



N° SAU/031 - 1^{er} novembre 1959

VOCATION SPIRITUELLE ET MONDE D'AUJOURD'HUI

R. P. Serge de Laugier de Beaurecueil O. P

*Extrait de la revue IBLA, 1959, 2ème trim. , n° 86 (12, rue Djeman el Haoua, Tunis).
Une livraison de "COMPRENDRE" a déjà été consacrée à cette question du soufisme. Cf.
Série Saumon, n° 20 du 19/3/1958 "Mystique chrétienne et "mystique musulmane".*

Au cours des dernières décades, (1) divers travaux ont été consacrés au courant spirituel et mystique de l'Islam connu sous le nom de soufisme : éditions de textes anciens, études de personnalités marquantes, exposés d'ensemble ou essais de confrontation entre ce mouvement et les mouvements analogues nés dans d'autres contextes religieux, œuvres d'orientaux ou d'orientalistes. - Quelle que soit leur valeur intrinsèque du point de vue scientifique, ces travaux ont suscité des réactions assez diverses. Du côté chrétien, ils ont souvent éveillé une curiosité sympathique et parfois même un enthousiasme un peu rapide. Du côté musulman, certains ont manifesté leur fierté de voir mis en valeur un héritage qui avait été plus ou moins négligé ; d'autres n'ont pas caché leur réprobation devant ce renouveau d'intérêt pour des "innovations" hérétiques (2); d'autres enfin, et il semble que ce soit la majorité parmi les jeunes et les hommes d'action d'aujourd'hui, ont vu là quelque chose d'étranger à leurs préoccupations immédiates, risquant de les distraire des tâches, combien plus urgentes, qu'il leur faut assumer.

Cette dernière réaction se comprend aisément si l'on considère ce qu'évoque le terme soufisme (tasawwof) à la pensée des hommes d'aujourd'hui: spéculations abstruses usant d'un vocabulaire inaccessible, pratiques superstitieuses ou charlatanisme, organisations populaires de gens ignorants, souvent utilisées par le passé à des fins politiques, ou encore poèmes amoureux où l'on s'adresse à Dieu "comme on le ferait à une femme" (3). On conçoit alors que "des gens qui ont du temps à perdre" s'y intéressent (4), à titre de lubie ou de curiosité, sans voir ce que pourraient apporter leurs travaux pour une prise de position face aux problèmes de l'heure et pour la construction du monde de demain.

Avant de discuter du bien fondé d'une telle réaction, il peut être intéressant d'examiner rapidement les grandes tendances qui se sont manifestées dans le monde musulman au cours de ce demi-siècle et de dégager le sort qu'elles ont fait au soufisme (5). Bien que différemment, elles ont tenté de remédier à une même situation de fait en s'efforçant d'assurer aux pays musulmans une libération politique, sociale et économique en cherchant à soutenir la confrontation avec l'Occident sur le plan religieux et culturel, et en tachant d'opérer une rénovation intérieure, sur tous les plans, rendue nécessaire après une période de demi-sommeil.

On parle souvent à ce sujet de "modernisme". Le terme est à bannir, pour deux raisons : d'une part, il évoque un mouvement bien déterminé qui a vu le jour à la fin du siècle dernier, dans l'Occident chrétien : or les tendances de ce mouvement n'ont rien à voir avec celles qui se sont dessinées dans le monde musulman moderne, contrairement à ce que pourrait laisser supposer l'emploi du mot "modernisme" pour caractériser ces dernières (6). D'autre part, on a affaire à des courants de pensée

fort différents ; les ranger sous une même dénomination risquerait d'engendrer de graves confusions. Il vaut donc mieux de parler de laïcisme, de réformisme et de "mahdisme".

LE LAÏCISME

L'exemple le plus frappant de la tendance laïcisante nous est donné par la République Turque en ses débuts. Désirant faire de son pays un état moderne, Kamal Atatürk sépare avec énergie le temporel du spirituel, étroitement mêlés dans la conception islamique traditionnelle. La religion devient un théisme assez vague, s'alliant à un culte de la Science et du Progrès inspiré du positivisme européen. Le soufisme ne peut dès lors apparaître que comme une manifestation d'obscurantisme liée politiquement à un passé révolu. Effectivement, la jeune république dissout les confréries, notamment celles des Mawlawiya et des Bektachiya qui avaient joué un rôle important sous le régime ottoman ; leurs biens sont confisqués et leurs chefs poursuivis. Le dernier Tchélébi des Derviches Tourneurs se suicide en se jetant par une fenêtre.

