquent souvent ce verset : « Voilà ceux que Dieu a dirigés. Conforme toi donc à leur guidance » (VI, 90). « Le *shaykh* a le même rang parmi les siens que le prophète dans sa communauté », affirmait le Prophète. Le terme *shaykh* signifie également ici « chef », « ancien », mais un sens n'exclut pas l'autre. Les cheikhs assument donc la direction spirituelle qu'exerçaient les prophètes dans leur communauté, mais ils ne sont que les substituts du Prophète, qui est lui-même le Maître des maîtres. Comme l'énoncent notamment Ghazâlî (m. 1111) et Suhrawardî (m. 1234), la relation qui unit le cheikh et son disciple est à l'image de celle qu'entretenait le Prophète avec ses Compagnons. Le spirituel musulman ne peut espérer médiateur plus accompli que le Prophète, qui affirmait : « C'est mon Seigneur qui m'a éduqué et Il a parfait mon éducation ».

⁽¹⁾Le maître soufi est en général appelé *shaykh* ; en Iran et dans le sous-continent indien il porte le titre de *murshid* ou de *pîr*.

Référence bibliographique

Ibn 'Arabî. *Al-Futûhât al-makkiyya*. Beyrouth : éd. Dar Sader (II, 366).

⁽²⁾Kharaqânî. *Paroles d'un soufi*. Paris, 1998 (p. 65).

La relation de maître à disciple trouve un autre archétype dans la rencontre de Moïse avec Khadir, personnage énigmatique dont la vie est prolongée jusqu'à la fin des temps et dont la fonction est d'initier les prophètes et les saints. Dans le récit qu'en fait le Coran, Moïse montre tant d'impatience à saisir le sens du comportement de Khadir que celui-ci décide de prendre congé de lui. Ce message doit servir de leçon à tout novice : la relation initiatique est fondée sur la **soumission totale du disciple au maître** (Suhrawardî³, Jazâ'irî⁴). Le but n'est pas d'asservir le disciple, mais de le rendre « transparent », afin qu'il puisse être investi par l'état spirituel de son maître. L'égo du novice, en effet, s'érigeant en perpétuel interrogateur – pourquoi ceci, comment cela ? –, fait obstacle à la lumière et à l'amour divins qui effusent de son maître. « L'aspirant doit être entre les mains de son cheikh comme le cadavre entre les mains du laveur de morts » : cette formule attribuée à Sahl Tustarî (IX^e siècle) se retrouve dans tous les livres de soufisme. Ghazâlî emploie une autre image : le disciple doit s'attacher à son maître « comme l'aveugle qui marche au bord d'un fleuve ».

1.2. La vénération

Pour que cette soumission au cheikh soit efficiente, le disciple doit être convaincu que son maître est parvenu à la perfection spirituelle. Il doit le considérer comme un pôle, un aimant autour duquel il est comme en orbite. C'est en ce sens que de nombreux cheikhs laissent entendre que le maître est la véritable *qibla* (direction de La Mecque). Certaines voies ont d'ailleurs mis au point des techniques d'« orientation » du disciple vers son cheikh. Chez les Naqshbandis, la *râbita* établit un « lien » d'amour, qui crée une sorte de communication « télépathique » entre l'un et l'autre : le disciple se concentre mentalement sur l'image de son cheikh pour arriver à un état de ravissement extatique (*jadhba*) qui l'arrache à ce monde. Les exotéristes, et même certains soufis, reprochent à cette méthode de confiner à l'idolâtrie, car lorsque le disciple se figure intérieurement son cheikh tout en invoquant Dieu, est-ce qu'il n'« associe » pas (*shirk*) un être humain à la divinité ? Les défenseurs de la *râbita* invoquent des versets coraniques : « Ô vous qui croyez ! Craignez Dieu et recherchez les moyens d'aller vers Lui ! » (Coran, V, 35) ou « Ô vous qui croyez ! Craignez Dieu et soyez avec les êtres véridiques ! » (Coran, IX, 119). Ils s'appuient encore sur ce hadith : « Les meilleurs d'entre vous sont ceux qu'on ne peut voir sans se souvenir immédiatement de Dieu ».

La vénération du soufi pour son cheikh n'est qu'un support, qui témoigne de celle qu'il porte au Prophète et de l'adoration qu'il voue à Dieu. Pour autant, les critiques des exotéristes se conçoivent aisément lorsqu'elles visent des disciples se prosternant devant leur cheikh, ce qui a dû se produire. Les maîtres authentiques condamnent également ce type de comportement, même s'ils peuvent en justifier la symbolique ; ils rappellent que le guide spirituel n'est que « prémuni » (*malhfûz*) contre les péchés, tandis que le prophète jouit de l'impeccabilité (*'isma*). Les exotéristes ont critiqué une autre attitude qui prête

⁽³⁾Suhrawardî. *'Awârif*. Beyrouth, 1983 (p. 409).

⁽⁴⁾Abd al-Qâdir Jazâ'irî. *Le Livre des haltes*, trad. M. Lagarde. Leiden, 2000 (I, 562-565).

Voir aussi

On a vu l'histoire de Khadir dans le chapitre **La Loi (Sharia), la Voie (Tariqa) et la Réalité (Haqiqa)**

Référence bibliographique

Ghazâlî. *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*. Beyrouth, 1983 (III, 65).

⁽⁵⁾Ibn 'Atâ' Allâh. *La sagesse des maîtres soufis*, traduction et commentaire d'E. Geoffroy, Paris, 1998 (p.113).

à équivoque et qui n'est apparue que vers le XVII^e siècle, « l'extinction du disciple dans le maître » (*al-fanâ' fi l-shaykh*). Les soufis y voient un prélude à l'extinction de l'être humain dans le Prophète (*al-fanâ' fi l-rasûl*) et, au-delà, en Dieu (*al-fanâ' fi Llâh*). Par l'amour qu'il lui porte, le disciple en arrive à s'annihiler en son maître. Tel est le but de la relation initiatique, qui doit permettre l'osmose entre maître et disciple, le transfert de l'état spirituel du premier sur le second. « Je t'ai pris pour disciple uniquement afin que tu sois moi et moi, toi » ('Atâ' Allâh⁵). Cela explique que, selon un apparent paradoxe, le « serviteur » (*khâdim*) d'un cheikh devienne parfois son successeur. Dans la pratique, le maître est au service de ses disciples. On le considère comme un être « sacrifié », car sa fonction spirituelle est lourde et réclame qu'il soit toujours disponible.

1.3. Un seul maître

Le disciple peut côtoyer plusieurs maîtres avant de s'attacher à l'un d'entre eux. Des affinités d'ordre très subtil semblent déterminer son choix, bien qu'en réalité l'aspirant ou même le disciple confirmé, ne choisisse rien : « Cela fait vingt ans que je t'attends », dit le cheikh al-Fâsî à l'émir Abd el-Kader qui se présente à lui pour la première fois (Bouyerdene⁶). Un malade suivant les traitements de plusieurs médecins a peu de chance de guérir. De même, le disciple animé d'une véritable aspiration spirituelle (*himmâ*) prêtera obédience à un seul maître. À l'instar de la paternité charnelle, la paternité spirituelle est exclusive. « Le disciple qui a deux maîtres est comparable à une femme qui est entre deux hommes », affirme un adage. Un cheikh osait cette comparaison : « De même que Dieu ne pardonne pas qu'on adore autre que Lui, l'amour que l'on porte à son maître ne permet pas qu'on associe à celui-ci un autre maître » (Sha'rânî⁷). Un soufi peut être affilié à plusieurs confréries, mais il n'aura de véritable lien initiatique qu'avec un seul maître.

Pour certains, il ne convient pas à un disciple de se rendre chez d'autres maîtres que le sien sans sa permission ; d'autres au contraire encouragent leurs disciples à rencontrer tel ou tel cheikh. La règle, à cet égard, varie en fonction des époques et des milieux soufis. Parfois aussi un maître envoie un de ses disciples chez un autre cheikh, car il juge celui-ci plus apte à le faire progresser. Si le cheikh meurt avant que son disciple ait atteint la « réalisation » spirituelle, ce dernier doit prendre un autre guide. Mais le premier maître reste souvent irremplaçable et, après sa mort, son « entité spirituelle » (*rûhâniyya*) peut continuer à instruire un disciple avancé.

1.4. Une seconde naissance

Comme dans toute initiation, l'adepte passe par le double processus de la mort et de la renaissance. Ce protocole ne peut être observé que sous la conduite d'un cheikh qui « éduque » le disciple du début à la fin. Après l'« enfance » du disciple viendra sa maturité, la « virilité » spirituelle (*rujuliyya*) : les femmes

⁽⁶⁾A. Bouyerdene (2008). *Abd el-Kader - L'harmonie des contraires*. Paris (p. 188).

⁽⁷⁾Sha'rânî (1985). *al-Anwâr al-qudsiyya*. Beyrouth : Maktabat al-ma'ârif (I, 187).

⁽⁸⁾Ibn 'Atâ' Allâh. *La sagesse des maîtres soufis*, traduction et commentaire d'E. Geoffroy, Paris, 1998 (p. 294-295).

ont bien sûr accès à ce degré de réalisation ('Atâ' Allâh⁸). Tous les novices, cependant, n'arrivent pas au bout de l'initiation. Avant même d'accepter de diriger une personne, le cheikh évalue donc si celle-ci présente les prédispositions nécessaires et si elle est prête à payer le prix de l'initiation. Selon Sha'rânî, c'est là une condition nécessaire : il ne faut pas brader la Voie, dans l'intérêt même du disciple. Certains cheikhs éconduisent des aspirants ou les font attendre. Par le passé, une période probatoire s'imposait, allant de quarante jours à trois ans, mais le maître était seul juge.

Après avoir accepté le novice, le cheikh met sa sincérité et sa volonté à l'épreuve. Shiblî, dont le père était chambellan du calife, se vit imposer par Junayd (m. 911) d'aller mendier pendant une année au bazar. Plus près de nous, le jeune 'Arabî Darqâwî (m. 1823), également issu d'une famille noble, dut traverser la ville de Fès chargé de paniers de pruneaux. Pour des lettrés aussi distingués, la tâche était humiliante. De la même façon, les maîtres exigeaient souvent que les novices abandonnent leurs livres, car tous ces acquis risquaient d'obstruer leur contact direct avec le monde spirituel. Il ne s'agissait nullement de renier la science exotérique, mais de l'illuminer par la science intérieure.

Pour ceux qui s'engagent réellement sur la Voie, la période de noviciat peut être longue. Chez les Mevlevîs, disciples de Jalâl al-Dîn Rûmî (m. 1273), le nouveau venu devait passer mille et un jours au service de la communauté, pendant lesquels il se livrait à toutes sortes de tâches (nettoyage des lieux d'habitation, cuisine...). Certains maîtres sont les premiers à s'y plier. De nombreux textes soufis relatent que des aspirants ont pour la première fois vu le cheikh alors qu'il était en train de balayer les communs ou de laver les latrines de la *zâwiya*. Ghazâlî lui-même, la « preuve de l'islam », aurait effectué ces humbles besognes.

Dans le passé, l'éducation (*tarbiya*) était parfois rigoureuse. On rapporte que tel maître frappait ses disciples avec un bâton au point de leur rompre les os ou les assoiffait jusqu'à ce qu'ils obtiennent l'« illumination » (*fathi*). Tel autre envoyait son jeune disciple chez un cheikh lointain qui lui donnait une gifle salvatrice. Ces épreuves ne sont qu'un moyen, puisque l'éducation spirituelle n'a pas pour but d'épuiser le disciple, mais de le conduire à Dieu. C'est l'amour qui détermine la relation initiatique, « Le disciple doit pouvoir jouir des paroles que lui adresse son cheikh autant qu'il jouit pendant l'acte sexuel » (Sha'rânî⁹).

Père spirituel de son disciple, le cheikh demande parfois à celui-ci de considérer qu'il n'a plus de père biologique. Il est fréquent qu'un disciple avancé ressemble physiquement à son maître. Mais les images employées par les cheikhs évoquent plutôt la maternité et ceux-ci manifestent à l'égard de leur entourage une miséricorde et une mansuétude proprement maternelles. Abû l-Hasan Shâdhilî (m. 1258) se comparait à la tortue, qui élève ses petits par le regard. Le terme *tarbiya* (« éducation ») signifie « nourrir un enfant ». Le maître

⁹Sha'rânî (1985). *al-Anwâr al-qudsiyya*. Beyrouth : Maktabat al-ma'ârif (I, 173).

est souvent présenté comme une « mère nourricière » qui donne le sein et le disciple accompli est décrit comme « sevré ». Un cheikh du XX^e siècle donnait littéralement la bouchée à ses disciples.

L'éducation spirituelle emprunte divers canaux. Seuls certains cheikhs délivrent un enseignement doctrinal explicite, car l'état spirituel du maître a plus d'efficacité que sa parole ou sa plume. L'initiation se fait parfois à l'insu du disciple, par la vertu du silence, car « celui qui ne tire pas profit du silence des maîtres ne peut tirer profit de leurs paroles ». Le regard du maître prolonge en quelque sorte celui du Prophète sur ses Compagnons, qui a pour source le regard de Dieu sur Sa création : « Heureux ceux qui m'ont vu et heureux ceux qui ont vu ceux qui m'ont vu ». Les grands saints du passé, dit-on, pouvaient par leur simple regard amener tel ou tel à la sainteté : « Par Dieu, dit l'un d'entre eux, il me suffit de diriger une seule fois mon regard sur un être pour lui accorder la plénitude spirituelle » ('Atâ' Allâh¹⁰). À la différence d'un simple « directeur de conscience », le cheikh transmet à ses disciples – et par leur intermédiaire, à toute la création – le fluide spirituel (*baraka*) dont il est le dépositaire.

Si le maître soufi n'a pas vocation à enseigner la Loi exotérique, il s'y prête souvent car, dans bien des cas, il appartient au monde des ulémas. Un cheikh du XVI^e siècle affirmait que le guide spirituel doit connaître tous les statuts de la Loi islamique, mais il entendait sans doute par là qu'il devait les connaître par « dévoilement » spirituel (Sha'rânî¹¹). Selon les règles communes, le maître peut très bien n'avoir que des connaissances rudimentaires en matière de Sharia ; sa qualification est d'un autre ordre.

