

Questions diverses

Eric Geoffroy

PID_00159341



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

1. Le soufisme et l'ouverture interreligieuse.....	5
1.1. Le pluralisme religieux en islam	5
1.2. L'unité transcendante des religions	6
1.3. L' « idolâtrie cachée » du commun des croyants	12
1.4. La tentation du syncrétisme	13
1.5. Les pressions de l'exotérisme et de l'histoire	14
2. Soufisme et chiisme.....	16
2.1. Des affinités doctrinales	16
2.2. Deux ésotérismes rivaux	18
3. Le soufisme au féminin.....	20
3.1. L'éternel féminin en mystique musulmane	20
3.2. Les effets du machisme ambiant	22
4. De quelques préjugés concernant le soufisme.....	23
4.1. Le soufisme comme quiétisme et recherche égoïste du salut individuel	23
4.2. Le soufisme comme religion populaire, née en réaction au légalisme de l'islam « orthodoxe »	24

1. Le soufisme et l'ouverture interreligieuse

1.1. Le pluralisme religieux en islam

Selon la conception cyclique que se fait l'islam de la Révélation, chaque nouveau message prophétique puise dans le patrimoine spirituel de l'humanité. L'islam est particulièrement conscient de cet héritage puisqu'il se présente comme l'ultime expression de la Volonté divine révélée aux hommes depuis Adam, comme la confirmation et l'achèvement des révélations qui l'ont précédé. À ce titre, il reconnaît et reprend les messages des prophètes antérieurs à Muhammad. Le Coran est explicite sur cet héritage : « Dites : " Nous croyons en Dieu, à ce qui a été révélé à Abraham, à Isaac, à Jacob et aux tribus ; à ce qui a été donné à Moïse et à Jésus ; à ce qui a été donné aux prophètes, de la part de leur Seigneur. Nous n'avons de préférence pour aucun d'entre eux ; nous sommes soumis à Dieu " » (Coran, II, 136). Muhammad est le « sceau » – c'est-à-dire le dernier – des prophètes, dont le nombre s'est élevé selon lui à 124 000. Or, le Coran mentionne seulement vingt-sept prophètes, précisant que « pour toute communauté il y a un envoyé » (Coran, X, 47). Il faut donc rechercher les autres à une échelle très large dans l'histoire de l'humanité. Les savants musulmans reconnaissent ainsi volontiers des prophètes en Bouddha, Zoroastre ou encore Akhenaton. Ils ont relevé dans le Coran deux allusions au Bouddha (XXI, 85, et la sourate XCV intitulée *Le figuier*) et certains d'entre eux ont vu dans les « avatars » ou incarnations divines du bouddhisme, l'équivalent des prophètes de l'islam. De la même façon, des ulémas indiens ont considéré les Védas, textes sacrés de l'hindouisme, comme inspirés par Dieu et ont compté les hindous parmi les « Gens du Livre », c'est-à-dire les peuples ayant reçu une écriture révélée.

Le Coran évoque à plusieurs reprises la « Religion primordiale » ou « immuable » (*al-dîn al-qayyîm*). Toutes les religions historiques seraient issues de cette religion sans nom (voir, par exemple, Coran, XXX, 30), et auraient donc une généalogie commune. L'islam considère cependant la diversité des peuples et des religions comme une expression de la Sagesse divine (Coran, V, 48; XXX, 22; XLIX, 13). Il existe ainsi une théologie du pluralisme religieux en islam, même dans son versant le plus exotérique. « À chacun de vous, Nous avons donné une voie et une règle » (Coran, V, 48) : ce verset justifie la diversité des traditions religieuses, lesquelles se trouvent unies, de façon sous-jacente, par l'axe de l'Unicité divine (*tawhîd*). Chaque croyant sera rétribué pour sa foi et son observance de sa propre religion : « Ceux qui croient, ceux qui pratiquent le judaïsme, ceux qui sont chrétiens ou sabéens, ceux qui croient

en Dieu et au Jour dernier, ceux qui font le bien : voilà ceux qui trouveront une récompense auprès de leur Seigneur. Ils n'éprouveront alors plus aucune crainte et ne seront pas affligés » (Coran, II, 62).

L'universalisme de la Révélation a été confirmé par le Prophète : « Nous autres, prophètes, sommes tous les fils d'une même famille ; notre religion est unique » (Bukhârî). À une époque où l'intransigeance religieuse était de mise, la reconnaissance du pluralisme religieux devait se traduire par le respect foncier des autres croyants : « Quiconque fait du mal à un chrétien ou à un juif sera mon ennemi le jour du Jugement ». Par la suite, les **enjeux politiques**, les **intérêts économiques** mais aussi les **croisades ont souvent mis à mal les idéaux islamiques** en la matière et les savants exotéristes ont restreint cette large perspective : puisque la loi islamique abrogeait les lois révélées antérieurement, les religions qui en émanaient étaient caduques. D'interminables polémiques dogmatiques virent alors le jour, notamment entre chrétiens et musulmans. Mais même parmi les théologiens et les juristes il y a toujours eu des esprits porteurs d'une conscience universelle. Écoutons Ibn Hazm (XI^e s.) : « Place ta confiance en l'homme pieux, même s'il ne partage pas ta religion, et défie-toi de l'impie, même s'il appartient à ta religion ». Ou encore ce cadi du XV^e siècle qui affirmait : « Tout homme peut être sauvé par sa propre foi, celle dans laquelle il est né, pourvu qu'il la conserve fidèlement ».

1.2. L'unité transcendante des religions

Ce sont incontestablement les soufis qui ont donné toute sa dimension au thème coranique de la « Religion primordiale ». Ils éprouvent plus que d'autres cette communauté d'adoration que constitue l'humanité au-delà de la diversité des croyances. Leur ouverture aux autres confessions découle d'une évidence métaphysique : « La doctrine de l'Unicité divine ne peut être qu'une » (*al-tawhîd wâhid*).

Les premiers ascètes ont probablement été influencés par les moines et les ermites chrétiens du Proche-Orient. Il semble même que leur modèle ait été davantage Jésus, par sa vie ascétique et errante, que Muhammad. Par la suite, des maîtres orthodoxes ont avoué leur vénération pour Jésus. La littérature soufie cite abondamment les propos du Christ, Ghazâlî en particulier, mais il n'est pas le seul. Les moines chrétiens ont été respectés au long de l'histoire de l'islam, si l'on excepte bien sûr le terrorisme récent. Les soufis voient en eux des spirituels suivant la voie du Christ et certains cheikhs présentent à leurs disciples la conduite des moines comme un idéal à atteindre.

Hallâj professe évidemment l'universalisme de la « Religion primordiale ». Après avoir tancé un musulman qui s'en prenait à un juif sur le marché de Bagdad, il a ces mots : « J'ai réfléchi sur les dénominations confessionnelles, faisant effort pour les comprendre et je les considère comme un Principe unique

⁽¹⁾M. Ebn E. Monawwar. *Les étapes mystiques du shaykh Abu Sa'id* (p. 65).

à ramifications nombreuses ». Dans la même veine, le maître iranien Ibn Abî l-Khayr affirme que « toutes les religions et tous les hommes sensés reconnaissent que Celui qui est unanimement adoré et But suprême est un seul et même Être. Il est Un de tous les points de vue et la dualité est impossible en Lui » (Monawwar¹). Par leurs propos ou leurs attitudes, Ahmad Rifâ'î ou 'Abd al-Qâdir Jîlânî témoignent d'une semblable compréhension du pluralisme religieux et de l'universalité de l'adoration divine.

C'est encore Ibn 'Arabî qui a fourni un cadre doctrinal au thème de « l'unité transcendante des religions » (*wahdat al-adyân*), bien que l'expression ne soit pas de lui. À ses yeux, toutes les croyances et donc toutes les religions sont vraies, car chacune répond à la manifestation d'un Nom divin ; or toutes ces théophanies particulières ont leur source en Dieu, le « Réel », le « Vrai ». Il y a ainsi une unité fondamentale de toutes les lois sacrées et chacune détient une part de vérité. La diversité des religions est due à la multiplicité des manifestations divines, « qui ne se répètent jamais ». S'appuyant sur le *hadîth qudsî* « Je suis conforme à l'opinion que Mon serviteur se fait de Moi », Ibn 'Arabî conclut d'abord que les croyances sont conditionnées par les différentes théophanies reçues par les êtres et par la conception nécessairement fragmentaire que chacun se fait de Dieu ; ensuite que Dieu accepte toutes les croyances – pas au même degré, bien sûr – car les conceptions humaines ne sauraient limiter l'Être divin. Chaque religion, dit-il, ne dévoile en réalité qu'un aspect de la divinité.