Le laïcisme n'exclut pas la possibilité de vocations spirituelles individuelles. Ce qu'il refuse c'est qu'elles puissent apporter quelque chose de positif dans l'élaboration d'une vie collective répondant aux exigences du présent et de l'avenir. Dès lors, elle ne l'intéressent pas.

LE REFORMISME EGYPTIEN

Il se trouve centré sur l'école du Manar, ayant pour maîtres Mohammed Abdoh (m. en 1905) et Rachid Rida (m. en 1935) (7). On est ici à l'opposé du laïcisme : il s'agit d'une tendance profondément religieuse, ayant pour but de sauvegarder l'Islam menacé par la corruption interne et les dangers venant de l'extérieur. C'est lorsqu'ils veulent purifier l'Islam des influences et des pratiques corruptrices que les réformateurs rencontrent le soufisme. Leurs critères de jugement sont le Coran, la Sunna et les exemples donnés par les musulmans de la première heure. S'ils approuvent les tout premiers soufis dans leur effort ascétique pour pratiquer l'Islam à la lettre, ils condamnent les développements postérieurs du soufisme moniste et s'attaquent surtout aux confréries en raison de leur liturgie, de leur culte des saints et de leurs pratiques accomplies pour les morts. A vrai dire, tant Mohammad Abdoh que Rachid Rida, avaient d'abord été séduits par les tendances mystiques des confréries ; si leur sympathie se changea en aversion, c'est par besoin pressant d'une action sociale, politique et militaire au service de la communauté. Le soufisme devenait à leurs yeux une diversion ou une évasion.

Ces idées inspireront plus tard les Frères Musulmans, militant en faveur d'un retour absolu à l'Islam primitif. Comme on le voit, cette fois c'est au nom d'un Islam intransigeant qu'on rejette le soufisme, sauf en son aspect de simple piété d'intégrité morale et de fidélité à la Loi coranique.

LE REFORMISME INDIEN

Mohammad Iqbâl, figure maîtresse du réformisme indien (m. en 1938), est beaucoup plus audacieux que les réformistes égyptiens. Nourri de philosophie européenne (surtout de Bergson et de Nietzsche) et imprégné de littérature mystique iranienne (notamment de Jalâl-ad-Din Roumi), il tente de "reconstruire la pensée religieuse de l'Islam" (8). Gibb résume en trois mots les lignes principales de sa pensée : dynamisme, activisme, surhomme (9). Iqbâl refuse les théories monistes des soufis postérieurs qui tendent à annihiler le "moi" en Dieu. Il s'agit au contraire de construire le "moi" humain distinct mais non isolé du "Moi" divin. En ce sens, il adopte en la ré-interprétant l'expérience des grands maîtres spirituels de l'Islam. Avec le monisme, il semble aussi rejeter l'éthique soufie, qui met en marge du progrès humain et ôte l'efficacité dans la transformation du monde où l'homme a mission d'être le vicaire de Dieu.

On retrouve ainsi chez Iqbâl le soufisme spéculatif et poétique, mais repensé dans une perspective humaniste qui n'était certainement pas le fait des premiers soufis et dont l'authenticité, au point de vue mystique, paraît contestable.

LE MAHDISME

Signalons enfin ce qu'on peut appeler le mahdisme, tendance à la révolution et à la guerre sainte pour la suprématie de l'Islam dans sa pureté primitive. Il ne saurait reprendre du soufisme que l'organisation des confréries, débarrassées de leur aspect "intérieur".