1.5. La psychologie soufie ou de la « science de l'âme »

La relation initiatique suppose deux principes : grâce à l'influx divin (*baraka*) dont il bénéficie, le cheikh apporte son « soutien spirituel » (*madad*) au disciple ; d'autre part, grâce à la connaissance de l'âme humaine qu'il a acquise par sa propre expérience, il peut appréhender chaque disciple de façon personnalisée. Les soufis ont élaboré une **science de l'âme** (*nafs*) et ont mis en œuvre cette connaissance à la fois inspirée et empirique dans une pédagogie initiatique. Alors que les juristes fixaient des lois et les théologiens des dogmes, les **maîtres soufis** mettaient au point une **méthode** visant à effectuer un « **travail** » **spirituel sur l'égo**. Cette connaissance a été transmise le plus souvent oralement, mais nous en avons la trace dans des textes qui, dès le IX^e siècle, traitent des « maladies de l'âme et de leurs remèdes¹² ».

Le soufisme, comme toute mystique, tend à **purifier l'âme** humaine. Ce processus de purification suppose une transformation de l'âme qui, selon le Coran, passe par trois degrés¹³. « L'âme qui incite au mal », c'est-à-dire aux instincts inférieurs et aux passions, doit progressivement faire place à « l'âme qui ne cesse de blâmer » son propriétaire pour ces penchants et aspire à la lumière.

⁽¹⁰⁾Ibn 'Atâ' Allâh. *La sagesse des maîtres soufis*, traduction et commentaire d'E. Geoffroy, Paris, 1998 (p. 113).

⁽¹¹⁾Sha'rânî (1985). *Durar al-ghawwâs*. Le Caire : Dar al-Ma'rifa (p. 94).

⁽¹²⁾Titre d'un ouvrage de Sulamî, traduit par A. Zein, Milan, Arche, 1990.

⁽¹³⁾Les références coraniques concernant ces trois degrés de l'âme sont respectivement : XII, 53; LXXV, 2, et LXXXIX, 27-30.

À l'issue de ce combat intérieur, elle deviendra « l'âme apaisée », épurée, transparente, ne se posant plus en obstacle à la Présence. C'est l'un des buts assignés par la sagesse suivante, parfois attribuée au Prophète : « Celui qui se connaît [ou connaît son âme], connaît son Seigneur ». Cette parole a été interprétée différemment par les uns et les autres, en fonction de leur degré spirituel.

Les plus sévères à l'égard de l'âme humaine furent les Malâmatis, pour lesquels il faut lutter sans défaillir contre l'âme obscure, pratiquer le *jihâd* contre celle qui « prend sa passion pour une divinité » (Coran, XXV, 43). D'autres soufis ont considéré qu'il ne fallait pas mettre l'âme à mort, mais plutôt la dompter ou l'appivoiser, car chaque homme, qu'il le veuille ou non, est un mélange d'états supérieurs et d'états inférieurs. Certains, enfin, virent dans l'âme un effet de l'illusion, sur lequel il ne faut pas s'attarder puisque seule la *nafs* divine, le Soi, est véritablement. Dans la lutte contre les vices de l'âme, les prescriptions varient grandement d'un maître à l'autre. Ceux qui avaient une tendance ascétique préconisaient d'affamer l'âme charnelle afin qu'elle lâche prise, mais en général les soufis ont insisté sur les vertus de l'invocation (*dhikr*).

L'ambivalence qui caractérise l'âme est voulue par Dieu puisque, selon l'islam, Il est à l'origine du bien comme du mal. Les soufis ont ainsi soulevé la délicate question du rôle de Satan – ou Iblîs – dans la conscience humaine. Le Coran relate comment les anges, d'abord surpris par cet effet de la volonté divine, acceptèrent de se prosterner devant Adam, cet homme qui allait « répandre le mal et verser le sang ». Iblîs, qui n'adorait que Dieu et connaissait le devenir de l'humanité, refusa de se prosterner (Coran, II, 30-34). Déchu par Dieu pour son insoumission, il fut dès lors voué à tenter l'homme. Voyant en lui un ange gnostique, certains soufis s'apitoient sur son destin tragique et font de lui, avec le Prophète, le plus parfait des monothéistes, instrument de la colère divine dans l'humanité, tandis que le Prophète est l'instrument de la Miséricorde.

Pour la plupart des maîtres cependant, cette réhabilitation d'un Satan promu martyr n'est accessible qu'à ceux qui ont dépassé la dualité du bien et du mal et ont compris l'essence des contraires. Elle est périlleuse pour le commun des spirituels et à fortiori des fidèles, car Satan est l'ennemi de l'homme, comme le rappelle souvent le Coran. Son orgueil aveugle – « Je suis meilleur que lui [l'homme] » (Coran, VII, 12) – va à l'encontre de la soumission demandée au croyant, mais aussi de l'« extinction » du mystique en Dieu. Si la *walâya* (« sainteté ») est proximité de Dieu, le terme arabe *shaytân* (Satan) porte en lui l'idée de séparation et d'éloignement. « Ni Ma terre ni Mon ciel ne Me contiennent ; seul Me contient le cœur de Mon serviteur croyant » : ce seul *hadîth qudsî* suffit à démentir le mépris qu'Iblîs a pour l'homme.

Bien que Dieu n'ait accordé aucun pouvoir réel à Iblîs (Coran, XV, 42 et XVII, 65), le cœur de l'homme est bien l'arène où se déroule un combat permanent entre Dieu, assisté par l'ange, et Iblîs, assisté par l'âme charnelle. Les armes employées de part et d'autre sont les pensées adventices (*khawâtîr*) qui assaillent l'homme. On assigne usuellement à celles-ci quatre origines : divine, angé-

Référence bibliographique

Ibn 'Atâ' Allâh. *Hikam*, sagesse n° 151.

lique, égotique ou satanique. En général, le disciple n'a pas assez de discernement pour en entrevoir la source. Et si les mauvaises suggestions provenant de Satan sont légion pour ce qui touche la vie temporelle, elles revêtent un caractère plus pervers dans la vie spirituelle. « Évidente et claire est la satisfaction de l'égo dans la désobéissance, dit Ibn 'Atâ' Allâh, mais elle est cachée et sournoise dans l'obéissance [c'est-à-dire les œuvres d'adoration]. Or la guérison de ce qui est caché est difficile ». Iblîs, dit-on, peut se manifester en pieux fidèle, en mystique averti, en cheikh séduisant... C'est pour cette raison que, dans certaines voies, il était demandé au disciple de livrer à son maître toutes ses pensées et visions. À l'inverse de la plupart des thérapies actuelles, cette « analyse », qui visait à structurer vers le haut la personnalité du disciple, reposait sur une alchimie spirituelle entre maître et disciple.

Le Coran évoque à plusieurs reprises l'importance des rêves (*manâm*) et des visions (*ru'yâ*). Le Prophète lui-même leur accordait une attention particulière et interprétait les rêves de ses Compagnons. La vision de son corps spirituel, durant le sommeil ou en état de veille, est toujours pour l'initié un signe majeur. Rêves et visions représentent pour les soufis un mode de participation à la prophétie puisque, selon un hadith, la vision est la quarante-sixième partie de la prophétie. Ils se produisent dans le « monde imaginal » (*'âlam al-khayâl*), appelé encore « monde des symboles » (*'âlam al-mithâl*), intermédiaire entre notre monde sensible et celui des réalités divines. Ils permettent aux initiés d'avoir accès au monde invisible, d'être instruits par les prophètes, par Khadir, par les saints du passé ou contemporains. Avant de s'engager à l'initier, le cheikh analyse parfois les rêves de la personne qui désire se rattacher. Chez les Khalwatis, les disciples sont initiés aux sept Noms divins en fonction de leur expérience onirique. Qu'il s'agisse des pensées adventices ou des rêves, l'analyse a toujours pour but de libérer l'esprit de l'aspirant, afin que celui-ci procède, par une maïeutique éprouvée, à son propre « accouchement ».

1.6. Succession et délégation de l'autorité

Le Prophète, à l'heure de sa mort, ne plaça Abû Bakr à la tête de la communauté que de façon très allusive. Il est rare qu'un cheikh désigne expressément son successeur, comme s'il préférerait laisser le ciel décider : la Voie n'est pas sa possession ; elle vient de Dieu et retourne à Lui. L'absence de désignation peut signifier aussi que le maître n'a pas trouvé parmi ses disciples quelqu'un qui soit apte à lui succéder ou que celui sur lequel son choix s'est porté ne serait pas accepté par les autres disciples après sa mort. Grande est la stupeur des disciples lorsqu'il arrive que le cheikh investisse un nouveau venu, un disciple très effacé, un serviteur... Celui-ci s'impose alors difficilement et est parfois purement et simplement écarté. Si le cheikh défunt n'a désigné personne, soit personne ne revendique la succession et la voie s'éteint ou sommeille pour ressurgir éventuellement par la suite, soit, le plus souvent, se présentent plusieurs candidats, qui étaient des proches disciples ou des représentants du maître. La

compétition peut être rude, car chaque prétendant allègue de paroles ou de gestes du cheikh défunt qui trancheraient en sa faveur et revendique l'exclusivité de son héritage. « Tout homme goûte la jalousie », dit à ce propos Sha'rânî.

Même lorsque le cheikh a stipulé le nom de son successeur dans un document écrit ou oralement devant ses disciples, il se trouve souvent des dissidents pour contester ce choix et faire scission. Ces conflits d'autorité, qui provoquent parfois la création d'autres branches de la voie initiatique, permettent cependant une diversification des tempéraments et des modalités au sein de la Voie.

La dévolution héréditaire de la fonction de cheikh a très tôt coexisté avec la succession purement spirituelle, notamment afin d'empêcher la compétition entre disciples. Dès le XI^e siècle, il arrivait qu'un maître désigne son fils ou son neveu : ce fut le cas d'Ibn Abî l-Khayr, puis de Jîlânî, de Rifâ'î, de Ni'matul-lâh... De véritables dynasties familiales sont ainsi apparues, perdurant parfois pendant des siècles. Ce fut le cas, par exemple, des Jîlânî à Bagdad, des Wafâ ou des Bakrî au Caire. En effet, il est généralement admis que la transmission héréditaire véhicule la *baraka* muhammadienne et les saints fondateurs des ordres soufis sont souvent des descendants du Prophète. Ce principe permet de limiter les querelles de succession et d'éviter la dispersion du patrimoine foncier acquis par la confrérie. En contrepartie, il présente le danger d'installer la routine et d'affaiblir la teneur initiatique. Il constitue toujours un défi pour le successeur d'un maître au charisme affirmé. Dans d'autres confréries, les cheikhs sont élus par une sorte de « conseil des sages », formé des disciples les plus avancés ou les plus anciens : leur choix sera déterminé par ce que chacun aura reçu du monde onirique. Les disciples du cheikh défunt devront alors renouveler leur pacte d'allégeance.

Parmi les voies initiatiques nées aux XII^e et XIII^e siècles, certaines se sont rapidement développées et leur extension a nécessité une délégation de l'autorité spirituelle. Celle-ci fut d'abord informelle : un maître envoyait quelques proches disciples dans des régions qui lui semblaient propices à l'épanouissement de la voie ; d'autres fois, sa renommée attirait des disciples de différentes contrées qui, après avoir séjourné un temps auprès de lui, repartaient dans leur pays d'origine où ils dispensaient l'enseignement du cheikh et, éventuellement, initiaient des novices. Le procédé s'est institutionnalisé à partir du XV^e siècle, lorsque le soufisme est devenu un « phénomène de masse ». Les maîtres ont alors nommé des représentants (*khalîfa*, *muqaddam* au Maghreb) soit auprès d'eux pour les seconder si les disciples étaient nombreux, soit dans les différentes provinces où la voie s'était implantée. Ils rendaient visite régulièrement aux communautés disséminées ici et là. De nos jours, il n'est pas rare qu'un cheikh ait des disciples sur plusieurs continents. Si le maître juge un représentant assez mûr pour initier et éduquer autrui, il lui donne une au-

torisation (*idhm*), qui prend parfois la forme d'un « diplôme » d'investiture. Il arrive qu'un maître rende indépendant certains de ses représentants, qui accèdent ainsi à la fonction de cheikh.

2. Modalités et rites de rattachement

René Guénon assigne **trois conditions** à l'**initiation**: tout d'abord la « qualification » de l'individu, c'est-à-dire ses **prédispositions à suivre la Voie** ; ensuite la **transmission ininterrompue d'une influence spirituelle** par le biais **du rattachement à une organisation initiatique** ; enfin le **travail intérieur**. Parmi ces conditions, la deuxième est la moins compressible. Le soufisme, on l'a vu, se caractérise par la transmission de l'**influx spirituel muhammadien** (*baraka*), qui vient de Dieu par l'intermédiaire de l'archange Gabriel. Les différents lignages initiatiques qui sillonnent le temps et l'espace n'ont d'autre fonction que de valider cette transmission dont tout cheikh vivant est le récipiendaire. Le maître soufi est donc avant tout un « héritier » qui fait fructifier, selon ses propres qualités, le patrimoine spirituel qu'il a reçu, au profit de ses disciples mais aussi de toute l'humanité.

2.1. Les rites initiatiques

2.1.1. L'« investiture du manteau » (*khirqa*)

Lors de ce rite initiatique, qui était surtout pratiqué au Moyen-Orient et n'a maintenant plus cours, le maître revêtait le disciple d'un « manteau » (*khirqa*) ou d'une autre pièce de tissu, transférant sur lui sa propre réalisation spirituelle. Au-delà du lien unissant l'un et l'autre, l'initié était ainsi rattaché à un lignage (*silsila*) remontant au Prophète. Plusieurs cheikhs ou ulémas ont donné à ce rite le statut d'une sunna car le Prophète aurait revêtu d'une étoffe une femme nommée Umm Khâlid, lui disant : « Revêts-la et acquiers une noble conduite ».

En recevant la *khirqa*, l'initié se plaçait sous l'autorité du maître : c'est la *khirqat al-irâda*, au terme de laquelle l'aspirant (*murîd*) acceptait la discipline spirituelle qui lui était imposée. L'autre mode d'initiation, la *khirqat al-tabarruk*, transmettait une simple « bénédiction », un influx spirituel protecteur. Ce rite, moins exigeant, a prévalu durant l'époque médiévale, mais il a perdu graduellement de son authenticité et a contribué au formalisme vestimentaire de certains « soufis », qui s'affublaient de tapis, manteaux, cannes et autres coiffes. Les premiers maîtres avaient déjà reproché à certains derviches d'abriter le charlatanisme sous leur bure rapiécée (*muraqqa'a*).