Ouverture religieuse chez Ibn 'Arabî

« Celui qui professe une foi dogmatique loue uniquement la divinité incluse dans sa profession de foi et à laquelle il se rattache. Les œuvres qu'il accomplit lui reviennent et, en définitive, il ne fait que se louer lui-même [...] L'éloge qu'il adresse à ce qu'il professe est donc un éloge qu'il s'adresse à lui-même. C'est pourquoi il blâme ce que professe autrui, ce qu'il ne ferait pas s'il était équitable. Celui qui se limite à cet objet d'adoration particulier est de toute évidence un ignorant, du fait même qu'il s'oppose aux convictions d'autrui au sujet de Dieu. S'il connaissait, en effet, la parole de Junayd : « La couleur de l'eau est celle de son récipient », il accepterait que chacun ait sa propre croyance ; il connaîtrait Dieu en toute forme et en toute profession de foi. De lui n'émane qu'une opinion et non une science. C'est pour cela que Dieu a dit : « Je suis auprès de l'opinion que Mon serviteur a de moi » ; « Je ne Me manifeste à lui que dans la forme de sa croyance ». Ainsi, la divinité des convictions dogmatiques est prisonnière des limitations ; c'est donc la divinité que contient le cœur de Son serviteur². La Divinité absolue, quant à Elle, ne peut être contenue par rien, car Elle est l'essence des choses et l'essence d'Elle-même. »

Ibn 'Arabî (1980). *Fusus al-Hikam*. Beyrouth : Éd. 'Afiî (p. 226).

⁽²⁾Allusion au « propos saint » suivant : « Mon ciel et Ma terre ne peuvent Me contenir, mais le cœur de Mon serviteur croyant Me contient ».

Celui qui se limite au stade de ce qu'Ibn 'Arabî appelle le « dieu créé dans les croyances » rejette le credo de l'autre, car il n'a pas accès à l'Être divin d'où émanent toutes les théophanies :

Référence bibliographique

Hallâj. *Dîwân*, traduit par L. Massignon. Paris, 1981 (p. 108).

« Tout ce qui est autre que Dieu est fabriqué et les dieux des croyances sont fabriqués. Absolument personne n'adore Dieu tel qu'en Lui-même. Il n'est adoré qu'en tant qu'Il est fabriqué par l'adorateur. Comprends donc ce secret, car il est extrêmement subtil ! »

Ibn 'Arabî. *Futûhât makkîyya*, (op. cit., IV, 229).

Le gnostique, quant à lui, reconnaît Dieu en toute forme car « Où que vous vous tourniez, là est la face de Dieu » (Coran, II, 115). Ibn 'Arabî donne donc ce conseil :

« Prends garde à ne pas te limiter à un credo particulier en reniant tout le reste, car tu perdrais un bien immense [...]. Que ton âme soit la substance de toutes les croyances, car Dieu est trop vaste et trop immense pour être enfermé dans un credo à l'exclusion des autres. Il a dit en effet : " Où que vous vous tourniez, là est la face de Dieu " (II, 115), sans mentionner une direction plutôt qu'une autre. »

Ibn 'Arabî. *Fusûs al-Hikam*. Éd. 'Afîfî, (p. 113).

Ibn 'Arabî en arrive à une autre conclusion : quel que soit le destinataire du culte que voue l'homme (Dieu dans ses diverses nominations, mais aussi la nature ou même les idoles), c'est toujours Dieu qu'il adore, même s'il n'en est pas conscient. Tel est le sens de ce fameux poème :

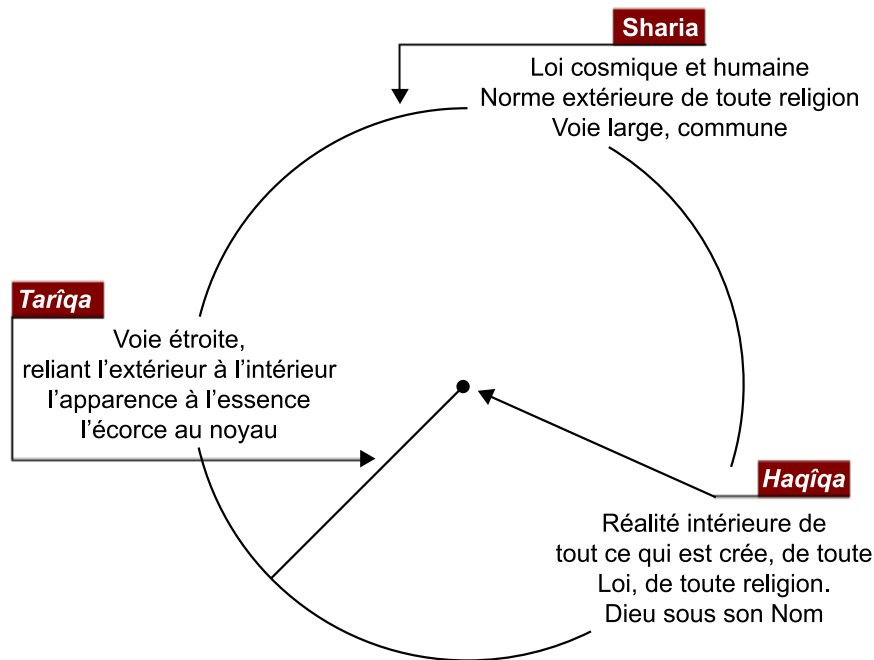
« Mon cœur est devenu capable de toutes les formes
 Une prairie pour les gazelles, un couvent pour les moines,
 Un temple pour les idoles, une Ka'ba pour le pèlerin,
 Les Tables de la Thora, le Livre du Coran.
 Je professe la religion de l'Amour et quelque direction
 Que prenne sa monture, l'Amour est ma religion et ma foi. »

Ibn 'Arabî. Traduction de H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, 1958 (p.109).

Il ne faut pas voir dans ce poème un « gélatineux syncrétisme » (Addas³), mais bien plutôt l'expression d'une réalisation spirituelle accomplie au sein d'une tradition donnée, en l'occurrence l'islam. Le fidèle qui a une approche superficielle de sa religion reste sur la circonférence, au niveau de la norme extérieure ; il n'appréhende pas les autres croyances et cherche donc à imposer la sienne. Mais celui qui se réalise dans sa propre tradition parvient à la Réalité universelle (*Haqîqa*), qui transcende toutes les croyances et confessions.

⁽³⁾Claude Addas. *Ibn 'Arabî et le voyage sans retour* (p. 101).

Schéma



Pratiquer la **religion de l'Amour**, c'est reconnaître que « Dieu a décrété que vous [les créatures] n'adoriez que Lui » (Coran, XVII, 23) et que l'homme n'a été créé que pour l'adoration (Coran, LI, 56). Plusieurs courants du soufisme postérieur à Ibn 'Arabî prônent ouvertement cette religion de l'Amour, même s'ils ne citent pas nommément le *Shaykh al-Akbar*. Ahmad Tijânî, par exemple, n'hésita pas à soutenir lors d'une séance publique que « Dieu aime l'infidèle », ce qui choqua une grande partie de l'auditoire. Le cheikh tijânî Tierno Bokar, surnommé par Théodore Monod « le saint François d'Assise de Bandiagara », enseignait en plein Sahel africain qu'il n'y a qu'une Religion primordiale, « comparable à un tronc dont les religions historiques connues seraient sorties comme les branches d'un arbre ». « C'est cette Religion éternelle, poursuivait-il, qui a été enseignée par tous les grands envoyés de Dieu et modulée en fonction des nécessités de chaque époque ». Dans la logique d'Ibn 'Arabî, Tierno en conclut que « croire que sa race, ou sa religion, est seule détentrice de la vérité est une erreur. [...] La foi est d'une nature comparable à celle de l'air. Comme l'air, elle est indispensable à la vie humaine et l'on ne saurait trouver un seul homme qui ne croie véritablement et sincèrement en rien ». L'un de ses disciples, Amadou Hampaté Bâ, manifesta pour sa part la vénération qu'un musulman peut avoir pour Jésus et fut l'un des artisans du dialogue islamo-chrétien.

