

Soufisme et postmodernité

Eric Geoffroy

PID_00159342



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

1. Soufisme d'hier, soufisme d'aujourd'hui.....	5
1.1. La « dégénérescence du temps »	5
1.2. La maladie du « confrérisme»	5
1.3. S'adapter aux conditions cycliques	7
1.4. Vers un redéploiement des rôles du soufisme	8
2. Le soufisme en Occident.....	11
3. Le soufisme comme alternative au « désenchantement du monde ».....	15
3.1. Réhabiliter le « monde imaginal »	15
3.2. Les apports symboliques du soufisme	16

1. Soufisme d'hier, soufisme d'aujourd'hui

1.1. La « dégénérescence du temps »

« Les vrais soufis s'en sont allés
Et le soufisme n'est plus que désert.
Il se résume désormais en cris, claquements de mains,
Recherche forcenée de l'extase...
Les sciences spirituelles, elles aussi, s'en sont allées.
Plus de science de nos jours, plus de cœur illuminé... »

Sarrâj. *Luma'* (p. 27).

Ces lignes sans appel n'émanent pas d'un observateur moderne, mais d'un cheikh du X^e siècle. Le *tasawwuf* vient alors de se constituer en discipline islamique et en école initiatique. Au siècle suivant, à écouter Qushayrî, la Voie est déjà fermée, les guides authentiques et les vrais disciples ont disparu. Les adeptes ne font plus cas de la Loi, et la cupidité a remplacé la sincérité. C'est à cette époque que Bûshanjî constate : « Le soufisme était auparavant une réalité sans nom ; il est maintenant un nom sans réalité ». Dans les siècles suivants, de telles déclarations se multiplient sous la plume des maîtres, détaillant le diagnostic, développant le réquisitoire.

Il faut replacer ces jugements dans le cadre général de la tradition islamique, selon laquelle chaque siècle est pire que le précédent : plus l'on s'éloigne de la période prophétique plus le monde est supposé se dégrader. Cette **dégénérescence du temps** s'applique à tous les domaines de la culture islamique et les soufis n'y échappent pas. Au fil des siècles, les constats amers des cheikhs sur la qualité du soufisme pratiqué à leur époque relèvent donc en partie d'une « rhétorique pieuse » (Chodkiewicz¹), destinée à raviver la flamme intérieure des aspirants. Leur récurrence témoigne en outre qu'à toutes ses époques l'islam a paru entaché des maux de la déviation et de la décadence. Néanmoins, des signes objectifs de dégénérescence ont bien affecté le soufisme au cours des âges, comme on l'a vu dans la troisième partie de cet ouvrage.

1.2. La maladie du « confrérisme »

L'apparition des voies initiatiques à partir des XII^e et XIII^e siècles, pour autant providentielle qu'elle ait été, a eu certes des **effets négatifs**. Si les premières familles spirituelles ont apporté une réelle présence initiatique, avec le temps l'initiative individuelle s'est atrophiée dans une conscience de groupe. La quête de l'éveil, avec l'audace spirituelle qu'elle suppose, semble s'être trans-

Référence bibliographique

Qushayrî. *Risâla* (p. 37).

⁽¹⁾M. Chodkiewicz. *Les Voies d'Allah* (p. 539).

férée de plus en plus sur la personne du cheikh, comme si celui-ci, qui a pour fonction d'amener ses disciples à la sainteté, était désormais le seul « héros » apte à vivre l'aventure spirituelle.

L'institutionnalisation des voies initiatiques aurait-elle entraîné la démission des affiliés ? De fait, au fur et à mesure que le soufisme se divulguait, les sympathisants sollicitant la *baraka* d'un cheikh étaient plus nombreux que les réels aspirants au combat spirituel. Ce fut donc toujours un noyau de disciples, en nombre restreint, qui a vivifié et perpétué le secret initiatique de leur voie. À **partir du XV^e siècle**, les **signes de sclérose** sont patents. Ils s'accompagnent d'une évidente déperdition initiatique : recrutement massif d'adeptes, repli sur elles-mêmes de certaines voies qui revendiquent leur supériorité, cheikhs « gestionnaires du sacré », qui semblent peu investis du secret initiatique, marabouts qui répondent aux sollicitations de la foule et distribuent recettes et formules magiques, rattachements routiniers, calqués sur les modèles familiaux hérités, etc. Tous ces symptômes relèvent de ce qu'on peut appeler la **maladie du « confrérisme »**, forme de dégénérescence héritée de l'institutionnalisation du soufisme.

« L'islamisme est l'ennemi de l'islam », entend-on fréquemment. De la même manière, le **confrérisme** représente sans doute le **plus grand péril** pour le **soufisme**. Les critiques les plus avisés du confrérisme ne sont d'ailleurs pas les wahhabites ou les salafis, mais les maîtres soufis eux-mêmes. Les principes du soufisme sur ce point sont clairs. Le lien de maître à disciple doit l'emporter sur le sentiment d'appartenance à telle ou telle confrérie. Ce terme « confrérie », employé usuellement, est sujet à confusion, car il laisse penser qu'une *tariqa* est une organisation ou association à caractère profane dans laquelle les disciples seraient liés par des relations horizontales, alors que les membres des *tariqa* visent la sainteté, la « proximité de Dieu » et privilégient donc le rapport vertical vers leur maître. Le terme « ordre » est également impropre, car il suggère que les *tariqa* sont structurées à la manière des ordres monastiques chrétiens ou de certaines organisations ésotériques occidentales, ce qui est rarement le cas.

