Le soufisme

Ou L'ivresse de Dieu dans la tradition de l'Islam

Jean Chevalier
Hélène Renard
Louis Pauwels

CELT

La Bibliothèque des Grands Mystères traite d'un vaste domaine qui appartient à la réalité humaine, même si, souvent, cette réalité, tout au moins dans l'état actuel de la recherche, ne peut être soumise au contrôle de la méthode expérimentale.

Il s'agit du domaine de la pensée mystique, de l'expérience initiatique et des modes de connaissance issus de la Tradition. C'est le domaine de la Gnose. S'oppose-t-il au domaine de la Science? Des esprits convaincus des pouvoirs éminents de la raison doivent-ils le tenir pour illusoire et négligeable? Ou bien, tout au contraire, la raison même ne doit-elle pas nous inciter à nous interroger sur la permanence et sur le contenu de ce domaine du Savoir Inspiré? Et dans ce cas, que peut nous révéler cette interrogation, si elle est faite avec une sympathie qui n'exclut pas la rigueur, par des chercheurs rompus aux disciplines modernes?

C'est à cette question que voudrait contribuer à répondre cette Bibliothèque.

8°R
74664
(14)

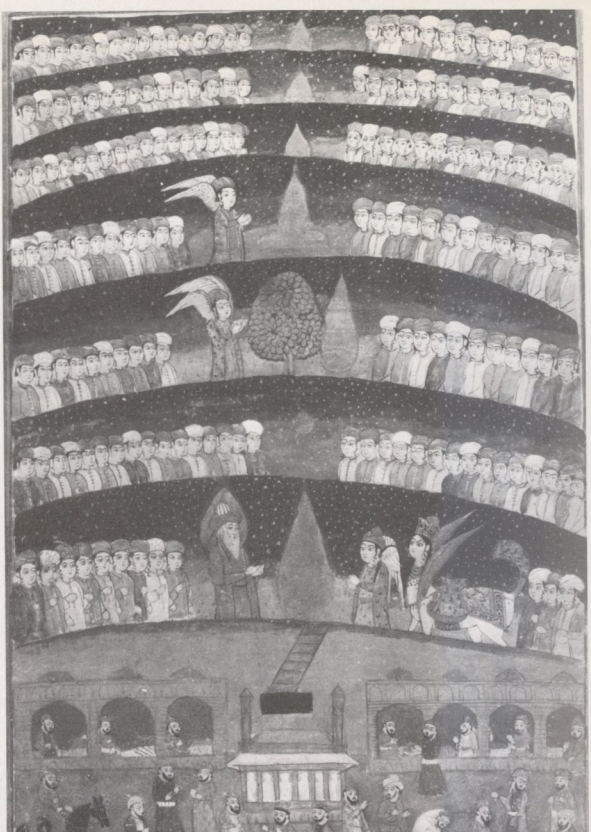
© Culture Arts Loisirs
Paris, 1974

BIBLIOTHEQUE DE L'IRRATIONNEL

ET DES GRANDS MYSTERES

COLLECTION DIRIGEE PAR LOUIS PAUWELS

DL - 17 4 1975 - 08238



Les sept étages du ciel, dans lesquels brûle la flamme prophétique, symbolisent l'ascension mystique des soufis. Dans le premier étage, on voit Mohammad, l'ange Gabriel et la jument Buraq. En bas, la mosquée de La Mekke, avec la Pierre noire de la Kaa'ba, et un escalier qui mène au ciel.

20
30

LE SOUFISME

OU L'IVRESSE DE DIEU DANS LA TRADITION DE L'ISLAM

JEAN CHEVALIER

CELT

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE R.F. IMPRIMÉS

SOMMAIRE

INTRODUCTION

La robe ne fait pas le mystique 14
Une connaissance transformante 16
Une thérapeutique mentale et sociale 17
Des contemplatifs militants 19
Un éclatement du langage 20
La traversée des siècles 22

JARDINS MYSTIQUES SUR TERRES DE SANG

Conquêtes et déchirements

La fulgurante expansion de l'islam 27
Une vision d'avenir se lève sur le désert 28
La mosquée, centre religieux et politique 30
Une succession disputée : celle du prophète 31
L'imâm, le chef invisible 33
Querelles dynastiques en Occident 35
Invasions en Orient 37

Les germes mystiques du Qorân

Les sourates et leurs thèmes mystiques 40

L'étouffement juridico-théologique

La critique des *badîth* 48
Les écoles théologiques contre les mystiques 51
Le fondement religieux du droit en Islam 52
Un légalisme rigide 53

La contagion spirituelle du milieu

Relations avec le christianisme 55
La vie monastique à la veille de l'invasion arabe 57
La rencontre avec les doctrines iraniennes : zoroastrisme et mazdéisme 62
Soufisme et yoga 64

Le rôle incitateur des philosophes psychagogues

Les Sabéens, ou l'ouverture au monde 68
Néo-platonisme et assimilation à Dieu 69
L'hermétisme et le surprophète 72
La gnose, ou le sens de l'invisible 75

FIGURES DE PROUE DE L'EXPANSION MYSTIQUE

L'éveil du sens mystique 79

Hallâj, ou l'amour crucifié

L'ascétisme dans Bagdad la voluptueuse 82
La consécration du pèlerinage de La Mekke 84
La rupture avec les maîtres et le départ en mission 85
La prédication de l'amour divin 88
La conspiration des bien-pensants 91
L'extatique en procès 94
Le défi et les années de prison 97
La nuit de l'agonie 100