Laïcisme, réformisme sous toutes ses formes, mahdisme, tous ces courants de l'Islam contemporain s'opposent donc au soufisme, bien qu'au nom d'idéaux fort différents, ou ne l'adoptent qu'au prix de sérieuses réserves. D'où l'attitude de méfiance généralement adoptée à son égard, sauf veut-être en Iran où on le revendique comme un patrimoine national. Faut-il en conclure qu'il n'y a plus de place, dans le monde musulman d'aujourd'hui, pour des vocations spirituelles de grande envergure, comme furent celles d'un Hasan Baçri, d'une Râbia ou d'un Hallâj ? Nous ne le croyons pas. Pour le prouver, nous procéderons rapidement en deux étapes : en montrant tout d'abord que les critiques adressées au soufisme n'ont pas la portée décisive que l'on serait tenté de leur attribuer, puis en essayant de dégager ce que les exemples des Maîtres spirituels authentiques peuvent apporter aux musulmans d'aujourd'hui pour répondre de façon valable aux problèmes qui se posent à eux.

Si nous considérons l'objet des critiques que nous avons relevées contre le soufisme, nous apercevons que les grandes vocations spirituelles de l'Islam leur échappent. Elles portent en fait sur des scléroses ou des déformations qui ont atteint le mouvement au cours de son développement et lui ont enlevé peu à peu sa fécondité première : la "science" du soufisme venue se substituer à l'expérience personnelle par trop exigeante, la philosophie moniste stérilisant la vie spirituelle en supprimant le problème de l'union à Dieu, les confréries enfin dans leurs réalisations les plus contestables et les signes caractéristiques de leur décadence. Que ces déformations soient devenues prépondérantes, c'est possible et le fait invite à la réflexion à la fois pour en dégager les causes et pour se prémunir contre des dangers toujours menaçants. Une comparaison entre les destinées de la vie spirituelle en Islam et en christianisme au cours de l'histoire, menée dans un esprit de parfaite objectivité, pourrait ici être fort utile. Cela n'enlève rien, bien au contraire, à la grandeur des vocations spirituelles authentiques, qu'il faudra bien se garder de confondre avec leurs contrefaçons.

D'autre part il faudrait sans doute s'interroger sur la validité des principes au nom desquels les diverses tendances de l'Islam contemporain ont critiqué le soufisme. Que vaut un laïcisme qui au delà d'une distinction légitime entre le temporel et le spirituel (mais est-elle légitime en Islam ?), tend à liquider pratiquement Dieu et la révélation comme liés à des formes juridiques, sociales et politiques périmées et comme incapables d'inspirer le renouveau de vie auquel aspirent les peuples et les individus d'aujourd'hui ? Que vaut le réformisme timide et moralisant du Manâr, hanté par l'apologétique et craignant les confrontations "en profondeur" et les solutions explosives. Que vaut l'utopie d'un retour, en plein vingtième siècle, à la façon de vivre des premiers musulmans dans l'Arabie d'il y a treize siècles ? Le moins que l'on puisse dire, c'est que ces questions se posent.

Ces remarques étant faites, nous pouvons aborder l'aspect positif du problème et essayer de dégager les attitudes que l'étude des grands maîtres spirituels de l'Islam suggère face au monde d'aujourd'hui.

C'est d'abord une inquiétude qui provient d'une soif d'absolu, d'un affrontement courageux du réel en toutes ses exigences et d'un refus de s'évader dans l'adoption de solutions faciles ou toutes faites. "Le soufisme est une inquiétude ; s'il y a tranquillité, pas de soufisme !", disait Abou Bakr Tamastâni (IV^e/X^e s.) (10). Et Abou-l-Hasan Hoçri, à la même époque : "Le soufi, c'est celui que la terre ne peut contenir et que le ciel ne peut ombrager" (11). Seul l'infini peut combler ses aspirations, aucune solution d'attente ne peut le satisfaire ; il veut toujours plus et toujours mieux, il a toujours "mauvaise conscience".

Cette inquiétude suscite une réflexion et un comportement personnels, en dehors ou au delà des chemins battus, des écoles ou des théories. Ces dernières amèneront peu à peu la perte du soufisme. Rowaym, au III/IX^e s. , le remarquait déjà : "Les soufis ne cessent d'être excellents tant que chacun suit sa vocation personnelle ; s'ils se mettent d'accord pour édifier une doctrine technique, ils sont perdus" (12). Dans le même sens, Abou-l-Hasan Bouchanji (première moitié du IV^e/X^e s.) répondait à quelqu'un qui l'interrogeait sur le soufisme : "C'est un nom qui ne recouvre aucune réalité, alors qu'auparavant c'était une réalité que ne désignait aucun nom" (13). Certes, pensée et expérience d'autrui peuvent être d'un grand secours pour éclairer la voie, mais elles ne sauraient se substituer à la réponse personnelle que chacun est invité à donner à l'appel de la vocation, toujours originale, qui est la sienne.