Les soufis sont censés ne former qu'une seule et grande famille, puisqu'ils suivent la même Voie muhammadienne qui fédère toutes les voies particulières. Dès lors, les rivalités qui existent entre certaines confréries sont contraires à l'esprit de la Voie, si elles dépassent le cadre d'une simple incompatibilité spirituelle. Le prosélytisme qui sévit dans quelques confréries est donc la négation même du *tasawwuf*, lequel cherche la qualité et non la quantité. L'extension trop grande d'une organisation initiatique « est, assez généralement, une des causes premières d'une certaine dégénérescence » (Guénon²). Le soufisme a compté de grands saints n'ayant eu qu'un petit nombre de disciples et, en général, plus un soufi est évolué sur le plan intellectuel ou spirituel, moins il met en avant son affiliation. Si le disciple doit considérer son cheikh comme son « pôle », cela ne signifie pas que celui-ci soit le pôle. Il se doit

⁽²⁾R. Guénon (1983). *Aperçus sur l'initiation*. Paris (p. 74).

donc d'inclure son cheikh dans la communauté des saints muhammadiens et ne pas manquer de politesse spirituelle (*adab*) à l'égard des autres cheikhs. Lorsque ces codes de la Voie ne sont pas respectés, on aboutit à des comportements de type sectaire qui sont à l'opposé de l'« ouverture » spirituelle et humaine que le soufisme se donne pour but. Au nom d'une doctrine élitiste mal comprise, cette discipline d'éveil est alors instrumentalisée pour nourrir les pires ostracismes.

Il ne faut pas non plus réduire le soufisme au phénomène confrérique, qui n'apparaît de façon caractérisée qu'entre le XVII^e et le XIX^e siècle. Le confrérisme a coexisté jusqu'à nos jours avec un soufisme d'exigence, mais qui ne se donne pas à voir. En outre, maître et disciple ont toujours entretenu des relations informelles, en-dehors de toute *tarîqa*. On pouvait être un grand spirituel, à l'exemple de Kharrâz, et ne pas être affilié à une chaîne initiatique. Dans le domaine de l'initiation, la prudence s'impose vis-à-vis de tout ce qui relève de la génération spontanée, mais « l'Esprit souffle où il veut » et seul compte en définitive le mandat du ciel. Enfin, le soufisme a suscité toute une culture, en particulier dans les domaines artistique (musique, danse, architecture) et littéraires. Son rayonnement dépasse donc largement le milieu des organisations initiatiques.

1.3. S'adapter aux conditions cycliques

Les anciens soufis menaient parfois une ascèse très rigoureuse. En Asie centrale ou en Inde, certains pratiquaient la « prière renversée » (*al-salât al-maqlûba*), qui consiste à se laisser pendre par les pieds, dans un puits par exemple, et à réciter des formules de prière. On raconte même qu'un soufi égyptien séjournant à La Mecque ne mangeait qu'un raisin sec par jour « de peur de déféquer dans les lieux saints ».

Citation

« On raconte que Shibli chaque soir avait coutume de placer en face de lui un bol d'eau salée et une aiguille pour appliquer le kohol et, chaque fois qu'il était sur le point de s'endormir, il trempait l'aiguille dans l'eau salée et la passait le long de ses paupières. »

Hujwiri, *Somme spirituelle* (p. 402).

De telles mortifications ne sont plus de mise aujourd'hui et celui qui s'y adonnerait perdrait rapidement son équilibre physiologique et mental. La relation entre maître et disciple a elle aussi beaucoup évolué. Les cheikhs sont en général plus accessibles et passent outre les marques de déférence que leur devaient auparavant les disciples. Ils n'éprouvent plus le novice de peur de le faire fuir. Si le vrai disciple a toujours été rare, à en croire les maîtres, cela signifie qu'il est quasiment inexistant de nos jours. « Désormais, entend-on fréquemment en milieu soufi, c'est le maître qui cherche le disciple ». Les cheikhs ont toujours accueilli les aspirants solides et motivés, mais aussi les âmes en détresse

ou en errance. Ils s'emploient maintenant avant tout à contrecarrer la tentation matérialiste, ainsi que l'emprise du fondamentalisme, pour maintenir les fidèles dans un islam spirituel.

