



N° 82/04 - 9 avril 1982

LA MYSTIQUE MUSULMANE

Robert Caspar

Suite de l'étude parue dans "Se Comprendre" n° 81/05 du 24 avril 1981.

J'ai eu l'occasion, en 1978, de donner deux Conférences sur la Mystique musulmane, à Milan, dans un centre culturel. Je me suis efforcé de présenter l'ensemble du phénomène du soufisme, du moins les moments les plus saillants, dans un cadre de temps et d'écriture assez limité, tout en indiquant quelques pistes de réflexion chrétienne sur ce phénomène. Il ne manque pas d'ouvrages plus ou moins abondants sur le soufisme et chaque année en voit fleurir quelques-uns. On pourra s'y reporter pour compléter ce qui est dit ici. Mais on a pensé qu'un exposé assez bref et très résumé pouvait être utile aux lecteurs de Se Comprendre. R.C.

II. LA VOIE DE "L'UNITE D'EXISTENCE" ET LES ASPECTS ACTUELS DE LA MYSTIQUE MUSULMANE

La naissance et l'épanouissement de la mystique musulmane, ou soufisme, se sont développés très vite à partir du message spirituel du Coran et des Hadiths pour ou contre l'ascétisme, exploités par les Musulmans aspirant à une vie religieuse centrée sur Dieu. C'est ainsi que naquirent les premiers essais de vie ascétique au I^{er} siècle, avec Hasan al-Basri, au II^e siècle avec l'admirable Râbi'a et, au III^e siècle, - ce qui est déjà un sommet - avec l'impasse de Bistâmi et surtout la vie, la mort et le message de Hallâj, martyr de l'union avec Dieu habitant dans l'homme pour y professer lui-même sa propre Unicité.

Le gibet de Hallâj est le signe sanglant de la rupture entre l'aventure de la mystique musulmane à la recherche de l'Absolu et l'orthodoxie officielle, qui ne tolère pas qu'un Musulman prétende s'unir à Dieu. Cette rupture va influencer fortement le cours du soufisme. On tentera d'abord de réconcilier les deux parties, en montrant que la mystique, bien comprise, est fidèle à l' Islam véritable. On s'efforcera ensuite d'emprunter une autre voie vers l'union à Dieu. Et ce sera la voie de l'"unité d'existence", qui aboutira à une sorte de panthéisme. Enfin, à partir du XIII^e siècle, la diffusion de la mystique dans le peuple musulman donnera naissance aux "Confréries religieuses", qui se répandront dans l'ensemble du monde musulman et dans toutes les couches sociales. C'est essentiellement sous cette forme que survit aujourd'hui l'héritage des grands mystiques du passé.

I. La phase de conciliation avec l'orthodoxie et les théoriciens de la mystique musulmane.

Hallâj ne fut pas le seul à être exécuté. Plusieurs autres soufis subirent un sort semblable, tel son plus fidèle disciple, Ibn 'Atâ. D'autres simulèrent la folie, tel son disciple peu courageux Shibli.

Cela lui permettait de dire tout ce qu'il pensait, sans risque d'autre châtiment que le mépris. La plupart se cachèrent et disparurent.

Cinquante ans passèrent ainsi. Alors, naquit une nouvelle génération de soufis, dont le souci et l'effort principaux furent de prouver que la véritable mystique était en tout point conforme au véritable Islam. Pour ce faire, ils agirent en deux directions. D'une part, ils commentèrent le Coran en lui donnant une interprétation mystique. D'autre part, ils rassemblèrent les paroles transmises des soufis des trois premiers siècles et les groupèrent dans des ensembles théoriques ou des manuels didactiques. Le but de ces ouvrages était double : mettre l'enseignement des grands mystiques à la portée de toutes les vocations et, surtout, montrer que cet enseignement était conforme à l'orthodoxie musulmane. Donc, un but didactique et apologétique.

C'est ainsi que, pendant deux siècles surtout, le X^e et le XI^e siècle de notre ère, on vit fleurir une abondante littérature mystique, répartie entre les commentaires mystiques du Coran, les biographies des soufis antérieurs, groupés par génération (tabaqât), et les manuels didactiques.

Il semble inutile d'énumérer ici ces ouvrages et leurs auteurs. Je n'en citerai que deux, à cause de leur importance et de leur influence encore actuelle. Le premier est Qushayri, du XI^e siècle, dont le manuel très orthodoxe, son "Epître" (Risâla), est aujourd'hui sans cesse récité et diffusé dans tout le monde musulman. C'est le manuel classique du soufisme. Notons que, pour lui, le sommet de l'itinéraire spirituel, réparti en cinquante étapes successives, est l'amour de Dieu.