L'invasion mystique chez les philosophes

Al-Fârâbî, ou le rêve de la cité mystique 106
Avicenne, le médecin philosophe, en route vers un Orient mystique 108
Ghazâlî, ou le mysticisme bien tempéré 115

Sohrawardî, ou l'archange empourpré

Le conflit de la lumière et des ténèbres 126
La persécution mystique 128
Le saint est supérieur au prophète 129
La mystique, une aventure qui se vit 132
L'archange empourpré 134

Ibn 'Arabî, le « très grand maître »

De graves accusations : un rénovateur infidèle 137
Les années de formation en Espagne 138

Admiration pour Averroès, mais éloignement de sa doctrine 139
La rencontre d'un maître mystérieux et les plus hautes visions mystiques 142
La connaissance triomphe de la mort 144
Le départ pour l'Orient 146
La renommée du maître grandit 150
La mort à Damas 152
Une œuvre écrite immense 154
L'ordre de l'inspiration n'est pas celui de la raison 155
Le sens caché de l'Histoire 158

Djalâl ud-Dîn Rûmi, le poète de l'amour mystique et le fondateur de l'ordre des Derviches tourneurs

« J'étais cru... », ou la jeunesse du poète 162
Une petite capitale d'Orient : Qonia 164
Les années de voyages 166
« J'ai cuit... », ou la rencontre de l'amour 167
Shams de Tabriz 168
La conspiration des disciples 170
« Je suis brûlé... », ou la folie de Dieu 172
Le fondateur de l'ordre des Derviches tourneurs 175
Le rayon de lumière rejoint son foyer 178

ITINÉRAIRES DE L'EXTASE

L'expérience de la parole

Révélation et expérience intérieure 183
Le livre et l'homme 185
La transparence de la foi 187
Le saint et le prophète 189
Une herméneutique de l'amour et de la liberté 191

Guides et confréries

Le maître, manifestation de Dieu, révélation de l'homme 194
L'autorité du maître vient de haut 195
Abus et déviation 197
L'initiateur invisible 199

Naissance de confréries 200
La communauté remédie à l'angoisse d'une époque 202
Obligation des membres 203
Tolérance et liberté 205

Les degrés de l'ascension mystique

Les trois sphères d'animation 207
Grâce divine et effort humain 209
La loi de la double obéissance, à la lettre ou à l'esprit 209
Détachement et dépassement de soi 211
Stations et « états d'âme » 212
La voie du « blâme » 213
Le travail et l'errance 215
S'annihiler pour subsister 216

Prière, musique et danse

Primauté de l'inspiration intérieure 219
Méditation et contemplation 222
La *shahâda* : du son au sens 224
L'oraison créatrice 225
La musique, voie de l'extase 229
Le symbole de la danse 233
Luxure et extase 235

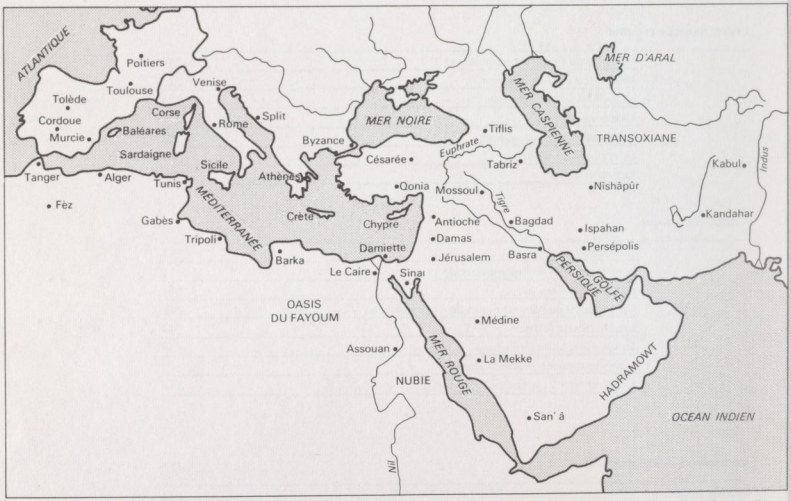
Amour et mystique

La maîtrise du désir 237
Le sens spirituel de l'union sexuelle 238
La foi contre l'amour 241
Les partisans de l'amour pur et du « pur amour » 242
Les libertés de l'amour 244
La vraie libération de l'amour 246
L'anéantissement, preuve d'amour 247
L'amour est « l'essence de l'essence divine » 248

Vocabulaire des termes arabes 251

Bibliographie 254

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE R.F.



Les principaux lieux de l'expansion du soufisme.

AVERTISSEMENT

S'il ne propose pas de révélations sur le soufisme, cet ouvrage s'ouvre à quelques réflexions et comparaisons sur un mouvement spirituel, répandu, profond, persistant, qui dévoile un aspect caché non seulement d'une élite de l'Islam, mais de l'âme humaine.

Ce livre rassemble des informations dispersées en de nombreux volumes qui ne sont pas toujours d'accès facile : traductions de l'arabe, de l'iranien, du turc, de dialectes africains et asiatiques; études et thèses, surtout en anglais, en espagnol et en français. L'orthographe des noms propres n'est pas encore normalisée chez les spécialistes. Nous suivons, en général, celle d'Henry Corbin, dans l'*Histoire de la philosophie islamique*◆, sauf à respecter celle des autres auteurs dans les citations de leurs œuvres.