2.1.2. La « prise du pacte » (*'ahd, bay'a*)

Ce rite, qui bénéficie d'appuis scripturaires incontestables, est aujourd'hui la forme la plus commune de rattachement à un maître et à sa voie. Il réactualise le pacte passé à l'origine des temps **entre Dieu et l'humanité** (Coran, VII, 172). De façon plus tangible, ce rite renoue l'engagement contracté par les

Référence bibliographique

René Guénon (1983).
Aperçus sur l'initiation. Paris :
Les Editions Traditionnelles
(p. 34-35).

Compagnons avec le Prophète à Hodaybiyya, près de La Mecque : « Ceux qui font le pacte avec toi [Muhammad], le font avec Dieu : la main de Dieu est sur leurs mains. Celui qui le rompt est parjure à son propre détriment. Dieu accordera une récompense sans limites à celui qui est fidèle à son engagement » (Coran, XLVIII, 10). « Dieu était satisfait des croyants lorsqu'ils te prêtaient serment sous l'arbre » (Coran, XLVIII, 18).

Comme le précise le premier verset, le pacte est scellé par la « poignée de main » (*musâfaha*). Le rituel se déroule de la façon suivante. Maître et disciple sont en état de pureté rituelle, le second ayant accompli une prière de repentir. Puis l'aspirant place sa main droite sous celle du cheikh ; de la sorte, c'est Dieu Lui-même qui, au-delà du Prophète, pose Sa « main » sur celle du novice. Cette conversion, ou « retour à Dieu » (*tawba*) est considérée comme la première étape de la Voie. Après avoir saisi la main du disciple, le maître récite à voix basse plusieurs formules – dont les versets précités –, affirme qu'il prend le disciple comme « fils » ou comme « frère » et qu'il accepte de le guider sur la Voie. L'aspirant promet de respecter le pacte, d'obéir à son cheikh et, à travers lui, à Dieu. Parfois, l'accord est tacite. Parfois aussi les autres disciples présents imposent leur main sur celles du maître et de l'aspirant. Le maître ou l'un de ses proches disciples enseigne alors au novice les oraisons qu'il aura à réciter. L'initiation n'est à cet instant que virtuelle. Pour qu'elle soit effective, il appartient au novice, relié désormais à l'influx muhammadien, d'accomplir un travail spirituel.

L'engagement constitue un acte d'allégeance solennel au cheikh. En principe, le pacte initiatique ne peut être rompu, même si l'individu n'a plus de relation apparente avec son organisation. « Rompre le pacte revient à apostasier », affirme Sha'rânî, mais le maître égyptien fait ici allusion au pacte passé avec Dieu pour suivre la Voie, non à un engagement avec un maître précis. S'il s'avère que le cheikh n'est pas rattaché à un lignage authentique ou qu'il contrevient notoirement à la Loi, le disciple est en droit de le quitter. Il se peut aussi qu'un cheikh se révèle « stérile » sur le plan initiatique et ne puisse faire progresser son disciple. Si le cheikh refuse de laisser partir son disciple, celui-ci peut passer outre, selon l'avis le plus répandu. Lorsque le disciple n'a plus confiance en son maître, il lui est conseillé de changer de guide, car son compagnonnage perd dès lors toute efficacité.

2.1.3. L' « enseignement secret de formules d'invocation » (*talqîn*)

Cette pratique, qui tend aujourd'hui à disparaître, découle d'un usage prophétique. On rapporte qu'après s'être assuré qu'il n'y avait aucun non-musulman dans sa maison, le Prophète s'y serait enfermé avec des Compagnons et leur aurait fait répéter la formule *Lâ ilaha illâ Llâh* (« il n'y a de divinité que Dieu ») en leur expliquant le bénéfice spirituel qu'ils retireraient de cette répétition. Il aurait également enseigné à 'Alî l'invocation de Dieu, en lui faisant fermer les yeux et prononcer trois fois *Lâ ilaha illâ Llâh*.

Référence bibliographique

Sha'rânî. *al-Anwâr al-qud-siyya*. Beyrouth, 1985 (I, 80).

« Celui qui ne possède pas d'ascendance spirituelle, dit un adage soufi, est tel l'enfant bâtard ». Le *talqîn* a précisément pour vertu de relier l'initié à sa lignée spirituelle et ainsi d'en faire un maillon de la chaîne initiatique. Les soufis ont comparé le *talqîn* à une semence plantée en terre : pour que cet enseignement porte ses fruits, il faut l'« arroser » par une pratique régulière du *dhikr*. Ce rite, qui a souvent perdu sa teneur initiatique, pouvait se révéler si puissant que l'initié, selon Sha'rânî, percevait le langage de toutes les créatures, y compris celui des objets inanimés.

2.1.4. Du véritable aspirant au simple affilié

La véritable relation initiatique exige que le maître suive l'évolution du disciple afin de parfaire son éducation, mais il existe parallèlement des formes de rattachement plus souples que résume le terme *tabarruk*. Par ce mode d'affiliation, l'initié cherche simplement à bénéficier de la protection du maître et de sa voie, sans toutefois s'engager comme un vrai disciple ; il pratiquera donc plus ou moins les rites. Il existe ainsi autour d'un maître plusieurs ondes concentriques, partant du cercle rapproché des disciples les plus fidèles jusqu'aux cercles extérieurs des sympathisants qui représentent, par comparaison avec le monde chrétien, une sorte de « tiers-ordre ». D'évidence, au sein des ordres soufis il y a beaucoup d'appelés mais peu d'élus et les maîtres, souvent sollicités pour des affaires temporelles, se plaignent que les candidats à la réalisation spirituelle soient rares.

2.2. L'initiation *uwaysî*

Les soufis ont pris soin d'entourer la transmission du « secret » de garanties ; la chaîne initiatique est ainsi le garant, de génération en génération, de la transmission régulière de l'influx divin, puis muhammadien : elle doit remonter de façon ininterrompue jusqu'au Prophète. Ces généalogies spirituelles avaient pour but premier d'assurer la régularité et donc l'efficacité de l'initiation, mais aussi de parer aux critiques des exotéristes. Face à ces critiques, des savants renommés ont dû authentifier la chaîne initiatique principale du soufisme, transmise par l'imam 'Alî à Hasan Basrî (m. 728). La règle commune veut que le novice ou le candidat à l'initiation soit en contact physique avec le maître ; il doit pouvoir côtoyer le cheikh un minimum pour s'imprégner de son modèle. Pour le disciple avancé, en revanche, le maître est toujours présent, même s'il se trouve à des milliers de kilomètres.

Il existe parallèlement une initiation en mode subtil, qui n'est pas astreinte aux conditions spatio-temporelles ordinaires : il s'agit de l'initiation *uwaysî*, par laquelle un spirituel est instruit soit par un maître contemporain mais qu'il n'a jamais vu, soit, plus souvent, par un maître décédé depuis longtemps. Seuls des soufis confirmés peuvent recevoir ce type d'initiation. Le terme *uwaysî* vient d'Uways Qaranî, yéménite dont le parfum de sainteté était parvenu jusqu'au Prophète. Bien que contemporains, les deux hommes ne se sont jamais rencontrés physiquement, mais le Prophète recommanda à 'Umar et à 'Alî d'al-

Référence bibliographique

Ibn al-Mubâarak. *Kitâb al-Ibrîz*, Damas, 1983 (I, 51-52).

ler à sa recherche. La mystérieuse relation qui unit Uways au Prophète est à l'origine de l'initiation en esprit qu'ont reçue certains spirituels. L'initiateur peut être un prophète, l'énigmatique Khadir, le mahdi, ou plus simplement un saint défunt. La Khadiriyya par exemple, fondée par 'Abd al-'Azîz Dabbâgh, doit son nom au fait que le saint a été instruit par Khadir directement.

Parmi les *uwaysî* les plus reconnus, citons Abû Yazîd Bistâmî (m. 875), instruit en esprit par l'imam Ja'far Sâdiq (m. 765), et Kharaqânî (m. 1029) initié à son tour par Bistâmî. Ce mode d'initiation a eu cours en particulier au sein de la Naqshbandiyya, qui inclut ces maîtres dans son lignage. Ainsi le maître éponyme de la voie, Bahâ' al-Dîn Naqshband (m. 1389), était en contact avec le cheikh Ghujduwânî (m. 1220). Les disciples communiquent avec leur initiateur par l'intermédiaire de son « entité spirituelle » (*rûhâniyya*), qui peut prendre la forme d'un corps subtil. Ce mode d'initiation est souvent associé à un rattachement à un maître vivant, ce qui permet de préserver une initiation formelle.

3. Les méthodes initiatiques

3.1. L'invocation (*dhikr*)

3.1.1. La plus haute forme d'adoration

Le terme arabe *dhikr* signifie à la fois « souvenir, rappel » et « invocation, mention ». Appliqué au domaine religieux, il résume tout le propos de la pratique spirituelle en islam. Seul le *dhikr* en effet permet de lutter contre l'amnésie qui atteint l'homme, oublieux de ses origines divines et du Pacte (*mî-thâq*) scellé avec Dieu dans la prééternité, oublieux encore des leçons répétées que lui donne l'histoire de l'humanité. Le Coran ne cesse de mettre en garde contre cette amnésie : « Invoque ton Seigneur lorsque tu auras oublié » (XVIII, 24); « Souvenez-vous de Moi, et Je Me souviendrai de vous » (II, 152), etc. Dans la sourate *La Lune*, une question revient sur un rythme lancinant : « Oui, Nous avons facilité la compréhension du Coran en vue du Rappel. Mais y a-t-il seulement quelqu'un pour s'en souvenir ? » Les avertissements ne servent à rien et seul l'amour, but ultime de la création, peut pousser l'homme à invoquer Dieu.

En de nombreuses occurrences coraniques, le terme *dhikr* signifie le souvenir ou l'invocation de Dieu et le Coran lui-même est appelé *dhikr* (Coran, XV, 9). Ce terme générique détermine chez l'être humain tout mode de présence à Dieu, quelle que soit la situation ou l'activité : « ...Ceux qui invoquent Dieu debout, assis ou couchés sur le côté » (Coran, III, 191). La pratique du *dhikr* est donc supérieure à tout autre forme d'adoration : comme le soulignent les soufis, seul le *dhikr* est prescrit à tout moment, alors que les rites, tels que la prière ou le jeûne, ont des temps déterminés et peuvent être l'objet de dispenses. Le Coran est explicite sur ce point : « L'invocation de Dieu est ce qu'il y a de plus grand ! » (XXIX, 45); « Ô vous qui croyez ! Invoquez souvent Dieu ! » (XXXIII, 41). La pratique du *dhikr* est la clé de la paix intérieure : « Les cœurs ne s'apaisent-ils pas au souvenir de Dieu ? » (XIII, 28) et de l'épanouissement en ce monde : « Quiconque se détourne de Mon invocation mènera une vie misérable » (XX, 124).

Sur le ton de la confiance, le *hadîth qudsî* évoque la proximité de Dieu à laquelle mène le *dhikr* : « Je suis l'Intime de celui qui M'invoque » (Daylamî) ; « Je suis auprès de l'idée que Mon serviteur se fait de Moi et Je suis avec lui lorsqu'il M'invoque ; s'il M'invoque en lui-même, Je le mentionne en Moi-même... ». Le Prophète lui-même reconnaît l'excellence du *dhikr* par rapport aux rituels des cinq Piliers. Il incite les croyants à s'adonner au *dhikr* : « Les cœurs rouillent comme rouille le fer », dit-il à ses Compagnons. « Et qu'est-ce

Citation

« Multipliez l'invocation du nom de Dieu au point que l'on dise de vous : " Ils sont fous ! " ».

Le prophète Muhammad.

qui les fait briller ? », demanda l'un d'eux. « L'invocation de Dieu et la lecture du Coran », répondit-il. Il dit ailleurs : « Celui qui invoque son Seigneur et celui qui ne le fait pas sont comparables l'un à un vivant, l'autre à un mort », et encore : « Ce bas-monde est maudit, ainsi que tout ce qui s'y trouve, à l'exception de l'invocation de Dieu et de ce qui l'accompagne... ».

Si les sources scripturaires de l'islam se montrent si prolixes sur les bienfaits du *dhikr*, c'est que la répétition de formules de prières courtes, incantatoires, a une valeur universelle. À l'exemple du *dhikr*, les méthodes de l'hésychasme, chez les moines du Sinaï et du Mont Athos, ou de la « prière de Jésus » dans les Églises russes, du *nembutsu* japonais ou du *yapa-yoga* hindou concourent au même but : produisant des vibrations rythmiques qui se répercutent dans les différents niveaux de l'être, elles amènent l'homme à s'absorber dans le nommé, qu'il s'appelle Dieu, Jésus, Brahman ou Bouddha. Dans le soufisme, la concentration spirituelle se partage entre l'invocation (*dhikr*) et la méditation (*fikr*). « L'invocation est une lumière, dit un maître, et la méditation en est le rayon. » En islam, on ne médite pas sur l'Essence divine, mais sur les Noms, les Attributs, sur les « signes » (*âyat*) de l'univers, présence tangible de Dieu en Sa création.

Le Prophète, on l'a vu, a initié ses Compagnons à l'invocation de *Lâ ilâha illâ Llâh* (« il n'y a de dieu que Dieu »), formule du témoignage de foi de l'islam. À partir des Compagnons, la méthode du *dhikr* s'est transmise de génération en génération, de maître à disciple. Les premiers soufis la considéraient comme le pilier principal de la Voie et le prélude à la sainteté, car elle a pour vertu de chasser l'état de distraction propre à la conscience humaine ordinaire. Si la Sharia vise à purifier le corps et l'âme charnelle, seul le *dhikr* peut purifier le cœur. Le but ultime parfois assigné au *dhikr* est que celui qui s'y livre s'imprègne totalement du Nommé au point de s'annihiler en Lui (*al-fanâ' fî l-madhkûr*). La créature réintègre alors l'état d'indifférenciation avec Dieu qu'elle avait connu dans le monde spirituel (Kalâbâdhî¹⁴, Qushayrî¹⁵). Mus par le goût de l'hyperbole et du paradoxe, des soufis de la première époque ont cependant dénoncé le *dhikr* comme un voile cachant la divinité. Dès le XI^e siècle, nombreux furent les maîtres à traiter dans le détail des modalités du *dhikr*, de ses effets, de ses dangers et du nécessaire contrôle d'un maître.