L'autre est encore plus important. C'est Ghazâli, l'Algazel du Moyen-Age latin, que cite souvent St Thomas d'Aquin. Plus qu'un philosophe, ce génie universel est sans doute le plus grand penseur de l'Islam. Lui aussi du XI^e siècle, il a excellé dans toutes les sciences de son temps. Brillant professeur de théologie et recteur de l'Université de la capitale, Bagdad, il quitte brusquement son poste et son enseignement, pour se retirer dans la solitude et se consacrer à la vie mystique. Il explique, dans son autobiographie, qu'il avait compris que les sciences, même les sciences religieuses, sont incapables de nous faire trouver Dieu. La seule voie pour approfondir la certitude de foi est celle de la mystique.' Mais la mystique, dit Ghazâli, ne s'apprend pas dans les livres, pas même dans les livres de mystique. Elle est une expérience, que chacun doit faire soi-même. C'est pourquoi, il décida de tout abandonner et de consacrer le reste de sa vie, environ seize ans, à la vie mystique.

Mais, pendant cette longue retraite, coupée par un bref retour à l'enseignement, il composa plusieurs ouvrages sur la mystique. Et surtout, il rédigea sa grande oeuvre, une sorte de "Somme théologique", à laquelle il donna le titre significatif : "La reviviscence des sciences religieuses" (Ihyâ' `ulûm al-dîn). En effet, le but de Ghazâli, dans ce gros ouvrage en quatre tomes, est de reprendre les dogmes et les rites les plus classiques de l'Islam, souvent desséchés par le juridisme, et de leur donner une nouvelle vie, en y infusant l'apport des spirituels et des mystiques musulmans. Ainsi, la plus grande partie du soufisme est pleinement intégrée à l'orthodoxie.

Quel est le bilan de cette phase décisive de l'"orthodoxisation" du soufisme ? Il est double. Pour l'orthodoxie musulmane, il se traduit par un nouvel élan qui inspire encore aujourd'hui de nombreux Musulmans, dans leur prière, dans leur jeûne du mois de Ramadân, dans leurs gestes d'aumône. Au-delà et à travers la lettre de la Loi, ils atteignent le sens profond et spirituel des dogmes et des rites.

Pour le soufisme, le bilan est ambivalent. D'une part, le travail de compilation et d'explication des auteurs de cette époque constitue notre principale source d'information sur les grands soufis des premiers siècles. Leur travail de synthèse et de vulgarisation met des doctrines difficiles à la portée du simple croyant et fait sortir la mystique du cercle restreint d'une élite, pour la diffuser dans le peuple. Et surtout, ces auteurs ont pleinement réussi dans leur projet de réconcilier la mystique et l'orthodoxie. Malgré les critiques, voire les refus, que prononceront contre la mystique de nombreux partisans du fondamentalisme littéraliste, et, de nos jours, les tendances intégristes et réformistes, il faut bien constater que la majeure partie de la mystique musulmane est pleinement acceptée par l'orthodoxie musulmane. De récents témoignages de théologiens d'Al-Azhar, la grande université religieuse du Caire, pourraient l'attester. Et ceci est important pour les Chrétiens, trop habitués à dire : la mystique musulmane, c'est très beau, mais ce n'est pas l'Islam.

Mais, d'autre part, la mystique a dû payer le prix de son "orthodoxisation". Elle n'a pu se faire accepter qu'en se privant de sa pointe extrême : la tension sans limite vers Dieu. Désormais, une limite est fixée. Ghazâli dira que l'homme, créé à l'image de Dieu, a une "connaturalité" d'amour avec lui. Il

est appelé à un échange d'amour réciproque, allant jusqu'à "revêtir les mœurs de Dieu", participer aux attributs divins, être bon comme Dieu est bon, pardonner comme il pardonne. Mais il ne doit pas dépasser une **proximité** entre Dieu et l'homme, et ne jamais parler de jonction ni d'union avec Dieu. Une mystique qui doit s'arrêter en chemin est-elle encore la soif de l'Absolu ?