Les disciples eux-mêmes perçoivent souvent qu'« ils ne sont plus à la hauteur » des exigences de la Voie. La vie moderne, en Orient comme en Occident, est peu propice à la contemplation et la pression de la société pousse à l'activisme. La tradition islamique affirme qu'en cette fin de cycle dont nous serions les témoins, le temps se contracte, ou plutôt que telle est notre perception. Les adeptes du soufisme ont dû s'adapter à ces contraintes. Les pratiques ont été simplifiées. Ainsi, les éléments de prière qui composent le *wird*, par exemple, sont souvent répétés trente-trois fois et non plus cent. De même, les retraites spirituelles (*khalwa*) se font plus rares ou plus courtes et, au XX^e siècle, les adversaires du soufisme accusaient ceux qui s'y adonnaient de « quiétisme ». Sa pratique a parfois été abandonnée, et certains ordres la réservent aux disciples avancés.

Ces changements, toutefois, ne devraient pas entamer l'essence du soufisme. « Le soufi est le fils de son temps », dit l'adage, et il peut plus que d'autres entrevoir l'effet de la Sagesse divine dans n'importe quel contexte. Il doit abandonner les formes archaïques qui avaient une valeur par le passé, mais qui entravent maintenant la véritable initiation. « L'effort d'interprétation » (*ijtihād*) est requis pour ce qui relève de la Loi extérieure, mais il s'impose également en matière de spiritualité. De nombreux maîtres ont d'ailleurs pratiqué ces deux modes d'*ijtihād*³, afin de maintenir la vitalité de la Loi et de la Voie, même s'il leur était difficile de lutter contre la pesanteur et le formalisme croissants. Au début du troisième millénaire, ceux qui se réclament du soufisme doivent se concentrer sur l'essentiel, le *dhikr* par exemple, et sur certaines méthodes anciennes telles que la « vigilance permanente » (*murâqaba*) ou le principe naqshbandî de « la retraite au milieu de la foule », qui n'ont pas perdu leur pertinence.

⁽³⁾Pour des exemples concernant la fin de la période médiévale, voir notre *Soufisme en Égypte et en Syrie...*, p. 390, 412, 487-489.

1.4. Vers un redéploiement des rôles du soufisme

Comme par le passé mais de manière plus explicite, le soufisme s'assigne à lui-même des rôles à portée variable. Sa fonction purement initiatique devrait se perpétuer, tout en continuant à se restreindre. Certains cheikhs considèrent que la Voie est close ; d'autres, au contraire, assurent qu'il n'en est rien : le parcours de la Voie s'est adapté aux conditions cycliques et ne connaît donc plus les aspérités d'antan. Plus largement, le **soufisme a pour vocation de spiritualiser la vie islamique**. Ghazâlî s'y employa avec succès, tout comme les cheikhs et les ulémas soufis qui jalonnent l'histoire de l'islam. À l'heure où des défis majeurs se posent à l'humanité, où le repliement confessionnel n'a plus lieu d'être, l'islam va-t-il suivre ce lent mouvement de balancier qui va du politique au mystique, comme le pressentait Malraux ? Loin d'être une mode passagère, la quête actuelle de spiritualité correspond à un besoin d'une

partie au moins de l'humanité. À cet égard, le soufisme contribue à ouvrir le champ de vision des musulmans, en favorisant les échanges interreligieux et le brassage des cultures.

Les attaques virulentes dont le soufisme fut l'objet de la part des salafis comme des « modernistes » avaient, en apparence, fait tomber le soufisme en disgrâce et jusque dans les années 1970, des orientalistes prophétisaient sa mort. Un renouveau s'est nettement dessiné dans les années 1980 et surtout 1990, à la suite de l'échec des diverses idéologies qu'a connues le monde arabo-musulman au XX^e siècle (nationalisme, marxisme, islamisme...) et du désenchantement de ceux qui suivaient le modèle occidental. Malgré la phase critique qu'il a traversée, le soufisme a maintenu son ancrage dans la culture islamique. En 1989, Sa'ïd Hawwâ pouvait déclarer qu'au cours des siècles, 90% des musulmans avaient eu, d'une manière ou d'une autre, un lien avec le soufisme. 90% des Sénégalais seraient affiliés à une confrérie et on avance le chiffre d'un tiers pour les Égyptiens et de deux tiers pour les Pakistanais (mais est-ce encore vrai après la pénétration du virus wahhabo-taliban ?).

Le **soufisme** connaît actuellement un **regain de vigueur** en pays musulman, alors qu'il suscite un intérêt grandissant en Occident. En terre musulmane, la situation est en fait assez contrastée. Dans la plupart des pays, les jeunes adhèrent en grand nombre aux confréries, alors qu'il y a encore vingt ans l'âge moyen des membres était assez avancé. Dans d'autres, le soufisme apparaît en repli relatif. D'évidence, les aspirations spirituelles passent à l'arrière-plan lorsque l'esprit est accaparé par les préoccupations matérielles et le souci de la subsistance, lorsque le contexte international et les médias favorisent l'émergence d'idéologies faciles à consommer, lorsque l'intégrisme sous quelque forme a miné le terrain.