Au cours des siècles, l'école d'Ibn 'Arabî et, au-delà, tous ceux qui reconnaissent leur dette envers le maître andalou ont repris et adapté sa doctrine aux différents contextes historiques. 'Abd al-Karîm Jîlî explora la relation entre le prophète Ibrâhîm (Abraham) et les *barâhima*, les « brahmanes » ou prêtres de

Référence bibliographique

A. H. Bâ. *Vie et enseignement de Tierno Bokar* (p. 144, 149 et 153).

l'hindouisme : à ses yeux, cette proximité consonantique n'est pas fortuite car, selon lui, les hindous affirment descendre d'Abraham et appartenir à sa religion.

L'émir Abd el-Kader fut aussi un digne émule d'Ibn 'Arabî dans ce domaine. Refusant l'absolutisme de la croyance individuelle, il met l'accent sur l'Unicité divine sous-jacente aux différents credos (Chodkiewicz⁴). Malgré ses déboires avec l'impérialisme français, il prône le rapprochement avec le christianisme : « Si les musulmans et les chrétiens m'écoutaient, s'écrie-t-il, je ferais cesser leur antagonisme et ils deviendraient frères à l'extérieur et à l'intérieur » (Étienne⁵). Lorsqu'à Damas, en 1860, il sauve la vie d'onze mille chrétiens menacés par des émeutiers, il ne fait que mettre en application la doctrine qu'il professe.

Animé par le même humanisme spirituel, le cheikh Ahmad 'Alawî nourrit une immense curiosité à l'égard de toutes les religions. Connaissant la tradition chrétienne – il apprécie en particulier l'Évangile de Jean – il a prêché toute sa vie l'entente entre musulmans et chrétiens. « Si je trouvais un groupe qui soit mon interprète auprès du monde de l'Europe, on serait étonné de voir que rien ne divise l'Occident de l'Islam », écrit-il en pleine période coloniale. L'esprit christique qui l'anime et qui trouvera son explication un peu plus loin, est partagé par ses successeurs. Le cheikh 'Adda Bentounès (m. 1952) s'écrie : « Si les chrétiens connaissaient l'amour pour Jésus qui, en mon cœur, brûle d'un feu ardent, ils viendraient embrasser mon haleine ! », et son fils, le cheikh Mahdî, prescrit à un disciple des « formules de prière christiques » (*wird 'îsawî*). Des membres algériens de l'Alawiyya rencontraient régulièrement les moines de Tibhérine qui ont été assassinés par la suite ; ils les avaient d'ailleurs prévenus du danger qu'ils encouraient face au G. I. A.

René Guénon (m. 1951) s'est lui aussi efforcé de rappeler l'unité et l'identité fondamentales de toutes les traditions spirituelles. C'est pour cette raison précisément que son œuvre traite davantage des doctrines hindoues, par exemple, que du soufisme auquel il était affilié. Les affinités métaphysiques de Guénon avec Ibn 'Arabî sont évidentes puisqu'il développe la doctrine de l'« unicité de l'Être » (Vâlsan⁶).

Frithjof Schuon, issu de l'Alawiyya, fut proche également de Guénon. Il a signé un ouvrage au titre explicite : *De l'unité transcendante des religions*. Il y expose en langage occidental les idées qu'Ibn 'Arabî avait évoquées de façon souvent allusive. Si l'on s'en tient aux seuls dogmes, explique-t-il, les différentes croyances paraissent antagonistes et tout texte sacré semble porter en lui des contradictions internes. En réalité, les différences de forme entre les religions « ne portent pas atteinte à la Vérité une et universelle » puisqu'elles sont l'expression de la volonté divine. Schuon, qui a pris le nom de « cheikh 'Îsâ [Jésus] », a exercé une grande influence sur certains milieux chrétiens. La véné-

Référence bibliographique

'Abd al-Qâdir al-Jazâ'irî, *Le Livre des Haltes*, traduction de M. Lagarde, Leiden, 2001 (II, 114; 372-375).

⁽⁴⁾M. Chodkiewicz (2001). Introduction aux *Écrits spirituels*. Paris : Seuil (p. 35).

⁽⁵⁾B. Étienne. *Abdelkader*. Paris : Hachette (p. 250).

Référence bibliographique

'Adda Bentounès (1999). *Le Chœur des prophètes - Enseignements soufis du Cheikh 'Adda Bentounès*. Paris : Albin Michel (p. 181).

⁽⁶⁾M. Vâlsan (1984). *L'Islam et la fonction de René Guénon*. Paris : Les Editions de l'œuvre (p. 28-32).

ration qu'il portait à Marie (Maryam) l'a amené à nommer sa voie initiatique la Maryamiyya. « Marie personnifie l'Essence informelle de tous les Messages, écrit-il, elle est par conséquent la " Mère de tous les Prophètes " ; elle s'identifie ainsi à la Sageesse primordiale et universelle, la *Religio Perennis* ». Avant Schuon, d'autres soufis ont médité sur le personnage coranique de Marie et ont affirmé être en contact subtil avec la Vierge.

Références bibliographiques

Frithjof Schuon (1979). *De l'unité transcendante des religions*. Paris : Seuil (voir en particulier le premier chapitre).

Frithjof Schuon (1996). « Hagia Sophia ». *Marie et le mystère marial*, numéro spécial de *Connaissance des Religions*, n°47-48 (p.1-2).

Cette proximité entre les saints musulmans et les prophètes et certaines figures antérieures à l'islam historique doit être placée dans la perspective de l'« **héritage prophétique** » dont sont investis les saints musulmans. Cet héritage explique en effet pour une bonne part la conscience universaliste qui caractérise les soufis. Tous les Occidentaux qui ont approché le cheikh 'Alawî ont été frappés par son apparence christique et l'un d'eux parle d'une « belle tête de Christ douloureux et tendre ». Cette ressemblance était l'émanation d'une « station » spirituelle propre au cheikh, qui explique son rayonnement en Occident chrétien. Pour autant qu'on puisse en juger, le type christique est l'un des plus répandus chez les saints musulmans, ce qui n'est guère surprenant puisque l'islam reconnaît à Jésus un statut particulier et un rôle eschatologique majeur. Les soufis, quant à eux, voient en lui le « sceau universel de la sainteté ».

Louis Massignon a certainement trop « christianisé » la figure de Hallâj, mais il est vrai qu'Ibn 'Arabî le considérait comme un héritier de Jésus, à l'intérieur de la sphère muhammadienne, bien sûr (Chodkiewicz⁷). Un autre saint christique moins célèbre, mais tout aussi marquant, est 'Ayn al-Qudât Hamadânî (m. 1131), qui connut la « passion », puisqu'il fut mis en croix à l'âge de trente-trois ans. Dans la Turquie ottomane, où l'influence d'Ibn 'Arabî s'étendit rapidement, plusieurs cheikhs se distinguaient également par leur aspect christique ; à l'instar de 'Ayn al-Qudât, certains passent pour avoir eu le pouvoir de ressusciter les morts, ce qui est en islam un signe du tempérament christique (voir Coran, V, 110). Ils ont été soupçonnés de s'être convertis en secret au christianisme. Ibn 'Arabî avait pourtant précisé que si un soufi invoquait Jésus, même sur son lit de mort, cela n'impliquait pas qu'il soit devenu chrétien. Mais dans une région où le syncrétisme était florissant, les autorités exotériques avaient des raisons de se méfier.

⁽⁷⁾M. Chodkiewicz. *Le Sceau des saints*, (p.103).

D'une façon plus générale, les sources mentionnent un grand nombre de saints qui auraient été en contact avec l'un ou l'autre prophète par l'intermédiaire de son « entité spirituelle ». Les visions du prophète Ibrâhîm (Abraham) semblent particulièrement fréquentes.