◆ Paris, Gallimard, 1964.

Nous indiquons souvent deux dates pour un événement, par exemple 309/922, pour le supplice et la mort d'al-Hallâj; la première se rapporte à l'ère musulmane (l'an 1 de l'hégire = 622 après Jésus-Christ) et la seconde à l'ère chrétienne. Mais l'ère musulmane se compte par années lunaires (354/355 jours), l'ère chrétienne par années solaires (365/366 jours). L'intervalle numérique entre les deux ères change donc avec les siècles. Beaucoup de dates, d'autre part, restent inconnues, incertaines ou controversées. Nous avons toujours cité les sources de celles que nous adoptions.

Pour alléger les références, beaucoup de titres plusieurs fois mentionnés étant très longs, nous n'avons cité que le début du titre des ouvrages.

Pour ne pas répéter des définitions de termes techniques, nous les rappelons dans un index à la fin du volume.

Nous reconnaissons notre dette envers ceux qui ont exploré de vastes et lointaines bibliothèques pour nous éclairer sur le soufisme : en particulier, parmi les Britanniques, R.A. Nicholson, A.J. Arberry, A.W. Austin; en France, Louis Massignon, Emile Dermenghem pour le soufisme arabe et berbère; Henry Corbin pour l'iranien; Eva Meyerovitch, Marijan Molé, Louis Gardet, Roger Arnaldez, D. et J. Sourdel et le dernier traducteur et commentateur du Qorân, le savant cheikh Si Boubakeur Hamza; en Egypte, G.C. Anawati; au Liban, Paul Nwyia; de Téhéran, Iran Teymourtache, Mohammad Mokri. Si nous nous écartons parfois de tels ou tels maîtres sur des interprétations qui nous paraissent trop tranchées, nous ne pouvons être contre eux que grâce à eux, et notre dette n'en est pas amoindrie.

Nous avons préparé ce travail dans l'enchantement d'une familiarité grandissante, mais encore pleine d'inconnu, avec des êtres extraordinaires. Le champ du soufisme est immense; il faudrait plusieurs vies pour l'explorer. Puisse l'obligation d'engranger une immense moisson dans un petit volume n'en avoir pas complètement étouffé le parfum, le grain et l'attrait.



Pan Asia-Rapho

Le soufi, comme tout musulman, a, au moins une fois dans sa vie, accompli le pèlerinage de La Mekke.

INTRODUCTION



Le soufisme est à la fois historique et transhistorique. Il s'inscrit et se décrit dans l'Histoire, mais ne s'enferme pas dans une période, car il désigne avant tout une attitude spirituelle de l'homme, que ne limite aucune frontière ni de temps ni d'espace. Il est aussi actuel aujourd'hui qu'à sa naissance.

Nul ne connaît d'ailleurs l'acte de naissance du soufisme. A quelques années près, on sait les dates extrêmes des fondateurs et des prophètes des grandes religions, Abraham, Moïse, Isaïe, Bouddha, Confucius, Zoroastre, Jésus, Mahomet. Les doctrines apparaissent, un temps donné, comme l'œuvre d'un homme déterminé. Quant au soufisme, on ignore le nom d'un fondateur, le lieu précis d'un premier enseignement. Au dire de ses adeptes d'aujourd'hui, il existait avant l'islam. Il exprimerait cette force mystique qui soulève toute religion, ne se confond avec aucune et qui s'attire, en conséquence, la méfiance et les persécutions de toutes les institutions sacrées officielles. Sous sa poussée, rites et formulaires s'éclairent d'un sens insolite, et la lettre des textes découvre un enseignement caché ; il libère la méditation, la danse, le cri, l'amour, l'extase. Il fraye une voie à l'irruption du divin. Il pénètre toutes les traditions et fait exploser leur cadre rigide. C'est la foi vécue jusqu'aux extrémités de l'intelligence et de l'irrationnel, c'est l'élan de l'amour jusqu'à la folie de l'extrême renoncement et du martyre, c'est le désir irrépressible, et généralement détourné, de réaliser l'homme en Dieu, Dieu en l'homme.

Cette conception idéaliste et universaliste du soufisme ne saurait

dispenser de rechercher les traces de ce mouvement dans l'espace et la durée. Car cette folie de sagesse et cette sagesse du désir se sont exprimées dans une littérature qui atteint les sommets de la poésie, de la philosophie et de la théologie, en traduisant les plus cruelles douleurs de l'amour jusqu'à la crucifixion du corps, du cœur et de l'âme. « Quand Dieu prend un cœur, il le vide de » ce qui n'est pas Lui ; quand Il aime un serviteur, Il incite les » autres à le persécuter pour que ce serviteur vienne se serrer » contre Lui◆. »

◆ Massignon (L.): *Diwan de Mansûr Hallâj*, XVIII (Paris, Cahiers du Sud, 1955).

Par la voie des textes, par certains récits situés à une époque déterminée, par des aperçus biographiques expurgés du légendaire, on peut atteindre un soufisme historique. Et ce qu'on en découvre est un paysage merveilleux, qui permet de pressentir ce que serait un soufisme intemporel et transcendant les particularismes religieux. Nous nous efforcerons ici de nous en tenir aux faits et aux textes, tels que de très rares savants ont fini par les établir et par les déchiffrer. Ils sont comme les premières lueurs d'une aube, qui tient du crépuscule par ses obscurités et du midi par ses promesses de lumière.