De plus, la mystique, condensée en manuels didactiques à l'usage des novices, devient une science parmi les sciences religieuses musulmanes, avec le droit canonique, la théologie, l'exégèse. Il est sans doute utile, et même nécessaire, de disposer d'une solide doctrine spirituelle pour avancer d'un pas sûr dans l'itinéraire vers Dieu, et tous les mystiques, à quelque religion qu'ils appartiennent, insistent sur la nécessité d'être guidé sur cette voie, d'avoir un guide spirituel. Mais la mystique est essentiellement une expérience à vivre. Et le danger des manuels, c'est de remplacer l'expérience par la science. Il est plus facile d'apprendre les bons auteurs et les bons manuels que de se lancer dans l'aventure et de la vivre avec toutes ses exigences. Ghazâli l'avait bien compris. Le soufisme, devenant une science, restera-t-il une expérience ?

Enfin, la mystique analysée par les théoriciens de ces deux siècles, devient aussi une technique. Les ouvrages didactiques précisent dans les moindres détails les procédés à employer pour se mettre en état d'extase : s'isoler dans une pièce aux murs nus, prendre une position de recueillement, concentrer son attention sur Dieu, vider son esprit de toute autre pensée, répéter sans fin un "nom divin" choisi pour sa sonorité, comme "Hayy" (le Vivant) ou "Huwa" (Lui). Quand l'exercice se prolonge, les auteurs, tel Ghazâli, nous disent que cette mention sonore du nom divin, d'abord difficile, devient facile et "coule naturellement sur la langue". Mais ce n'est que la première étape. Si on prolonge l'expérience, le nom de Dieu passe de la langue dans le cœur, qui se met à battre au rythme du nom de Dieu. C'est la deuxième étape, accompagnée de phénomènes psychosomatiques : lumières et couleurs intermittentes, sons de trompettes ou pas de chevaux, etc... Si on prolonge encore l'exercice, on arrive à la troisième étape, que ces auteurs appellent celle du "secret" (sirr). Le nom de Dieu passe du cœur dans les membres, la chair et le sang du mystique, qui devient tout entier comme une langue qui vibre au nom de Dieu. Cette étape, très rare et d'abord très pénible, accompagnée de phénomènes plus intenses comme la vision d'anges, de feu... devient ensuite facile et rend le sujet totalement passif et mû par Dieu.

Vous avez sans doute reconnu la description des exercices spirituels telle qu'on peut la trouver dans toutes les grandes mystiques : celle de l'Inde avec le japa-yoga, celle du bouddhisme zen avec le membutou, celle de la merkabah juive avec la descente du char d'Ezéchiel, et celle de la mystique chrétienne, surtout orientale, avec la "Prière de Jésus" dans l'hésychasme de Grégoire Palamas et du Mont Athos, ou celle du "Pèlerin russe". Il n'est pas jusqu'au "troisième mode de prier" des Exercices spirituels de St Ignace qui ne s'en rapproche, par la discipline du souffle.

Ce n'est pas par hasard. Les techniques de mise en condition pour l'expérience mystique sont universelles et ne subissent que peu de modifications d'une religion à l'autre. La raison en est que ce ne sont que des **moyens** pour 'disposer l'âme à recevoir de Dieu l'expérience mystique elle-même. Là se trouve leur utilité, là aussi leur danger. La technique est utile lorsqu'elle reste un moyen de se disposer à recevoir les grâces mystiques qui sont un don gratuit de Dieu. Mais elle doit s'effacer devant l'initiative divine, que l'âme reçoit en état de passivité. Si la technique, comme phase active et humaine, prétend assurer par elle-même et efficacement, pour ne pas dire automatiquement, l'état de communication intime avec Dieu, elle devient un obstacle à l'initiative divine et à la vraie mystique surnaturelle, qui est don de Dieu. Comme le résume fort bien Louis GARDET : "Quant la grâce domine, la technique s'efface; quand la technique domine, la grâce s'efface".

C'est alors, quand la technique domine et se veut efficace par elle-même, qu'on aboutit à ce qui est appelé par Jacques MARITAIN la "mystique naturelle". Au lieu de déboucher sur Dieu, l'élan mystique se termine à l'homme lui-même, précisément le "pur acte d'exister" de l'homme. C'est réellement une expérience mystique, au-delà des concepts, par l'ascèse du vide, à contre-pente du mode naturel de la connaissance, qui s'opère par un retour sur le fond de l'être, "enstase" et non "extase", ou, selon l'expression imagée de Louis MASSIGNON, "un saut périlleux, à partir du tremplin mental". Cette mystique naturelle peut s'accompagner d'une expérience de Dieu, mais dans la ligne de l'amour ontologique de Dieu comme source de l'être. On trouve cette mystique naturelle à l'état pur dans le Yoga hindou, selon les analyses d'Olivier LACOMBE, mais aussi chez certains grands philosophes comme Platon, Plotin et Avicenne...