1.3. L' « idolâtrie cachée » du commun des croyants

De nombreux mystiques persans (Ibn Abî l-Khayr, 'Ayn al-Qudât, Rûmî, Shabestarî...) considéraient que la croyance du simple fidèle ou encore du théologien exotériste n'est qu' « idolâtrie cachée ». L'homme non réalisé spirituellement ne peut qu'être idolâtre, voire « infidèle », car il n'adore pas Dieu en vérité ; il n'adore que ce qu'il conçoit être Dieu. Nous retrouvons là l'enseignement d'Ibn 'Arabî, mais les soufis persans se montrent plus radicaux dans leur critique du fidèle « bien-pensant ». Ils manient volontiers le paradoxe pour éveiller les consciences : la foi et l'infidélité, le bien et le mal sont des théophanies différenciées de l'Être divin ; puisqu'elles ont une même source, leur opposition doit être relativisée. Le juge 'Ayn al-Qudât déclarait en ce sens :

« Las, las ! Cette Loi est la religion de la bêtise,
Notre religion est l'impiété et la religion des chrétiens [...];
L'impiété et la foi, sur notre vie sont une seule chose. »

'Ayn al-Qudât Hamadânî (1992). *Les Tentations métaphysiques*. Paris : Les Deux Océans (p. 280).

Et Sanâ'î :

« L'infidélité et la foi courent sur Sa voie,
Unies dans leur louange
" Il est Un sans ressemblance ". »

Il faut dépasser les barrières dogmatiques, afin de mieux réaliser l'essence universaliste du message islamique et atteindre la Religion primordiale. « Je ne suis ni chrétien, ni juif, ni zoroastrien, ni musulman », affirme Rûmî dans un poème où il nie toute multiplicité, toute dualité pour se résorber en Dieu seul (Vitray-Meyerovitch⁸). Très ouvert aux autres confessions, Rûmî comparait les voies menant à Dieu aux chemins qui convergent tous vers La Mecque et lançait cet appel : « Viens, viens, qui que tu sois, infidèle, religieux ou païen, peu importe ! ». Lors de ses funérailles, « tous les habitants étaient là, les musulmans, mais aussi les chrétiens et les juifs car tous se reconnaissaient en lui. [...] Les juifs avançaient dans le cortège en chantant des psaumes, les chrétiens en proclamant l'Évangile et nul ne songeait à les écarter ». Le sultan fit venir les responsables des communautés juive et chrétienne et leur demanda pourquoi ils honoraient ainsi un musulman : « En le voyant, nous avons compris la vraie nature de Jésus, de Moïse et de tous les prophètes » (Vitray-Meyerovitch⁹).

⁽⁸⁾É. de Vitray-Meyerovitch (1995). *Islam, l'autre visage*. Paris : Albin Michel (p. 262 et 97-98).

⁽⁹⁾É. de Vitray-Meyerovitch (1995). *Islam, l'autre visage*. Paris : Albin Michel (p. 262 et 97-98).

Dans sa *Roseaie du mystère*, Shabestarî fait fructifier la doctrine d'Ibn 'Arabî en milieu persan. En se fondant comme lui sur ce verset : « Les sept cieux, la terre et tout ce qui s'y trouve, célèbrent Ses louanges. Il n'y a rien qui par la louange ne Le glorifie – mais vous ne comprenez pas leur glorification » (Coran, XVII, 44), il affirme avec résolution l'unité des religions découlant de l' « unicité de l'Être » et l'unité des divers adorateurs et chercheurs de Dieu.

1.4. La tentation du syncrétisme

La frontière entre l'ouverture interreligieuse et le syncrétisme est parfois ténue. Ce dernier peut se limiter à la pure dimension doctrinale, comme chez Suhrawardî Maqtûl qui professe une théosophie où se fondent plusieurs apports ou chez Ibn Sab'în, qui se nourrit aussi bien d'Hermès et de Platon que des maîtres du *tasawwuf*. Ibn Hûd (m. 1300), disciple d'Ibn Sab'în à Damas, était appelé le « cheikh des juifs » en raison de l'ascendant qu'il exerçait sur certains représentants de cette communauté. Par ailleurs, il « accueillait le soleil à son lever en faisant le signe de la croix » et proposait à ceux qui désiraient se placer sous son obédience de choisir entre trois voies initiatiques : celles de Moïse, de Jésus et de Muhammad. Il a été perçu comme syncrétiste par les exotéristes, mais aussi par la majorité des soufis. Certains compagnons de Sadr al-Dîn Qûnawî auraient confessé la divinité de Jésus, ce qui indignait Rûmî lui-même. Peut-être faut-il voir en Ibn Hûd un saint musulman « abrahamique », puisant à la source du monothéisme. Dans ce Proche-Orient où coexistent tant bien que mal judaïsme, christianisme et islam, la figure du Patriarce peut évidemment jouer un rôle salutaire. N'y a-t-il pas de nos jours en Israël-Palestine une « voie initiatique abrahamique » (*tarîqa ibrahîmiyya*) vivifiée par des soufis palestiniens et des spirituels juifs ?

Le soufisme turcopersan se caractérise par une plus grande tolérance que le soufisme d'expression arabe. Si certains auteurs persans prônent un *supraconfessionnalisme* de nature métaphysique, les derviches anatoliens pratiquent volontiers une mystique *transconfessionnelle*. Le bektachisme est ainsi un véritable creuset d'influences diverses où se côtoient chamanisme, christianisme, chiisme hétérodoxe. À la fin de l'époque médiévale, les Bektachis étaient si proches des moines grecs que l'on a parfois du mal à distinguer les uns des autres. En Anatolie, l'affranchissement des barrières confessionnelles était chose partagée et on disait communément qu'« un saint est pour tout le monde ». Des groupes soufis ont parfois été taxés d'hétérodoxie en raison de leur souplesse dogmatique, mais il n'empêche que celle-ci a été un facteur incontestable d'islamisation. Ibn Hûd a ainsi fait entrer des juifs de Damas en islam et les Bektachis ont largement contribué à convertir les populations des Balkans.

Le syncrétisme religieux a parfois pris une dimension directement politique. L'exemple le plus célèbre est le rêve de l'empereur moghol Akbar (m. 1605), qui voulait libérer hindous et musulmans de tout préjugé confessionnel et tenta de promouvoir une religion universelle (*dîn-e ilahî*). Il fonda à cet effet une école de traducteurs, afin de mettre en regard le soufisme et le Vedânta hindou. Son arrière petit-fils, le prince Dârâ Shakûh, fin connaisseur de l'un comme de l'autre, traduisit lui-même des textes majeurs de l'hindouisme. Dans son *Confluent des deux océans* (*Majma' al-bahrayn*), il tenta de prouver l'unité principielle des métaphysiques islamique et hindoue. S'il fit œuvre de pionnier

Bibliographie

Rûmî (1982). *Le Livre du Dedans*. Paris : Sindbad (p. 164-165).

en matière de mystique comparée, il ne se soucia guère de politique et, accusé d'hérésie par ses propres frères, fut exécuté en 1659. Sauf dans quelques cercles soufis, son exemple n'a guère été retenu en Inde par la postérité.

1.5. Les pressions de l'exotérisme et de l'histoire

L'ouverture interreligieuse qui caractérise le soufisme a cependant ses limites. Tout d'abord, l'ensemble des soufis n'adhère pas à la doctrine de l'unicité de l'Être, qui fonde en quelque sorte celle de l'unité transcendante des religions. Ceux qui professent cette doctrine sont **minoritaires** et souvent considérés, au sein même du soufisme, comme des marginaux. Un musulman ou un soufi peut dialoguer avec des représentants d'autres religions ou mystiques sans être convaincu d'une quelconque « unité transcendante des religions ». Par ailleurs, le principe coranique de la « Religion immuable » s'assortit d'une critique, de la part des musulmans, des « déviations » que les religions antérieures à l'islam auraient fait subir aux messages divins. L'islam stigmatise en particulier dans le christianisme les dogmes de l'Incarnation et la Trinité. Les livres révélés et les prophètes ayant précédé Muhammad font l'objet d'une reconnaissance qui n'a d'égal que le désaveu des dérives dogmatiques survenues dans l'une ou l'autre religion : sur ce point, l'immense majorité des soufis s'aligne sur la position islamique officielle.

Par le passé, avant que des contacts prolongés entre civilisations aient été établis, chaque civilisation ou chaque religion était centrée sur elle-même, tournée vers son propre « soleil ». Même si les uns et les autres avaient connaissance d'autres systèmes solaires, ils les percevaient comme s'opposant au leur. Chaque religion avait sa cohérence interne et il n'était pas nécessaire d'adhérer à toute la vérité, mais à sa vérité.