Le soufisme historique est né et a grandi en milieu musulman. Comme l'écrit Dominique Sourdel, il « s'appuie sur une tendance » qorânique de piété (...) et tend à développer les valeurs spiri- » tuelles impliquées par le dogme, mais non incluses dans sa for- mulation◆ ». Ou encore, selon Louis Massignon, le soufisme est la « vivante intériorisation de l'islam [...], le cœur de l'islam, au » sein duquel le lien entre maître et disciple réactualise, par le » contrat de deux volontés, le pacte (Covenant) remontant au » Prophète par la *silsilah*, chaîne initiatique, elle-même symbole » de la dépendance de l'âme vassale envers son Seigneur◆ ».

◆ Sourdel (D.) : *l'Islam*, p. 84 (Paris, P.U.F., 1968).

◆ Massignon (L.): *la Passion d'al-Hosayn ibn Mansûr*, 2 vol. (Paris, Geuthner, 1922). Les références citées sont celles de l'éd. Geuthner, mais nous signalons qu'une édition revue et complétée est à paraître aux éd. Gallimard sous le titre: «la Passion d'al-Hallâj».

LA ROBE NE FAIT PAS LE MYSTIQUE

Certains auteurs ont dérivé le mot arabe *soufi* du mot grec *sophos* (sage). Cette étymologie leur paraissait la plus vraisemblable. Il n'en est rien, ni du point de vue philologique ni du point de vue sémantique. Il faut toujours se méfier des rapprochements superficiels.

Le mot vient de *soûf*, vêtement de laine grossière, non teintée. Il était porté en signe de pénitence et, parfois, lors du pèlerinage

de La Mekke. Mais il n'était pas le costume régulier commun et obligatoire des soufis. Le mot revêtit vite un sens symbolique et désigna ceux qui recherchent Dieu par le dépouillement intérieur. Certains maîtres voyaient même dans le port du *soûf* un désir de se singulariser, qui pouvait recouvrir une pointe de vanité. D'autres s'en vêtirent « pour imiter Jésus » ; signe d'une influence des milieux monastiques chrétiens sur des ascètes musulmans, qui attira de sévères critiques : « Débarrasse-toi donc de ta chrétien-» nerie◆ », leur disait-on au IIe siècle de l'hégire. D'autres ne se sentaient pas dignes d'un tel vêtement ; d'autres, au contraire, en recouvraient leurs sous-vêtements de soie. Mais l'Arabe se plaît à bavarder et à brocarder. Il semble toutefois qu'« à partir du » IIIe siècle de l'hégire le soûf de laine blanche devient un vête-» ment religieux connu et respecté, attribué à Moïse, puis à Mohammad ». Mais il restera toujours des mystiques pour le porter seulement par intermittence ou pour lui préférer, comme signe de pénitence, les loques rapiécées, souvent bigarrées, la *moraqq'ah*. D'autres authentiques soufis s'habilleront comme le commun des mortels. L'habit ne fait pas le soufi.

◆ Massignon (L.): *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, p. 154 (Paris, Vrin, 1968).

Le terme de *al soûfi*, « le revêtu de soûf », semble avoir été donné pour la première fois vers 160/776 à un ascète, Hashim Othmân-b-Sharik Koûfi, sur lequel nous ne savons pas grand-chose. Le mot ne tarda pas à se répandre. Il fut aussi attribué à des alchimistes◆. Nous adopterons ici le sens plus précis que l'application du terme a pris au cours de son évolution historique et désignerons par lui chacun des mystiques musulmans, même s'il n'appartient pas à une confrérie déterminée. C'est ainsi, par exemple, que Sohrawardî d'Alep, bien qu'il n'ait été membre d'aucune communauté soufie, sera considéré comme un soufi pour son herméneutique fondamentale, sa méthode, sa physionomie morale, et une confrérie, issue de son rayonnement, portera son nom. Comme l'écrit Henry Corbin, » désormais l'on ne peut plus sépa-» rer philosophie et soufisme dans la haute spiritualité de l'islam, » sans même qu'il y ait à envisager une appartenance quelconque » à une *tarîqah* (congrégation soufie)◆ ».

◆ En raison peut-être de la purification du soufre rouge (*soûfiya*). Le jeu de mots entre « soufisme » et « purification » sera souvent repris; il révèle une identité symbolique: purification des métaux, des corps, des âmes. Cf. Massignon (L.): *Essai sur les origines..., op. cit.*

◆ Corbin (H.): *Histoire de la philosophie islamique* (Paris, Gallimard, 1954, p. 299).

C'est seulement en 258/980, à la mosquée du Caire, que fut instituée la première chaire doctrinale du soufisme ; Bagdad eut la sienne onze ans plus tard (269/991). Mais, avant d'accéder à l'enseignement officiel, le soufisme avait eu ses martyrs. Et, même après cette consécration universitaire, il continua de souffrir

périodiquement la persécution. Il déborda le cadre des universités aussi bien que celui des mosquées.