Pour favoriser l'efficacité du *dhikr*, le disciple doit être en état de pureté rituelle et porter des vêtements propres, invoquer de nuit ou dans un endroit sombre (le Prophète, dit-on, pratiquait l'invocation entre l'aube et le lever du soleil). Ce lieu sera parfumé. Gardant les yeux fermés ou mi-clos, tourné vers la *qibla*, le disciple est assis en tailleur, les bras posés sur les cuisses ; dans le soufisme tardif, il lui sera parfois demandé de se représenter son cheikh mentalement. Avant de commencer, il oriente son cœur vers Dieu, demande pardon pour son état de distraction et tente de chasser ses pensées adventices.

⁽¹⁴⁾Kalâbâdhî (1981). *Traité de soufisme*. Paris : Sindbad (p. 116).

⁽¹⁵⁾Qushayrî. *Risâla* (p. 224).

3.1.2. Les formules de l'invocation

Le *dhikr* fait l'objet de protocoles précis dans les traités de soufisme, mais ces indications varient beaucoup avec le temps et le lieu. Les **formules majeures** sont *Lâ ilâha illâ Llâh* (« il n'y a de divinité que Dieu ») et *Allâh* (« Dieu »). L'une et l'autre furent utilisées en concurrence au cours des siècles. La première comporte d'abord la négation de tout ce qui n'est pas Dieu (*lâ ilâha* : « pas de divinité »), puis l'affirmation absolue de Dieu (*illâ Llâh* : « si ce n'est Dieu »). Elle convient aux novices et à tous ceux qui restent prisonniers de la dualité, car le « Nom de Majesté » *Allâh* ne peut en principe être invoqué que par la personne immergée dans l'Unicité. Ibn 'Arabî pratiqua longtemps l'invocation d'*Allâh* avant de privilégier définitivement *Lâ ilâha illâ Llâh* (Addas¹⁶).

Les traités s'attardent surtout sur les modalités de l'invocation de *Lâ ilâha illâ Llâh*. Le disciple doit accentuer le contraste entre la négation initiale et l'affirmation résolutive, en renforçant l'attaque phonétique au début de chaque membre de phrase : *Lâ ilâha... Illâ Llâh*. Parfois, il prononce *Lâ ilâha* en se déplaçant intérieurement du nombril vers l'épaule droite, puis *illâ Llâh* en descendant vers le cœur, centre du « secret » spirituel. Le souffle décrit ainsi un cercle. La tête accompagne ce mouvement ou reste immobile ; elle peut encore se balancer de droite et de gauche. En prononçant *Lâ ilâha* (« il n'y a pas de divinité »), le disciple évacue les pensées basses, le monde phénoménal et la conscience de soi, afin qu'il ne reste plus que Dieu quand on en vient à *illâ Llâh* (« si ce n'est Dieu »). « L'invocation [...], écrit Najm al-Dîn Kubrâ, est une vérité qui dissipe les désirs illusoire et établit les vraies réalités. » Les rythmes diffèrent au sein d'une même école. Les Kubrâwîs, par exemple, pratiquent le *dhikr* selon des mesures à deux, trois ou quatre temps (Isfarayini¹⁷). Le Nom *Allâh* est souvent invoqué en visualisant le graphisme lumineux de chacune de ses lettres. Là aussi, la façon de prononcer ce Nom aura des incidences.

Avec le temps, les méthodes d'invocation sont devenues de plus en plus sophistiquées. C'est à partir du XIII^e siècle que les voies initiatiques les ont consignées avec force détails. Dans le soufisme d'Asie centrale et d'Inde, sans doute sous l'influence de techniques hindo-bouddhistes, la prononciation des formules de *dhikr* s'accompagne d'un contrôle accru de la respiration. La « rétention du souffle » (*habs-i dam*, en persan), qui consiste à bloquer sa respiration sous le nombril, a pour but de purifier le mental ; elle se systématisait chez les Naqshbandis. Signalons aussi le « *dhikr* de la scie », ainsi appelé car un son rauque et puissant accompagne chaque inspiration et chaque expiration. Introduit par Ahmad Yasawî en Asie centrale, ce *dhikr* s'est répandu jusqu'au Maghreb.

L'invocation par le souffle a pour origine l'émission de la lettre arabe *h*, que l'on prononce à partir du bas-ventre pour remonter vers la bouche et être libérée à l'air. Cette lettre arabe, dont la forme circulaire est une allusion au cœur du mystique, a des fonctions précises dans l'invocation de *Lâ ilâha illâ Llâh* et

⁽¹⁶⁾Claude Addas. *Ibn 'Arabî ou la quête du Soufre Rouge* (p. 200-201).

⁽¹⁷⁾N. Isfarayini (1986). *Le Révélateur des mystères*, présenté et traduit par H. Landolt. Lagrasse : Verdier (p. 47-48).

Référence bibliographique

Najm al-Dîn Kubrâ (1957). *Fawâ'ih al-jamâl*, éd. par F. Meier. Wiesbaden, Akad. Wiss. Lit. (p. 5 du texte arabe).

⁽¹⁸⁾Najm al-Dîn Kubrâ (2002). *Les Éclairs de la beauté*. Nîmes : l'Eclat (p. 194-198).

d'*Allâh*. Les soufis invoquent souvent Dieu par des Noms plus elliptiques tels que *Huwa* (« Lui »), *Hû* ; le souffle émis par la lettre *h* y est déterminant. Ils L'invoquent encore sous la forme du souffle pur *Ah*, quintessence du Nom *Allâh* puisqu'il se compose de la première et de la dernière lettres de ce Nom. Se fondant sur une tradition prophétique, ils considèrent ce souffle comme un Nom divin (Kubrâ¹⁸, Geoffroy¹⁹). Le son *Ah* lui aussi s'exhale sur différents rythmes, qu'on le répète de façon individuelle ou collective. Certains juristes n'ont admis que l'invocation de *Lâ ilâha illâ Llâh*, mais cela n'a pas empêché de grands ulémas de s'adonner à toutes formes de *dhikr* lors de séances collectives.

(19)E. Geoffroy. Dans *Les Voies d'Allah*, (p. 515).

3.1.3. Du *dhikr* de la « langue » à celui de la « conscience intime »

Dans le soufisme, l'expérience spirituelle part toujours du monde phénoménal pour s'intérioriser de façon graduelle. L'**invocation** comporte le plus souvent **trois niveaux d'approfondissement** :

- **L'invocation de la langue** (*dhikr al-lisân*), où l'on prononce vocalement la formule, correspond à la dimension corporelle. Il ne faut pas négliger cette invocation, car elle produit une chaleur physiologique, même lorsque l'on reste immobile, de nature à transmuier l'âme (*nafs*) en « esprit » (*rûh*). Le soufi doit préserver cette chaleur et donc ne pas boire d'eau fraîche pendant ou après le *dhikr*. Celui-ci doit être vigoureux, afin que son effet pénètre tous les membres du corps, « jusqu'aux veines et aux artères ». Le *dhikr* de la langue doit s'accompagner d'une attention du cœur, sans quoi il est vain. Pour les maîtres, il correspond au niveau des débutants et leur sert d'« épée » pour libérer le cœur de l'emprise de l'âme charnelle. L'aspirant doit se montrer résolument combatif, car la lutte est âpre. Même s'il ne parvient pas à se concentrer, il lui faut continuer l'invocation. « Ne connaîtra l'intimité procurée par l'invocation que celui qui a goûté la souffrance de la distraction », dit Sha'rânî.
- **L'invocation du cœur** (*dhikr al-qalb*) a pour siège le cœur physique, symbole du cœur spirituel. Elle est silencieuse, car elle doit à présent s'intégrer aux battements du cœur et suivre la pulsation du sang dans le corps. L'être humain peut alors éprouver une sorte de libération, une expansion de la conscience qui s'accompagne souvent de visions et d'auditions surnaturelles (Kubrâ²⁰, Anawati et Gardet²¹), les phénomènes lumineux étant les plus marquants. Par la catharsis qu'il suscite, le *dhikr* est un « feu » qui brûle les ténèbres de la conscience superficielle et la transforme en lumière. Le disciple ne doit pas s'arrêter aux manifestations visuelles subalternes, mais rechercher la lumière principielle évoquée dans ce verset : « Dieu est la lumière des cieux et de la terre » (Coran, XXIV, 35). Si l'attention se relâche au cours du *dhikr* silencieux, il faut revenir à l'invocation de la langue. En réalité, les deux niveaux sont étroitement liés ; l'un et l'autre peuvent être pratiqués de concert ou alternativement.

Référence bibliographique

Sha'rânî. *al-Anwâr al-qud-siyya*. Beyrouth, 1985 (I, 43).

(20)N. Kubrâ. *Éclosions* (p. 73-76).

(21)G. Anawati et L. Gardet (1961). *Mystique musulmane*. Paris : Vrin (p. 223-226).

- **L'invocation de la conscience intime** (*dhikr al-sirr*) peut être mise en relation avec l'*ihsân*, l'« excellence » qui coiffe la « soumission » (*islâm*) et la « foi » (*îmân*). À ce niveau, toute trace de dualité disparaît, le disciple étant annihilé dans l'Invoqué.

Ces trois degrés restent très schématiques et les maîtres distinguent parfois de cinq à huit étapes. Chez certains Naqshbandis, la progression dans le *dhikr* s'effectue en corrélation avec les centres subtils (*latâ'if*) de l'homme ; ceux-ci sont généralement au nombre de cinq, une position dans le corps et une couleur particulières correspondant à chacun d'entre eux (Vitray²²).

(22)Éva de Vitray. *Anthologie du soufisme*, (p. 177-178).

3.1.4. À voix haute ou en silence

Les Naqshbandis sont au cœur d'un débat qui a pris une grande ampleur : faut-il pratiquer l'invocation à voix haute ou en secret ? Derrière cette question affleure le problème de la sincérité, car le disciple peut se laisser prendre au piège de l'extériorisation du souvenir intime de Dieu. L'une et l'autre formes d'invocation ont en fait un fondement muhammadien, puisque le Prophète aurait initié Abû Bakr à l'invocation « secrète » et donc silencieuse (*dhikr kha-fî*) et 'Alî à l'invocation sonore (*dhikr jahrî*). Les Naqshbandis, dont la chaîne initiatique passe par Abû Bakr, ont généralement opté pour l'invocation silencieuse, encore appelée « invocation du cœur » (*dhikr qalbî*).

Les détracteurs de l'invocation à haute voix s'appuient sur des versets tels que : « Invoque ton Seigneur en toi-même, avec crainte et humilité, et sans élever la voix » (Coran, VII, 205). Les partisans de ce type d'invocation leur répondent que ce verset ne concerne que le Prophète, qui était déjà réalisé spirituellement, ou qu'il s'explique par les persécutions des premiers musulmans à La Mecque. La plupart des maîtres estiment aujourd'hui que les novices doivent invoquer Dieu à voix haute, pour repousser l'assaut du mental et renforcer la concentration. Cette pratique leur permet également de canaliser l'énergie spirituelle qui brûle en eux. On rapporte qu'au cours d'une séance collective des aspirants périrent après avoir effectué un *dhikr* silencieux ; leur foie, dit-on, aurait grillé comme s'il avait été exposé à la braise. Le *dhikr* silencieux demande un contrôle étroit de la part du maître initiateur et, bien qu'il soit considéré en théorie comme supérieur, la plupart des ordres s'adonnent au *dhikr* vocal. Certains groupes pratiquent le *dhikr* avec une grande intensité sonore. Il en est ainsi des Rifâ'is, qui furent appelés « derviches hurleurs » en raison des sons rauques qu'ils émettent au cours de leur rituel.

Les soufis invoquent les Noms divins dans un but initiatique. Chaque Nom produit un effet sur les créatures qui peuvent, en l'invoquant, s'approprier la qualité de ce Nom ; celui-ci représente une forme tangible de la divinité et aussi un remède approprié pour chaque individu. Le maître initie ses disciples à l'un ou l'autre Nom, en fonction de leur personnalité, de leur évolution, des circonstances, etc. Le disciple répète alors ce Nom un nombre de fois déterminé, de manière à le « réaliser » intérieurement. Les Khalwatis pratiquent de

leur côté l'initiation aux « sept Noms », qui correspondent à autant d'étapes de la Voie, soit *Lâ ilâha illâ Llâh*, *Allâh*, *Huwa*, *al-Haqq* (« le Réel »), *al-Hayy* (« le Vivant »), *al-Qayyum* (« le Subsistant par Soi ») et *al-Qahhâr* (« le Victorieux »). Ce processus initiatique peut durer plusieurs années.

Les Noms invoqués sont précédés soit de la particule *Yâ*, soit de l'attaque vocalique *A*. Ainsi l'invocation *Yâ Latîf* (Ô Doux, Bienveillant) a pour but d'éloigner les épreuves. La subtilité du *dhikr* a conduit certains maîtres à introduire des types d'invocation particuliers. Ibn Sab'în, par exemple, faisait répéter à ses disciples cette formule abrupte, condensé métaphysique de la profession de foi, *Laysa illâ Llâh*, « il n'est que Dieu ».

3.1.5. Les séances collectives de *dhikr*

Les soufis s'accordent à privilégier l'invocation en groupe, car elle développe une énergie beaucoup plus forte, de nature à « faire fondre les cœurs », à « soulever les voiles » qui nous séparent du monde spirituel. Les séances collectives, dont l'habitude s'est répandue après l'apparition des voies initiatiques, sont rapidement devenues le temps fort de la vie d'une *tarîqa*. Ces séances ont pour noms *majlis al-dhikr* (« séances d'invocation »), *hadra* (« présence » du Prophète et non spécifiquement de Dieu, car Dieu est omniprésent), *'imâra* (« se remplir » de Dieu). Elles se déroulent une à deux fois par semaine, dans une mosquée ou dans la *zâwiya* de l'ordre, le plus souvent le jeudi soir²³ et le vendredi après la prière de *jumu'a*. Une séance de *dhikr* rassemble parfois jusqu'à plusieurs milliers de personnes ; lors des grands rassemblements, les frères s'organisent pour regrouper les moyens de locomotion.

⁽²³⁾En islam, la journée commence la veille au coucher du soleil. Le jeudi soir précède donc le vendredi, jour de la prière collective.

Le déroulement d'une séance varie évidemment d'une *tarîqa* à l'autre, mais on y observe toujours une progression dans l'intensité. Au début de la séance, en position assise, les participants commencent par réciter l'oraison quotidienne (*wird*) propre à la voie, des sourates, des formules de prière sur le Prophète ou des poèmes à son éloge ou encore des poèmes mystiques composés par un des maîtres de la voie. Cette phase préparatoire dure souvent plus d'une heure. La tension spirituelle monte et le désir de s'adonner au *dhikr* s'exaspère. Soudain, sur un signe du cheikh ou de son représentant, tout le monde se lève : la position debout traduit le besoin d'élévation spirituelle. Les participants se placent en cercles ou en rangs et se donnent la main en entrecroisant leurs doigts, ce qui permet au flux de l'énergie spirituelle de circuler sans interruption. Les lumières tantôt restent allumées, tantôt sont diminuées.