En Islam, nous trouverons assez souvent des cas mixtes, où mystique naturelle et mystique surnaturelle interfèrent constamment. L'importance donnée à la technique, dans le soufisme postérieur, oriente le mouvement vers la mystique naturelle. Nous l'avons vu en décrivant la technique du dhikr,

la mention du nom divin. Mais la conscience aiguë de la transcendance et de l'Unité de Dieu tire le mystique hors de lui-même, vers l'extase. Et la foi en la Toute Puissance de Dieu, seule efficace dans le monde et dans l'homme, conduira normalement à la voix passive.

Cependant, il faut bien constater que la deuxième période du soufisme, qui va du XIII^e siècle à nos jours, est dominée par ces deux tendances de la mystique naturelle : au plan intellectuel, la ligne de l'amour ontologique de Dieu donnera naissance au monisme d'Ibn 'Arabi et de ses successeurs; au plan pratique, l'importance donnée aux techniques spirituelles sera une des caractéristiques essentielles des Confréries religieuses.

II. Ibn 'Arabi et l'unité d'existence.

Au XIII^e siècle, le soufisme change donc d'orientation. La ligne de Hallâj respectait la Transcendance de Dieu, parlait d'union d'amour avec lui dans l'ordre psychologique et refusait l'union ontologique avec Dieu. Elle a été brutalement interrompue par son martyre, et aussi par les réserves des théoriciens du soufisme. Elle reprendra cependant, après un siècle de silence, mais ses représentants seront rares et peu connus. La tendance qui va dominer désormais est celle de l'unité ontologique, ou "unité d'existence".

C'est aussi que les temps ont changé. Un triple courant d'influence va orienter la mystique dans ce sens. D'abord, celui de la philosophie grecque, ou plutôt hellénistique. Introduite dans le monde musulman dès le VIII^e siècle, grâce aux traductions du grec et du syriaque à l'arabe de la majeure partie de l'héritage grec, elle donne naissance à un engouement généralisé pour la logique et la métaphysique, qui envahissent tout le champ des sciences religieuses et produira ces grands philosophes de l'humanité que furent Fârâbi, Avicenne, Averroès et bien d'autres.

Or cette philosophie hellénistique, attribuée généralement à Aristote, est en réalité fondamentalement platonicienne. Il se trouve en effet que, dès avant son arrivée dans le monde arabe, la philosophie "naturaliste" d'Aristote avait été complétée par une pseudo "Théologie d'Aristote", qui n'est autre qu'une partie des Ennéades de Plotin. On sait que l'idée essentielle du platonisme, surtout dans sa version du plotinisme, est l'émanation des êtres en série dégradée, à partir de l'Un jusqu'à la matière. L'homme est un esprit pur, émané de Dieu et tombé dans la matière, son corps, qui est sa prison et son châtiment. Il aspire à s'en délivrer par la mort, pour retourner à l'Un et s'identifier avec lui. Transposé dans la mystique, ce schéma émanatiste conduira bien à aspirer à Dieu, source et fin de tout être. Mais la mystique risquera de devenir un savoir, une gnose, plus qu'un itinéraire vers le Dieu transcendant. Sera mystique celui qui "saura" son origine et sa fin, et même celui qui "saura" qu'il est déjà Dieu.

La deuxième influence est celle de la tradition religieuse de l'Iran ancien, celle du Mazdéisme réformé par Zoroastre au VI^e siècle avant J.C. C'est la religion de la lumière contre les ténèbres. Les vraies réalités sont les réalités spirituelles, voilées par l'enveloppe matérielle mais superficielle de la matière. Le monde matériel est le monde des apparences. Il n'est que le symbole, l'"épiphanie" des réalités spirituelles. "La terre est un ange", disait Zoroastre. L'homme, comme tout être, a une double face : une face interne (bâtin) qui est sa réalité essentielle, et une face externe (zâhir), qui est visible mais passagère. Le mystique sera donc invité à passer du visible à l'invisible, de la matière à la réalité spirituelle, et cela, non pas par le raisonnement, mais par ce que Henri CORBIN appelle "l'imagination créatrice". Cependant, nous sommes encore dans la ligne de la connaissance, de la gnose, avec le danger de dualisme et l'irréalisme.