La **forme confrérique**, en revanche, **ne montre pas** aujourd'hui de **signes de bonne santé**. Ainsi, lorsqu'un cheikh meurt, dans bien des cas, soit il n'est pas remplacé, soit sa succession, purement héréditaire, relève davantage de l'administration de biens que de la direction spirituelle. Quelques *tarîqa* importantes sur le plan numérique versent tantôt dans l'idéologie à caractère islamiste, tantôt dans le sectarisme messianique. **Il faut** donc actuellement plus que jamais **distinguer** entre **soufisme** et **confrérisme**. Certains cheikhs en sont conscients, qui veulent casser la pratique routinière des *zâwiya* pour encourager chez les disciples d'autres formes de travail spirituel. Les divers désenchantements évoqués plus haut poussent un certain nombre de fidèles vers une (re)découverte de la spiritualité de l'islam, mais dans un environnement souvent plus large que celui des confréries. Cette démarche se rencontre dans des milieux sociaux et intellectuels souvent plus évolués que ce à quoi nous a habitués le soufisme « populaire ». S'il y a eu un soufisme avant les confréries, il peut y en avoir un après. L'avenir appartient-il aux « groupes restreints »,

Référence bibliographique

Sa'ïd Hawwâ (1989). *Tarbiyatu-nâ al-rûhiyya (L'éducation spirituelle que nous proposons)*. Beyrouth : Dar al-Jîl (p. 12).

⁽⁴⁾M. Chodkiewicz. « Le soufisme au XXI^e siècle ». Dans *Les Voies d'Allah* (p. 543).

au « soufisme anonyme » (Chodkiewicz⁴) ? Il reste que les hommes, dans le soufisme comme ailleurs, aiment être pris en charge et encadrés par des structures qui les rassurent.

2. Le soufisme en Occident

À l'échelle de l'histoire, le soufisme a tantôt devancé, tantôt accompagné l'islam dans son expansion. Son caractère universaliste le portait à s'adapter à des nouveaux contextes et à rayonner hors des terres d'islam. Il a certainement influencé les mystiques juive et chrétienne à l'époque médiévale et peut-être des auteurs comme Dante et le mystique catalan Ramon Llull. À l'honneur dans l'orientalisme depuis le XIX^e siècle, il n'était pas inconnu d'une certaine élite européenne, intellectuelle ou artistique. D'autres facteurs l'ont amené à pénétrer en Occident au XX^e siècle. Le colonialisme a précipité la rencontre entre l'islam et l'Occident, dans une atmosphère oscillant entre la fascination et la répulsion. En pleine période coloniale, des Occidentaux fuyant la civilisation mécaniste et l'idéologie du progrès étaient déjà gagnés par la « mystique du désert ». Déplorant la sécularisation du christianisme, et sa réduction à une morale religieuse qui s'accommodait bien de l'impérialisme européen, certains ont cherché dans le soufisme une régénérescence métaphysique.

Après avoir fréquenté diverses chapelles ésotériques à Paris, **René Guénon** fut initié à l'islam soufi en 1912. Établi au Caire à partir de 1930, le « cheikh 'Abd al-Wâhid Yahyâ » suivit la voie shâdhilî tout en poursuivant la rédaction d'une œuvre dans laquelle il veut mettre en garde les Occidentaux contre l'« obscurantisme » de la modernité et leur rappeler la doctrine universelle de la « Tradition primordiale ». Il y est moins question de l'islam que d'autres traditions, bien que Guénon le considère comme la forme la plus opérante sur le plan initiatique, puisque dernière religion révélée. Par cette œuvre et par les conseils qu'il prodiguait inlassablement dans sa correspondance, Guénon a provoqué un sursaut de conscience chez des Occidentaux, qu'il s'agisse de fidèles des diverses religions ou d'adeptes d'organisations initiatiques telles que la Maçonnerie, dont certains ont opté pour l'islam. Ayant achevé sa « vie simple » au Caire en 1951 (Chacornac⁵), Guénon continue d'exercer une influence singulière en Occident et sur quelques milieux en pays musulman.

⁽⁵⁾P. Chacornac (1958). *La Vie simple de René Guénon*. Paris : Les Éditions Traditionnelles.



René Guénon

De Guénon est issue la mouvance dite « traditionnaliste » du soufisme occidental (Sedgwick⁶), dont la principale figure est le Suisse Frithjof Schuon (m. 1998). Artiste et poète, celui-ci a rédigé une œuvre doctrinale puissante. La voie Maryamiyya qu'il a fondée a connu diverses scissions, mais le rayonnement initiatique de Schuon reste indéniable en Occident et dans quelques régions du monde musulman. Plusieurs de ses disciples ou de ses ex-disciples sont à l'origine d'un grand mouvement d'étude et de traduction de textes soufis : Titus Burckhardt (m. 1984), Martin Lings, Seyyed Hossein Nasr ou encore Michel Vâlsan (m. 1974), qui a déployé les études sur Ibn 'Arabî en Occident ; à l'instigation de Guénon, il a créé sa propre voie en France. De son côté, l'Alawiyya, dont Schuon est issu, a essaimé en Europe dès les années 1920, avant même la première vague d'émigration maghrébine.

⁶M. Sedgwick (2001). *Le Soufisme*. Paris : Cerf (p. 94-95).