Le *dhikr* commence souvent par le Nom *Allâh* pour évoluer vers *Huwa*, *Hû* ou encore *Hayy* (il s'agit de l'autre lettre *h* que connaît la langue arabe). Presque toujours, les participants en viennent ensuite à l'invocation par le souffle *Ah*, le « *dhikr* de la scie », sur un rythme de plus en plus profond et saccadé. Le *dhikr* comprend plusieurs séquences, chaque point culminant étant suivi d'une accalmie et ainsi de suite jusqu'au paroxysme final.

L'invocation s'accompagne de mouvements du corps qui sont l'expression de ceux de l'âme aspirant à retrouver sa patrie spirituelle. Bien qu'à peu près unifiés au sein d'une même assemblée, ces mouvements n'ont rien d'artificiel : certains bougent beaucoup, d'autres à peine. Le cheikh reste souvent immobile parce qu'il domine son état spirituel et parce qu'il est l'axe autour duquel les âmes se meuvent. Junayd restait impassible durant les séances et expliquait son attitude en citant ce verset : « Tu vois les montagnes ; tu les crois figées, alors qu'elles passent à la vitesse des nuages » (Coran, XXVII, 88). L'extase des spirituels accomplis n'a pas besoin de se manifester : c'est l'« enstase ». Parfois cependant, c'est le cheikh, jeune ou âgé, qui donne l'impulsion physique à l'assemblée.

Les mouvements varient en fonction des cadences, mais aussi des groupes. Tantôt les participants sautillent sur place, fléchissant les genoux, balançant le torse d'avant en arrière, jusqu'à plier parfois le bassin en deux. Ils finissent alors en sautant, la tête relevée et comme aspirant à l'air libre, car l'âme esprit cherche à décoller, à échapper au monde de la matière. Tantôt ils tournent le torse de la gauche vers la droite, puis l'inverse, dans un mouvement de balancier de plus en plus rapide ; les bras restent libres et suivent naturellement l'oscillation. Dans le même temps, des récitants-chanteurs déclament des poèmes mystiques, invoquent le Prophète ou les grands saints ; leur voix se détache du souffle collectif en dessinant des sortes d'entrelacs. Le sens des paroles et les intonations stimulent le transport de l'âme. Des personnes désignées se trouvent au milieu du cercle pour observer l'évolution de chacun. Leur rôle est de veiller à ce que chacun soit en harmonie rythmique avec les autres et de limiter les inévitables débordements.

Signalons ici que les « trances » recherchées par certains groupes, lesquelles se situent uniquement au niveau psychique, n'ont pas grand chose à voir avec l'émotion spirituelle que suscite le *dhikr*. Ces groupes combinent parfois les deux registres en s'appuyant, consciemment ou non, sur des substrats chamaniques ou animistes. C'est pour cette raison que les Naqshbandis sont si attachés au *dhikr* silencieux, qu'ils pratiquent aussi en groupe.

L'invocation debout aura duré entre une vingtaine de minutes et plusieurs heures. À la fin du *dhikr* les participants se rassoient en silence et l'un d'entre eux récite des versets du Coran. Peut suivre une parole ou une leçon du cheikh ou bien l'on sert le thé ou un repas et les discussions s'engagent entre frères. Les personnes non affiliées à la voie peuvent souvent participer aux séances et les non-musulmans sont parfois acceptés en tant que spectateurs. Lors des séances, les enfants évoluent librement dans les rangs ou au centre du cercle, mais certains cheikhs refusent leur présence afin d'optimiser la concentration des participants. Les séances de *dhikr* sont généralement mixtes, mais les femmes forment un cercle à part (la séparation peut n'être que symbolique) ;

elles sont dirigées par l'épouse du cheikh ou de l'un de ses représentants. Les femmes tiennent parfois des séances particulières, de préférence dans un lieu privé.

3.2. Poésie et musique spirituelles : le *samâ'*

3.2.1. L'écho de la parole divine

Le *samâ'* poursuit le même but que le *dhikr*, car l'écoute de la musique ou du chant a pour effet de réactualiser chez l'être humain le **Pacte originel**, de faire résonner en lui la parole primordiale « Ne suis-Je pas votre Seigneur ? » (Coran, VII, 172). Pour le mystique, la musique qu'il entend ici-bas est comme un écho du Verbe divin et de la musique céleste. Selon certaines traditions, les anges parvinrent à enfermer l'âme d'Adam dans un corps après l'avoir charmée par la musique. La démarche de l'initié va donc consister à remonter l'axe de la Manifestation en libérant son âme par la musique. Par son origine cosmique, celle-ci est un moyen privilégié d'éveil spirituel. L'extase dans laquelle est alors plongé le mystique se dit en effet *wajd* en arabe, ce qui signifie que celui-ci a « trouvé » (*wajada*) Dieu. Le *samâ'* est l'une de ces méthodes par lesquelles on « tente d'atteindre l'extase », ce que les soufis nomment le *tawâjud*, issu de la même racine que *wajd*.

Pour l'être « réalisé », tous les sons, naturels ou artificiels, évoquent Dieu car, en réalité, ils L'invoquent : « Les sept cieus, la terre et tout ce qui s'y trouve Le glorifient. Il n'y a rien qui ne célèbre Ses louanges, mais vous ne les saisissez pas » (Coran, XVII, 44). Le soufi n'est donc pas seulement ce visionnaire devant lequel se lèvent les voiles du monde sensible ; il perçoit également les sons terrestres comme autant de réminiscences du monde spirituel, ce qui peut faire naître chez lui une grande nostalgie. Ce fut en particulier la voie de Rûmî :

« Ecoute la flûte de roseau [le *ney*], 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... »

É. de Vitray. *Anthologie du soufisme* (p. 183).



3.2.2. Subtilité et ambiguïté du *samâ'*

À la différence du *dhikr*, le *samâ'* repose sur une ambiguïté profonde. Toute musique, en effet, n'est pas bonne à entendre, on s'en rend compte chaque jour davantage. Au lieu d'élever l'âme, certaines peuvent la dévoyer, la perdre dans le « divertissement », la distraction mondaine tant stigmatisée par le Coran. La difficulté est de comprendre que c'est l'« écoute » (*samâ'*, au sens propre) **qui est spirituelle et non la musique ou le poème** qui lui servent de support, car ceux-ci n'ont pas obligatoirement un caractère sacré. De la même façon, pour celui qui a obtenu l'« ouverture spirituelle », ce n'est pas le monde qui change, mais la perception qu'il en a. Les premiers soufis qui se sont adonnés à l'audition spirituelle se sont empressés de distinguer leur art, qu'ils nommèrent *samâ'*, de la musique profane, ou *ghinâ'*.

Malgré ces précautions, la **question du *samâ'*** a entraîné des **débats** séculaires **entre soufis et juristes** et plus encore entre les diverses tendances de la mystique musulmane. On vit même des juristes autoriser les séances de *samâ'*, et des maîtres soufis les proscrire totalement à leurs disciples. Ceux qui s'opposaient au *samâ'* mettaient en garde contre l'effet que produit la musique sur l'âme ; ils incriminaient aussi parfois l'influence présumée des philosophes grecs (en particulier Pythagore et Platon) sur la théorie du *samâ'* ou encore celle de l'ésotérisme ismaélien des « Frères de la pureté » (*Ikhwân al-safâ*). Les maîtres du versant « sobre » du soufisme (Ibn 'Arabî, les cheikhs shâdhilis et naqshbandis...) se refusaient à écouter la parole humaine, préférant le silence de l'Absolu, éloquent pour eux. Mais de non moins grands saints, tels que Rûzbehân Baqlî et Rûmî, ont fait du *samâ'* leur véhicule spirituel.

La plupart des maîtres s'accordent à **réserver la pratique du *samâ'*** à une élite. Le *samâ'*, en effet, agit comme un révélateur. Reflétant l'état intime de l'auditeur, il accentue à la fois la grossièreté du profane et la subtilité du mystique. Ainsi est-il **interdit au novice**, qui écoute encore avec son âme charnelle, **permis à ceux qui, délivrés des passions**, s'arrêtent cependant à l'aspect esthétique et **recommandé aux initiés**, qui seuls sont aptes à pratiquer l'alchimie spirituelle du verbe et du son. Les soufis reprennent ici trois grandes catégories du droit musulman. Ils adoptent d'ailleurs un principe essentiel de l'islam pour juger de la licéité du *samâ'* : seule l'**intention (*niyya*) de l'auditeur** constitue un critère pertinent. Ainsi pour Ghazâlî, la musique et les séances de *samâ'* ne sont ni bonnes ni mauvaises en soi ; c'est la disposition intérieure et le niveau d'écoute de l'auditeur qui font qu'elles vont dans un sens ou dans l'autre. Les poèmes chantés, on s'en souvient, emploient souvent la terminologie érotique de la poésie courtoise et les assistants sont censés la transmuier sur un plan spirituel. Toute l'ambiguïté du *samâ'* est résumée dans cette parole de Shiblî citée par Sha'rânî : « Le *samâ'* est en apparence une source de trouble, mais il recèle un grand enseignement spirituel ».

Référence bibliographique

Sha'rânî. *Anwâr*. (II, 180).

3.2.3. Une pratique conviviale, largement répandue

Les diverses réticences exprimées plus haut cèdent devant la réalité : d'évidence, les séances collectives d'« audition » ont été largement pratiquées durant la période médiévale. Celles-ci sont attestées à Bagdad dès le IX^e siècle, pour se répandre ensuite en Iran, puis dans d'autres régions du monde musulman. Signe de l'importance qu'a prise le phénomène au cours des siècles, la plupart des auteurs soufis consacrent un chapitre ou un livre à la question du *samâ'*.

Les participants se réunissaient dans une mosquée, une *zâwiya* ou dans une demeure privée. Les chanteurs ou récitants déclamaient leurs poèmes en faisant souvent usage d'instruments de musique. Sont surtout à l'honneur le tambour de basque et la flûte ; les instruments à cordes sont plus controversés. Lorsque l'émotion déborde et que l'extase envahit le cœur, le corps lui aussi se met en mouvement, mais de manière moins ritualisée que dans le *dhikr* : on bat des pieds et des mains, on pousse des cris et l'on se met à « danser », à jeter son turban, à lancer son manteau vers le récitant ou à le déchirer. On peut s'évanouir d'extase et parfois, dit-on, en mourir.

Les séances se terminaient souvent par un dîner, voire par un banquet. Certaines d'entre elles ont manifestement dévié de leur vocation spirituelle pour dégénérer en effusions de tous genres, attirant l'opprobre des juristes comme des maîtres soufis. Cependant, selon des témoignages, de grands savants tels que le théologien Bâqillânî et le « sultan des ulémas » 'Izz Ibn 'Abd al-Salâm participaient à des concerts de *samâ'* et se laissaient aller à la « danse » (*raqs*). À en croire les sources, les grandes séances rassemblaient tout ce que des métropoles islamiques telles que Bagdad ou Damas comptaient comme savants et muftis. La position des ulémas sur le *samâ'* est donc moins frileuse qu'on pourrait le croire. En témoigne encore l'éloge de la musique, d'une tonalité très mystique, fait par le grand mufti actuel d'Alep²⁴, en Syrie.

⁽²⁴⁾En ouverture d'un double CD consacré à la musique des *Derwiches Tourneurs de Damas*, *Le Chant du Monde*, Paris, 1999.

Le *samâ'* s'est ritualisé à partir du XIV^e siècle, notamment dans les ordres qui l'ont adopté comme méthode spirituelle. L'exemple le plus célèbre reste celui des Mevlevîs, où musique et danse concourent à former une véritable liturgie. Mais rapidement la pratique du *samâ'* en vient à se confondre avec celle du *dhikr*; ce dernier terme tend bientôt à effacer le premier, sans doute parce qu'il bénéficie d'appuis scripturaires plus évidents. En tant que concert ouvert généralement au public et désormais aux touristes, le *samâ'* se maintient toutefois dans des formes telles que le *qawwâli* indo-pakistanaï. Certaines confréries, comme l'Alawiyya, ont conservé le terme *samâ'* pour désigner l'incantation *a capella* effectuée sur des poèmes mystiques, laquelle précède et clôt la séance de *dhikr*.

Les propriétés thérapeutiques de la musique étaient déjà connues dans les hôpitaux (*bimâristân*) de l'âge classique de l'islam. Il n'est donc pas étonnant que ses vertus pédagogiques et spirituelles aient été de même largement admises. En ce qui concerne la poésie mystique, certains savants ont expliqué qu'on pouvait éprouver plus d'émotion (*tarab*, d'où vient notre mot *troubadour*) à son écoute qu'à l'audition de versets coraniques, car la disproportion entre la parole divine éternelle et son auditeur éphémère est si grande qu'elle empêche cette émotion. L'écoute du Coran comme de tout texte révélé suscite plutôt le recueillement et la crainte révérencielle. Selon les auteurs, elle constitue la nourriture exclusive des prophètes et des élus. Le commun des croyants et des « soufis » n'entre donc pas dans ces deux catégories et a besoin, parallèlement à la lecture et à l'écoute du Coran, de supports tels que la poésie et la musique.



3.3. Litanies et oraisons

Pour fortifier son attachement à la *tarîqa* et resserrer le lien qui l'unit à son cheikh, le membre d'un ordre soufi doit réciter, généralement matin et soir, un **ensemble de formules de prière** appelé *wird* (pl. *awrâd*), ce qui lui permet de « se ressourcer » au quotidien. Le terme *wird* englobait à l'origine tout acte de dévotion mais, avec l'apparition des voies initiatiques, il en est venu à désigner des **litanies précises, propres à chaque voie**. Ce sont les maîtres fondateurs des *tarîqa* ou leurs successeurs, qui les ont composées ; certains affirment les avoir reçues de Dieu ou du Prophète. La plupart des voies ont adopté des formules de *wird* qui s'ordonnent selon une **gradation tripartite** :

- **La demande de pardon** (*istighfâr*). Le disciple part de la nature humaine, qu'il cherche à purifier en se retirant intérieurement du monde.
- **La prière de bénédiction à l'adresse du Prophète** (*al-salât 'alâ l-nabî*). Il en existe de nombreuses formes. Par identification avec le Prophète, le disciple quitte son égo pour être absorbé dans la Réalité muhammadienne

Litanies et oraisons

Par souci de commodité, nous rendons par ces mots à connotation chrétienne les termes *awrâd* et *ahzâb*.