Enfin, ce conjuguant avec l'émanatisme plotinien et le spiritualisme iranien, l'influence du Chi'isme imâmite oriente la mystique vers l'ésotérisme. Le Chi'isme, on le sait, est le deuxième des trois grands rameaux qui se partagent le monde musulman. Le premier est le Sunnisme, ou "orthodoxie", qui est largement majoritaire. Le troisième est le Kharijisme, fait de "puritains" qui se sont séparés des autres. Le Chi'isme se rattache aux descendants d'Ali, le cousin de Mahomet et aussi son gendre, ayant épousé Fâtima, la fille du Prophète. Le Chi'isme, avant de s'imposer en Iran, à partir du XVII^e siècle, comme religion d'état, vécu sous la domination sunnite. Dominés, mais très influents, les Chi'ites se réfugiaient dans l'ésotérisme. La véritable foi musulmane, pour eux, est l'adhésion à l'Imam caché, descendant du Prophète et porteur de sa lumière. Le Chi'isme se veut la spiritualité de l'Islam et sa mystique quasi naturelle et secrète, tandis que le Sunnisme n'est que son écorce matérielle. L'enseignement de l'Imam caché est réservé aux initiés et, à eux, il ouvre directement la voie de la connaissance spirituelle.

Cette triple influence va converger sur la mystique musulmane et d'abord trouver son expression la plus parfaite dans la génie d'Ibn 'Arabi (1165-1240). Né à Murcia, dans l'Espagne encore musulmane, il rencontre le philosophe Averroès, qui le considère comme son héritier. Déjà suspect pour ses doctrines, il doit fuir l'Espagne intégriste des Almodades. Il part pour l'Orient, traversant l'Afrique du Nord et l'Egypte. Après un long séjour à La Mekke, où il aura ses "révélations mekkoises" (al-futûhât al-makkiyya), il termine ses jours à Damas, où sa tombe est vénérée. Parmi son oeuvre immense (plus de 900 ouvrages), c'est sa doctrine mystique qui est centrale. Extrêmement complexe et foisonnante, on peut la réduire à l'essentiel.

Reprenant la perception de base du Coran et de l'Islam : Dieu seul existe vraiment, Ibn 'Arabi en tire les conséquences extrêmes, logiques jusqu'à l'absurde. Si Dieu seul existe, tout ce qui existe est Dieu. Plus précisément, Dieu et les créatures ont bien une essence différente, le premier étant l'être nécessaire et les autres n'étant que des contingents. Mais puisqu'il n'y a qu'un seul Etre existant, Dieu et les créatures sont unifiés dans la même et unique existence. C'est la "Wahdat al-wujûd", l'unité d'existence ou le monisme existentiel. La mystique consiste dès lors à prendre conscience de la vraie réalité de l'homme : apparemment créature distincte de Dieu, en réalité Dieu lui-même dont la créature n'est que l'ombre :

"Tu ne connais le monde que dans la mesure où on connaît les ombres. Tu ignores Dieu dans la mesure où tu ignores qui est la source de cette ombre de Dieu qui est le monde. Reconnais donc que tu es, en réalité, ce par quoi tu es Dieu. C'est par cette connaissance de soi que les mystiques sont supérieurs aux autres hommes".

Un de ses disciples dira avec d'autres images : "Dieu est la matière de l'univers. L'univers est comme la glace, et Dieu est l'eau dont la glace se forme".

Les conséquences de cette vision pour la mystique sont graves. Au lieu de la tension sans limites entre Dieu qui appelle et l'âme qui répond en purifiant sa vie et son esprit pour se confier à Dieu, il suffit de prendre conscience que l'homme est déjà Dieu. Savoir, c'est le salut. Nous sommes en pleine gnose. L'amour de Dieu est bien au centre de cette mystique. Mais ce n'est plus l'amour de Râbi'a, qui aspirait à mourir pour voir Dieu face à face, ni celui de Hallâj, qui s'unissait à Dieu par amour en respectant sa transcendance. C'est aimer Dieu en soi-même et en toute chose, puisque tout est Dieu. Pour certains, le sommet de l'amour de Dieu sera l'union sexuelle, à condition qu'ont ait conscience de s'y unir à Dieu. Ibn 'Arabi lui-même est l'auteur d'un poème d'amour bien ambigu : *Tarjumân al-ashwâq* (*L'interprète des désirs amoureux*). On peut lire sur un double registre : comme une déclaration d'amour à une belle mekkoise ou comme l'expression de l'amour de Dieu.