À partir des années 1970, plusieurs groupes soufis émanant des grandes voies – Shâdhiliyya, Tijâniyya, puis Naqshbandiyya, Qâdiriyya, Burhâniyya, Ni'matullahiyya – ont vu le jour en Occident. Cette expansion n'est pas une simple conséquence de l'émigration, car les cheikhs « orientaux » considèrent depuis longtemps l'Occident comme une terre providentielle. Constatant que la pression sociopolitique qui pèse dans leurs pays peut entraver le développement individuel, ils voient dans l'Occident un espace de liberté et constatent une réelle attente dans le domaine spirituel. Des musulmans de souche, étudiants ou travailleurs, découvrent ainsi en Occident un soufisme dans lequel ils ne voyaient que superstition ou routine. Quelques maîtres « orientaux » s'y établissent bientôt, tandis qu'un petit nombre d'Occidentaux formés opèrent comme représentants d'un maître étranger ou accèdent au statut de cheikh.

Toute cette mouvance se prévaut d'un soufisme orthodoxe, car les affiliés restent fidèles aux prescriptions de l'islam et sont parfois versés dans les sciences islamiques. La plupart des membres gardent un lien avec l'un ou l'autre pays musulman. La question de l'adaptation au contexte occidental n'est pas résolue dans tous les cas : parmi ceux qui ont été initiés et formés en Orient, cer-

tains ont tendance à importer des coutumes arabes, africaines ou autres. Le **soufisme** reste un **grand facteur d'entrée en islam**, même si les profils des Occidentaux embrassant cette religion sont maintenant très diversifiés.

D'autres groupes se sont en revanche détachés de la forme islamique pour mieux dégager, à leurs yeux, l'universalisme de la sagesse soufie. Ouvrant la porte du syncrétisme, ces groupes appellent de leurs vœux une sorte de « mondialisation » de l'Esprit. L'« Universel », issu de la Shishtiyya indienne et dirigé par Pir Vilayat Khan, s'inscrit dans ce sillage. De son côté, Idries Shah, d'origine afghane, enseignait une philosophie inspirée de sa propre vision du soufisme, mais que d'aucuns qualifient de charlatanisme. Les disciples de l'un et de l'autre entrent rarement en islam. Les adeptes du soufisme « islamique » condamnent évidemment ce syncrétisme. Rappelant qu'il n'y a d'initiation qu'à l'intérieur d'une forme religieuse définie et qu'il est dangereux de diffuser cette initiation tous azimuts, ils estiment que le respect des traditions spirituelles de l'humanité impose de n'observer qu'une tradition à la fois.

En Occident, le soufisme est désormais exposé au mercantilisme : ici et là, certains prospectus promettent la transe ou même la « possession ». Le *sufi-business* se porte bien. Si quelques individus présentent les garanties de sérieux nécessaires dans toute démarche spirituelle, il est probable que l'Occident va transformer le soufisme en objet de consommation comme il l'a fait d'autres techniques orientales. L'« éso-tourisme » touche même le monde musulman. Au Maghreb par exemple, les Aïssaouas (de la confrérie populaire 'Īsawīyya), connus pour leurs rites de possession et d'automutilation, sont exhibés très officiellement pour attirer le client, tandis qu'à Istanbul des Occidentaux se font rapidement « initié » par les Derviches tourneurs mevlevi⁷. Entre l'extrême ouverture qui dilue les contours de l'appartenance religieuse et le sectarisme qui prétend à l'exclusivité du salut, le soufisme occidental a parfois du mal à trouver son équilibre. Encore faut-il distinguer le soufisme américain, parfois folklorique, du soufisme européen, réputé plus sobre et certainement plus islamisé (Hermansen⁸).

Dans nos sociétés passablement déstructurées, où la diversité des expériences individuelles peut donner le vertige, le soufisme a plus que jamais un rôle thérapeutique, qu'il partage bien sûr avec d'autres voies spirituelles. « La première étape de la voie consiste à apaiser, puis à faire disparaître les conflits psychiques, les complexes et les frustrations, ainsi que les tendances négatives et destructrices chez le disciple, afin qu'il parvienne à un équilibre psychique, mental et affectif. Puis, lors de la deuxième étape, le disciple recouvre les attributs divins », confie Djavad Nurbakhsh, maître de la Ni'matullāhiyya et psychiatre de son état. Il y a tous ces grands blessés, issus des religions établies qu'ils ont vécues comme des carcans ; il y a aussi cet égo occidental hypertrophié qui prétend avoir atteint les degrés ultimes de la sainteté sans avoir intégré les règles élémentaires de la politesse soufie.

⁽⁷⁾Voir le constat dressé par T. Zarccone (*Les Voies d'Allah*, p.377-378).

⁽⁸⁾M. Hermansen (2000). « Hybrid Identity Formations in Muslim America : The Case of American Sufi Movements ». *The Muslim World* 90, n° 1-2 (p. 187).

Référence bibliographique

Djavad Nurbakhsh (1997). *Dans la taverne de la ruine - Manuel du Soufisme traditionnel*. Cabrières d'Avignon : Le Relié (p. 21).