Un tel effort personnel de réflexion porte sur une recherche du réel, au delà des apparences, des illusions, des opinions et des routines. Or il n'est pas de contact avec le réel total si ce n'est dans la perspective de Dieu le Réel par excellence (al-Haqq), qui a fait l'homme et le monde, ce qu'ils sont, et réalise Ses desseins à leur sujet. En cherchant Dieu d'abord ou même en ne cherchant que Dieu les grands maîtres spirituels de l'Islam n'ont pas eu recours à une échappatoire ; ils sont allés d'emblée à l'essentiel, seul capable de les combler et de leur faire comprendre, tant la signification de leur existence et de leur destinée que le contexte humain dans lequel il leur fallait accomplir leur mission. C'est en se référant à Dieu et à la vocation de la communauté musulmane qu'un Hasan Baçri découvre l'attitude à adopter face aux luttes fratricides pour le califat, à la conduite des Omeyyades et à la tyrannie de Hadjdjâdj (14). De même c'est son union à Dieu qui pousse Hallâj à prêcher l'amour à tous et qui lui fait comprendre la nécessité et la valeur de son supplice pour le salut de tous (15).

Cette recherche du réel ne se situe pas au plan de la pure spéculation ; elle est liée à un engagement de toute la vie et inspirant une attitude pratique à l'égard de Dieu, des hommes et du monde matériel. Ce don total de soi a pu entraîner parfois des renoncements qui nous étonnent, et même aller dans certains cas jusqu'à l'acceptation du martyre.

Réflexion et engagement personnel, dans une fidélité totale à l'appel de Dieu et aux exigences de la situation, amènent presque nécessairement ce que l'on pourrait appeler des "éclatements" par rapport à l'enseignement et aux comportements reçus. La position de Hasan Baçri à l'égard des événements de la communauté lui vaut les critiques de ses amis et les recherches de la police ; l'amour de Dieu fait s'insurger Râbia contre la perspective de récompense à la taille de l'homme dans un paradis créé, lui-fait minimiser l'importance du Pèlerinage, la fait renoncer au mariage etc. Quant à Hallâj, sa prédication fait scandale au point de le conduire au gibet. Tout autant que les déformations et les scléroses, c'est cette force explosive des vocations spirituelles qui semble avoir très tôt suscité en Islam la méfiance, à la fois du pouvoir établi et des milieux traditionalistes à l'égard du soufisme.

Enfin, pour éclairer et formuler leur expérience les maîtres spirituels n'ont pas craint d'avoir recours à ce qui se faisait ou se disait ailleurs, à tel point qu'on a pu attribuer l'origine du soufisme à des influences chrétiennes, zoroastriennes, néo-platoniciennes, hindoues, bouddhistes, etc. Il serait faux de réduire le soufisme à ces influences ; mais que tel ou tel ait utilisé les apports de milieux ou de courants ambiants, on aurait tort de s'en étonner, car, c'est la loi même de la vie. Il ne s'agissait pas pour les meilleurs de faire du syncrétisme, mais de prendre leur bien partout où il se pouvait trouver de façon authentique.

Sur tous ces points, et on pourrait en trouver d'autres, l'exemple des maîtres spirituels de l'Islam apporte aux musulmans d'aujourd'hui non des réponses toutes faites, mais des manières de s'orienter pour trouver une réponse personnelle qui soit valable, aux problèmes d'aujourd'hui. On ne peut prévoir ce qu'elle sera, et elle variera sans doute selon les vocations individuelles. Il se peut d'ailleurs que pour beaucoup, la vie entière se passe dans sa recherche, et ce serait bien loin d'être un échec : leur effort aura valeur de témoignage, dont Dieu appréciera le prix. Plus que de "solutions-miracles" (on nous en propose tous les jours !...), le monde actuel a besoin d'hommes qui, dans l'insatisfaction d'eux-mêmes, poursuivent inlassablement la Vérité, pour leur propre salut et celui de leurs frères, s'il le faut jusqu'au don de leur sang. Dans cette voie douloureuse mais féconde sans doute nos contemporains ont-ils beaucoup à apprendre des grandes vocations spirituelles de leurs prédécesseurs.