Enfin, signalons une autre conséquence, qui intéresse le dialogue inter-religions. Apparemment, ce courant moniste est le plus ouvert et le plus accueillant. Ibn 'Arabi disait : "Mon cœur est le cloître du moine chrétien. L'Idolâtre qui se prosterne devant le soleil a raison d'y voir Dieu. Il a tort de croire que Dieu n'est que le soleil, car Dieu est toute chose. Je suis musulman, chrétien et mazdéen". Et l'on trouve volontiers aujourd'hui, en Iran, de ces mystiques syncrétistes, qui se disent volontiers chrétiens, car ils croient que Jésus est Dieu,... comme tout homme est Dieu. En réalité, il est évident qu'il n'y a plus de dialogue possible... puisqu'il n'y a plus d'interlocuteur. Tout est dans tout, puisque tout est Dieu.

L'influence d'Ibn 'Arabi a été et reste considérable. Deux grands poètes mystiques, l'un persan, l'autre arabe, diffuseront sa doctrine grâce au prestige de leur oeuvre poétique. Le persan, c'est Mawlanâ Jalâl al-din Rûmi, sans doute le plus grand poète de langue persane, qui, dans son Mathnevi de 26.000 vers, célèbrera l'union de Dieu et de l'homme. Le mystique est une flûte. A l'embouchure de la flûte, se trouve la bouche de Dieu, dont le souffle passe à travers le roseau et sort par l'autre orifice qui est la bouche du mystique. Rûmi raconte aussi la parabole du lion, du loup et du renard, qui vont ensemble à la chasse. Au retour, le vieux loup sage répartit le butin selon l'importance des chasseurs : la plus grosse part au lion, la moyenne à lui et la plus petite au renard. Mais le lion, toujours symbole de Dieu, tue le loup en lui disant : "Tu aurais dû savoir que tout le butin me revenait, puisque je suis lion, loup et renard".

Quant au poète arabe qui vulgarisa le monisme existentiel d'Ibn 'Arabi, c'est 'Omar Ibn al-Fârid, le "sultan des amoureux", dont les poèmes célèbrent l'ivresse mystique, comme dans son célèbre "éloge du vin". Ses vers ont le don de mettre en transes ceux qui les psalmodient et ceux qui les entendent. Ils sont particulièrement prisés dans les séances des Confréries religieuses, dont il nous reste à parler.

III. Les Confréries religieuses musulmanes.

En effet, depuis le XIII^e siècle jusqu'à nos jours, la mystique musulmane est essentiellement représentée par le phénomène considérable des Confréries. Comment et pourquoi sont-elles nées ? Quels sont leur rôle et leur organisation ? Quelle est leur valeur religieuse et mystique ?

Leur naissance se situe dans la ligne des théoriciens du X^e et XI^e siècles. Plutôt que de se lancer seul dans l'aventure spirituelle, on cherche un guide, qui sera le "maître des novices" des confréries. Plutôt que de se soumettre à l'initiative de Dieu, on cherche un moyen infaillible de se mettre, croit-on, en état d'extase, et les exercices communautaires procureront cette mise en condition, et même la réception automatique de la grâce, la "baraka", que le chef de la confrérie transmet par imposition des mains, après l'avoir reçue lui-même de ses prédécesseurs. Un peu comme un sacrement agissant *ex opere operato*. Ajoutons le besoin humain d'une liturgie communautaire et chaleureuse, dans l'Islam plutôt légaliste; le sentiment d'appartenir à un groupe d'initiés et de participer à ses secrets; enfin, le prestige d'une personnalité religieuse et mystique, dont la Confrérie prend le nom et vise à transmettre son héritage spirituel. Un peu comme les Augustins, les Dominicains, les Franciscains... La ressemblance est encore plus frappante dans le cas, assez fréquent en Islam, où la confrérie est fondée après la mort du saint dont elle se réclame. Ainsi pour l'Islam, les Mawlawiyya, les Qâdiriyya, les Rifâ'iyya; et pour le Christianisme, les Augustins, les Basiliens orientaux, les familles religieuses du Père de Foucauld...

Ainsi naissent, au cours des siècles, les nombreuses Confréries religieuses musulmanes, qui vont s'étendre sur l'ensemble du monde musulman. Au XIX^e siècle, on peut dire que tous les Musulmans de tout l'immense empire musulman relèvent, d'une façon ou d'une autre, d'une Confrérie. Je ne vais pas vous en faire l'énumération et vous en dire la répartition dans les différentes régions. Je dirai seulement que les quatre plus grandes sont les Qâdiriyya, se réclamant de Sidi Abd al-Qadir al-Jilâni; les Mawlawiyya, héritiers de Mawlânâ Jalâl al-din Rûmi et appelés les "derviches tourneurs"; les Shâdhiliyya, fondés par Abû l-Hasan al-Shâdhili à Tunis; et les Tijâniyya, fondés par Sidi Ahmed al-Tijâni à la fin du XVIII^e siècle au Sahara et au Maroc.