Comme il l'a fait en pays musulman, le soufisme d'Occident peut aussi contribuer à spiritualiser l'islam quotidien, vécu maintenant par des millions d'individus et apporter une nourriture initiatique à quelques-uns ; il peut favoriser l'émergence d'un islam essentiel, délivré des allégeances aux pays d'origine et des réflexes identitaires ; il peut également proposer une autre vision de l'islam, établir une sorte de pont entre Orient et Occident (Lings⁹).

⁹M. Lings (1977). *Qu'est-ce que le soufisme ?* Paris : Seuil (p. 27).

3. Le soufisme comme alternative au « désenchantement du monde »

3.1. Réhabiliter le « monde imaginal »

L'expression « monde imaginal » est une création conceptuelle de l'orientaliste Henry Corbin (m. 1978), mais elle ne fait que traduire ce que la mystique musulmane traditionnelle nomme tantôt *'âlam al-mithâl*, tantôt *'âlam al-khayâl*. Elle rejoint aussi les préoccupations d'un philosophe français comme Gaston Bachelard qui, dans un texte célèbre, *Le dormeur éveillé*, déclare : « Notre appartenance au monde des images est plus forte, plus constitutive de notre être que notre appartenance au monde des idées ».

Ce monde est tout sauf « imaginaire », dans l'acception usuelle qu'a ce terme en français. Il s'agit en fait d'un intermonde entre les domaines du pur spirituel et du sensible. C'est en lui et par lui que les symboles agissent, que les événements visionnaires ou eschatologiques ont lieu, que les esprits et les corps communiquent, que Dieu et les hommes se « rencontrent » spirituellement (la *munâzala* des soufis). Il est « la voie par laquelle nous affranchir du littéralisme, auquel ont toujours été tentées de succomber les " religions du Livre " », précise Corbin. En d'autres termes, il est le gage de la « pluridimensionnalité », de la polysémie du monde. Il nous prévient de toute tentation à céder à une pensée linéaire, réifiée. L'alternative apparaît donc clairement entre, d'une part, une expérience ouverte aux différents degrés de l'être et aux surprises spirituelles qu'elle réserve et, d'autre part, une lecture formaliste, univoque de la vie, telle que l'effectuent les matérialistes religieux.

Dans un chapitre au titre très explicite (« Pour un principe de réalité rival du nihilisme »), Henry Corbin propose, comme remède au désenchantement d'un monde réduit à la « positivité utilitaire », de restaurer une « métaphysique de l'Imagination active ». Plus largement, des penseurs musulmans contemporains cherchent, face au réductionnisme religieux ou scientiste, à réhabiliter « le Mythe comme structure de vie et de vérité » (Taleb¹⁰).

Corbin appelait à réinjecter en Occident le spirituel et l'imaginal afin d'éviter aux individus de devenir des « gibiers de potence pour psychanalystes ». Abellio était plus virulent encore à l'égard de ces derniers. « Rien ne pouvait marquer avec plus d'éclat la fin de l'Occident classique, écrit-il, que cette prétention des psychanalyses de considérer tous les Occidentaux comme des malades ». « L'analyse réductrice de Freud, poursuit-il, [...] expliquant le supérieur par l'inférieur, aboutit à dénaturer l'esprit et à nier sa possible transcendance ». Loin de nier la dimension psychologique, le soufisme travaille beaucoup sur elle, car elle régit toute la vie de l'âme. Dans la pratique initiatique,

Référence bibliographique

Henry Corbin (1981). *Le paradoxe du monothéisme*. Paris : Le livre de poche (p. 210).

⁽¹⁰⁾M. Taleb (2005). « Les nouveaux paradigmes scientifiques sont-ils intelligibles dans l'intellectualité musulmane contemporaine ? ». *Études orientales* n° 23-24 (p. 113).

Référence bibliographique

Henry Corbin (1981). *Le paradoxe du monothéisme*. Paris : Le livre de poche (p. 209-210).

⁽¹¹⁾A. Filali (2002). *Réformer l'islam ?* Paris : La Découverte (p. 23).

nous l'avons vu, il y a une phase de destruction, mais c'est toujours dans le but de casser les idoles, pour laisser émerger l'être profond. Celui-ci progresse dans l'expérience intérieure vers plus de lucidité et s'il y a désillusion, c'est pour aller vers plus de cohérence, de certitude et non de désenchantement. Aussi, les schémas mentaux de certains réformistes musulmans percevant l'islam comme un processus d'évolution de l'enchantement vers la raison sont-ils dangereux (Filali¹¹) : non seulement enchantement et raison ne sont pas incompatibles, mais leur conjonction est nécessaire pour assurer l'équilibre de la personnalité humaine.