L. de Beaurecueil O. P.

Notes

1. Le contenu de cet article a fait l'objet d'une conférence donnée sous ce titre à Tunis, le 26 février 1959. Elle se présentait comme la conclusion d'une série de trois conférences portant sur "quelques thèmes de la pensée islamique : la communauté, l'amour et la recherche de l'absolu", chacune étant centrée sur l'étude d'un personnage (Hasan Baçri, Râbia et Hallâj). L'ensemble était donné sous les auspices du Centre d'Etudes de Carthage).
2. Un compte-rendu publié dans la Revue d'al-Azhar ("Majallat al-Azhar, rajab 1372 H. , p. 892/893), à propos d'une publication contenant des conférences données au Caire par L. Massignon et L. Gardet, est significatif à cet égard. Il se terminait par la remarque suivante, ayant valeur de mise en garde : "L'Islam est extrêmement précis dans la détermination de ce qui est musulman et de ce qui ne l'est pas. Or, la plus grande partie de ce que les orientalistes appellent mystique musulmane n'a aucun point commun avec l'Islam". (Voir notre note à ce sujet dans les Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales, tome I, Le Caire 1954, p. 189).

3. La réflexion est intéressante, témoignant d'une réaction saine face au caractère équivoque de nombreux poèmes du soufisme postérieur. Mais ne dénote-t-elle pas aussi une certaine minimisation de la grandeur de l'amour humain qui, dans ce qu'il a de meilleur, peut légitimement donner l'idée de ce que peut être l'amour de Dieu dans le don total de soi-même ?
4. C'est ce que nous déclarait, il y a quelques années, le cheikh Abou-l-Wafâ al Marâghi, directeur de la bibliothèque d'al-Azhar.
5. On pourra se reporter avec grand profit à l'ouvrage si intéressant de H. A. R. Gibb "Les tendances modernes de l'Islam", Paris, Maisonneuve 1949, que nous utiliserons largement pour l'analyse qui va suivre.
6. Le modernisme apportait essentiellement une nouvelle manière de concevoir les dogmes chrétiens et d'envisager la Révélation, en en faisant quelque chose d'approximatif et de toujours perfectible. Or, aucun mouvement contemporain en Islam n'a remis en question la valeur absolue et immuable du Coran et de son contenu. Significatives à cet égard sont les réactions suscitées, il y a quelques années, par un timide essai d'exégèse littéraire dans les milieux universitaires du Caire ; voir à ce sujet l'article de J. Jomier, "Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Égypte révélée par une polémique récente (1947-1951)", MIDEO, tome 1, Le Caire, 1954 p. 39-72
7. Sur cette école, qui a profondément marqué l'Islam égyptien contemporain, voir l'excellente étude de J. Jomier, "Le commentaire coranique du Manâr - Tendance modernes de l'exégèse coranique en Égypte", Paris, Maisonneuve, 1954. Les réactions concernant le soufisme sont envisagées au ch. VII.
8. C'est le titre d'un de ses ouvrages les plus marquants, dont la traduction française accompagnée de notes, a été publiée par E. Meyerovitch, Paris-Maisonneuve 1955
9. "Tendances... , " p. 113.
10. SOLAMI, "Tabaqât aç-çoufiya", N. Chéreyba, Le Caire, 1953, p. 474.
11. QOCHAYRI, Risâla, éd. du Caire, 1347 H., p. 127
12. SOLAMI, "Tabaqât", p. 181.
13. Ibid. , p. 459
14. Voir L. Massignon, "Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane", Paris, Vrin 1954, p. 179 sq.
15. Voir L. Massignon, "La passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam", Paris-Geuthner, 1922, 2 vol. passim.



S. M. A. Comprendre 20, rue du Printemps PARIS C. C. P. : 15 263 74