; il accomplit alors son statut de « représentant de Dieu sur terre » et réalise potentiellement l'état d' « Homme parfait ».

- **L'affirmation de l'Unicité divine (*tahlîl*)**. Le disciple répète la formule *Lâ ilâha illâ Llâh* (« il n'y a de dieu que Dieu »), seule ou suivie d'une formule complémentaire. À ce stade, le Prophète lui-même est absorbé dans la Réalité divine, car Dieu seul est et, en définitive, Il S'invoque Lui-même. Après être passé par les degrés de la purification et de la perfection humaine, le fidèle parvient à celui de l'union.

Les maîtres présentent parfois cette échelle spirituelle ainsi : la première formule évoque le symbolisme du miroir couvert de rouille – le cœur non purifié – qui ne peut refléter le soleil divin. La deuxième est celle du miroir nettoyé – le cœur purifié – devenu apte à recevoir le soleil. La troisième correspond au soleil sans le miroir, c'est-à-dire Dieu envisagé en Soi, car la réalité divine est au-delà de la conscience humaine.

Dans certaines voies, la lecture d'une sourate, ou de plusieurs, précède la répétition des trois formules, qui sont introduites par un verset coranique. Le *wird* se clôt souvent par la triple répétition de la sourate CXII, dite de « l'Unicité » ou du « Culte pur ». Selon un hadith en effet, réciter cette sourate équivaut à réciter un tiers du Coran. Le rituel du *wird* est donc totalement intégré à la texture coranique. Il se termine parfois par une formule de prière à l'adresse du Prophète, signe du retour du degré divin au degré humain.

Le disciple doit réciter chaque formule cent fois, en comptant avec les phalanges de la main ou en s'aidant d'un chapelet. Il accomplit le *wird* matin et soir afin d'effacer ses péchés et de se protéger pour les heures à venir. Il s'en acquitte soit seul en silence, soit à voix haute avec d'autres personnes (au sein de la famille, avec des frères...). Certaines formules sont répétées un nombre de fois très précis et les conséquences peuvent être graves si l'on transgresse la règle²⁵. Les séances collectives de *dhikr* commencent en général par la récitation du *wird* et de formules apparentées. Lors de son rattachement, le novice est initié à la « litanie commune » (*al-wird al-'âmm*) par chaque membre de l'ordre. Lorsqu'il a progressé ou si le cheikh ou son représentant le décide, on lui communiquera la « litanie particulière » (*al-wird al-khâss*) qu'il devra réciter en plus de la première. Ce *wird* ne souffre aucune négligence.

La récitation de différentes oraisons (*hizb* ; pl. *ahzâb*) accompagne souvent celle du *wird*. Composées également par les fondateurs des confréries ou leurs héritiers, ces prières incluent des versets coraniques, ainsi que diverses invocations et suppliques adressées à Dieu. Elles sont réputées avoir de grandes vertus. L'une des plus célèbres, « l'Oraison de la Mer » (*hizb al-bahr*), aurait été inspirée par le Prophète à Abû l-Hasan Shâdhilî. Elle contient le « Nom suprême de Dieu », selon le cheikh qui affirme que si les habitants de Bagdad l'avaient connue, leur ville n'aurait pas été pillée par les Mongols.

⁽²⁵⁾Voir à ce sujet la scission qui eut lieu chez les Tijânîs, entre les adeptes de la pratique des « onze grains » et ceux qui introduisirent les « douze grains » : A. Hampaté Bâ, *Vie et enseignement de Tierno Bokar* (p.57 et sq).

L'efficacité de ces oraisons et litanies serait telle, selon certains maîtres, que le simple fait de les réciter introduit le fidèle dans leur famille spirituelle. Aujourd'hui encore, l'expression « prendre le *wird* » est souvent employée pour désigner le rattachement initiatique. L'ensemble des prières à réciter quotidiennement (*awrâd*, *ahzâb*...) s'appelle dans certains ordres la *wazîfa* (« office »). Les Naqshbandis se distinguent par ce qu'ils appellent le *khatm al-khwâdjegân*, ou « invocation des maîtres » de la voie ; on y mentionne les noms des cheikhs de la chaîne naqshbandî et l'on récite dans un ordre déterminé la *Fâtîha*, la prière sur le Prophète, et des sourates.

La concurrence entre les confréries aidant, certaines trouvaient inopérantes la lecture répétée des litanies et oraisons que d'autres pratiquaient. D'évidence, pour que ces récitations quotidiennes soient efficaces, il faut que le secret initiatique du cheikh, mort ou vivant, soit présent. Malgré le risque de routine, les maîtres insistent sur la nécessité de s'y tenir. Ils notent l'interaction existant entre les termes *wird* et *wârid* (« inspiration mystique »), issus de la même racine arabe : l'inspiration nourrit la pratique du *wird* et celle-ci à son tour rend propice la survenue de l'inspiration. « Pas d'état spirituel (*hâl*) sans inspiration et pas d'inspiration sans récitation », écrit un maître marocain du XX^e siècle (Michon²⁶). Laissons conclure Junayd. Quelqu'un le voyant un jour un chapelet à la main s'en étonna, en égard à son rang spirituel. « Nous ne lâcherons jamais le fil qui nous a conduit là où nous sommes à présent », lui répondit Junayd.

(26) J. L. Michon (2002). *Le soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajiba*. Paris : Vrin (p. 219).

L' « Oraison de la Mer » (*hizb al-bahr*)

Ô Dieu ! Ô Sublime ! Ô Magnifique ! Ô Très-Clément ! Ô Omniscient !

Tu es mon Seigneur et Ta science me suffit. Quel excellent Seigneur et quelle satisfaction ! Tu secours qui Tu veux, car Tu es le Très-Fort, le Très-Miséricordieux !

Dans le mouvement comme dans le repos, dans la parole, les désirs et les pensées, nous Te demandons de nous préserver (*al-'isma*) des doutes, des conjectures et des illusions, qui empêchent le cœur de scruter Tes mystères ! Car « Les croyants furent éprouvés et ébranlés d'une violente secousse. Les hypocrites et ceux dont le cœur est malade leur disaient : " Ce que Dieu et Son envoyé nous ont promis n'est que duperie ! " » (Coran, XXXIII, 11-12).

Alors affermis-nous et secours-nous ! Fais que cette mer nous soit soumise, comme Tu as soumis la mer pour Moïse, le feu pour Abraham, les montagnes et le fer pour David, le vent, les diables et les djinns pour Salomon ! Fais que toute mer qui T'appartienne nous soit soumise, aussi bien sur terre que dans le ciel, dans le monde sensible et dans le royaume céleste, la mer de cette vie et celle de l'Au-delà ! Rends-nous soumise toute chose, ô Toi, « Celui qui détient en Sa main la royauté de toute chose » (Coran, XXXVI, 83).

Kâf - Hâ - Yâ - 'Ayn - Sâd²⁷ (3 fois).

Secours-nous, car Tu es par excellence Celui qui assiste ! Accorde-nous l'ouverture spirituelle, car Toi seul peux la donner ! Fais-nous miséricorde, car Tu es le meilleur des miséricordieux ! Sustente-nous, car Toi seul pourvois au besoin des créatures ! Guide-nous et sauve-nous des oppresseurs !

Accorde-nous un vent favorable, tel que peut le concevoir Ta science et, le prenant des trésors de Ta miséricorde, déploie-le sur nous ! Fais qu'il nous porte de façon miraculeuse et que nous accompagnent la sauvegarde et l'intégrité dans nos vies spirituelle et temporelle, ainsi que dans l'Au-delà : Tu es puissant sur toute chose !

Mon Dieu, facilite-nous nos affaires, tout en nous assurant le repos du cœur et du corps, ainsi que santé et protection dans nos vies spirituelle et temporelle. Sois pour nous un compagnon durant le voyage et remplace-nous au sein de notre famille²⁸ !

Efface les visages de nos ennemis et pétrifie-les sur place, de sorte qu'ils ne puissent ni nous échapper ni fondre sur nous : « Si Nous le voulions, Nous les frapperions de cécité ; ils se rueraient sur la route. Mais comment verraient-ils ? Si Nous le voulions, Nous les pétrifierions sur place de sorte qu'ils ne sauraient ni partir ni revenir » (Coran, XXXVI, 66-67).

« Yâ-Sîn. Par le Coran plein de sagesse ! Tu es certes du nombre des envoyés de Dieu, sur une voie droite. Voici une Révélation émanant du Tout-Puissant, du Tout-Compatissant, qui t'est confiée pour que tu avertisses un peuple dont les ancêtres n'ont pas été avertis et qui, de ce fait, sont insouciant. La sentence prononcée contre la plupart d'entre eux s'est réalisée : ils ne croiront pas. Nous avons mis à leur cou des carcans qui montent jusqu'au menton ; aussi vont-ils la tête haute mais les yeux baissés. Nous avons mis une barrière devant eux et une autre derrière eux. Nous leur avons bandé les yeux ; aussi ne voient-ils pas » (Coran, XXXVI, 1-9).

Les visages sont défaits²⁹ (3 fois) ! « Les visages s'humilieront devant le Vivant, l'Immuable. Malheureux l'être qui se présentera à Lui chargé d'iniquité ! » (Coran, XX, 111).

⁽²⁹⁾Cette parole fut prononcée par le Prophète le jour de la bataille de Badr, au moment où il jeta une poignée de cailloux sur l'adversaire, très supérieur en nombre. D'après la tradition islamique, ces cailloux atteignirent miraculeusement les yeux des ennemis, ce qui marqua le début de la victoire pour les musulmans. Ce geste, accompagné des mêmes mots, fut répété lors de la bataille de Hunayn.

Tâ - Sîn. Hâ - Mîm. 'Ayn - Sîn - Qâf. « Il a fait confluer les deux mers pour qu'elles se rencontrent. Entre elles, est un isthme, de sorte qu'elles ne se mélangent pas » (Coran, LV, 19-20).

⁽²⁷⁾ Lettres de l'alphabet arabe ouvrant la sourate *Maryam* (« Marie »). Ces lettres isolées par lesquelles commencent certaines sourates ont reçu beaucoup d'interprétations.

⁽²⁸⁾ Voir le hadith : « Mon Dieu, Tu es notre compagnon durant le voyage et Celui qui nous remplace au sein de notre famille » (Muslim).

Hâ - Mîm (7 fois). La chose est décrétée : le secours divin est arrivé ; ils ne pourront donc pas l'emporter sur nous.

« Hâ - Mîm. La Révélation du Livre vient de Dieu, le Tout-Puissant, l'Omni-scient, Celui qui pardonne le péché, qui accueille le repentir, qui est redoutable dans son châtement, le Longanime. Pas de dieu si ce n'est Lui. Vers Lui sera le retour » (Coran, XL, 1-3).

« Au nom de Dieu » est notre porte ; « Tabâraka³⁰ » est notre muraille ; « Yâ-Sîn³¹ » est notre toit ; « Kâf - Hâ - Yâ - 'Ayn - Sâd » est notre subsistance suffisante ; « Hâ - Mîm - 'Ayn - Sîn - Qâf³² » est notre protection.

« Dieu te suffira contre eux : Il entend et sait tout » (Coran, II, 137) : 3 fois.

Le voile du Trône est étendu sur nous et l'œil de Dieu nous regarde ! Par la force de Dieu, ils n'auront pas de puissance sur nous ! (3 fois). « Dieu les cerne à leur insu. Ceci est, au contraire, un Coran sublime, gravé sur une Table gardée ! » (Coran, LXXXV, 20-22).

« Dieu est le meilleur gardien ; Il est le plus Miséricordieux des miséricordieux » (Coran, XII, 64) : 3 fois.

« En vérité, mon Maître est Dieu, qui a fait descendre le Livre. C'est Lui qui investit les saints » (Coran, VII, 196) : 3 fois.

« Dieu me suffit ! Pas de dieu si ce n'est Lui ! Je me confie entièrement à Lui. Il est le Maître du Trône immense ! » (Coran, IX, 129) : 3 fois.

Au nom de Dieu : grâce à Son Nom, rien de ce qui se trouve sur la terre ou au ciel ne saurait nuire. Il entend et sait tout (3 fois).

Il n'y a de force et de puissance que par Dieu, le Sublime, le Magnifique (3 fois).

Que Dieu accorde Sa grâce et Sa paix à notre seigneur Muhammad, ainsi qu'à sa famille et à ses Compagnons !

Abû I-Hasan al-Shâdhilî (m. 1258)

3.4. La « pérégrination » (*siyâha*)

Les ascètes et mystiques de l'islam ont souvent considéré le voyage (*al-safar*) ou la pérégrination (*al-siyâha*), comme une méthode spirituelle à part entière. Mais il faut d'abord s'interroger sur leur légitimité d'un point de vue religieux : ces méthodes spirituelles bénéficient-elles d'appuis scripturaires ? La *siyâha* possède en effet quelques fondements coraniques. Ainsi, en IX, 112 : « Heureux les repentants, les adorateurs, ceux qui proclament Sa louange, ceux qui

⁽³⁰⁾Il s'agit de la sourate *al-Mulk* (« la Royauté »), qui commence par le mot *Tabâraka*.

⁽³¹⁾Nom et premières lettres de la sourate XXXVI.

⁽³²⁾Lettres ouvrant la sourate XLII.

⁽³³⁾R. Brunel (1955). *Le monachisme errant dans l'islam - Sidi Hedi et les Heddâwa*. Paris : Librairie Larose (p. 221-222).

pérégrinent... ». Le verset LXVI, 5 concerne, lui, la femme. Dans les deux occurrences, le participe actif (*sâ'ihûn* et *sâ'ihât*) est souvent compris par les exégètes comme « ceux (ou celles) qui jeûnent ». Dans les deux cas également, il s'agit de dévots et de dévotes renonçant au monde, « errant pour répandre le nom de Dieu » (Brunel³³). À l'évidence, le jeûne peut être vécu comme un voyage intérieur et l'on peut remarquer que l'un et l'autre sont associés dans le Coran (en II, 184-185). Le soufi Ibn 'Arabî (m. 1240) commente ainsi cette analogie : de même que le jeûne n'appartient pas à l'homme mais à Dieu, le voyageur s'aperçoit que ses œuvres ne lui appartiennent pas et que Dieu agit par lui. Dans la tradition (sunna) du prophète Muhammad, la *siyâha* est évoquée, mais il est difficile de savoir quel sens lui donnait le Prophète dans le contexte de l'époque. Toujours est-il que Muhammad définit la pérégrination tantôt comme « le *jihâd* dans le chemin de Dieu », tantôt comme le Pèlerinage canonique (*hajj*) ou le petit pèlerinage (*'umra*), tous deux à La Mecque. On retrouve toutefois dans l'une et l'autre acception l'idée de cheminement, de déplacement. Le proche compagnon et ami de Muhammad, Abû Bakr, disait : « Je veux parcourir le monde et servir mon Dieu » (Brunel³³).