UNE CONNAISSANCE TRANSFORMANTE

Le soufisme est pourtant le vivificateur de l'islam, il est l'oxygène de l'âme musulmane et, pourrait-on dire, de toute âme religieuse. Mais il ne s'enferme dans aucune formule, il échappe à chaque terme de l'analyse. Au XI^e^ siècle, on en connaissait déjà mille définitions ; Nicholson n'en a pas collecté moins de soixante-dix-huit◆. Car il est une attitude globale, mobilisant tout l'être et s'appliquant à toute la vie, extérieure et intérieure, personnelle et sociale. Si l'analyse en énumère les composants, n'oublions pas que c'est par leur intégration en une seule unité qu'ils constituent un authentique soufisme. Et cette intégration fait que le constituant lui-même ne se trouve pas dans le tout synthétisé exactement comme il se présente dans l'analyse. Il se transforme en s'unissant aux autres. Non seulement il ne faut pas s'en tenir à l'un des aspects que nous signalerons, mais il faut bien se dire que cet aspect se modifie en entrant dans un dynamisme d'ensemble. Ce serait donc perdre son temps et fausser les perspectives que de s'arrêter à un seul de ces aspects et de vouloir en préciser toutes les nuances sans tenir compte de ses diverses relations dans l'ensemble. Ajoutons enfin que les rapports entre ces éléments varient avec chaque sujet. Dans cette première analyse sommaire, nous laisserons provisoirement de côté, par parenthèse, l'origine et l'hérédité typiquement musulmanes du mouvement. Le vrai visage du soufisme se dégage des portraits que nous dessinerons dans la deuxième partie de ce livre.

◆ Nicholson (R.A.): *Studies in islamic Mysticism*, Introduction (Cambridge, University Press, 1921).

Le soufisme nous apparaît d'abord comme une illustration du précepte delphique et socratique : *Connais-toi toi-même.* C'est « une » méthode d'introspection intégrale, tirant parti *ab intra* (de » l'intérieur) de tous les événements de la vie, heur et malheur◆ ». Cette connaissance n'est pas pure théorie, elle est aussi *praxis.* Elle vise à transformer le sujet en l'objet contemplé, voire à supprimer la distinction entre les deux par une union existentielle. Et la flamme qui réalise la fusion, c'est le désir brûlant de Dieu. Cette connaissance réalisatrice, ou théurgique, passe par une expérimentation des vérités révélées. Le soufisme est, en premier

◆ Massignon (L.): *Essai sur les origines..., op. cit.*, p. 16.

lieu, une mise à l'épreuve de la foi. La foi repose sur le témoignage, ce n'est pas une connaissance directe, ni par les sens, ni par le raisonnement, ni par l'intuition. Or le soufisme tend, sans supprimer son voile, à en faire une connaissance par l'expérience, et notamment par l'expérience de l'amour dont la foi nous affirme l'existence en Dieu. Et cette expérience peut conduire à l'extase, à l'illumination, à la transfiguration. Alors l'objet de la foi, Dieu, reste toujours occulté dans son essence, mais il est comme vécu dans une co-présence, dans une « comm-union », dans un amour partagé, comme s'il était senti dans les profondeurs de l'âme. La certitude acquise dans une telle expérience élimine de la foi ce que le manque d'évidence pouvait laisser d'inquiétude, pour atteindre une telle intensité que le soufi s'identifie à son Dieu et peut s'écrier : « Je suis la Vérité ! » Une telle expérience de la foi, pour s'expliquer, a donné naissance à une poésie et à une herméneutique très raffinées que nous aurons l'occasion d'examiner plus tard.

UNE THERAPEUTIQUE MENTALE ET SOCIALE

Le soufisme peut être envisagé aussi comme une thérapeutique mentale. Le maître l'expérimente d'abord sur soi-même, afin de communiquer aux autres, par son enseignement et par sa pratique, une médecine éprouvée, qui est sa voie. En développant sa vie intérieure et en guidant ses disciples vers leur propre développement, le maître enseigne, on le verra, à « guérir la dou- » leur des cœurs » et à « panser les plaies d'une communauté déchi- » rée par les vices de membres indignes » (Louis Massignon). Tout ce livre est destiné à exposer les méthodes soufies de guérison de soi-même et de guérison du corps social — telles que les ont progressivement découvertes et mises en pratique ses adeptes et ses doctrinaires —, qui sont des méthodes de rectification de soi et de ses actes, de manière que l'existence vécue coïncide avec l'idée éternelle de Dieu sur chacune de ses créatures.

Le soufisme est, par là même, une expérimentation de la douleur, expérimentation qui dépasse le seuil de la sensibilité pour atteindre un niveau spirituel, et qui peut s'élever à la dignité d'une méthode, certains disent abusivement un culte : l'anéantissement de soi. Car la douleur librement assumée sert au détachement de soi et

à l'approche du divin. Elle a aussi une vertu sociale, si elle est généreusement voulue ou supportée, en ce qu'elle rend « secou- » rable aux infortunes d'autrui » et en ce qu'elle contribue à répandre le rayonnement de l'esprit : la lumière de ceux qui souffrent avec courage et même avec joie. « Dieu, dit Mohâsibî, en » commençant par guérir leurs propres cœurs, leur a commandé, » alors, de soulager ceux qui souffrent » (Louis Massignon). Mais il serait faux de réduire le soufisme à une attitude doloriste devant la vie. Il assume la douleur de vivre, sans s'y complaire, pour la transmuer en joie, en une joie rayonnante et incomparable à tout plaisir.