3.2. Les apports symboliques du soufisme

Il n'est pas étonnant que le soufisme suscite beaucoup d'intérêt à notre époque, en pays musulman comme en Occident. À l'instar d'autres spiritualités vivantes, il échappe aux rets de la fonctionnalité positiviste et produit du sens. Dans l'histoire de la culture islamique, il a d'ailleurs été sollicité plusieurs fois à cet effet, spécialement en période de crise. Lorsque Saladin (m. 1193), en contexte de guerre avec les Croisés, a chassé les Fatimides chiites du domaine syro-égyptien, il s'est appuyé sur les soufis pour féconder la nouvelle culture sunnite par une mystique adéquate et le dernier grand calife abbasside al-Nâsir (m. 1225) fit de même. Un peu plus tard, le sac de Bagdad par les Mongols, vécu comme un traumatisme majeur par la conscience musulmane, a entraîné l'effondrement des structures religieuses exotériques traditionnelles et c'est le charisme spirituel des cheikhs soufis qui a pris la relève, notamment dans le cadre confrérique émergeant. La quasi-vulgarisation de la spiritualité qui a suivi présente bien des traits communs avec la quête diffuse qui anime maints contemporains.

Peut-on préciser les apports symboliques, mais effectifs, du soufisme au réenchantement du monde ? En premier lieu, à une époque où l'homme doute de lui-même et de la pertinence de son existence sur cette planète, où s'imposent la massification, l'uniformisation et la mercantilisation de l'être humain, le soufisme nous rappelle que l'homme est la théophanie suprême de Dieu sur terre, la « copie » privilégiée du Réel (*nuskhat al-Haqq*), que le projet divin à son égard a du sens – même s'il nous échappe souvent – et enfin que, parmi les humains, la femme est l'expression la plus accomplie de ce projet (pour Ibn 'Arabî en particulier).

De même, dans un contexte de désagrégation des repères, le soufisme peut vivifier l'enseignement islamique selon lequel la sacralité ne réside pas dans un temple, mais en l'homme. Le cosmos lui-même n'a pas la capacité d'accueillir la Présence comme peut le faire l'homme : « Ni Ma terre ni Mon ciel ne me contiennent ; seul Me contient le cœur de Mon serviteur fidèle », dit un *hadîth qudsî*. Les repères rituels formels, extérieurs, ont donc une importance très

Référence bibliographique

R. Abellio (1973). *La fin de l'ésotérisme*. Paris : Flammarion (p. 75).

relative en islam, ainsi qu'en témoignent, par exemple, les « mosquées » du désert, délimitées symboliquement par un simple tracé de pierres alignées sur le sol. Si les sociétés traditionnelles, qui fournissaient ces repères, sont mortes ou en train de mourir, le soufisme répond que l'homme peut trouver ici et maintenant son axialité en lui-même. Plus que jamais, avec la mondialisation, la terre entière devient une « mosquée pure », comme l'indiquait le Prophète, en dépit de sa pollution matérielle. Le processus d'individualisation du religieux va en ce sens : dans un contexte d'émancipation vis-à-vis des églises et parfois même des lieux de culte traditionnels, les repères seront intérieurs ou ne seront pas. Si le soufi n'est pas, idéalement, tributaire du temps, il doit également ne pas l'être du lieu.

La méthode soufie intègre également le principe du paradoxe, selon lequel le monde est à la fois « Lui » (Dieu) et « non Lui » (Ibn 'Arabî) ; selon lequel encore, pour se placer au niveau de la psychologie humaine, la vie se conçoit en termes d'oppositions que l'on doit sans cesse travailler à résoudre et à harmoniser. La logique de ce principe est implacable : ces oppositions qui nous tiraillent à l'état de conscience ordinaire (chaud/froid ; joie/peine ; santé/maladie ; angoisse/sérénité, etc.) sont des conditionnements qui nous enferment ici-bas, dans le monde de la dualité. Comme notre espace-temps, elles n'ont qu'une réalité relative et somme toute illusoire. À un certain niveau initiatique, il faut dépasser ces contradictions pour réaliser l'Unicité. Beaucoup de maîtres, en soufisme ou dans d'autres traditions spirituelles, ont insisté sur la nécessité d'opérer en soi cette *coincidentia oppositorum*. Cette discipline, en effet, est à même de procurer une **complétude**, une vision plus holistique de la Réalité spirituelle. Au-delà, elle peut ouvrir à la liberté souveraine de l'être « éveillé », dégagé de l'état de la dualité qui cerne jusqu'à la démarche spirituelle. L'émir Abd El Kader s'écrie :

« Je suis Incréé, je suis créature ;
Je suis Seigneur, je suis serviteur ;
Je suis le Trône et la natte qu'on piétine ;
Je suis l'enfer et l'éternité bienheureuse [...] ;
Tout être est mon être ; je suis le Seul, je suis l'Unique ».

A. Bouyerdene (2008). *Abd El-Kader - L'harmonie des contraires*. Paris : Seuil (p. 192).

De la même façon, la méthode apophatique qui consiste à approcher Dieu par ce qu'Il n'est pas plutôt que par ce qu'Il serait, concourt à ouvrir prodigieusement les horizons de la conscience. Toute détermination, en effet, est une limitation ; or, Dieu, à l'évidence, est toujours au-delà des déterminations et des représentations humaines. Ibn 'Arabî a limpide mis en évidence ce fait, en distinguant entre l'Essence divine, inaccessible et insondable et les « dieux fabriqués dans les croyances », y compris monothéistes. « 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 ! » Et ailleurs : « La divinité des convictions dogmatiques est prisonnière

Références bibliographiques

Ibn 'Arabî. *Al-Futûhât al-makkiyya*, op. cit. (IV, 229).