Cet exclusivisme se justifiait d'autant plus que les relations qu'entretenaient les différentes civilisations étaient souvent belliqueuses. Un grand mystique chrétien, Saint Bernard, appela lui-même à la Guerre Sainte contre les « infidèles ». Si les croisades ont permis des contacts entre musulmans et chrétiens, elles ont aussi contribué à la détérioration des rapports entre les uns et les autres. Si Ibn 'Arabî recommande au prince seljoukide Kaykâ'ûs de faire preuve de fermeté vis-à-vis des chrétiens anatoliens, c'est en partie en raison des progrès de la *Reconquista* en Espagne et de la présence des croisés en Orient. Au demeurant, cette attitude ne peut surprendre chez un cheikh qui portait toute son attention au respect de la Loi. En outre, si des soufis comme Ibn 'Arabî étaient animés par quelque conscience universelle, ils ne pouvaient s'en ouvrir à leurs contemporains. Ils se devaient d'être solidaires du corps exotérique auquel ils appartenaient et ne pouvaient donc évoquer l'unité fondamentale des formes religieuses qu'en termes allusifs.

Même les soufis considérant que l'islam n'a pas abrogé les religions antérieures restent persuadés de la supériorité de leur religion. Pour Ibn 'Arabî, l'islam est comparable au soleil et les autres religions aux étoiles : celles-ci ne dispa-

⁽¹⁰⁾P. Lory (1980). *Les Commentaires ésotériques du Coran* Paris : Les Deux Océans (p. 135).

raissent pas avec le lever du soleil, mais leur lumière est absorbée par celle de l'astre. L'un de ses disciples, 'Abd al-Razzâq Qâshânî (XIV^e s.), auteur d'un commentaire ésotérique du Coran, concède que juifs et chrétiens obtiendront le même degré spirituel et la même rétribution que les musulmans exotéristes, ce qui constitue déjà une ouverture considérable dans le contexte de l'époque. Mais selon lui la connaissance de l'Unité, de l'Essence divine est réservée à l'élite des musulmans, c'est-à-dire aux soufis. Les limitations inhérentes au judaïsme et au christianisme, explique Qâshânî, sont résolues par l'islam qui opère la synthèse entre leur tendance respective : l'extérieur (*zâhir*) pour le judaïsme et l'intérieur (*bâtin*) pour le christianisme. L'islam représente donc « le sommet absolu et demeure qualitativement supérieur aux autres formes religieuses. Déclarer que toutes les religions « se valent » du fait qu'elles mènent à une Réalité unique, n'est exact que jusqu'à un certain degré de réalisation spirituelle. Au-delà il n'y a d'autres voies d'accès à la réalisation spirituelle complète que l'Islam, c'est-à-dire la pratique du soufisme à ses degrés les plus élevés » (Lory¹⁰).

Si certains soufis ont admis que toutes les formes religieuses étaient encore valables après l'apparition de l'islam, la grande majorité s'est alignée sur la position dominante en islam, à savoir que chaque religion a eu sa raison d'être en son temps. Or l'islam est la dernière religion révélée. Ainsi, les soufis indiens postérieurs à Dârâ Shakûh (XVII^e s.) admettent la vérité des doctrines védiques et emploient à l'occasion des termes et des symboles hindous. La plupart, cependant, se montrent sceptiques quant aux possibilités de réalisation spirituelle au sein de l'hindouisme à leur époque.

Depuis le XX^e siècle, les frontières qui séparaient les civilisations et les religions se sont effondrées. Nul ne peut plus ignorer les autres « soleils ». Tout croyant est sommé d'être fidèle à sa tradition, tout en reconnaissant comme valables les autres formes religieuses, sans quoi il pourrait être amené à perdre la foi en sa propre religion (Nasr¹¹). C'est pourquoi, au siècle dernier, des auteurs comme René Guénon, Frithjof Schuon, mais aussi Ananda Coomaraswamy et Aldous Huxley ont pu énoncer clairement la **doctrine de la Sagesse universelle** dans ses différents modes d'expression, quelle que soit la tradition à laquelle eux-mêmes aient appartenu. Les divers intégrismes posent le problème des rapports entre l'extérieur et l'intérieur de chaque message révélé, car une même religion peut engendrer aussi bien un dogmatisme aveugle qu'une spiritualité éclairante. La **vocation du soufisme** a été précisément de **résorber la multiplicité dans l'unité**, de dépasser le particulier pour accéder à l'universel.

⁽¹¹⁾S. H. Nasr (1980). *Essais sur le soufisme*. Paris : Albin Michel (p. 176).

2. Soufisme et chiisme

2.1. Des affinités doctrinales

Le soufisme ne résume pas à lui seul toute la spiritualité ou l'ésotérisme de l'islam. Le chiisme, le « parti d'Alî », auquel adhèrent aujourd'hui environ dix pour cent des musulmans, se présenta dès les origines comme un mouvement où revendication politique et doctrine ésotérique s'appuyaient mutuellement. Cette alliance s'est effritée lorsque des pouvoirs chiites institués, tels que les Safavides, ont vu le jour. Dès lors, le clergé chiite exotériste s'est montré aussi intolérant envers les mystiques que les « juristes » sunnites.

On ne saurait donc assimiler le chiisme dans ses divers courants spatio-temporels à une pure gnose, comme le suggérait Henry Corbin. Comme toute religion, le chiisme a ses intransigeances dogmatiques, sa hiérarchie cléricale imposant ses normes, ses pratiques religieuses populaires et, bien sûr, son ésotérisme. Bien que largement minoritaire au sein de l'islam, il est beaucoup plus divisé que le sunnisme puisque de nombreux groupes qualifiés d'« hétérodoxes » par les chiites eux-mêmes gravitent autour de l'imâmisme duodécimain, devenu religion d'État en Iran au début du XVI^e siècle. L'imam 'Alî a dû ainsi écarter des disciples trop zélés qui le divinisaient et cette tendance à la divinisation d'un être humain, proscrite en islam, a été récurrente chez certains chiites dits « extrémistes » (*ghulât*). Il y a par ailleurs dans le chiisme commun un goût de la « passion » et un dolorisme morbide, qui sont l'un et l'autre peu compatibles avec l'idée de gnose ; dans le vécu sunnite, c'est plutôt le juridisme régnant et le poids des coutumes qui font obstacle à la connaissance.

Sur le fond, **soufisme** et **chiisme** partagent un **même héritage muhammadien**, qui se transmet par un enseignement ésotérique. La plupart des chaînes initiatiques (*silsila*) des ordres soufis passent par 'Alî, et les sunnites font également leur cette parole du Prophète : « Je suis la cité de la connaissance et 'Alî en est la porte » (Tabarânî). Il n'est donc pas étonnant qu'au fil des siècles les imams Ja'far Sâdiq, Mûsâ Kâzim et 'Alî Ridâ, descendants d'Alî, aient exercé une maîtrise spirituelle sur des soufis tels que Bishr Hâfi, Bistâmî et Ma'rûf Karkhî et qu'ils figurent à leur tour dans la chaîne initiatique des ordres soufis. Ja'far Sâdiq, en particulier, était reconnu par tous comme une autorité spirituelle, notamment dans le domaine de l'interprétation ésotérique du Coran. Les affinités doctrinales et initiatiques entre les deux voies sont indéniables,

en particulier l'idée que le cycle de la « sainteté initiatique » (*walâya*) succède à celui de la prophétie (*nubuwwa*), ce qui garantit la présence toujours vivante d'une voie ésotérique en islam.