L'organisation d'une Confrérie ressemble étrangement à celle des Ordres et des Congrégations en Christianisme. A la tête, un supérieur général, le cheikh al-tariqa, qui réside généralement près du tombeau du fondateur. Il a son conseil et ses visiteurs. Son rôle est de nommer les supérieurs locaux, ou d'approuver leur nomination lorsqu'elle est faite par les membres d'une cellule locale, et de leur conférer le diplôme d'investiture. Ce diplôme, porteur de la baraka, comporte surtout la mention de la "chaîne" (*silsila* ou *isnâd*), qui permet à l'actuel supérieur local de se rattacher, d'abord au fondateur, à travers les supérieurs généraux successifs; ensuite, du fondateur au Prophète Mahomet en passant par les grands mystiques des premiers siècles; enfin de Mahomet à Dieu lui-même, en passant par le Coran, l'ange Gabriel et d'autres êtres mystiques.

Localement, une cellule de Confrérie (*Zâwiya*) est dirigée par un "prieur" (*muqaddam*), assisté lui aussi d'un conseil et, en particulier, d'un maître des novices (*murshid* ou *shaykh al-tarbiya*), d'un économiste (*wakil*) et de divers fonctionnaires. Les membres de la cellule sont appelés les "frères" ou les "confrères" (*ikhwân*) ou les "pauvres" (*faqir*, plur. *fugarâ*), en Orient : "derviches". Il y a même un "tiers-ordre-laïc", qui sont des sympathisants à la Confrérie sans en faire partie. On trouve aussi des "sœurs", avec leur supérieure et leur maîtresse des novices spéciale.

Le plus remarquable est peut-être leur système financier. Les recettes sont énormes et proviennent de partout : de la dîme sur les récoltes des confrères, selon leur richesse, des droits d'investiture perçus par les supérieurs hiérarchiques, des amendes infligées aux frères qui ont contrevenu aux règles de la Confrérie, et surtout de la *ziyâra*. Le mot désigne la "visite" que le prieur ou ses envoyés font aux frères, la "visite" des frères au prieur. Mais, comme dans chaque sens le frère doit faire un don, le mot a pris le sens de l'argent ou des dons en espèces faits au prieur. Le résultat de ce système financier est que la *Zâwiya* (cellule) est devenue une petite ville avec la mosquée, le cimetière alentour (pour reposer près du "saint") l'hôpital pour les malades (car la "baraka" du prieur est plus efficace que le médecin), l'hôtel (*fondouk*) pour les visiteurs, les silos à grain pour amasser les dons à la moisson... Et le prieur-muqaddam est devenu un seigneur féodal, avec un burnous brodé de fil d'or... on le voit encore ainsi au Sénégal, par exemple. Ailleurs, l'hostilité des gouvernements contre les Confréries, depuis les indépendances, a dépouillé les Confréries de leurs richesses et parfois a réduit leurs chefs à l'indigence.

Le candidat à l'entrée dans une Confrérie devait, autrefois, faire un long postulat, puis un véritable noviciat d'au moins un an, sous la direction d'un "maître des novices". Il y apprenait les règles et les rites de la Confrérie, s'exerçait au jeûne, à la retraite, à la prière, et subissait diverses épreuves, parfois sous forme de travaux serviles et dégradants, au profit de la Confrérie et de ses chefs. Le jour venu, avait lieu la séance d'initiation. Le novice, à genoux et les mains posées sur les genoux du prieur assis, faisait serment d'obéissance au prieur "comme le cadavre entre les mains du laveur de morts" (cf. *"perinde ac cadaver"*), et de solidarité avec les confrères. Il recevait la révélation des secrets de la Confrérie, en particulier le nom divin employé dans les séances de dhikr, le burnous et le turban de couleur spéciale et le chapelet. La séance se terminait par la récitation de la Fâtiha, la première sourate du Coran, et le baiser de paix.