Le soufisme n'est pas seulement une méthode de pacification intérieure et de perfectionnement personnel, il répond à une *vocation sociale*. Quand le mystique dit « je », dans son état d'union à Dieu, c'est le « je » de Dieu qu'il prononce, ce n'est plus lui, homme, qui parle. Et ce « je » divin exprime la volonté du Créateur que l'homme s'unisse à lui, par un retour volontaire à la source de l'être et de la vie. Celui qui accède à cette unité relance l'appel divin au monde. Possédé par Dieu, il désire que tous rentrent dans cette possession où l'être créé culmine au sein du Créateur. Ce mouvement concentrique de tous les êtres, animé par un amour qui n'est autre que celui de Dieu, engendre naturellement l'extinction des passions et un apaisement général. Encore faut-il suivre la voie par un engagement volontaire et effectif. Elle conduit jusqu'à la participation à la puissance créatrice de Dieu. En annihilant son moi, le mystique devient créateur.

Certains soufis — il y a des égarés parmi les meilleurs — n'échapperont pas au danger de l'élitisme, de se sentir parmi les privilégiés de l'illumination, ni au danger d'un isolement « hautain et morose » dans la conscience de leur élection, comme des parvenus sans cœur et sans pitié. Deux textes mettent en contraste deux attitudes, celle de l'initié enfermé dans ses secrets, celle du mystique s'offrant pour tous les hommes.
Le premier dit, avec Majdhoûb :

Enterre ton secret sous de la terre
bêchée à soixante-dix coudées de profondeur
et laisse les créatures gémir
jusqu'au Jugement dernier !

Le second, au contraire, implore, comme Hallâj du milieu de ses supplices, le pardon pour ses bourreaux :

Pardonne-leur, et ne me pardonne pas !...
Puisque tu consumes mon humanité dans Ta divinité,
par le droit de mon humanité sur Ta divinité,
je te demande de faire miséricorde à ceux-ci,
qui ont travaillé à me faire mourir◆.

◆ Textes cités dans Massignon (L.): *Essai sur les origines...*, pp. 17-18.

DES CONTEMPLATIFS MILITANTS

Le soufisme présente aussi un caractère militant. On pourrait dire qu'il est de nature apostolique, si ce mot n'avait revêtu un sens limité dans le christianisme, ou de nature prosélyte, si ce mot n'avait pas une résonance quelque peu péjorative. Ce caractère militant lui vient de ses origines historiques. Il est né en marge des conquêtes arabes, peu après la prodigieuse expansion de l'islam, des rives du golfe Persique à celles de l'océan Atlantique. Après leur participation à la « guerre sainte », des ascètes se cloîtrent aux frontières. Ils tournent les armes contre eux-mêmes. La guerre devient intérieure ; à la violence des combats succède l'âpreté des luttes de l'esprit. « L'appellation » collective de *sûfiya* apparut en premier à Alexandrie en 199/821, » pour désigner des puritains insurgés » qui s'étaient groupés. Il y eut aussi, aux frontières, des centres, à la fois camps, forts et hôtelleries, où voisinaient de pieux ermites et des troupes de garnison. Il y eut, par exemple à Abbadan◆, vers 150, une première organisation conventuelle arabe, dans une enceinte fortifiée, qui devint un lieu de pèlerinage et de retraite. En beaucoup d'autres endroits, lieux de passage gardés, s'ajoutaient des hôtelleries. De si curieux rapprochements, avec des contaminations inévitables à la longue entre les militaires, les fonctionnaires, les commerçants et les ascètes, ne tardèrent pas à attirer sur ce type de *sûfiya* le reproche de « paresse orgueilleuse, mensongère et parasitaire◆ ». Un demi-siècle plus tard, le terme de *sûfiya* s'appliquera de façon plus restrictive à un groupe d'ascètes de Koufa. Mais la ville elle-même ne s'était agrandie qu'à partir d'un camp militaire fondé vers 640 sur ces rives de l'Euphrate, au cœur de l'Irak. C'est là que fut tué Ali, le genre du Prophète, qui deviendra le héros d'une des deux grandes confessions de l'Islam. La ville devait devenir un centre

◆ Terme arabo-persan signifiant « homme pieux » et désignant aussi une localité.

◆ Massignon (L.): *Essai sur les origines...*, pp. 155, 234.

de la propagande shi'ite (partisans de 'Ali), puis sunnite (partisans des compagnons du Prophète), après la révolution des Abbassides. Le terme désigna ensuite la « corporation des mystiques » de Bagdad, puis s'étendit à tous les groupes mystiques de l'Irak. Une connotation de « militantisme » restera toujours attachée à ce terme. Les grands maîtres voyageront beaucoup pour parfaire leur initiation, pour accomplir aussi leur mission. Les soufis seront souvent pris pour des agitateurs.

Aussi, accusés d'hérésies, d'erreurs, de désobéissance et de subversion, les soufis n'échapperont guère aux procès, aux interdits, aux bannissements, à l'exil, à l'ordre de détruire leurs écrits, aux cachots, et plusieurs connaîtront les supplices et l'exécution capitales. Des listes de persécutés ont été dressées par les historiens◆.

◆ Massignon (L.): *la Passion d'al-Hosayn ibn Mansûr, op. cit.*, p. 193.