Les chiites décèlent dans ces affinités une influence de leur propre doctrine sur le soufisme, influence que les soufis nient le plus souvent. Ils invoquent à cet effet la précocité de leur ésotérisme et de leur attachement initiatique à la famille du Prophète. L'investiture du « manteau » (*khirqâ*), qui s'est longtemps pratiquée dans le soufisme, a bel et bien pour source le geste du Prophète recouvrant de son manteau 'Alî, Fâtima et leurs enfants Hasan et Husayn. Mais le Prophète n'était pas plus « chiite » que « sunnite », et les chiites ne sont pas les seuls à vénérer la famille du Prophète¹² (*ahl al-bayt*). Des ulémas et des penseurs sunnites ont détecté à leur tour dans le soufisme des éléments crypto-chiites. Ainsi, pour Ibn Khaldûn, la *khirqâ* serait un emprunt à la tradition chiite ; le « pôle spirituel » (*qutb*) du soufisme devrait également beaucoup à l'imam, guide intérieur du fidèle chiite et lui-même pôle de l'univers. Toujours selon Ibn Khaldûn, la propension de quelques soufis à se proclamer mahdi (le « Bien-Guidé », personnage descendant du Prophète, qui doit venir à la fin des temps pour lutter contre l'Antéchrist et ainsi préparer le retour du Christ sur terre) serait une résurgence chiite.

⁽¹²⁾ Les sunnites, soufis ou non, portent le plus souvent un jugement sévère sur Mu'âwiya, qui a usurpé le pouvoir à 'Alî, et sur ses successeurs omeyyades, qui ont persécuté les imams ; ils n'en restent pas moins « sunnites » puisque leur doctrine se réfère à la personne du Prophète.

En fait, le chiisme primitif et le soufisme ont puisé à la même source et ont donc été influencés par des expériences parallèles. L'Andalou Ibn 'Arabî a ainsi très nettement imprégné la gnose chiite, contribuant par exemple, à façonner la doctrine chiite de la *walâya*. L'imam Khomeiny lui-même revendiquera cette influence (Bonaud¹³). Le personnage essentiel dans la diffusion d'Ibn 'Arabî en milieu chiite est Sadr al-Dîn Qûnawî (m. 1273), son beau-fils et disciple, qui était lié notamment au philosophe iranien Nâsir al-Dîn Tûsî. Une certaine osmose entre soufisme et gnose chiite s'est développée dans ce sillage. Il en est ainsi, pour Haydar Amolî, spirituel duodécimain qui vécut à Bagdad à la fin du XIV^e siècle. Pour lui, tout véritable soufi est un chiite et tout véritable chiite est un soufi ; il exhorte en ce sens l'un et l'autre groupes à se reconnaître (Corbin¹⁴).

À la même époque se développent en Iran des voies initiatiques soufies (*tarîqa*) qui devaient glisser vers le chiisme. D'une façon générale, le soufisme iranien oscille alors entre sunnisme et chiisme, car les identités des uns et des autres ne sont pas toujours bien définies. Les Ismaéliens par exemple, cette branche chiite qui se caractérise par un ésotérisme prononcé, sont à un certain moment pourchassés par les autorités sunnites ; certains passent alors dans la

⁽¹³⁾ C. Bonaud (1997). *L'Imam Khomeiny, un gnostique méconnu du XX^e siècle*. Paris : Albouraq.

⁽¹⁴⁾ H. Corbin (1972). *En islam iranien*. Paris : Gallimard (tome III, p. 149-213).

clandestinité et rejoignent des *tarîqa* soufies. Les Bektachis de Turquie, quant à eux, dont les dogmes sont très fluctuants, ont le plus souvent été jugés hétérodoxes par les soufis.

2.2. Deux ésotérismes rivaux

En dépit de leurs affinités doctrinales, soufisme et chiisme ésotérique ont eu au fil des siècles des rapports qui sont loin d'avoir été idylliques. Le plus souvent, il y a eu **incompatibilité entre ces deux formes d'ésotérisme**, du fait précisément qu'ils étaient proches l'un de l'autre. Les maîtres fondateurs d'ordres soufis sont fréquemment eux-mêmes des descendants du Prophète et posséder une généalogie alide n'est pas l'apanage des chiites. La différence de perspective réside avant tout dans les modèles respectifs : les soufis vénèrent 'Alî et les imams chiites en tant que membres de la famille du Prophète et en tant que grands spirituels, mais leur référence ultime est Muhammad. Au X^e siècle, Hallâj lui-même, dont les fréquentations paraissent assez troubles à beaucoup de sunnites, ne laisse aucune équivoque sur ce point : le Prophète est le guide. Plus tard, Ghazâlî, écrivant contre les Ismaéliens, martèlera cet axiome. Quant à Ibn 'Arabî, qu'Henry Corbin supputait en son temps avoir été nourri par la gnose iranienne, il tient des propos assez durs sur les chiites et montre à plusieurs reprises son attachement au sunnisme (Chodkiewicz¹⁵, Addas¹⁶). Ses disciples chiites confessent d'ailleurs des divergences doctrinales irréductibles, entre eux et lui, qui paraissent somme toute logiques.

Plus généralement, les soufis, qui appartiennent souvent au milieu des ulémas sunnites, manifestent de l'animosité à l'égard des chiites et approuvent l'exécution d' « extrémistes » chiites dont l'hétérodoxie défraie ici ou là la chronique. Depuis le XI^e siècle environ, c'est-à-dire depuis que le chiisme représente un danger politique pour le sunnisme, la plupart des ordres soufis ont aidé les régimes sunnites à lutter contre les chiites. Au XIII^e siècle, plusieurs groupes chiites ont ainsi pactisé avec les Mongols, lorsque ceux-ci ont déferlé sur tout l'Orient musulman. Seuls quelques ordres persans ou turcs se sont tenus à l'écart de l'anti-chiisme. Celui-ci culmine au sein de la Naqshbandiyya. Cette voie, surtout répandue dans les territoires orientaux de l'islam, est en contact géographique avec les différentes formes de chiisme.

Les chiites, de leur côté, ne sont pas en reste. À leurs yeux, la seule source d'autorité est l'imam, qui seul détient le pouvoir d'interpréter les textes et d'intercéder pour les fidèles. Toute autre source d'autorité, telle que celle du maître soufi, est donc perçue comme une usurpation. C'est pour cette raison que le clergé chiite, contrairement à une idée reçue, a le plus souvent condamné non seulement le soufisme, mais aussi la philosophie. Les ulémas sunnites, de leur côté, la réprouvaient en raison du relativisme qu'elle leur semblait introduire dans la Révélation. D'une manière générale, les communautés chiites répugnaient à côtoyer les soufis. Au XII^e siècle, sous les Ayyoubides, lorsque

⁽¹⁵⁾M. Chodkiewicz (1986). *Le Sceau des saints*. Paris (p. 191).

⁽¹⁶⁾Cl. Addas (1989). *Ibn 'Arabî ou La quête du Soufre Rouge*. Paris (p. 281).

Référence bibliographique

H. Corbin (1972). *En islam iranien*. Paris (p. 156).

⁽¹⁷⁾A. M. Eddé (1999). *La principauté ayyoubide d'Alep*. Stuttgart : Franz Steiner Verlag (Freiburger Islam- studien XXI)(p. 426).

des établissements pour soufis furent créés à Alep, les chiites s'inquiétèrent : ils virent les soufis comme des « gens oisifs » et les dénoncèrent comme des « espions » (Eddé¹⁷).

Partout où le chiisme s'est assis politiquement, le soufisme a fini par être soit étouffé, soit pourchassé. Ce fut le cas dans l'Égypte fatimide et plus encore dans l'Iran des Safavides. Le fondateur de cette dynastie, Shâh Ismâ'il (XVI^e s.), bannit le terme *tasawwuf* au profit de *'irfân* (« gnose ») et, dans le prolongement, traque les soufis, tout en détruisant les mausolées de plusieurs de leurs saints. Ses successeurs continuent la même politique, obligeant les ordres soufis iraniens à s'expatrier. Les attaques contre le soufisme émanent également de théosophes chiites persans tels que Mollâ Sadrâ qui, au XVII^e siècle, reprend la doctrine d'Ibn 'Arabî mais rejette toute autre forme de soufisme. Les derviches iraniens de cette époque étaient souvent laxistes et fantaisistes et donnaient une image très dévoyée du *tasawwuf*. En stigmatisant les « soufis », ils cherchaient également à éviter les attaques du clergé chiite exotériste. Aujourd'hui encore, certains chiites iraniens tiennent pour suspect le terme *tasawwuf* et la République islamique d'Iran a manifesté plus que de la réticence à l'égard des soufis. Certains d'entre eux, tel S.H. Nasr et D. Nûrbakhsh, ont ainsi pris le chemin de l'exil. L'intérêt, dans l'Iran actuel, pour des maîtres comme Ibn 'Arabî et Rûmî s'affirme cependant.