Dans l'enseignement islamique, l'idée du voyage, de la mobilité, est omniprésente. C'est d'abord le modèle de la *hijra*, « émigration » du Prophète et de ses compagnons de La Mecque vers Médine, déplacement physique et spirituel constitutif de l'identité musulmane. D'une façon générale, il revient à l'*homo islamicus* de chercher les signes de Dieu sur terre, comme y engage avec insistance le Coran, notamment en VII, 185 : « Que ne portent-ils leurs regards sur le royaume intérieur (*malakût*) des cieux et de la terre et vers toutes les choses merveilleuses que Dieu a créées! ». Pour Ibn 'Arabî, la méditation sur ces signes conduit l'homme vers leur signification intérieure. Dans la civilisation islamique classique en particulier, le musulman était souvent un grand voyageur, car il était toujours, de façon idéale, « en quête de la science » (*fî talab al-'ilm*).

Dès les origines, il y a eu débat dans les milieux soufis : vaut-il mieux chercher Dieu sur place, sans bouger, dans l'élan du voyage intérieur ou au contraire, comme le dit Ibn 'Arabî (m. 1240), « parcourir la terre pour pratiquer la méditation et se rapprocher de Dieu » ? Évoquant les « statuts du voyage » chez les soufis, un des auteurs de grands manuels de soufisme, al-Qushayrî (m. 1072), précise que l'avis prédominant va vers la précellence du voyage, lequel est surtout recommandé aux novices. L'auteur penche pour cet avis, mais il met immédiatement en garde contre une pratique mécanique, formelle, de la pérégrination : beaucoup voyagent par le corps et peu par le cœur. Ainsi, la **pérégrination est purification** ; c'est la *via purgativa*. Elle permet de rompre les attaches avec le monde, de se dépouiller et notons que le terme *hijra*, qui désigne « l'Hégire » du Prophète, a également le sens fondamental de « rompre une association avec quelqu'un » ou « éviter une association » (voir par exemple

Référence bibliographique

Ibn 'Arabî. *Al-Futûhât al-makkiyya*. Beyrouth : éd. Dar Sader (I, 628).

Référence bibliographique

Ibn 'Arabî. *Al-Futûhât al-makkiyya*. Beyrouth : éd. Dar Sader (II, 383).

Coran, LXXIII, 10). La *hijra* du Prophète doit donc être comprise comme une « rupture » consciente et organisée d'avec son entourage mecquois qui persécutait la jeune communauté musulmane. En outre, ajoute al-Qushayrî, la pérégrination développe en l'homme la vertu coranique du *tawakkul*, de la confiance en la providence divine. Le pèlerin, en effet, est supposé se déplacer sans viatique, sans ressource fixe et sans nourriture assurée...

Références bibliographiques

Ibn 'Arabî. *Le dévoilement des effets du voyage*, traduit et présenté par D. Gril. Combas : Editions de l'Eclat, 1994. (p. X de l'introduction par D. Gril).

Al-Qushayrî. *Al-Risâla al-qushayriyya*. Damas, 1986 (p. 289 et 291).

Travaillant sur l'étymologie du terme *safar*, les soufis nous disent que le voyage est un révélateur de l'état intérieur de la personne : il est appelé ainsi parce qu'il « dévoile » (*yusfiru*) les caractères des hommes (Qushayrî³⁴). L'un de ces fruits est d'élargir la conscience humaine. « Les pérégrinations spirituelles, explique le soufi marocain Ibn 'Ajîba (m. 1809), sont indispensables au *faqîr* qui débute dans la voie. Le voyage dévoile les défauts et purifie les âmes et les cœurs ; il élargit le caractère et, grâce à lui, la connaissance du Roi et Créateur suprême gagne en ampleur... On a dit que le *faqîr* est comme l'eau : s'il séjourne trop longtemps à la même place, il s'altère et devient putride » (Michon³⁵). Ce dernier adage circule très souvent dans la littérature soufie.

(34) Al-Qushayrî. *Al-Risâla al-qushayriyya*. Damas, 1986 (p. 292)

(35) J. L. Michon (2005). « Un maître shâdhilî marocain : Ahmad Ibn 'Ajîba al-Hasanî - Sa vie et son legs spirituel ». Dans E. Geoffroy, *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*. Paris : Maisonneuve & Larose (p. 224).

Sur un plan plus métaphysique, les soufis postulent que toute créature chemine, qu'elle en soit consciente ou non. Ibn 'Arabî affirme de ce fait que la pérégrination terrestre permet de participer consciemment au « voyage universel sans fin ni dans ce monde ni dans l'autre et à tous les degrés de l'Être ». Il prévient en effet : « Tu es à jamais voyageur, de même que tu ne peux t'établir nulle part ». Le voyage n'a pas de fin, car son but est infini ; de la sorte, on ne dépasse jamais une station sans qu'en apparaisse aussitôt une autre.... En définitive, c'est tout le cosmos qui est voué à un voyage perpétuel. La course des astres, la rotation des sphères célestes, la trajectoire qui, depuis la semence paternelle, fait parcourir à l'homme les quatre saisons de la vie puis les étapes de sa destinée posthume sont, parmi d'autres, des figures de ce mouvement perpétuel des réalités cosmiques.

Références bibliographiques

Ibn 'Arabî. *Le dévoilement des effets du voyage*, traduit et présenté par D. Gril. Combas : Editions de l'Eclat, 1994. (p. XI et XIII de l'introduction par D. Gril)

Ibn 'Arabî. *Al-Futûhât al-makkiyya*. Beyrouth : éd. Dar Sader (II, 383).

3.4.1. Les modalités de la pérégrination

Le **modèle des pèlerins musulmans**, de ceux qui pratiquent la « tribulation » par vœu de pauvreté, est sans conteste **Jésus**, surtout au cours des premiers siècles de l'islam. Il est le « saint patron de l'ascétisme musulman » (Khalidi³⁶). Les premiers ascètes (*zuhhâd*) ont probablement été influencés par les moines

(36) T. Khalidi (2003). *Un musulman nommé Jésus*. Paris : Albin Michel (p. 48).

et les ermites chrétiens du Proche-Orient. Par la suite, nombre d'autorités de l'islam et du soufisme ont avoué leur vénération pour Jésus. La littérature soufie cite abondamment les propos du Christ, très souvent dans le sens de l'abandon des attachements matériels.

La pérégrination, nous l'avons vu, est souvent pratiquée aux débuts de la Voie initiatique. Elle fait partie de la mise à l'épreuve du novice, traditionnelle dans le soufisme. En effet, errer seul, de nuit, dans les lieux déserts, dans les cimetières ou sans viatique assuré, réclamait une aspiration spirituelle (*himma*) sans faille. Le soufi irakien Ruwaym (IX^e siècle) définit par ces métaphores l'attitude intérieure à adopter : « Il ne convient pas que la préoccupation [de la subsistance, de ce qui va lui advenir...] dépasse le pied du pèlerin et là où son cœur lui enjoint de s'arrêter sera sa maison » (Qushayrî³⁷). Un autre soufi ancien, Muhammad al-Kattânî, enjoint de même à ses disciples d'être chaque nuit l'hôte d'une nouvelle mosquée et de ne mourir qu'entre deux demeures.

⁽³⁷⁾Al-Qushayrî. *Al-Risâla al-qushayriyya*. Damas, 1986 (p. 290)

De façon concrète, celui qui partait en pérégrination observait certaines règles. Il ne le faisait qu'après avoir obtenu l'agrément de son maître. Il se devait d'effectuer chaque pas en gardant conscience de Dieu : « Et les serviteurs du Miséricordieux, ceux qui marchent humblement sur la terre et qui, lorsque les ignorants leur adressent la parole, leur répondent " Paix " » (Coran, XXV, 63). Il emportait avec lui un petit récipient pour faire ses ablutions. Lorsqu'il arrivait dans une localité où se trouvait une *zâwiya* (centre de soufis), il devait rendre visite à son cheikh. En entrant, il ôtait d'abord sa chaussure droite (en sortant, il mettait d'abord la gauche), se lavait les pieds et accomplissait une prière de salutation, etc.

Les plus grands saints de l'islam se sont adonnés à la pérégrination initiatique. À titre d'exemple, 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî (m. 1166), le maître éponyme de la Qâdiriyya, s'est retiré dans le désert irakien une vingtaine d'années pendant lesquelles il a mené une vie d'ascèse, puis il est revenu parmi les hommes, à Bagdad, où ses sermons lui ont attiré de nombreux auditeurs. De son côté, le jeune Abû l-Hasan al-Shâdhilî (m. 1258), originaire du Nord marocain, est d'abord parti en quête du « pôle de son temps » : c'est en Irak qu'un cheikh lui confia que le pôle se trouvait chez lui, au Maroc. Il le trouva en la personne d'Abd al-Salâm Ibn Mashîsh (m. 1228), qui l'envoya bientôt vivre en ermite dans les montagnes avoisinant le bourg de Shâdhila (entre Tunis et Kairouan). À l'issue de cette retraite, il « revint » (*al-rujû'*, qui est un terme technique du soufisme) auprès des hommes à Tunis, où il s'attacha de nombreux disciples, avant de répandre plus amplement sa voie à partir de l'Égypte. Plus tard, l'un des grands rénovateurs de la voie d'al-Shâdhilî, le cheikh al-'Arabî al-Darqâwî (m. 1823) fonda son enseignement sur des pratiques extérieures visibles, comme le port de la *muraqqa'a*, de gros chapelets autour du cou, la marche pieds nus, la mendicité (*su'âl*), mais aussi sur des pratiques qui échappent au regard du commun des mortels, telles que l'invocation (*dhikr*), l'exhortation mutuelle (*mudhâkara*), le jeûne, l'isolement (*'uzla*), la retraite (*khalwa*), le si-

lence et la danse extatique (*'imâra*). L'objectif de ces pratiques est explicitement la purification du cœur et la mort de l'égo. Notons que la mendicité, par ailleurs souvent réprouvée par les maîtres soufis, se pratiquait par souci d'humilité et de dépouillement. Les « pauvres en Dieu » (*fuqarâ'*) de l'islam évoquent, à ce titre, les frères des ordres mendiants de l'Europe médiévale.

Les ordres de derviches errants se sont maintenus au moins jusqu'au XIX^e siècle, comme en témoigne, dans les montagnes du Rif marocain, « Sîdi Hedda et les Heddâwa ». À notre époque, les disciples de la *tarîqa* 'Alâwiyya (Maghreb, Europe) s'adonnent toujours à ce qu'ils nomment bien la *siyâha*, mais celle-ci, d'évidence, ne se fait plus à pied, mais en voiture, en car, en avion, car les distances sont grandes dans le cadre de ce soufisme mondialisé. Toutefois, à en croire les déclarations des adeptes, l'esprit reste le même...

3.4.2. Les opposants à la pérégrination au sein du soufisme

J'ai dit au début de ce texte que les avis étaient partagés en milieu soufi quant à la pertinence spirituelle de la pérégrination. Il nous faut maintenant écouter l'autre position, celle de ceux qui déconseillent la *siyâha*, voire s'y opposent. C'est ici l'occasion de souligner que le soufisme est un monde pluriel et fluide, où l'on rencontre des positions et des comportements très contrastés (Geoffroy³⁸). Beaucoup de maîtres dénoncent l'inutilité du voyage physique. À quelqu'un qui le questionnait sur ses voyages, ajoutant « l'eau stagnante finit par se putréfier », un soufi répondit : « Sois un océan, tu ne pourras pas ! » (Qushayrî³⁹). On demanda au grand Junayd (m. 911) comment il avait obtenu la réalisation spirituelle (*tahqîq*) : « En restant en présence de Dieu, répondit-il, pendant trente ans sous cet escalier ! ». Cette réponse est dans la lignée de celle qu'il fit à la personne qui l'interrogeait sur son immobilité durant les séances collectives de *dhikr*, alors que les corps des autres participants se balançaient, mus par l'extase. Junayd expliqua son attitude en citant ce verset : « Tu vois les montagnes ; tu les crois figées, alors qu'elles passent à la vitesse des nuages » (Coran, XXVII, 88). D'une façon générale, au cours de ces séances, le cheikh reste souvent impassible en apparence, parce qu'il domine son état spirituel et parce que, selon la doctrine soufie, il est l'axe autour duquel les âmes se meuvent.

Pourquoi partir à Sa recherche, s'interroge de son côté Ibn 'Arabî, alors qu'Il est omniprésent ? La référence coranique est à cet égard : « Il est avec vous où que vous soyez ! » (II, 115). La perfection consiste non pas à chercher Dieu (*murîd*) mais à être recherché par Lui (*murâd*). Ibn 'Arabî, on l'a vu, se prononçait pourtant pour la pérégrination, mais la contradiction n'est qu'apparente : dans ce même chapitre 175 des *Futûhât makkiyya* « sur la station de l'abandon du voyage », Ibn 'Arabî indique que « le voyage et son abandon procèdent tous deux d'un aspect divin, l'un représenté par la descente de Dieu vers le ciel de ce

⁽³⁸⁾E. Geoffroy (1995). *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels*. Damas, Paris : IFEAD (p. 189 et sq.).

⁽³⁹⁾Al-Qushayrî. *Al-Risâla al-qushayriyya*. Damas, 1986 (p. 289)

Référence bibliographique

Junayd. *Enseignement spirituel*, traduit de l'arabe et présenté par R. Deladrière, Paris : Sindbad, 1983 (p.17).

Référence bibliographique

Ibn 'Arabî. *Le dévoilement des effets du voyage*, traduit et présenté par D. Gril. Combas : Editions de l'Eclat, 1994. (p. XI de l'introduction par D. Gril).

monde, l'autre, par l'établissement sur le Trône. Ces deux aspects, le mouvement et le repos, se retrouvent dans le voyage du Prophète qui s'élève, transporté, ne se mouvant donc pas de son propre chef ».