UN ECLATEMENT DU LANGAGE

Le soufisme a fait éclater le langage courant. L'expérience qu'il entendait exprimer, après l'avoir réalisée, dépassait la capacité d'expression des mots compris dans leur signification littérale. Il fallait donner aux mots une capacité nouvelle, une dimension et une consonance jusqu'alors inconnues, un sens qui ne fût pas enfermé dans le signe, comme une flèche en son carquois. La poésie, le symbole, l'invocation, le cri pouvaient conférer aux mots cette force de suggestion. Le vin garderait sa saveur réaliste, mais celle-ci passerait, par le sens symbolique du vin, au niveau de la gnose, de la connaissance, de la sagesse (science savoureuse) ; l'ivresse, au sens propre, continuerait de noyer le cerveau ou, au sens symbolique, résulterait de l'extase par l'anéantissement en Dieu. *L'éloge du vin*, d'Ibn al-Fâridh (577/1181 - 632/1235), se transformerait en une invitation au voyage mystique et la taverne en un sanctuaire de l'amour divin où le mystique s'enivrera de prière et de méditation. Le soufisme a enrichi l'arabe non seulement de sens nouveaux pour les mêmes mots, mais aussi de mots nouveaux que la langue classique a péniblement admis. Des lexicologues ont dénoncé « la terminologie alambiquée des soufis ». Mais le vocabulaire doit forcément évoluer avec l'apparition d'idées et d'expériences nouvelles qu'il devient impossible d'exprimer à partir d'une langue traditionnelle. Des emprunts à d'autres langues, des créations de vocables ou de signes, l'adjonction de sens insolites s'imposent. Geler une langue, c'est geler une culture : l'immobilisme est un

signe de mort. Or le soufisme a été, dans l'islam, un extraordinaire ferment de vie intérieure. Rien d'étonnant que les langues dans lesquelles il s'est d'abord exprimé, l'arabe, le persan, le turc, en aient ressenti le contrecoup. Son corps de doctrines a reçu de diverses langues, sur un fond arabe, les moyens de s'élaborer et il a pu passer en d'innombrables dialectes africains et asiatiques et en des langues étrangères, telles que le chinois. Ces péripéties linguistiques n'induisent pas à minimiser, comme nous le verrons plus loin, l'inspiration qorânique du soufisme.

Quel que soit l'enrichissement des moyens d'expression, une expérience ineffable échappera toujours à l'agencement spontané ou rationnel et aux structures du langage. Pour communiquer une certaine idée de ce qu'elle est en profondeur, elle doit en quelque sorte se recréer sur un registre qui échappe aux lois communes du langage et qui ne peut être que celui de la poésie ou de la musique. Tous les mystiques ont recouru à la poésie, à sa musique, à ses symboles, à sa liberté, à ce prodigieux effort de la spontanéité — sans paradoxe — qui consiste à briser, avec des mots, la cage des mots pour laisser passer quelque chose d'ineffable. Le désir secret de l'homme, qui s'assouvit dans l'ascension mystique, fait éclater tous les cadres. C'est l'explosif le plus puissant du cosmos. Les soufis les plus chargés de cet explosif s'expriment en poètes. Même dans les traités les plus abstrus et les compositions versifiées les plus élaborées, c'est par quelques accents poétiques que perce l'expérience réelle. Le reste est virtuosité plus ou moins profonde, plus ou moins habile ; l'expérience mystique ne se trahit que lorsque le langage explose. Les soufis trouvèrent, d'ailleurs, dans les traditions orientales, et notamment arabes et persanes, une antique habitude de l'expression poétique. Les Arabes ont toujours cultivé la poésie, comme l'éloquence. Des odes antérieures à Mohammad chantent la beauté de la nature, de la femme, en termes simples et imagés. Des chants accompagnent la marche des caravanes et les veillées nocturnes sous les étoiles. L'imagination, le rêve, la sensibilité s'envolent sur les ailes des mots et des sons. « Ces Bédouins, écrit Gaston Wiet, » qu'on pourrait opposer, par exemple, aux poètes anglais du » foyer, ont accepté le risque et les émotions de leur vie [...] ; ce » sont des êtres tenaces, nullement désabusés, qui ont su traduire » admirablement la noblesse tragique des paysages désertiques, » sans compter que, devant les tribulations continuelles, ils font » preuve d'une sorte d'endurcissement, d'entêtement sublimes◆. »

◆ Wiet (G.) : «l'Islam», in *Histoire universelle*, t. 2 (Paris, Gallimard, 1967).

Ces traits de caractère, comme nous le verrons, s'appliquent d'étonnante façon aux soufis qui auront à traverser, pour leurs pèlerinages et leurs missions, non seulement des paysages désertiques, mais les régions plus désolées encore et plus brûlantes des déserts spirituels.

LA TRAVERSEE DES SIECLES

Le soufisme est parvenu jusqu'à nous, toujours vivant, par deux voies différentes. Une tradition s'est communiquée d'âge en âge, généralement sous le sceau du secret, la loi de l'arcane, et à la suite d'une lente initiation sous l'influence d'un maître (*pîr*) ou d'une communauté (*tarîqah*) dont le chef a été initié par un maître. Ainsi, tout remonte à un initiateur qui lui-même se relie à Mohammad, à l'un de ses disciples immédiats ou à l'un de ses descendants. Des centres soufis existent toujours en Asie, en Afrique, en Amérique, en Europe. Cette tradition continue avec toutes les particularités du style oral, répetitif et mnémotechnique, malgré les déformations du temps, malgré les persécutions religieuses des dogmatiques, des ritualistes et des légistes, malgré les mesures politiques de dispersion. Car les centres soufis furent considérés comme des foyers de subversion et d'hérésie malgré leur éloignement de la politique et leur volonté d'orthodoxie. Jésus-Christ, à qui certains d'entre eux se réfèrent, nous le verrons plus loin, ne passa-t-il pas, lui aussi, aux yeux de Caïphe, le grand prêtre de Jérusalem, et de Ponce Pilate, le procurateur romain de Judée, pour un blasphémateur et un séditieux ? Cette tradition orale par les confréries ou les ordres est difficilement saisissable et, autant qu'on puisse en juger, passablement disparate.