Les différences de sensibilité religieuse, les écarts dogmatiques et les intérêts politiques – pensons à l'antagonisme séculaire entre les Ottomans, fervents défenseurs du soufisme et les Safavides – étaient trop importants de part et d'autre pour que les deux formes d'ésotérisme fusionnent. La méfiance traditionnelle qui caractérisait les rapports entre soufis et chiites a actuellement tendance à s'estomper dans le cadre d'un œcuménisme ; il n'en reste pas moins que le soufisme doit être défini, dans le principe comme dans l'histoire, comme la dimension mystique ou ésotérique de l'islam sunnite.

3. Le soufisme au féminin

L'islam originel accordait à la femme une position incontestablement plus enviable que celle qui lui était dévolue dans les autres religions ou sociétés de l'époque. On se contentera de rappeler ici que le Coran distingue souvent les « musulmanes » des « musulmans », les « croyantes » des « croyants », afin de souligner l'identité religieuse des femmes et leur autonomie dans le rapport au divin. Le Prophète vécut entouré de femmes et l'amour qu'il portait à la gent féminine doit être interprété avant tout sur un plan métaphysique, ainsi que l'expliqueront les soufis.

Les vieux réflexes misogynes, cependant, reprirent rapidement le dessus, et les juristes « hommes » eurent tôt fait de restreindre la perspective ouverte par le Prophète. Un certain nombre de femmes eurent toutefois leur place dans la société, en particulier dans la transmission des sciences islamiques : elles furent nombreuses à fonder des mosquées ou des *madrassa* et à enseigner aux hommes le Hadith ou le droit ; plus rarement, elles dirigeaient la prière et prononçaient le prône du vendredi. Certaines jouissaient d'une aura de sainteté, comme al-Sayyida Nafisa (m. 824), descendante du Prophète, encore très vénérée au Caire. Experte en droit et grande contemplative, elle fut surnommée la « patronne de ceux qui donnent des fatwas et sont gratifiés de pouvoirs surnaturels », en raison de sa complétude dans les sciences exotérique et ésotérique. Elle impressionna fortement l'imam Shâfi'î et Ibn Hajar lui attribue cent cinquante miracles.

3.1. L'éternel féminin en mystique musulmane

Au cours des siècles, les femmes se sont souvent portées vers la mystique, où elles pouvaient trouver plus facilement un espace de liberté, que vers les sciences exotériques. La spiritualité, sous ses diverses formes, ne relève-t-elle pas de l'intuition dite « féminine », par contraste avec les sciences religieuses rationnelles, qui conviendraient plutôt à l'homme ? Certains font ainsi valoir que le soufisme correspondrait au cerveau gauche de l'être humain, siège de l'intuition et l'islam exotérique au cerveau droit, où prévaut le mental.

Les premiers ascètes et soufis ont reconnu la sainteté des femmes. Voici Ibn Hanbal et Bishr Hâfi demandant à Âmina Ramliyya d'intercéder pour eux et Dhû l-Nûn Misrî considérant Fâtima de Nishapour comme son maître. Mais c'est surtout Râbi'a 'Adawiyya (m. 801), qui a vécu à Basra en Irak, qui a marqué les esprits, ce « témoin de l'amour de Dieu » dont la légende dorée parviendra jusqu'à Saint Louis et à son chroniqueur Joinville. Dans l'Iran du XI^e siècle, les femmes recevaient l'initiation au même titre que les hommes. Certaines exerçaient la fonction de maître spirituel ; l'une d'elles, dit-on, a eu cinq cents

disciples, hommes et femmes. À partir du XII^e siècle, des *ribât* (lieux dédiés à la vie contemplative) réservés aux femmes apparaissent dans plusieurs métropoles islamiques.

Des poètes mystiques se montrent alors très sensibles à l'élément féminin de la divinité. Dans la littérature arabe, Laylâ incarne l'Amante, qui initie à un amour supérieur, transcédé. Chez Ibn al-Fârid, elle désigne Dieu, qui Se voile et Se dévoile à la fois au regard des hommes, mais il y a aussi Salmâ et bien d'autres. Rûmî voit dans la femme « un rayon de la lumière divine » et la perçoit comme « créatrice bien plutôt que créature ».

Ibn 'Arabî, en « héritier muhammadien », a souligné la stature spirituelle de la femme et son rôle dans la vie contemplative des mystiques hommes. Selon sa doctrine, Dieu, en tant que conjonction des contraires, contient les principes, mâle et femelle, principes qui participent à part égale à l'union cosmique réalisée dans tout accouplement, végétal, animal, humain ou autre. Ibn 'Arabî donne même la précellence à l'élément féminin, qui correspond à la « Nature primordiale » d'où sont issues toutes les formes existantes. À ses yeux, la contemplation de Dieu dans la femme est plus accomplie que dans tout autre support de la Manifestation divine et l'amour de la femme fait partie intégrante de l'exemple muhammadien. Râbi'a était considérée comme le « diadème des hommes de Dieu » et Ibn 'Arabî vient confirmer que la « virilité » spirituelle (*rujûliyya*) n'est pas liée à la condition humaine biologique : les femmes ont accès à la perfection spirituelle et donc à tous les degrés de la sainteté, y compris celui de pôle. C'est pourquoi elles peuvent, selon Ibn 'Arabî, diriger la prière. Marie (Maryam) est leur modèle et certains savants ou soufis lui décernent la fonction prophétique (*nubuwwa*). Le *Shaykh al-Akbar* comptait deux femmes parmi ses maîtres andalous. Il investit du manteau initiatique (*khirqâ*) quatorze femmes sur quinze de ses disciples et voyait en Nizâm, la jeune Persane qui lui inspira un recueil de poèmes, une théophanie accomplie.

La femme gnostique d' Ibn 'Atâ' Allâh

À Alexandrie, il y avait parmi nous une femme gnostique ; or elle m'assura qu'elle avait entendu un jour quelqu'un dire : « Je cherche refuge en Toi contre la Lumière et sa séduction, contre l'Invisible et la perdition (vers laquelle il peut entraîner celui qui pénètre en lui) ». Elle me rapporta également qu'elle marchait à Alexandrie lorsqu'elle croisa des gens en train de faire la fête ; elle se dit alors : « Ces gens-là sont gais et contents et de plus la mansuétude divine (*al-hilm*) les accompagne ; à l'inverse, nous (qui observons les prescriptions légales et cherchons Dieu dans l'ascèse), nous rencontrons les épreuves et sommes sous le joug de la Loi ». Dans l'instant qui suivit, précisa-t-elle, elle entendit une voix lui disant : « Les gens de la Présence divine et des convenances spirituelles ne sont pas comparables à ceux qui s'adonnent au plaisir et à la distraction ».

Cette femme m'avoua aussi que lorsqu'elle se trouve dans l'intimité de Dieu, son mari ne peut avoir aucun rapport sexuel avec elle. Non pas qu'elle l'en empêche, mais dans ces cas-là il se sent totalement faible et impuissant. « Quel dommage, dit-il ; cette jolie femme est là, devant moi, elle ne se refuse pas à moi et je ne peux rien faire ! ». Elle lui demande alors : « Qui, d'entre nous, est l'homme, et qui est la femme ? ». Mais, ajoute-t-elle, dans les moments où je suis voilée à Dieu, il peut faire de moi ce qu'il veut.

Ibn 'Atâ' Allâh (1998). *La sagesse des maîtres soufis*, présenté et traduit par E. Geoffroy. Paris : Grasset (p. 235-236).

3.2. Les effets du machisme ambiant

Une telle ouverture à l'élément féminin n'est pas l'apanage de tous les soufis. Le **soufisme moyen** s'est souvent **accommodé de l'ostracisme à l'égard de la femme**, qui s'imposera au fil des siècles dans la culture islamique. Les saintes seront ainsi généralement marginalisées, voire absentes des recueils hagiographiques et les femmes seront parfois exclues de certaines confréries, dites « orthodoxes », ce qui les amènera à se réfugier dans un soufisme populaire plus tolérant et dans le culte des saints. De nos jours, bien des barrières tombent et un nombre croissant de femmes tient un rôle initiatique majeur et exerce la fonction de maîtres spirituels sur des hommes et des femmes, que ce soit à Tunis, à Beyrouth, à Istanbul ou à Dehli : nous pensons ici à des exemples précis de « *shaykhât* » que nous connaissons.