Alors que le fondateur de la voie Shâdhiliyya, Abû l-Hasan al-Shâdhilî, comme on l'a vu, a pratiqué longtemps la pérégrination initiatique, le successeur de son successeur, Ibn 'Atâ' Allâh (m. 1309) met en garde contre une conception trop formelle de cette pratique : « N'envie pas celui qui pérégrine à travers les contrées isolées et les déserts jusqu'à Ceylan⁴⁰, qui parcourt la Perse ou l'Occident extrême, tout en gardant son âme avec lui. Celui qui part en emportant avec lui les causes du mal, il n'est pas réellement parti ». Denis Gril commente ce passage ainsi : « Le " connais-toi toi-même " exige de reconnaître tout d'abord la nature de l'âme qui est certes pour le voyageur une monture, mais qu'il faut tenir fermement bridée, telle une mule rétive ».

⁽⁴⁰⁾Cette contrée est ici le symbole de l'Orient extrême.

Référence bibliographique

D. Gril (2005). « L'enseignement d'Ibn 'Atâ' Allâh al-Iskandarî, d'après le témoignage de son disciple Râfi' Ibn Shâfi' ». Dans E. Geoffroy, *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*. Paris : Maisonneuve & Larose (p. 97).

3.5. La retraite (*khalwa*)



Si la « pérégrination » (*siyâha*) constitue une sorte de retraite ambulante, la « retraite », à l'inverse, **peut être considérée** comme un **voyage immobile**. Ce voyage initiatique, qui s'effectue de façon condensée par rapport aux conditions de vie ordinaires, doit ouvrir l'être à une **expansion de la conscience**. Dans toutes les traditions spirituelles, le retrait ou l'isolement favorise la concentration sur Dieu. La vie des prophètes en fournit l'archétype. Dieu impose à Moïse une retraite de quarante nuits avant de lui parler au Sinaï (Coran, VII, 142) et Jonas comprend le véritable sens de sa mission dans le ventre de la baleine (Coran, XXI, 87). Plus directement, la *khalwa* trouve son fondement dans les retraites fréquentes qu'effectua Muhammad dans la grotte Hirâ', avant de recevoir la prophétie. À l'exemple du Prophète qui préconisait

ce retour sur soi-même, les croyants pratiquent le retrait de la société (*'uzla, i'tikâf*) pour un temps donné, dans une mosquée ou chez eux, en particulier durant les dix derniers jours du mois de Ramadan.

Les premiers ascètes et les soufis qui leur succèdent se retirent dans les déserts et les montagnes et les « vies de saints » nous les montrent côtoyant les bêtes sauvages. Ils aiment méditer dans les ruines et dans les cimetières, qui leur rappellent la vanité de ce monde et les recentrent sur l'essentiel. Toutefois, les soufis se distinguent des ascètes par l'importance qu'ils accordent à la vie communautaire et la conscience de leur rôle social. Les premiers manuels de soufisme stipulent d'ailleurs que **seuls les disciples avancés** peuvent s'adonner à l'**isolement**.

Ceux qui répondent à ces exigences, dont les fondateurs des voies initiatiques, commencent toujours leur carrière spirituelle par une stricte retraite, car elle est nécessaire à la purification de l'âme. Ils restent souvent plusieurs années dans le désert – 'Abd al-Qâdir Jîlânî y demeure vingt-cinq ans – avant de retourner parmi les hommes. Dans leur solitude, ils affrontent toutes les épreuves et les tentations que l'on nous relate à propos des ermites chrétiens. De ces rudes « combats contre l'égo » (*jihâd al-nafs*) et contre les forces ténébreuses, nous ne connaissons que les vainqueurs....

3.5.1. Règles de la retraite

Ghazâlî (m. 1111) pratiquait la retraite dans un minaret de la Mosquée des Omeyyades, à Damas ou dans la Coupole du Rocher, à Jérusalem. Ce n'est que vers le XIII^e siècle, lorsqu' apparaissent les voies initiatiques, que la *khalwa* commence à faire l'objet de prescriptions précises. Elle s'effectue désormais dans des cellules affectées à cet effet, au sein des établissements dédiés aux soufis (*khânqâh, zâwiya...*). Le manuel de Suhrawardî, *Les Dons de la Connaissance* (*'Awârif al-ma'ârif*), marque cette mutation : il expose les bienfaits et les périls de la *khalwa* et en dessine les modalités.

La règle cardinale que le soufi doit observer est la **sincérité** (*ikhlâs*), car il se plie à la retraite pour se rapprocher de Dieu, non pour obtenir quelque pouvoir surnaturel ou jouir d'une aura parmi les hommes. On n'entre en retraite qu'avec la permission du cheikh et sous son contrôle, en raison des risques encourus pour le corps et surtout le psychisme. Une *khalwa* mal conduite ou faite sans la protection d'un maître peut mener à la folie, comme en témoignent de nombreuses anecdotes. Dans certains cas, le reclus doit d'ailleurs visualiser l'image de son cheikh. Lorsque celui-ci vient le voir, il lui confie ses rêves ou visions. Les règles pratiques rappellent celles que nous avons mentionnées à propos du *dhikr* : assis dans un endroit sombre, le reclus doit rester en état de pureté rituelle et, tourné vers la qibla, invoquer Dieu constamment par les formules *Lâ ilâha illâ Llâh* ou *Allâh*. Après les prières rituelles, il doit réciter des formules particulières ou se livrer à des exercices de visualisation. La *khalwa* se faisait toujours en état de jeûne, parfois continu sur plusieurs jours, mais une

telle rigueur n'est plus recommandée de nos jours, sauf si la retraite a lieu pendant le mois de Ramadan. Dans tous les cas, le reclus mangera peu (Suhrawardî limitait la nourriture au pain et au sel) et évitera de consommer de la chair animale. Il dormira peu et veillera autant que possible, car la nuit est propice à l'« illumination ». Il évitera de parler, si la *khalwa* s'effectue à plusieurs. Il effectuera les prières rituelles avec d'autres reclus quand il le peut, notamment la prière du vendredi, si la *khalwa* a lieu dans une mosquée.

La retraite durait en principe quarante jours. Ce nombre a une valeur ésotérique reconnue dans toutes les traditions spirituelles. Les soufis se fondent en particulier sur les quarante nuits pendant lesquelles Moïse se prépara à la Révélation et sur ce hadith cité par Suhrawardî dans son *'Awârif* : « Celui qui se voue totalement à Dieu durant quarante jours verra la sagesse jaillir de son cœur sur sa langue ». La durée de la *khalwa* fluctue considérablement en fonction des maîtres, des voies et des retraitants bien sûr. Tel disciple obtient les résultats escomptés en quelques heures ; un autre sera placé à nouveau en retraite après y avoir passé quarante jours. Certains ne connaîtront jamais l'« illumination ». De nos jours, les confréries qui pratiquent la *khalwa* préconisent une durée de trois jours et trois nuits ou parfois moins. Jadis il était demandé au reclus de ne pas penser au temps qu'il passait en *khalwa* ni au délai de sa sortie. Il devait considérer sa cellule comme étant sa tombe jusqu'au jour de la résurrection.

Les descriptions que donnent les auteurs de la cellule (elle doit être sombre, étroite et hors d'atteinte des bruits environnants) suggèrent en effet que l'entrée en *khalwa* équivaut à une entrée au tombeau. Contrairement à ce qui se passe dans la vie ordinaire, le physique et le mental doivent se taire, les sens extérieurs doivent être oblitérés afin de développer les sens intérieurs. Les premiers soufis creusaient leur tombe de leur vivant pour s'y adonner aux actes culturels ou s'y allonger ; ils se familiarisaient ainsi avec la terre où ils allaient reposer (Geoffroy⁴¹). À Satan qui demandait à l'un d'entre eux ce qu'il mangeait, ce qu'il portait comme vêtement et où il habitait, celui-ci répondit : « Je me nourris de mort, je m'habille d'un linceul et j'habite la tombe ». Shiblî recommandait déjà la *khalwa* en ces termes : « Cherche la solitude, efface ton nom de la mémoire des hommes et fais face au mur jusqu'à ta mort ». Dans leur *zâwiya*, les cheikhs avaient souvent une trappe⁴², sorte de cellule souterraine, où ils se retiraient pour des périodes plus ou moins longues. Les Naqshbandis, pour leur part, pratiquent la « méditation de la mort », exercice qui consiste à s'imaginer mort, enterré et en état de décomposition avancée. La *khalwa* est donc ce laboratoire où la mort initiatique se transmue en renaissance spirituelle.

Référence bibliographique

Suhrawardî. *'Awârif al-ma'ârif* (p. 207).

⁽⁴¹⁾E. Geoffroy (1998). « La mort du saint en islam ». *Revue de l'histoire des religions*, 215 (p. 17-34).

⁽⁴²⁾On peut encore visiter celle d'Abû I-Hasan Shâdhilî, dans son sanctuaire de Tunis qui est d'ailleurs enchâssé dans un grand cimetière.

3.5.2. Ne pas s'arrêter aux phénomènes surnaturels

Le reclus ne doit donc pas penser aux modalités de sa retraite, mais à Dieu uniquement. Il pourra ainsi chasser les mauvaises suggestions qui ne manqueront pas de l'assaillir, tout comme les perceptions surnaturelles qui s'offrent à lui. Le maître est ici nécessaire car il sait distinguer un authentique phénomène spirituel d'une simple hallucination. Les auteurs soufis évoquent les « dévoilements » successifs qui conduisent le reclus à un élargissement parfois prodigieux de la conscience et qui attestent la réalité de son « illumination » (*fath*). L'initié verra par exemple ce que font les gens dans leur maison ; il percevra la vérité intrinsèque des lois révélées ou le degré d'authenticité des paroles du Prophète, connaîtra les diverses langues de l'humanité et comprendra le langage des règnes minéral, végétal et animal, etc. (Sha'rânî⁴³). À l'issue d'une retraite de sept ans, Muhammad Hanafi, maître shâdhilî du XV^e siècle, découvrit qu'il avait la faculté de lire dans les âmes : il voyait les uns avec un visage lumineux, les autres avec une face de porc ou de singe. Il retourna alors dans sa cellule pour demander à Dieu d'être délivré de cette vision.

⁽⁴³⁾Sha'rânî. *al-Anwâr al-qudsiyya* (II, 105-117).

Le retraitant, en effet, ne saurait se complaire dans ces dévoilements ; il ne doit pas s'arrêter aux réalités intermédiaires, certes séduisantes sur le plan spirituel mais qui peuvent être l'effet de la ruse divine. Le monde islamique médiéval, comme toute civilisation traditionnelle, était sans doute plus réceptif aux phénomènes suprasensibles que le monde occidental moderne. Pour autant, de tels charismes devaient rester exceptionnels par le passé. Si le reclus ne percevait aucun de ces signes durant la retraite, assurent certains maîtres, mieux vaut qu'il la quitte pour s'adonner à la science religieuse exotérique ou à une activité mondaine.

Il semble pourtant que, dans la pratique, on ait pris fréquemment les moyens pour la fin. La *khalwa* s'est systématisée à partir du XIV^e siècle. Prescrite aux novices, la retraite cellulaire est censée garantir un minimum d'« illumination » à tout aspirant et attirer la survenue d'états spirituels (*ahwâl*) auxquels ils n'auraient pas accès en temps normal. La Khalwatiyya a même pris son nom de la *khalwa*, qu'elle a érigée en pilier de sa méthode. Cette vulgarisation a suscité les critiques de Sha'rânî, pour qui les visions obtenues par le commun des disciples relèvent du délire.

Pour les maîtres du soufisme tardif, la *khalwa* reste un support privilégié. Au début du XIX^e siècle, le cheikh Khâlid introduit la retraite de quarante jours dans la voie naqshbandî, car il considère qu'elle est plus propice à l'initiation que le compagnonnage traditionnel entre maître et disciple (*suhba*). Au début du XX^e siècle, le cheikh algérien Ahmad 'Alawî apporte également cette innovation dans la voie shâdhilî-darqâwî. Sous son contrôle, le reclus invoque le

⁽⁴⁴⁾J. Cartigny. *Cheikh Al Alawi - Documents et témoignages*, (p. 76, 86-87).

nom *Allâh* plusieurs jours ou même, s'il le faut, plusieurs mois. Les visions lumineuses et d'autres phénomènes tels que la lévitation étaient, paraît-il, fréquents, mais on ne s'y arrêta pas (Cartigny⁴⁴).

3.5.3. La « retraite au milieu de la foule »

La retraite cellulaire ne peut être que passagère, car la **vocation du spirituel musulman** est d'être **parmi les hommes**. Cette présence au monde, souligne Ibn 'Arabî, est plus bénéfique au spirituel que son isolement. Il en va de même, à fortiori, pour un dirigeant temporel : à l'issue de la prise de Constantinople par les Ottomans en 1453, le cheikh de Mehmed le Conquérant refuse de faire entrer celui-ci en *khalwa*, car le plaisir qu'en éprouverait le sultan l'amènerait à abandonner le pouvoir (Geoffroy⁴⁵). L'**idéal** réside donc dans la **retraite intérieure**, perpétuelle, la « retraite au milieu de la foule » (*al-khalwa fî l-jalwa*), principe nashbandî que d'autres ordres ont pratiqué à leur manière. « Le gnostique, notait déjà Qushayrî, est celui qui, tout en étant proche des hommes, est loin d'eux par son secret ».

Rares, en effet, sont les saints musulmans qui restent reclus toute leur vie et auxquels on ne peut pas rendre visite. La grande majorité retourne dans le monde. Après avoir connu le *fanâ'*, l'extinction en Dieu, ils expérimentent dès lors le *baqâ'*, « subsistant » en et par Dieu, sans que cela se traduise nécessairement dans leur apparence. Pour les êtres moins réalisés, la « retraite au milieu de la foule » est un défi permanent, tant les sollicitations extérieures sont grandes. Mais d'évidence ce type de retraite convient mieux à la vie moderne que la retraite cellulaire.

Ne faut-il pas comprendre en définitive la *khalwa* comme l'a fait Ibn 'Arabî, c'est-à-dire comme un retour au vide originel (*khalâ'*), une réalisation de notre « vacuité » ontologique, que seule la présence divine peut emplir ? « De toute façon, écrit encore Ibn 'Arabî, il n'y a pas réellement de retraite en ce monde, car le lieu même où tu te trouves t'observe... ».

⁽⁴⁵⁾E. Geoffroy. *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, (p. 129).

Référence bibliographique

Ibn 'Arabî. *Al-Futûhât al-makkiyya*, (III, 523; IV, 340).