L'autre source de connaissance du soufisme, plus précise et plus riche, consiste en une masse énorme d'écrits : véritable nappe phréatique où l'on n'a jamais fini de puiser. La littérature médiévale, en particulier, est d'une prodigieuse abondance. Quelques-uns des plus fulgurants génies poétiques et mystiques, quelques-uns des théologiens et des philosophes les plus profonds qu'ait connus l'humanité, les pairs d'un Richard de Saint-Victor, d'un Thomas d'Aquin, d'un Dante, d'un Jean de la Croix, d'un Çantideva, d'un Ramakhrisna, d'un Aurobindo sont d'authentiques soufis. De rares savants ont commencé l'exploration de cet univers

peu connu en raison à la fois de son immensité, de son secret et de ses subtilités. Car l'abondance des textes ne diminue en rien leur caractère ésotérique. Henry Corbin, entre tous, a découvert et prospecté un domaine nouveau, celui de « l'imaginal », aussi réel que l'infiniment petit du biologiste et que l'infiniment grand de l'astrophysicien. C'est un champ de conscience, insoupçonné de la multitude des générations, laissé en jachère par elles, mais cultivé avec soin par les soufis. Tenter de le découvrir avec eux, au cours du mouvement ascensionnel de l'âme, analogue à la chevauchée céleste de Mohammad sur la jument Buraq, c'est comme réanimer une partie éteinte de la vie psychique, c'est, en tout cas, enrichir et dilater la conscience à un niveau d'existence où peu d'hommes ont réussi à s'élever.

On ne s'étonnera pas que les biographies des mystiques musulmans, comme celles des mystiques de toute confession, comme celles des philosophes anciens et des héros, contiennent des récits édifiants, des thèmes de folklore, des stéréotypes destinés à rehausser et à « typifier » les personnages. Ainsi se mêlent des éléments légendaires à des faits historiques. Les mystiques eux-mêmes recourent à ces sortes d'anecdotes symboliques pour exprimer une intention divine, pour imager un enseignement, lui donner un enrobement ésotérique, ou l'accréditer d'un rêve ou d'une vision prophétiques. Les rejeter purement et simplement comme des erreurs historiques serait se priver d'indications souvent précieuses. On peut y retrouver, comme dans les rêves, les archétypes et les mythologies, un sens profond et juste.
S'il est loisible de laisser tomber l'apparence historique de telle anecdote, il est important d'en rechercher le sens caché. Car elle en a un ; elle est, elle aussi, un message. Tel récit édifiant, exaltant, terrifiant ou consolant prend une valeur digne du plus haut intérêt s'il est transposé à un autre registre d'interprétation que celui de la lettre et de l'histoire. Il y a ainsi des interpolations du folklore culturel dans les textes inspirés ou révélés, qui ne devraient en rien détourner l'attention de ceux-ci, sous prétexte qu'elles trahiraient une influence purement extérieure ou inconsciente. L'affabulation même est riche de sens, sans pourtant être une tromperie. Comme le dit Louis Massignon : « Les atomes de » folklore qui les composent (les récits continus formés de thèmes » mystiques divers) ne sauraient s'être rassemblés sans l'inter» vention d'un clinamen quelconque◆. » C'est ce clinamen qui im-

◆ Massignon (L.) : *le Folklore chez les mystiques musulmans*, p. 11 (Paris, Leroux, 1923).

porte à la connaissance mystique. Outre les parallélismes de structure que l'on peut discerner entre les schémas de révélations et les thèmes de folklore, il faut bien admettre qu'il existe un courant de pensée traditionnel, des amalganes locaux de mots et de métaphores, « un arsenal de clichés mentaux » dans lequel le mystique puise inévitablement pour s'exprimer. Sa révélation originale, la communication de son expérience propre baignent dans un magma de locutions communes, avec lequel son message personnel est « en prise directe ». Pour dégager celui-ci dans sa pureté, il faudrait, dit encore Louis Massignon, « une sorte de » télépathie s'exerçant en son milieu propre, dans le champ limité » d'une atmosphère sociale déterminée, dans telle ou telle am- » biance spirituelle ». Faute de cette sorte de télépathie qui survole les détails de l'analyse, on risque de passer à côté du message. Parmi les thèmes folkloriques qui reviennent souvent, on peut citer les visions d'un ascète, d'un vieillard, de Moïse, d'Elie, de fauves ou d'animaux fabuleux ; d'un cortège funèbre, d'ossements ; les témoignages de l'eau, du sang, du ciel ; des éloges du vin, des chœurs de danse ; les grands gestes d'indignation ou de vénération ; les dithyrambes ; le « tour de la corde » ; des cycles légendaires ; les apparitions d'anges ou de prophètes ; les oiseaux ; les rêves auditifs ; les voix sans images visuelles ; etc. Tout cela constitue un mode d'expression bien connu en l'Orient de l'époque et que seule notre ignorance de ce langage nous ferait mépriser. Et c'est à travers tous ces prismes que nous nous efforcerons de discerner l'expérience soufie.