4. De quelques préjugés concernant le soufisme

Les préjugés à l'égard du soufisme tiennent le plus souvent à l'ignorance, mais ils confinent parfois à la malhonnêteté intellectuelle. Deux d'entre eux semblent particulièrement coriaces :

4.1. Le soufisme comme quiétisme et recherche égoïste du salut individuel

Depuis un siècle environ, c'est le grief le plus fréquent sous la plume de certains réformistes musulmans qui oublient que les **grands penseurs réformistes ont bu à la source du soufisme** et ne l'ont jamais renié. Face à la réalité historique, cette accusation ne tient pas. Si les spirituels, toutes religions confondues, se sont retirés du monde plus ou moins longtemps, le soufi a vocation à revenir parmi les hommes pour se mettre au service de l'humanité. Il suit ici, comme dans les autres aspects de sa vie, le modèle muhammadien du contemplatif engagé dans le monde. Les premiers soufis se sont précisément démarqués des « ascètes » musulmans qui refusaient le monde.

Depuis des siècles, les voies initiatiques soufies sont très présentes dans les sociétés musulmanes. Elles traversent les différentes classes sociales : on y trouve aussi bien le ministre ou le président – autrefois l'émir ou le sultan – que le simple artisan ou paysan, en passant par les classes moyennes et le milieu des ulémas. Le soufisme a été et reste une réalité centrale de la culture islamique. Donnons-en dès à présent quelques indices. Par sa souplesse, il a largement contribué à répandre l'islam, notamment dans les zones périphériques comme les Balkans, les steppes d'Asie centrale, l'Afrique noire ou l'Asie du Sud-est. Dans bien des cas, les soufis étaient des commerçants. Ils assumèrent également la défense des territoires de l'islam en pratiquant le « *jihâd* mineur », qu'ils ne dissociaient pas du « *jihâd* majeur » ou lutte contre l'égo (Geoffroy¹⁸). Certains groupes soufis sont devenus célèbres pour s'être opposés au colonialisme européen ou à l'impérialisme soviétique, voire chinois.

⁽¹⁸⁾E. Geoffroy (2002). *Jihâd et Contemplation - Vie et enseignement d'un soufi au temps des croisades*. Paris.

Au sein des sociétés musulmanes, l'influence des maîtres soufis s'exerçait à plusieurs niveaux. Ainsi, les miracles qu'on leur attribuait étaient presque toujours tournés vers la communauté (guérison, multiplication de la nourriture, faire apparaître de l'argent pour le donner...). Très sollicités par la population, les maîtres étaient les intercesseurs privilégiés du peuple auprès des dirigeants – parfois à leur détriment ; ils arbitraient les conflits (entre musulmans et chrétiens, par exemple), avaient vocation à accueillir et à héberger tous les passants dans leur *zâwiya*, à intégrer les marginaux et les exclus ; ils avaient aussi souvent une fonction de thérapeutes (ils prenaient les maladies sur eux, guérissaient de la folie, de la possession...), etc. Cette fonction d' « homme-char-

⁽¹⁹⁾D'après une formule de Peter Brown, que l'historien appliquait à l'Antiquité tardive (*Le Culte des saints*, Paris, Seuil, 1987, traduction de l'anglais).

nière¹⁹ », de médiateur entre les hommes et Dieu, entre les hommes et le pouvoir temporel, ne signifie pas que les cheikhs interféraient dans la relation directe que le fidèle musulman entretient avec le divin ou pis, qu'ils cherchaient à « s'associer à Dieu » : elle consistait à canaliser l'énergie spirituelle des uns et des autres et, lorsqu'il le fallait, la ferveur populaire.

Des groupes ont sans doute pratiqué ces formes de charité communautaire à des fins de propagande ou pour s'assurer une forme de clientélisme. Il est vrai également que certains se conduisaient en parasites et profitaient de la crédulité du peuple, notamment en zone rurale. Mais les grandes voies initiatiques ont toujours mis l'accent sur les vertus du travail : l'aspirant doit gagner sa vie par des moyens ordinaires. La mendicité était jadis un exercice spirituel visant au dépouillement et à la remise confiante en Dieu ; toutefois, elle ne devait durer qu'un temps et certains maîtres s'y sont toujours opposés.

Les soufis ont bâti et bâtissent encore nombre de mosquées, d'hôpitaux et hospices et, de nos jours, des centres de formation professionnelle. Dans les siècles passés, ils concouraient à créer une cohésion sociale en vivifiant certaines célébrations religieuses et les diverses fêtes des saints qui animent jusqu'à présent la plupart des pays musulmans favorisent sans conteste cette sociabilité. Les soufis prennent souvent aujourd'hui l'initiative de projets culturels, artistiques, éditoriaux et sont actifs dans le dialogue interreligieux. Ces quelques exemples prouvent que les soufis sont des hommes proches des réalités quotidiennes, soucieux des problèmes des autres et non des « mystiques » retranchés et s'adonnant à un nombrilisme spirituel.

4.2. Le soufisme comme religion populaire, née en réaction au légalisme de l'islam « orthodoxe »

Dès les débuts, les soufis se sont perçus comme l'élite spirituelle (*al-khâssa*) et comme les héritiers des prophètes : l'inspiration et les dévoilements dont ils étaient gratifiés succédaient à la Révélation, close avec Muhammad. En dépit de réticences initiales, beaucoup d'ulémas, qui luttèrent contre la pénétration du rationalisme hellénistique en islam, ont reconnu au soufisme ce lignage prophétique et donc son orthodoxie. À partir du XII^e siècle, le soufisme a été promu « cœur de l'islam » et est devenu la voie de réalisation au sein de cette religion. Mais son succès aboutit à un paradoxe : ce n'étaient pas seulement les clercs qui adhéraient au soufisme, mais aussi des **couches plus larges de la population**. La « voie étroite », réservée aux héros de l'aventure spirituelle, se **vulgarisait**. La reconnaissance du soufisme permettait de spiritualiser la doctrine et la pratique communes de l'islam, mais un certain *tasawwuf* évoluait vers des manifestations piétistes ; il suscitait et encadrait désormais une religiosité de plus en plus populaire, avec tous les débordements que cela peut comporter. Le prestige des cheikhs était grand et il était tentant pour des pseu-

do-soufis d'en profiter. À partir du XV^e siècle environ, plusieurs régions du monde musulman virent leur niveau culturel baisser et le soufisme perdit de sa valeur comme d'autres secteurs de la vie islamique.

Pour autant, certaines voies initiatiques ont maintenu le cap d'une spiritualité exigeante. Des maîtres ont assuré la relève des « anciens » dont ils se réclamaient et déplorent la dégénérescence qui affecte le soufisme. Celui-ci conserve cependant souvent sa teneur initiatique et, dans le sillage de l'école d'Ibn 'Arabî, la plus haute métaphysique continue d'être distillée par l'écrit ou par l'oral. Mais ce soufisme est plus discret et les observateurs extérieurs se sont donc davantage arrêtés aux démonstrations spectaculaires des uns qu'aux expériences intérieures des autres. Les Occidentaux ont ainsi désigné sous le terme maraboutisme, le charisme mi-magique, mi-spirituel de cheikhs maghrébins ou africains. Or la doctrine soufie insiste sur le nécessaire détachement par rapport à l'initiation : celle-ci ne doit assouvir aucun appétit mondain, même d'ordre subtil, et ne saurait servir à délivrer des « recettes ».

Depuis la fin du XIX^e siècle, le soufisme a été bousculé par la pensée réformiste, puis par les rapides mutations sociales qu'a connues le monde musulman. Il en ressort aujourd'hui épuré et les fidèles s'y engagent désormais par conviction, et non par tradition. L'élite des ulémas y reste souvent attachée. Il est donc erroné de présenter le soufisme comme un espace de liberté qui ferait contrepoids à la sécheresse de la religion islamique. Dans la doctrine comme dans l'histoire, soufisme et islam ne se sont opposés que lorsqu'ils se sont mal compris ou en cas de conflit d'autorité, lorsque l'un critiquait l'autre pour garder ses ouailles sous sa coupe.