L'exercice principal des confréries, encore aujourd'hui, est la séance de *dhikr*, ou *"hadra"*, le jeudi ou le vendredi soir. Nous avons déjà parlé du *dhikr* sous sa forme individuelle. Pour le *dhikr* collectif, les confrères se tiennent en cercle ou en rangs parallèles, et psalmodient des versets du Coran ou des poèmes mystiques, surtout ceux d'Ibn al-Fârid, en se balançant à droite et à gauche. Puis ils répètent un nom divin sonore, de plus en plus fort. Certains entrent en transes, parfois en catalepsis. Mais le prieur veille à l'ordre et calme le excités. Dans certaines confréries extrémistes, comme les 'Isâwiyya, on s'excite à l'"extase" en fumant du hashish, on avale des épées rougies au feu, on marche sur des charbons ardents. On est alors en plein charlatanisme. Mais ce sont des exceptions. En général, le *dhikr* est sobre, religieux, apaisant. A la fin, on boit le thé ensemble et on se sépare heureux.

Les confréries ont été violemment combattues par les mouvements religieux récents. Les réformistes et les intégristes y voient une déformation de l'Islam, une *"bid'a"* (innovation blâmable), surtout pour leur culte des "saints", considérés comme des médiateurs auprès de Dieu, alors que le véritable Islam n'admet aucun intermédiaire entre l'homme et Dieu. Les Musulmans modernes, et en particulier les chefs d'Etat et les dirigeants, leur reprochent leur attitude de collaboration avec le colonialisme impérialiste - ce qui est assez fondé dans la réalité - et leurs pratiques dégradantes, comme la superstition, le trafic des talismans et des amulettes, leurs séances tournant parfois à la magie... bref, tout ce qui fait honte à l'Islam aux yeux du monde occidental. Plus profondément, les modernistes reprochent aux confréries et à tout le soufisme d'inviter à "la fuite du monde" (*al-firâr min al-dunyâ*), alors que les peuples et les états musulmans d'aujourd'hui, comme disait le Président Bourguiba, "n'ont pas besoin de mystique, mais d'engagement pour construire et développer des nations modernes".

En fait, les Confréries, bien que diminuées et parfois persécutées, survivent partout dans l'Islam d'aujourd'hui. Elles ont perdu, certes, leur influence sociale et politique, qui avaient fait d'elles le cadre réel de l'Islam aux XVIII^e et XIX^e siècles. Mais elles forment encore un milieu vivant et fraternel, où le Musulman qui cherche un guide spirituel peut le trouver. Je connais, en Egypte comme en Tunisie, des professeurs d'universités modernes qui ne dédaignent pas d'aller rendre visite à un vieux cheikh de Confrérie plein de sagesse et de bons sens spirituels, et qui y trouvent la nourriture de leur âme et les conseils judicieux. Et, comme autrefois, les Confréries, héritières même dénaturées des grands mystiques des premiers siècles, ont répandu et répandent dans le peuple musulman la notion d'amour de Dieu.

Conclusion.

Il est temps de conclure ces deux exposés sur la Mystique musulmane. Je le ferai en posant la question qui se pose toujours : cette mystique est-elle vraiment musulmane ? Est-elle issue du Coran ou d'influences étrangères ? Est-elle représentative de la spiritualité proprement musulmane.,

Beaucoup en ont douté et en doutent encore. Les Orientalistes y ont vu tour à tour le fruit de l'influence chrétienne, pour le rôle de l'amour de Dieu et de l'union à Dieu, par exemple; ou de l'influence de la philosophie grecque, ou de la religion iranienne, ou de la mystique indoue...

Sans nier ces influences, celle du monachisme chrétien sur le début du soufisme et la triple influence de la philosophie grecque, de l'héritage iranien et de l'esprit du Chi'isme sur le soufisme postérieur, je crois pouvoir affirmer que l'essentiel du soufisme est bien venu du dynamisme spirituel intérieur au Coran. Mais c'est l'Esprit de Dieu qui a guidé ces "assoiffés" de Dieu dans leur relecture du Coran. Il suffit d'étudier les textes des mystiques musulmans eux-mêmes pour voir clairement que leur point de départ et leur point d'arrivée est toujours : "comment dire en vérité que Dieu est unique et comment le vivre ?".

Les influences étrangères n'auront joué que le rôle d'adjuvant, d'émulation et de moyen d'expression pour une expérience proprement musulmane.

Certes, le soufisme n'est pas tout l'Islam, ni même toute la spiritualité musulmane, qui est essentiellement obéissance à Dieu dans la foi et dans la loi. Mais il est partie intégrante de l'Islam, non seulement comme héritage historique de sa civilisation, mais comme un de ses plus beaux fleurons spirituels, qui en révèle à la fois les virtualités et les limites.

Et pour la foi chrétienne, il est, comme l'a dit Jacques MARITAIN, "l'histoire de la grâce en terre non-chrétienne" et une invitation à rendre grâce à Dieu pour ses merveilles par toute la terre.

Robert CASPAR