Ibn 'Arabî. *Fusûs al-Hikam*, op. cit. (p. 226).

des limitations ; c'est donc la divinité que contient le cœur de l'homme. 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 ».

Tous ces développements doctrinaux, il faut le noter, sont contenus dans la profession de foi islamique – « Pas de divinité si ce n'est Dieu » – mais les musulmans n'en tirent pas toujours les conséquences qui s'imposent. L'approche apophatique, appelée aussi « voie négative », ne concerne pas seulement la personne divine : elle a des incidences sur toutes les facettes de notre rapport au monde. Elle induit en effet une psychologie dynamique, fluide, chez la personne humaine, qui l'amène à adorer Dieu mais à ne pas l'idolâtrer et, par voie de conséquence, à ne pas idolâtrer sa religion, sa culture ou son pays... Cette attitude de désidentification et de déconditionnement dégage, elle aussi, une grande liberté intérieure ; elle amène l'être humain à moins souffrir, à moins compenser par divers activismes, religieux ou autres. Elle ne signifie aucunement un désengagement de la sphère sociale, comme l'a prouvé par son existence l'émir Abd El Kader (Bouyerdene¹²), mais une prise de conscience radicale qui empêche de se fourvoyer dans des idéologies sans issue. C'est en ce sens qu'Henry Corbin proposait « la théologie négative comme antidote du nihilisme ».

Un autre apport de la pensée soufie est qu'elle explore le principe islamique de l'**interdépendance** qui régit l'univers. Elle expérimente ce principe en développant par exemple la notion d'« Âme universelle » (*al-nafs al-kulliyya*), qui embrasse tous les règnes de la création. Pour des soufis comme Ibn 'Arabî, le monde n'est pas constitué d'objets ou d'atomes isolés, mais d'un réseau complexe de « relations » (*nisab*). Bien évidemment, une telle multiplicité des relations est « la répercussion de l'Un divin irréductible » (Lory¹³). Ce réseau tisse en quelque sorte une trame de solidarité entre Dieu et le cosmos, mais aussi entre les créatures. Henri Bergson allait tout à fait dans ce sens lorsqu'il affirmait que « la réalité ultime est un tissu de connexions sous-jacent, et que le cerveau fait écran à cette réalité plus large » (Ferguson¹⁴), et A. Whitehead tenait des propos similaires.

Quand elle accepte les conséquences spirituelles de ses investigations, la physique quantique contemporaine ne dit pas autre chose : « Nous devons les (les atomes ou les électrons) considérer comme formant un monde non plus de choses et de faits, mais de potentialités, écrit l'astrophysicien bouddhiste Trinh Xuan Thuan. La nature même de la matière et de la lumière devient un jeu de relations interdépendantes ». Ici encore, les affinités entre les spiritualités traditionnelles et les nouveaux paradigmes, notamment scientifiques, sont remarquables.

⁽¹²⁾A. Bouyerdene. *Abd El-Kader - L'harmonie des contraires*, op. cit.

Référence bibliographique

Henry Corbin. *Le paradoxe du monothéisme*, op. cit. (p. 181).

⁽¹³⁾P. Lory (2004), à propos d'Ibn 'Arabî. *La science des lettres en islam*. Paris : Dervy (p. 120).

⁽¹⁴⁾M. Ferguson (1994). *Les enfants du Verseau - Pour un nouveau paradigme*. Paris : Calmann-Lévy (p. 142).

Référence bibliographique

Trinh Xuan Thuan (2005). « Science et bouddhisme : à la croisée des chemins ». *Revue Science et quête de sens* (éd. par J. Staune). Paris : Presses de la Renaissance (p. 247).

Selon certains, nous serions à l'aube d'une ère de « désoccultation », d'une ère où le « Réel voilé » va se dévoiler de plus en plus. Discipline élitiste à ses débuts, le soufisme a parfois évolué, et surtout à partir du XIII^e siècle, vers une religiosité de masse, inversant, en apparence au moins, son éthique initiale. Nous vivrions donc la fin de l'ésotérisme... Cette fin programmée n'accomplirait-elle pas l'ultime dessein de l'islam, soit l'abolition des médiations sacramentelles et cléricales et l'individualisation du rapport à Dieu ? La question demeure : la quantité peut-elle se conjuguer avec la qualité ou sont-elles, dans le domaine spirituel, exclusives l'une de l'autre ? La divulgation de l'enseignement spirituel aboutira-t-elle nécessairement à une « imitation caricaturale », à la « grande parodie » annoncée par René Guénon ? Comme cela s'est produit par le passé, mais cette fois de façon globalisée, mondialisée, le soufisme restera-t-il une voie d'exigence pour quelques-uns, tout en se prêtant à la spiritualisation d'un large public ? Ou bien l'initiation sera-t-elle mise à la portée de tous, dans une modalité véritablement « laïque » ?

Référence bibliographique

René Guénon (1945). *Le règne de la quantité et les signes des temps*. Paris : Gallimard (p. 362).

